

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
CAMPUS DE MARÍLIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS**

Dangelis Nassar da Silva

**A INTERPRETAÇÃO DO BRASIL
NA OBRA DE PLÍNIO SALGADO (1926-1937)**

**MARÍLIA
2007**

Dangelis Nassar da Silva

**A INTERPRETAÇÃO DO BRASIL NA OBRA
DE PLÍNIO SALGADO (1926-1937)**

Dissertação apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - Campus Marília - , como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Lídia Maria Possas Vianna

**Marília (SP)
Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP
2007**

**Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Filosofia e Ciências
Campus de Marília
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

Dissertação de mestrado intitulada *A interpretação do Brasil na obra de Plínio Salgado (1926-1937)*, de autoria do mestrando Dangelis Nassar da Silva, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dra. Lídia Maria Possas Vianna – Orientadora

Prof. Dr. Odair da Cruz Paiva

Prof. Dr. Maximiliano Martin Vicente

Marília, 26 de fevereiro de 2007

AGRADECIMENTOS

Este texto não seria escrito se não fosse o apoio de inúmeras pessoas. Inicialmente gostaria de agradecer a minha orientadora Lúcia Maria Possas Vianna pelo incentivo e por ter estado sempre ao meu lado, apesar de nem sempre termos nos entendido. Não posso deixar de agradecer às inestimáveis contribuições da banca de qualificação compostas pelos professores Odair e Maximiliano que muito contribuíram para o desenvolvimento do trabalho, mesmo aproveitando pequena parte de seus apontamentos.

Agradeço à minha família - Olita, Digeorgia, Francisca e Geraldo – por tudo.

Aos amigos que fiz em Marília, meus agradecimentos, por terem me suportado. Tive-lhes como interlocutores de assuntos acadêmicos e pessoais, o que foi de suma importância para mim. Eles são: Andrey, Humberto, Ederaldo, “Capitão” Oliveira, André “Parrudo”, Walter, Beatriz, Gabriela, João, Thaise, Gra, Vanessa, Sarah, Alessandra, Rodrigo, Carlão, Daniel, Odirlei, Tati Pacanaro e Rodrigo Rabelo.

Gostaria de agradecer especialmente à Luciano, Thiago Antunes, Rodolfo, Suzana Cristina, Haroldo Bertoldo e Simone Hatori.

Com certeza esqueci de alguém, por isso peço desculpas.

RESUMO

A análise da obra de Plínio Salgado revela uma interpretação do Brasil calcada na criação de um mito de fundação do país. Busco demonstrar como se deu a escrita dessa interpretação através da exposição da concepção de história de Salgado, como também da construção desse mito de fundação. A concepção pliniana da história concebe o desenvolvimento histórico como a luta entre as duas dimensões constitutivas do real, o espírito e a matéria. A fundação do Brasil tem nas bandeiras paulistas que percorrem o país o lugar de formação da nacionalidade. Mito de fundação este que alicerça o “edifício teórico” de Salgado, como também se constitui no principal elemento da mobilização popular do movimento integralista.

Palavras-chave: partidos políticos, integralismo, Plínio Salgado.

ABSTRACT

The analysis of the work of Plínio Salgado reveals an interpretation of Brazil based on the creation of a myth about the foundation of the country. By exposing the conception of history of Plínio Salgado, I intend to show how the documentation of this interpretation and the construction of this myth were carried out. The plinian conception of history regards the historical development as a struggle between the two constituent dimensions of the real: spirit and matter. The foundation of Brazil has in the paulista expeditions that covered the country the basis for the formation of nationality. This Myth of foundation establishes the “theoretical building” of Salgado and is the main point of Integralist Movement.

Key-words: Political parties, integralism, Plínio Salgado.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE PLÍNIO SALGADO	10
Primeiros passos	10
1922: O despertar de Plínio Salgado	12
1930: A Revolução da Aliança Liberal	15
A Revolução dentro da Revolução	16
A fundação da Ação Integralista Brasileira	18
A escalada do autoritarismo	22
O fim	26
3. A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA PLINIANA: A LUTA ENTRE O ESPÍRITO E A MATÉRIA	28
A natureza ideológica do Integralismo	28
3. 1 O Espírito e a Matéria	35
A definição de espírito	35
A definição de matéria	36
3. 2 As matrizes teóricas	39
A teoria hegeliana da história	39
A teoria romântica da história	40
3. 3 A luta	42
A idéia de luta	42
Visões da luta	45
3.4 O método intuitivo de interpretação	46
3.5 Adeus à razão?	49
A falência da crença na razão	49
A cegueira da razão	50

A dupla verdade	54
4. O MITO DE FUNDAÇÃO DO BRASIL	57
4. 1 O mal-estar da industrialização	58
4. 2 A Nação	64
4. 3 O Mito	68
As Bandeiras paulistas: o lugar de criação do mito de fundação	70
4.4 A Idéia Pliniana da revolução	74
A Revolução do Espírito	77
4. 5 Em busca de um novo idealismo	80
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
Referências Bibliográficas	97

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo analisar a interpretação do Brasil na obra de Plínio Salgado, chefe nacional, criador e principal ideólogo da Ação Integralista Brasileira (AIB), no período compreendido entre 1926 e 1937, revelando, então, a concepção pliniana de história que se encontra ancorada nas noções de *espírito* e *matéria* enquanto dimensões constitutivas do real.

Fundada em 1932, a AIB se dissemina de norte a sul do país, chegando a um milhão de militantes até seu fechamento pelo Estado Novo em 1937. Trata-se de um movimento fascista baseado na mobilização popular, tendo nos textos de Salgado sua principal orientação. Assim, a interpretação de Brasil de Plínio Salgado constitui alicerce das atividades políticas do movimento integralista.

Esta interpretação do Brasil está assentada em uma concepção de história que concebe o evoluir histórico como uma eterna luta entre o espírito e a matéria. Dimensões constitutivas da realidade no discurso pliniano, o espírito e a matéria constituem noções tradicionais da filosofia apropriadas e ressignificadas, dando origem a uma interpretação do país que se articula através da luta do Espírito Nacional, presente no meio rural, e a Matéria, resultado das influências estrangeiras em livre curso nas metrópoles.

A concepção pliniana de história tem como determinação, em última instância, o espírito, cabendo um papel subordinado à matéria. Cada dimensão do real tem suas próprias leis e seu desenvolvimento específico, mas a dominância é da dimensão espiritual. O espírito sempre dá a última palavra. A matéria busca dominar o processo histórico, o que é próprio de suas leis. Estas leis não têm limites. São responsáveis pelas determinações dos instintos, almejando sempre invadir a dimensão espiritual e ditar-lhe as regras. Nesse momento, faz-se necessária a revolução do espírito que tem por objetivo restabelecer o equilíbrio perdido, garantindo à matéria determinar somente a realidade de sua dimensão (ARAÚJO, 1988).

A interpretação da história oferecida por Salgado restringe-se à construção de um mito de fundação, no qual as bandeiras paulistas constituem o lugar da formação da nacionalidade. Bandeiras estas que colocam os diversos tipos humanos — índios, negros, portugueses e espanhóis — em comunhão contra a natureza bravia, originando, assim, o ser nacional através da miscigenação, da solidariedade e da luta pela sobrevivência.

A criação desse mito de fundação tem duplo objetivo: ocultar a formação da sociedade brasileira sob o signo da exploração e da violência, como também garantir a mobilização popular em torno da AIB. O mito de fundação do Brasil de Plínio Salgado funciona como um meio de reafirmar a identidade una, homogênea e indivisa do país, enquanto o conjunto da sociedade encontra-se atravessado por antagonismos sociais. Sendo o mito de fundação um mito de origem, concebe um passado fictício que explica o presente e propicia a confecção de um projeto político para a construção de um futuro. Assim, o mito de fundação do Brasil serve para sustentar ideologicamente as atividades políticas da AIB.

Em 1926, na comemoração da publicação de seu primeiro romance *O Estrangeiro*, Plínio Salgado faz uma conferência intitulada “A anta e o curupira”, publicada posteriormente em *Despertemos a Nação* de 1934, na qual expõe, pela primeira vez, um esboço de sua interpretação do Brasil que, nos anos seguintes, veio a ganhar maior “sofisticação”. Em linhas gerais, essa interpretação continuará a mesma.

Nessa conferência, Salgado conclama os intelectuais a se engajarem em uma revolução do pensamento nacional através da “redescoberta” da realidade nacional, redescoberta que não poderia ser feita somente pela inteligência, devendo ser balizada pela emergência da brasilidade existente no íntimo do artista. Lançando mão deste sentimento de brasilidade, o artista faria com que a inteligência chegasse a um estágio superior, tomando consciência da realidade nacional. Essa consciência seria, então, expressa na obra de arte, dando o pontapé inicial na revolução do pensamento nacional.

Além da eleição do sentimento e da intuição como instâncias privilegiadas de apreensão do real, nessa conferência Salgado apresenta o indígena como denominador comum da formação étnica e cultural do país, garantindo, assim, a integração nacional. O elemento indígena, através da miscigenação ou de sua influência “cósmica”, definiria a identidade do povo brasileiro. Mas essa identidade deveria ser levada à superfície pelo artista.

Os temas apresentados nessa conferência ganham desdobramentos nas principais obras vindouras de Salgado, formando, assim, a interpretação da realidade nacional que sustenta ideologicamente a Ação Integralista Brasileira. Em *A Quarta Humanidade, O que é o Integralismo e Psicologia da Revolução*, de 1934, essa interpretação toma forma, e, por isso, este trabalho se concentra nessas obras. Referências são feitas a outras obras, tais como *O Estrangeiro* (1926), *A Voz do Oeste* (1934) e *A Doutrina do Sigma* (1935) com o intuito de esclarecer a escrita da interpretação do Brasil no discurso de Plínio Salgado.

O presente estudo consiste em um desdobramento de minha monografia de bacharelado intitulada “A mobilização integralista em Minas Gerais (1934-1937)”,

apresentada ao fim do curso de graduação em História na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 1997. Ali procurei demonstrar como se deu a formação do Integralismo no Estado de Minas Gerais através de sua expansão, como também da resistência a essa disseminação feita pelo poder público, comunidade judaica e Aliança Nacional Libertadora. Partindo da análise de Benzaquen de Araújo (1988) sobre a importância da participação popular no discurso pliniano, tento demonstrar que a movimentação do Integralismo se deve à natureza revolucionária e totalitária da obra de Plínio Salgado.

A partir da verificação de fontes primárias, uma questão se apresentou: Qual (is) representação (ões) formou (aram) uma visão de mundo que motivou as adesões ao movimento integralista, conseqüentemente, sua expansão?

Esta questão resultou no projeto que apresentei no concurso de Mestrado em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista (UNESP), no ano de 2004, na linha de pesquisa “Pensamento Político e Social Brasileiro”, linha hoje denominada “Políticas Públicas, Pensamento Social e Relações Internacionais”. Intitulado “A Terceira Revolução: a Revolução Integralista de Plínio Salgado”, o projeto buscava analisar a representação de revolução nos textos plinianos, assim demonstrando como essa representação orientava o conjunto das ações do movimento integralista.

Aprovado no concurso de Mestrado, o estudo seguiu nessa direção. Investigando como se articulava a idéia de revolução com outros temas do discurso pliniano, fui me dando conta de que essa revolução fazia parte de um conjunto de idéias que “giravam” em torno da interpretação da história do Brasil. Para entender o movimento do Integralismo pelo país nos anos 1930, tornava-se urgente esclarecer como funcionava a interpretação de Brasil no pensamento político de Plínio Salgado.

Esta dissertação divide-se em três partes, além da Introdução e das Considerações Finais. Na parte 2, busco demonstrar como na trajetória intelectual e política de Salgado surgem os temas do nacionalismo, espiritualismo e da luta entre nações, que vão ganhar desdobramentos em sua obra, constituindo, assim, elementos formadores de sua interpretação do Brasil. Na parte 3, tenho como objetivo expor como se dá a formação dos termos *matéria* e *espírito em luta*, evidenciado a dinâmica do processo histórico no entender de Salgado, o que constitui sua concepção de história. Na parte 4 há uma análise da formação da construção do mito de fundação do Brasil no discurso de Plínio Salgado, demonstrando sua função na interpretação do país.

2. A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE PLÍNIO SALGADO

Primeiros passos

Plínio Salgado nasce em 1885 no município de São Bento do Sapucaí (SP), filho do coronel Francisco das Chagas Esteves Salgado, chefe político local do Partido Republicano Paulista (PRP), e de Francisca Rennó Cortez, professora da Escola Normal. Desde a infância recebe lições de ambos sobre Nacionalismo e Cristianismo. Enquanto o pai lhe fala das proezas de Caxias, Osório e outras figuras proeminentes do Império, a mãe lhe dá aulas de história geral, geografia e religião (LOUREIRO, 2001). Participação política, nacionalismo e cristianismo são lições aprendidas no ambiente familiar que se tornarão constantes na vida de Salgado, definindo seus rumos políticos futuros, sua visão mítica da história concentrada na *figura do herói* e na idéia de *missão de salvação nacional*.

Crescendo em um ambiente familiar ligado à política tradicional, Plínio inicia sua socialização política na Primeira República. Proclamada em 1889, a República dá seus primeiros passos. Uma nova ordem social se instaura através da implementação do mercado de trabalho livre, resultado da abolição da escravatura em 1888, e complementada pela instalação de uma estrutura jurídico-política republicana.

Tendo abandonado os estudos aos 16 anos, devido à morte do pai, Salgado continua sua formação através de um esforço autodidático. Uma mudança de rota acontece através de leituras desligadas do meio familiar. Dessa época datam suas leituras de materialistas vulgares como Buchner, Lamarck e Haeckel e do evolucionista social Herbert Spencer.¹ Confessa, posteriormente, que, por ocasião desses textos, chega a aderir ao materialismo (SALGADO, 1955b, p.18), mas um evento vem a seu encontro, fazendo-lhe abandonar tal perspectiva teórica: a gripe espanhola, uma das maiores epidemias da humanidade e que matou milhões de pessoas por volta de 1918-1919, fato que marca seu retorno às lições do meio familiar. Quando pouco faltava para terminar de ler a obra completa de Spencer, a doença lhe reacende

¹ Louis Büchner, professor de Medicina que marcou o materialismo alemão no final do século XIX; Ernest Haeckel, filósofo e biólogo, um dos principais defensores da Teoria da Evolução de Charles Darwin na Alemanha no século XIX.; Jean-Baptiste de Lamarck, botânico e evolucionista francês pré-darwinista; Herbert Spencer, filósofo social inglês, defende que o real possui dois planos: o das coisas incognoscíveis e o das coisas cognoscíveis. O plano das coisas incognoscíveis é o Absoluto, sendo esfera da religião, e o plano das coisas cognoscíveis é o das Leis Gerais da Evolução, e a evolução se processa do simples ao complexo, do homogêneo ao heterogêneo, do desorganizado ao organizado.

a fé, aproximando-lhe da concepção espiritualista das obras de Farias Brito e de Jackson de Figueiredo.² Suas posições materialistas vêm fenecer parcialmente apenas, pois resquícios “materialistas” estarão presentes na forma como concebe o movimento da história em obras vindouras. Movimento da história este que se dá pela luta da matéria contra o espírito, tendo cada uma dessas dimensões do real leis de funcionamento próprias. A rota do Espiritualismo é reestabelecida, mas as influências materialistas e positivistas ficam, propiciando contornos que acabarão por distinguir Salgado da maioria dos autores autoritários. Uma dupla influência do Espiritualismo e do Materialismo tenta se encaixar dentro de sua “teoria da história”, o que marcará o conjunto de sua obra. O espírito será o elemento preponderante, mas a matéria não poderá ser negligenciada.

O clima ideológico do Pós-Primeira Guerra Mundial reafirma o nacionalismo de Salgado. A Grande Guerra de 1914 faz cair por terra o mito internacionalista da Era Liberal, que afirmava o caráter obsoleto dos nacionalismos (VELLOSO, 1993). Com sua ênfase no livre mercado e na democracia parlamentar, o Estado Liberal recebe fortes golpes, tanto à direita, quanto à esquerda. Uma maré direitista, alicerçada no nacionalismo e no autoritarismo, toma forma em decorrência da Revolução Comunista de 1917. O fantasma do comunismo volta a percorrer não só a Europa, mas o mundo (IGLÉSIAS, 1993, p.225).

Nesse contexto de exacerbação ideológica, em 1918 Salgado inicia sua atividade política através do ingresso no Partido Municipalista de sua cidade natal. Atividade política que tem desdobramentos em sua atividade jornalística. Redator principal de um jornal local, o *Correio de São Bento*, Salgado se notabiliza por suas conferências em datas cívicas, depois reproduzidas no periódico, em que exalta o nacionalismo e a luta como fontes de energia das nações. Aqui, temos dois temas que irão marcar o conjunto da obra de Salgado: o nacionalismo e a noção de luta como princípio formador da nacionalidade, o que se evidencia posteriormente em sua concepção de história. Não podemos esquecer de salientar as estratégias de disseminação de suas idéias — comícios em eventos cívicos, reproduções dos discursos na imprensa — que serão amplamente utilizadas no movimento político por ele criado na década de 1930: a Ação Integralista Brasileira, a AIB.

Devido a motivos políticos, Salgado se vê obrigado a mudar-se para São Paulo, onde consegue emprego de suplente de revisor no *Correio Paulistano*, órgão de imprensa do Partido Republicano Paulista (PRP). Nesse jornal, estabelece contato com intelectuais ligados

² Farias Brito, filósofo espiritualista. Notabilizou-se pelo combate ao Materialismo, à Teoria da Evolução e ao Relativismo; Jackson Figueiredo, pensador católico, bacharel em Direito e jornalista. Destacou-se pela atividade política que almejava recatolizar o Brasil. Fundou, em 1921, a revista *A Ordem*, e, em 1922, o Centro Dom Vital.

ao Movimento Modernista, sendo o redator-chefe Menotti Del Picchia, um dos líderes do movimento; e com dirigentes políticos do PRP. Essa dupla convivência determina a forma pela qual se dá sua inserção no ambiente político e cultural da década de 1920. Abrem-se novas perspectivas em sua formação cultural e política.

1922: O despertar de Plínio Salgado

Não é à toa que 1922 é visto como ano-chave da transição da sociedade brasileira rumo à modernização. Assiste-se à fundação do Partido Comunista Brasileiro, assinalando uma nova etapa das reivindicações operárias; a criação do Centro Dom Vital, refletindo a maré direitista que se espalha pelo cenário mundial; a Semana da Arte Moderna, com sua proposta de efetuar uma revolução estética através da revelação da identidade nacional; e a eclosão da Revolta do Forte de Copacabana, marcando a emergência do Tenentismo, representante de aspirações políticas das camadas médias (TRINDADE, 1979).

Gesta-se uma nova estrutura social pela industrialização em curso desde a Primeira Guerra Mundial, deixando o conjunto da sociedade apreensiva sobre os caminhos a trilhar. O arranjo oligárquico tecido no governo Campos Sales — que garantia o atrelamento dos governos federal, estadual e municipal de acordo com os interesses das elites agrárias — dá sinais de cansaço diante das pressões oriundas da classe operária e das camadas médias. Os intelectuais buscam as raízes da nacionalidade, seja no folclore, seja na religiosidade. Historiadores, sociólogos, antropólogos, economistas, cientistas políticos, entre outros, buscam executar um estudo aprofundado do real, revelando as razões das vicissitudes do país (IGLÉSIAS, 1993, p.228). Desestabiliza-se a imagem de país rural, que até há pouco era monárquico e escravista, acarretando a necessidade de se resgatar o passado nacional para melhor diagnóstico dos males que afligem o país, prescrevendo, então, remédios adequados para a situação. Não é coincidência a emergência desses eventos em 1922, ano de comemoração do centenário da Independência. Datas comemorativas servem como lugares de exames de consciência, balanços de realizações, verificações de desvios, conseqüentemente, levantamento de projetos de uma geração. Busca-se no passado o que pode gerar o futuro. Se o passado impede o “andar da carruagem”, ele deve ser descartado. Tenta-se a “ruptura com o passado no que ele tem de anacrônico, obsoleto, não com o passado criativo que deu marcas notáveis já no século XIX e mesmo antes” (IGLÉSIAS, 1975, p.20). Ruptura com a política

de favores que não se interessa pelo bem comum, com a arte ou pensamento que vivem da repetição de fórmulas importadas (IGLÉSIAS, 1993).

Nesse estado de espírito, Plínio Salgado participa discretamente da Semana da Arte Moderna, pois nada havia publicado. Ao mesmo tempo, ingressa no Partido Republicano Paulista (PRP), em uma corrente denominada “Ação Nacional”, que busca a renovação do partido. A tentativa de reforma não surte efeito, o que não impede a permanência de Salgado no partido até 1930. O PRP é um partido tradicional e o movimento modernista tem o propósito de “redescobrir o Brasil” sob a forma de suas diferentes manifestações artísticas. O PRP busca a manutenção do sistema de dominação através do arranjo oligárquico, enquanto o movimento modernista almeja uma revolução estética. A dupla participação de Salgado no partido e no movimento modernista parece contraditória, entretanto devemos nos lembrar do modo como se dá a inserção de Salgado no Modernismo.

Há no Modernismo duas correntes de grande vitalidade que se completam. Uma é a *corrente verde-amarela* — depois grupo Anta — a outra, o grupo do *Manifesto Antropofágico*. Enquanto a primeira é representada por Plínio Salgado, Menotti Del Picchia e Cassiano Ricardo, a última tem em Oswald de Andrade e Mário de Andrade suas maiores expressões (IGLÉSIAS, 1975, p.21). Tanto os verde-amarelos quanto a corrente oswaldiana aspiram produzir uma arte genuína que revele a identidade nacional, por isso desqualificam o pensamento importado. No entanto, o grupo verde-amarelo propõe uma ruptura total com as influências externas entendidas como prejudiciais à realidade brasileira, enquanto a corrente oswaldiana prefere se apropriar do importado no que tem de renovador, traduzido em cores nacionais (VELLOSO, 1983, p.26).

Essa busca pela revelação da identidade nacional através da arte responde ao clamor da sociedade aos intelectuais, que, desde o fim do século XIX, se fazia ouvir. Assim sendo, os intelectuais se auto-elegem executores de uma *missão*. A arte se apresenta como o saber mais capaz de apreender a realidade nacional. O próximo passo consistiria em apresentar ao povo brasileiro sua identidade através de um processo educativo, provocando a tomada de consciência da nacionalidade. Esse processo educativo deve ser feito a partir de aparelhos de um Estado forte, capaz de gerir o conjunto da vida social. Trata-se de um projeto cultural e político, no qual Estado nacional, literatura e política “andam atados como irmãos siameses” (VELLOSO, 1993, p.91).

Nessa dupla participação, no PRP e na corrente verde-amarela modernista, Plínio Salgado se forma politicamente. Entretanto, Trindade (1979) define duas fases distintas nessa dupla participação de Salgado: uma fase artística, de 1922 a 1926, na qual prevalece a

preocupação estética; e outra de 1926 a 1930, na qual desponta a participação política. Devemos salientar que essa definição de Trindade parte da periodização dada pelo próprio Salgado. Vale a pena reproduzir a passagem que Salgado define a transição da preocupação artística para a preocupação política. Ele afirma:

Naqueles dias, a nossa preocupação eram os problemas da Arte. Após a ‘Semana da Arte Moderna’, realizada no Teatro Municipal de S.Paulo, em 1922, durante a qual Graça Aranha, Menotti Del Picchia, Ronald de Carvalho, Oswald e Mário de Andrade, Guilherme de Almeida e outros, que já eram grandes escritores, nos apontavam novos caminhos, libertações integrais, nacionalismo espontâneo, todos nós, que éramos ‘promessas sem livros’, entramos numa inquietação desnorteante. De 1922 a 1926, eram tão absorventes as leituras que fazíamos de Marinetti, Soffici, Giovanni, Apollinaire, Cocteau, Max Jacob, Cendrars, como de 1926 a 1930, tendo nós mudado de tema, foram as leituras de Marx, Sorel, Trotzki, Riazonov, Pleckanov, Fuerbach (SALGADO, 1935, p.10-11)

E completa:

A revolução literária e artística de 1922-1923 teve o mérito de acender um chamejante espírito de rebeldia, com o qual iniciávamos a derrubada dos velhos cultores da forma, quebrando o ritmo do processo de estilo, e nos encorajávamos no sentido de quebrar também o ritmo político do país (SALGADO, 1935, p.10-11)

Salgado enfatiza, ainda, que o discurso *A Anta e o Curupira*, proferido em 1926 por ocasião da publicação de seu primeiro romance, *O Estrangeiro*, é o divisor de águas. Nele conclama os artistas e intelectuais a se engajar em uma “grande revolução do pensamento nacional” (SALGADO, 1935, p.10-11). Nesse discurso, apresenta a nacionalidade brasileira como resultado da miscigenação entre as três raças — o negro, o branco e o índio — sob o denominador comum do sangue indígena tupi. Sangue tupi existente em todos os indivíduos do país, o que daria uma unidade étnica, política e sentimental.

Após a tomada de consciência política publica *Literatura e Política* em 1927. Nesta obra, Salgado reúne artigos do *Correio Paulistano* nos quais discorre sobre a natureza dos problemas do século XX. O principal argumento de Salgado consiste na identificação dos problemas nacionais na esfera da economia, sendo as soluções da política falsas. As soluções políticas se restringem aos problemas do século XIX, pois são de mesma natureza. No século que chegaria em breve, na sua terceira década, o que está em xeque não é o sistema político, mas a organização da economia. Vislumbra-se nesse texto uma definição do econômico enquanto instinto natural de acumulação, conferindo à visão de história de Plínio Salgado um sentido peculiar, pois, sendo o econômico da dimensão da matéria, a luta contra o espírito se

dá como embate entre o instinto e os valores morais. Consequentemente, na visão de história de Salgado, o econômico está reduzido a um fenômeno natural.

O fim da contradição entre a participação de Salgado no PRP e sua tomada de consciência política no interior do modernismo se dá pelo abandono de seu mandato de deputado estadual de São Paulo em 1930. O período de 1927 a 1930 revela-lhe a impossibilidade de “fazer algo de novo dentro dos velhos quadros partidários e sociais do país”. A idéia da necessidade de “uma revolução do pensamento nacional, da consciência das massas brasileiras” torna-se evidente. Em 1930 viaja a Europa, mas promete: “voltarei para fazer a nossa revolução” (SALGADO, 1935, p.19).

1930: A Revolução da Aliança Liberal

A Revolução Russa de 1917 faz com que a idéia de revolução se tornasse uma realidade. Mas há uma novidade. A revolução deixa de ser patrimônio de comunistas e anarquistas. Setores conservadores da sociedade apropriam-se da idéia de revolução, dando-lhe um novo significado. Concebe-se uma revolução de direita, “contra-revolucionária” e nacionalista (FALCON, 1991). Constituindo-se uma necessidade para os diferentes grupos políticos, a revolução ocupa um papel central no debate.

Na década de 1930 a ordem liberal está em crise. Um conjunto de eventos se acumulou acarretando o descrédito da doutrina liberal. À esquerda, os comunistas chegaram ao poder na Rússia, e tentativas malogradas de revoluções comunistas aconteceram na Alemanha; já à direita, os fascistas estão no poder na Itália. Espalham-se doutrinas que apregoam o Estado forte e o corporativismo. Não podemos esquecer da crise de 1929, o que abalou ainda mais a crença no liberalismo político e econômico. Os próprios liberais revêem suas posições, o que se deu na pregação teórica de Keynes e nas experiências do governo Roosevelt (IGLÉSIAS, 1993, p.233).

No Brasil não é diferente. A ordem liberal sofre intensas críticas por parte dos elementos novos da sociedade — os tenentes e o proletariado — como também das oligarquias insatisfeitas. Vale lembrar que Washington Luís, presidente da República em exercício, dá um mau encaminhamento a sua sucessão. Pelas regras do jogo da Política dos Governadores — também denominada “café-com-leite” — a próxima presidência cabia a um mineiro, mas ele insiste em um nome paulista, o de Júlio Prestes. O presidente de Minas

Gerais, Antônio Carlos, é uma figura nacional muito mais forte que Júlio Prestes, o que torna a situação pior. Tem-se, então, deflagrada uma luta intra-oligárquica. Minas Gerais aproxima-se do Rio Grande do Sul e da Paraíba, constituindo a Aliança Liberal, lançando Getúlio Vargas à presidência do país em oposição à candidatura oficial (IGLÉSIAS, 1993, p.231).

Tendo como plataforma política o voto secreto, referência à Questão Social, a Aliança Liberal emociona o país, o que não impede que Júlio Prestes seja eleito. Questiona-se a vitória de Júlio Prestes devido ao uso da máquina pública. Pensa-se em revolução. Os chefes da Aliança, Getúlio Vargas, Antônio Carlos e João Pessoa, hesitam. Não tomam iniciativa alguma (IGLÉSIAS, 1993, p.231). Deve-se levar em conta que a Aliança Liberal não é composta apenas de representantes das oligarquias, como Epiácio Pessoa, João Pessoa, Antônio Carlos, Borges de Medeiros, entre outros, mas também da jovem oficialidade rebelde, os tenentes — Siqueira Campos, Juarez Távora, Cordeiro Farias e tantos mais (IGLÉSIAS, 1993, p.232) responsáveis pela eclosão da Revolução de 1930 quando do assassinato de João Pessoa. Aproveitando da comoção nacional provocada pelo evento, os tenentes insistem junto aos chefes das oligarquias, o que resulta na Revolução de 30 e na instalação do Governo Provisório sob a chefia de Getúlio Vargas (IGLÉSIAS, 1993, p.293). A instalação do Governo Provisório implica em uma ditadura, na qual perde a vigência a Constituição de 1891, suspende-se o Congresso, censura-se a imprensa e os presidentes dos Estados são substituídos por interventores.

A Revolução dentro da Revolução

Uma revolução tem como propósito substituir uma ordem social por outra, inaugurando uma nova estrutura de poder. Conseguindo seu intento primeiro, a destruição, se vê obrigada a se estabilizar para passar a próxima fase, a da construção. Eis o que acontece com o Governo Vargas.³

O Governo Provisório, durante os quatro anos de duração, adota uma ação antiliberal e autoritária, o que não agrada a todos os grupos que compõem a Aliança Liberal. Os tenentes são partidários da continuação da ditadura, o que significa a continuação do processo

³ Uso o termo de *revolução* no sentido dado pelos atores políticos da tomada do poder em 1930. Uma extensa literatura não reconhece a natureza revolucionária da subida de Vargas ao poder (DE DECCA, 1986; VIANNA, 1997, entre outros), pois não houve troca de classe dominante no controle do Estado. Demonstrar as propriedades de um processo revolucionário não faz parte do meu intento neste texto.

revolucionário no sentido antioligárquico, e já há os que defendem a convocação de uma Constituinte, estabelecendo uma ordem liberal renovada.

Vargas nomeia, em 15 de abril de 1932, uma comissão para elaborar o anteprojeto da Constituinte “a ser eleita no distante três de maio de 1933” (IGLÉSIAS, 1993, p.234). Não é o bastante. Defendendo a Constituinte, vendo no calendário do governo federal uma protelação inaceitável, eclode a Revolução Constituinte em São Paulo. Dura três meses — de 9 de julho até os primeiros dias de outubro. É derrotada pelo Governo Provisório. A nova ordem instituída pela Revolução de 30 não admite mais revoluções.

Prometendo retornar ao país para fazer a Revolução, Salgado viaja pela Europa e pelo Oriente de abril a outubro de 1930. Toma contato com o fascismo quando do seu encontro com Mussolini na Itália. Para Trindade (1979), o contato com o fascismo italiano faz com que suas idéias tomem contornos definitivos. Esboça um manifesto, por ocasião da Revolução de 30, o qual disponibiliza a Legião Revolucionária de São Paulo, movimento que se bate pela manutenção do processo revolucionário. Dessa forma, Salgado se integra a esse movimento, com o qual irá romper em seguida por ver nele falta de consistência ideológica, estando sujeito a influxos doutrinários de diferentes matizes.

Desencantado com a Revolução de 30, ainda tem como objetivo fazer surgir uma revolução, mas esse intento necessita de uma preparação através da propaganda e doutrinação de um movimento político. Quando retorna ao Brasil, acredita não ser o momento ideal para se fundar um movimento político. Prefere empreender uma atividade doutrinária através de um órgão de imprensa. Torna-se redator-chefe do jornal *A Razão*. Vê esse jornal como uma infra-estrutura que lhe possibilitará estabelecer contatos em todo o país, além de criar uma base ideológica útil para um futuro movimento de renovação nacional.

Redige uma “nota política” diária, na qual pretende “ativar a consciência dos meios políticos e intelectuais”. Sua pretensão tem sucesso. A atividade jornalística possibilita a reunião de um conjunto de intelectuais antiliberais na fundação da Sociedade de Estudos Políticos (SEP). Nela, cria-se uma seção com o propósito de levar a público as discussões do grupo denominado Ação Integralista Brasileira, a AIB (TRINDADE, 1979, p.73). O jornal é incendiado em 23 de maio de 1932, mas cumpre sua missão. Serve de amparo para que Salgado organize sua ação política, além de oferecer as bases para o movimento integralista.

A atitude de Plínio Salgado perante a Revolução de 30 fica evidente em sua nota política. Em um primeiro momento condena a revolução por sua natureza liberal, o que implicava que nascia morta. Logo depois busca salientar seu aspecto positivo. Afinal, ela tinha destruído o sistema político oligárquico-liberal da Primeira República. Passa a defender o Governo Provisório e o grupo antiliberal representado pelos tenentes, a favor da

Governo Provisório e o grupo antiliberal representado pelos tenentes, a favor da continuidade da ditadura. Deve-se, a todo custo, evitar o restabelecimento de uma ordem liberal. Salgado espera que o Governo Provisório estabeleça regras do jogo “sobre o debate constitucional fora do esquema democrático da eleição de uma Assembléia Constituinte”. Assim, através de uma série de artigos busca oferecer para o Governo Provisório fundamentos ideológicos baseados no nacionalismo e antiliberalismo. Fracassa nessa iniciativa. O Governo Provisório mostra-se indiferente às suas contribuições. Salgado se convence da impossibilidade de se fazer algo dentro da estrutura política do país. Faz-se necessária uma revolução dentro da revolução para que ela não se extinga dentro da estrutura política ineficiente do país. Já é abril de 1932.

A fundação da Ação Integralista Brasileira

A destruição do sistema oligárquico da Primeira República institui uma brecha política, na qual, durante sete anos, de 1930 a 1937, grupos políticos de diferentes matizes ideológicos surgem, contra ou a favor do Governo Vargas. Marcado pelo antiliberalismo, nacionalismo e retorno ao espiritualismo cristão, o clima ideológico do Governo Vargas possibilita o surgimento de movimentos conservadores e de extrema direita, muitos deles sofisticados, com “legislação” e organização próprias. No entanto, a maioria deles sofre de morte prematura. O surgimento do Partido Fascista Brasileiro, a Ação Social Brasileira (Partido Nacional Fascista), a Legião Cearense do Trabalho, Partido Nacional Sindicalista e a Ação Imperial Patrianovista. Estes são os mais significativos. Podemos também citar outros, tais como, em Minas Gerais, a Legião de Outubro, com suas camisas cáqui, e uma pequena ala do Partido Socialista Brasileiro, de Cristiano Neves. Não se configura novidade a existência de partidos fascistas no Brasil. Nos anos 1920, funda-se a Legião do Cruzeiro do Sul e, em 1928, o Partido Fascista, composto por imigrantes italianos (CARONE, 1978, p.288-295).

A Ação Integralista Brasileira (AIB) surge acolhendo esses movimentos de extrema-direita dentro de sua organização. A AIB consegue ganhar relevância nacional, não se extinguindo, como acontece com diferentes movimentos de extrema-direita, pela capacidade de Salgado de se articular com esses movimentos e intelectuais conservadores, formando a organização integralista. Vale a pena lembrar como se dá essa articulação para a formação da AIB. No ano de 1931, em Teófilo Otoni (MG), o jornalista e escritor Olbiano de Mello publica três livros: *Communismo ou Fascismo?*, *Republica Syndicalista dos Estados Unidos*

do Brasil e Levanta-te Brasil!. Essa informação consta no livro *Razões do Integralismo*, publicado por Mello em 1935. Nele, refere-se ao fato de já haver publicado três livros — os que publicara em 1931 — “tratando da questão social tanto em nosso Paiz, como fora d'elle, e opinando pela adopção do Estado Totalitário, baseado sua estruturação político-economica no syndicato de classe”, com o objetivo de conclamar os operários a formar um partido fascista. Referindo-se a eles, destaca ainda no livro *Levanta-te Brasil!*, encontram-se as bases de organização de um partido — Partido Nacional Sindicalista — programa, órgãos de direção, rituais, uniforme, bandeira, hino e milícia sindicalista (MELLO, 1935).

Os livros de Mello, segundo suas próprias informações, chegam a Severino Sombra, escritor cearense, que, motivado por eles, comunicou em carta a Olbiano de Mello sua ação no Ceará e de Plínio Salgado em São Paulo — ambas na mesma direção — a necessidade de se unir o proletariado nacional em um grande partido fascista (MELLO, 1935).

No bojo dessa aproximação, em 1932, Sombra entra em contato direto com Plínio Salgado por intermédio de Alceu Amoroso Lima. Viaja a São Paulo e propõe a Salgado fundar uma organização política proletária baseada na doutrina social cristã — a Legião Brasileira de Trabalho. Inicialmente, Salgado concorda, embora alegue a inexistência de estrutura em São Paulo para viabilizar esse projeto. Pondera, ainda, que, antes da criação da organização, fazia-se necessária “uma pregação antecipada predispondo os espíritos, formando uma homogeneidade de pensamento, para depois partir para a ação”. Severino Sombra não concorda com a estratégia proposta, volta ao Ceará e funda a Legião Cearense do Trabalho (MELLO, 1957).

No mesmo ano de Sombra — 1932 —, Mello escreve a Salgado falando-lhe da ação que empreende em Minas Gerais. Salgado responde e dá notícia da criação da Sociedade de Estudos Políticos (SEP), fundada em 24 de fevereiro de 1932, em São Paulo, na qual ocupa a presidência. Dessa correspondência, datada de 1º de março de 1932 e publicada por Mello, destaca-se o texto abaixo:

(...) Eu já havia organizado um esquema muito parecido com o seu. Eu tinha chegado às mesmas conclusões que V. Mandei que lhe enviassem ‘A Razão’. Esse jornal está realizando um grande movimento, dentro de suas idéias. É pena, sinto realmente muito, que V. não tivesse acompanhado os 200 artigos que publiquei diariamente sobre o assunto. Não faz mal: o essencial é pormos em contato. Falemos, pois, de coisas práticas. Fundamos aqui em São Paulo uma Sociedade de Estudos Políticos, que nós chamamos mais resumidamente de SEP. O fim da SEP é criar uma nova mentalidade. Na capital ela está aumentando cada vez mais o número de adeptos; estamos organizando células em cada uma das cidades do Estado. Resolvi pedir aos editores e autores que nos auxiliem nesta obra de catequese e iniciação. Vou divulgar, por um sistema que engendrei, a obra de Alberto Torres, de Oliveira Vianna, de Tristão de Athayde, de Otávio de Faria, de Alberto Faria, de

Euclides da Cunha, Oliveira Lima, de Nabuco, a literatura fascista de Rocco, de Gentile, de Mussolini, de Prezzolini, as obras de Sardinha, que é o que Portugal nos oferece de mais interessante e, com o tempo, os trabalhos dos escritores franceses, ingleses, americanos e alemães. Pretendo organizar comissões de estudo e divulgação especializadas cada qual em assuntos econômico-financeiros, sociológicos, religiosos, culturais. Todas convergirão para a diretoria de propaganda. No fim de cada mês, pretendo publicar um jornal de recortes com os melhores artigos que apareceram no País. (...) Venho pedir a V. dois favores para o Brasil: 1º) procure organizar em Minas uma sociedade semelhante, com irradiação por todos os Municípios com a nossa de São Paulo; 2º) envie-me o maior número possível de exemplares dos seus livros, que quero dar uma grande divulgação entre os nossos conscritos. Este segundo favor estou pedindo a todos os autores e editores porque estamos no começo. Dentro em breve, quero crer que a SEP poderá adquirir edições inteiras de bons livros, como o seu. Não aceitamos qualquer associado. E este, depois que entra, tem de se submeter a várias provas de capacidade mental, para ser um combatente mental, um apóstolo. O trabalho é imenso, mas o grupo aqui é jovem, tem fé e abnegação. Porque sentimos todos que precisamos arrancar o Brasil deste imenso pântano... Escreva-me Olbiano, para 'A Razão'. Mande-me uns artigos, se tiver tempo e quiser dar-nos esse prazer. Eu lhe mando um apertado abraço (MELLO, 1957, p.117-119).

Uma nova versão da criação da SEP aparece em *O Integralismo no Ceará: variações ideológicas*, de autoria de João Alfredo de Sousa Montenegro, no qual a criação dessa entidade se dá primeiro no Ceará. Em março de 1932, Severino Sombra, a partir de contatos com “a mocidade do Sul do país” (MONTENEGRO, 1986, p.17) fundou, em Fortaleza (CE), uma Sociedade de Estudos Políticos. Qual a relação entre as duas? Segundo Montenegro, Plínio acata a idéia de Sombra, fundando imediatamente uma sociedade em São Paulo. Mas foi a partir da influência da SEP de Plínio Salgado que se organizam núcleos da entidade em Pernambuco, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Montenegro salienta que a intenção inicial de Salgado consistia fazer da SEP um elemento forjador de uma consciência, abrindo espaço para a fundação da Legião Brasileira do Trabalho, o que acaba não ocorrendo (MONTENEGRO, 1986).

Segundo Trindade, embora os integrantes da SEP compartilhassem dos mesmos princípios, havia duas tendências distintas dentro da organização: 1) a *majoritária*, em que se insere Salgado, caracterizada por uma urgência em agir politicamente na realidade nacional; 2) a *minoritária*, representada pelos patrimonistas — católicos tradicionais e monarquistas —, caracterizada por uma atitude um pouco “diletante” e pouco associada a uma idéia de ação prática (TRINDADE, 1979, p.124-131).

Como líder da tendência majoritária, Salgado propõe, em 6 de maio de 1932, a criação de uma sessão “paralela e subordinada” à Sociedade de Estudos Políticos (SEP) — a Ação Integralista Brasileira —, destinada à difusão do programa político da instituição. A proposta

acentua os conflitos internos da SEP, originando um impasse no interior da recém-criada organização (TRINDADE, 1979, p.124-131).

Vitoriosa a proposta de criação da AIB, o passo seguinte será a elaboração do *Manifesto Integralista* para divulgar publicamente o movimento. Relatado o esquema do manifesto por Salgado, a SEP reúne-se duas vezes em junho de 1932 para aprová-lo. Na primeira reunião, Salgado lê o manifesto, sendo distribuídas cópias aos integrantes da SEP para que eles, na próxima reunião, tragam sugestões. Na segunda reunião aprova-se o manifesto quase sem alteração. Face à iminência da eclosão da Revolução Constitucionalista, Plínio Salgado protela a divulgação pública do manifesto.

A eclosão da Revolução Constitucionalista, em 9 de julho de 1932, impede que o manifesto seja lançado, como também a realização da reunião marcada para o dia 13 de julho entre Olbiano de Mello, Severino Sombra e Plínio Salgado no Rio de Janeiro. Segundo Mello, citando Salgado, essa reunião tinha como objetivo “darmos os tres um nome á grande acção a que nos propúnhamos.” Olbiano de Mello fica em Teófilo Otoni. Plínio Salgado em São Paulo. Severino Sombra chega a São Paulo e adere à Revolução Constitucionalista, o que resulta em seu exílio em novembro de 1932 (MELLO, 1957). Finda a Revolução Constitucionalista de São Paulo, no dia 7 de outubro de 1932, o Manifesto Integralista é dado a público através de sua distribuição em São Paulo e seu envio para os demais Estados. A publicação do Manifesto Integralista define a criação da AIB como movimento independente (TRINDADE, 1979).

No mesmo dia da publicação do *Manifesto Integralista*, Salgado envia um telegrama à Mello, avisando-lhe da criação da AIB. Salgado também instrui Mello a estabelecer contato com elementos que possibilitem a fundação de núcleos da Ação Integralista Brasileira em diferentes estados. No telegrama, Salgado diz,

Dada precipitação dos acontecimentos, fundamos Ação Integralista Brasileira. Assembléa criação movimento formada estudantes, operários, elementos classe média. Tudo dentro princípios já acertados nossa correspondência anterior: sindicalização, representação exclusivamente profissional. Base Estado na família, município, sindicato. Avise nossos amigos Bahia e Belo Horizonte restabelecer articulação, fomentar propaganda. Espero sua vinda aqui urgente. Viva Brasil dirigido mocidade. (MELLO, 1957, p.66)

Em dezembro de 1932, Mello encontra-se com Salgado em São Paulo. Segundo Mello, a razão desse encontro era

incentivar-nos a propaganda do Integralismo Brasileiro como fusão das tres correntes delineadas por nós até a eclosão do movimento paulista ou sejam: a)

legionarismo de Severino Sombra no norte, continuado e chefiado ao depois pelo Capitão Jeovah Motta; b) nacional-syndicalismo – criação nossa no centro e finalmente c) integralismo de Plínio Salgado no sul. Nasceu assim a Acção Integralista Brasileira [...] Posteriormente confluíram no nosso movimento o grupo de 'Hierarchia', chefiado por Madeira de Freitas e o grupo de San Tiago Dantas, Helio Vianna, Antonio Galotti. (MELLO, 1935, p.21-22)

Do encontro entre Salgado e Mello resulta a criação do primeiro núcleo da Ação Integralista Brasileira em Minas Gerais — o segundo do país —, em dezembro de 1932, no município de Teófilo Otoni (MELLO, 1957). Levará, ainda, porém, algum tempo para a expansão do Integralismo pelo Estado de Minas. Isso só vem a acontecer com a fundação do núcleo provincial em Belo Horizonte em janeiro de 1934.

A escalada do autoritarismo

Em 15 de novembro de 1933 começa o trabalho da Constituinte. Apresenta-se uma novidade: além dos 214 deputados federais eleitos de forma comum, tem-se 40 deputados classistas — 18 empregados, 17 empregadores, 3 profissionais liberais e 2 funcionários públicos. Como salienta Iglésias (1993), a existência dos deputados classistas é um sinal do reconhecimento de outra ordem social econômica e social. A Questão Social se apresenta uma preocupação constante desta nova ordem, que, a todo custo, busca a harmonia entre as classes, procurando neutralizar a propaganda comunista. O varguismo tem esse perfil, o que pode ser visto com a criação do Ministério do Trabalho e a Lei de Sindicalização de 19 de março de 1931.

Com a Constituição de 1934, uma mudança significativa se opera no jogo de poder. Os tenentes, que até então governavam com Vargas, são deixados de lado, pois o governo federal se recompõe com as oligarquias tradicionais. Mas o principal não se altera: Vargas continua em sua escalada autoritária. Ele consegue uma legislação repressora dos movimentos populares que culmina na Lei de Segurança Nacional de 1935.

Em 30 de março de 1935 é lançada a Aliança Nacional Libertadora (ANL), agrupamento de esquerda reunindo o que resta do tenentismo, correntes esquerdistas, pequenos segmentos da burguesia e da classe média e algo do proletariado que não tem organização. No dia 5 de julho lança seu manifesto, que tem como pontos programáticos: libertação nacional, a luta contra o imperialismo e o fascismo, e reivindicações de amparo ao

trabalhador, assistência contra acidentes, redução de horários, proteção à mulher e às crianças, salários, férias, aposentadoria (IGLÉSIAS, 1993, p.242). A Ação Integralista Brasileira e a Aliança Nacional Libertadora vão dar o tom da luta política dos meados dos anos 1930, sendo suas identidades políticas definidas uma em contraposição a outra. Os embates entre a Aliança Nacional Libertadora e a Ação Integralista Brasileira são constantes.

Há uma escalada do autoritarismo no conjunto da sociedade brasileira na década de 1930. Forma-se um imaginário social marcado por uma lógica binária e totalitária, na qual a política é encarada entre a luta do bem contra o mal (DUTRA, 1997). Posta a luta política nesses termos, o descrédito da democracia se torna evidente. Não há espaço para o diálogo. Diferentes grupos políticos, da esquerda à direita, assumem posições similares nesse ponto. Reflexo da falência do liberalismo político e econômico na Europa, essa situação facilita a emergência de práticas políticas de cunho autoritário.

A escalada autoritária do Governo Vargas recebe uma “ajuda” dos aliancistas. Planeja-se para 27 de novembro de 1935 uma eclosão revolucionária sob o comando de Luís Carlos Prestes. Ela acaba por acontecer no dia 23, devido à desorganização da ANL. Essa tentativa de revolução recebe o nome de Intentona Comunista.

Após a promulgação da Lei de Segurança Nacional em 1935, Plínio Salgado se viu obrigado a esclarecer a natureza revolucionária da AIB, com o propósito de impedir que a organização política integralista fosse confundida com o PCB, sob a alcunha de “movimento extremista”. A Lei de Segurança Nacional visava impedir a ação de movimentos políticos contrários ao Governo Vargas, proibindo suas reuniões e manifestações. Em a *Doutrina do Sigma*, de 1935, Salgado reafirmava o caráter revolucionário do Integralismo, porém afirmava a defesa da ordem estabelecida caso houvesse uma revolução de tipo comunista.

Esta aparente contradição pode ser desfeita se entendermos o que Salgado concebe como “revolução” em 1935. Naquele momento, redefinir a natureza revolucionária do Integralismo implicava em esclarecer sua diferença em relação às revoluções liberal e comunista, como também em relação aos fascismos europeus, o que garantiria a originalidade nacional do movimento integralista. Para Salgado, a AIB é revolucionária, “não no sentido comum que se empresta a esta palavra, porém no seu sentido mais moral e profundo” (Salgado, 1935, p.14). Pois a revolução integralista não se trata de assalto ao poder de forças heterogêneas, mas um movimento ético-histórico que se dá em dois planos: o plano espiritual e o plano cultural. Sendo que,

No plano espiritual, o objectivo é mediato, porque para atingil-o, teremos de levar muitos annos de doutrinação, de educacao constante da massa, de esforço

individual de cada um. No plano cultural, o objectivo é immediato, porque o Brasil necessita, desde logo, de uma transformação do Estado, mediante a qual podemos, como queria Alberto Torres, assumir novas atitudes em face dos problemas (SALGADO, 1935, p.14).

A revolução integralista só pode se dar depois da transformação do regime, que permitiria uma educação das massas, assim a revolução cultural que implantaria a nova ordem política daria condições para a efetivação de uma revolução. Mas como a AIB chegaria ao poder sem a sua tomada? Através da via eleitoral? A partir de 1935, a AIB vem se firmando no cenário nacional como um partido político, o que estava descartado no momento de sua fundação. A chegada ao poder vem justificada nos seguintes termos:

(...) somos pessimistas em relação a possibilidade de uma instantânea transformação dos homens, repousando toda a nossa esperança immediata na transformação do regimen, de modo a policiarmos as tendências, as que uma educação materialista agravou no paiz. Não vamos aos excessos pessimistas de Hobbes, imaginando o Leviatham, o Estado absorvente, anulador de todas as liberdades. Conservamo-nos na linha realista, crentes que uma obra systematica de educação individual e das massas elevará a média das virtudes moraes e cívicas do povo brasileiro, cuja estructura mais intima nos revela traços de superioridade incontestável. (...) Essa obra de educação e que chamamos a revolução espiritual e é em razão della que nos distinguimos tanto do fascismo como do Hitlerismo imprimindo um sentido profundo ao nosso movimento (SALGADO, 1935, p.15-16).

Por isso,

Não podemos nos cingir exclusivamente à transformação espiritual, porque temos problemas immediatos e, principalmente porque, dentro do actual regimen, tudo se tornará mais difficil para atingirmos os objectivos moraes que collimamos. Enquanto a revolução espiritual se processa, por assim dizer, numa progressão arithmetica, a outra, a revolução cultural, se opera numa progressão geometrica. Os problemas que iremos obtendo em synthese, pódem ser comparados à razão logarithmica das duas revoluções. (...) O problema da transformação do Estado subordina-se a uma concepção philosophica da qual decorrem as soluções dos problemas politico e economico. Partimos do principio da autoridade moral do Estado, do conceito ethico do Estado (SALGADO, 1935, p.19).

E:

O Integralismo pretende alcançar o poder? Sim, o Integralismo pretende, mas o seu Chefe não faz nenhuma questão disso, porque o movimento não lhe pertence, mas pertence a Nação.

Quando pretende o Integralismo chegar ao poder? Eis ahi uma coisa que nunca preocupou os camisas-verdes. Se não forem elles, serão seus filhos, porque o essencial e salvar o Brasil, transformal-o numa potencia respeitada.

De que maneira pretende o Integralismo chegar ao poder? Pela conquista gradual, firme, alicerçada, sem pressa, de consciencia do povo brasileiro, de modo que, um dia se manifeste livremente.

Como pretende o Integralismo conquistar essas consciências? Honestamente, propondo a sua doutrina e deixando que o livre arbítrio de cada um decida (SALGADO, 1935, p.185).

Se na teoria Salgado continua a afirmar a natureza revolucionária do movimento integralista, na prática é bem diferente. A AIB altera sua estrutura de poder no Congresso de Petrópolis em 1935.

Nos dias 28 de fevereiro e 1, 2 e 3 de março de 1934, realiza-se o Primeiro Congresso Integralista em Vitória (ES), em que se implanta a organização da Ação Integralista Brasileira (AIB). No Congresso de Vitória, elaboram-se os estatutos que definem os órgãos de base da organização política e estabelece os objetivos do movimento. Define-se a estrutura organizacional da AIB da seguinte forma: no topo da pirâmide encontra-se o Chefe Nacional, depois o Conselho Nacional, que serve de órgão consultivo ao chefe, e os órgãos de execução, os Departamentos Nacionais, que, dirigidos por um secretário nacional, estão sob dependência e controle direto do chefe. Os Departamentos Nacionais são: Organização Política, Doutrina, Propaganda, Cultura Artística, Milícia e Finanças. Há também o Departamento de Justiça, criado posteriormente por Plínio Salgado. A nível regional essa estrutura se repete. Subordinado ao Chefe Nacional encontra-se o Chefe Provincial, que possui seu Conselho e Departamentos Provinciais. (TRINDADE, 1979, p.171-188)

Em março de 1935, no II Congresso Integralista, em Petrópolis (RJ), altera-se essa estrutura da organização integralista. A AIB transforma-se em associação civil e partido político. Criam-se dois novos órgãos de representação, a Câmara dos Quarenta e o Conselho Supremo, e se instituem as Cortes do Sigma como órgãos máximos de representação na AIB. Aumenta-se o número de órgãos executivos e ampliam-se suas funções. Os departamentos cedem lugar a secretarias. As secretarias são: a de Corporações e Serviços Eleitorais, de Doutrina e Estudos, de Educação (Moral, Cívica e Física), de Propaganda, de Arregimentação Feminina e dos Plinianos, de Cultura Artística, de Assistência Social, de Imprensa e de Relações com o Exterior (TRINDADE, 1979, p. 171-188).

Segundo o *Monitor Integralista* de 7 de maio de 1935, o II Congresso Integralista de Petrópolis tem como objetivo fazer um balanço das atividades desenvolvidas, demonstrar o grande sentido nacional do Integralismo e reafirmar seus quadros. A modificação dos estatutos da Ação Integralista Brasileira orienta-se no sentido de explicitar o que se encontra implícito, tornando acessível à mentalidade popular as finalidades da AIB (TRINDADE, 1979, p.171-188).

Nas razões para a realização do congresso, vê-se a tentativa de minimizar as mudanças estruturais da AIB. A organização integralista, devido à Lei de Segurança Nacional aprovada em janeiro de 1935, encontra-se constrangida a tornar-se um partido político e eliminar a sua milícia. Segundo os estatutos de 1935, a AIB pretende reformar o Estado existente, não mais implantar o Estado Integral, como previa os estatutos de 1934. Como diz Trindade, com a aprovação das modificações em seus estatutos, a AIB finda sua fase “revolucionária” e inicia sua fase “reformista” (TRINDADE, 1979, p.171). O Congresso de Petrópolis consolida essas mudanças necessárias para a sobrevivência do movimento integralista. A aprovação dos Estatutos da Ação Integralista Brasileira em 1935 apresenta-se como uma tentativa de transformação estrutural da AIB. Desde o início essa transformação encontra-se fadada ao fracasso, por não ser uma demanda do movimento, mas fruto de coerção externa. A identidade política da AIB torna-se confusa. Com as milícias extintas, as atribuições da Secretaria Nacional de Propaganda são redefinidas. Os estatutos de 1935 reservam um grande espaço para a organização desse órgão de difusão doutrinária. A Secretaria Nacional de Propaganda, em conjunto com a Secretaria de Organização Política, a Secretaria Nacional de Doutrina e a Secretaria Nacional de Cultura Artística, procuram ocupar o espaço deixado pelo fim do Departamento de Milícias. Essas secretarias, enquanto departamentos, operavam em parceria com o Departamento de Milícias. Esse departamento constituía o pilar no qual estava assentada a estrutura da organização integralista. Segundo os Estatutos da Ação Integralista de 1934, o Departamento de Milícias dirige as mesmas e controla as Forças Integralistas (FI), sendo um dos departamentos fundamentais da AIB.⁴ Sendo que os militantes, para serem isso, fazem parte das Forças Integralistas; o Departamento de Milícias apresenta-se como peça-chave dentro da organização. A simbologia integralista está presente nos uniformes, distintivos; o controle disciplinar dos membros da AIB; e a efetivação de atividades doutrinárias e propagandísticas, tais como desfiles e comícios, tem no Departamento de Milícias sua organização. A eliminação do Departamento de Milícias sem a conseqüente supressão dos uniformes, símbolos integralistas, desfiles, concentrações, bandeiras e demais atividade político-pedagógicas expressam bem a posição ambígua da AIB com relação a sua identidade político-ideológica.

O fim

⁴ *Estatutos da Ação Integralista Brasileira*. Departamento de Milícia. Capítulo I., parágrafo I. *Monitor Integralista*, Primeira Quinzena de Maio de 1934, p.5.

A campanha sucessória da presidência de 1937 tem dois candidatos principais: o governador de São Paulo Armando de Salles Oliveira, e o candidato de Vargas, José Américo de Almeida, ligado ao tenentismo. Plínio também lança sua candidatura, mas acaba se afastando da disputa.

Armando de Salles Oliveira pelo Partido Constitucionalista, formado pelo Partido Democrático (PD) e outras agremiações menores, busca unir a elite paulista em oposição ao governo federal, o que parecia não surtir efeito, já que o PRP, representante dessa elite, se aproxima de Vargas. José Américo de Almeida, contando com o apoio da maioria dos estados do Nordeste e de Minas Gerais, além de setores pró-Vargas em São Paulo e no Rio Grande do Sul, lança-se em uma campanha populista, apresentando-se como “candidato do povo”, denunciando o imperialismo e criticando o governo federal. Por isso, José Américo de Almeida não se mostra o candidato ideal para Vargas. Sua campanha critica a situação mais que o candidato de oposição (FAUSTO, 1998). A normalidade democrática parece se instaurar com o processo eleitoral, o que acaba por se apresentar como um engano. Era um pretexto para o arrefecimento da escalada autoritária.

Entra em cena o Plano Cohen. Forjado por integralistas e militares, esse documento se apresenta como elaboração dos comunistas para tomar o poder. Descreve massacres, saques, depredações, incêndios de igrejas como parte da insurreição comunista. Divulgado a 30 de setembro de 1937 pelo programa de rádio “Hora do Brasil”, e publicada nos jornais, causa comoção geral. O Congresso aprova o estado de guerra e a suspensão das garantias constitucionais por noventa dias. Vargas se aproveita do medo do comunismo presente no conjunto da sociedade brasileira, instituindo, em 1937, o Estado Novo. Em dezembro de 1937, os partidos políticos são dissolvidos. Extingue-se a Ação Integralista Brasileira, a AIB.

3. A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA PLINIANA: A LUTA ENTRE O ESPÍRITO E A MATÉRIA

Salgado constrói uma interpretação do Brasil que serve de base ideológica para a ação política do movimento integralista. Na sua biografia, está presente a articulação da teoria com a prática de uma forma pela primeira vez vista no país. Devemos atentar para a “novidade” de seu “edifício teórico”. Edifício com alicerces frágeis, não podemos esquecer de salientar. Plínio Salgado não tem a estatura de Oliveira Vianna ou Alberto Torres, mas isso não pode ser desculpa para fazer pouco de sua obra, o que foi feito pela maioria de seus intérpretes. Até mesmo dar as suas construções discursivas um estatuto teórico nos parece exagero, mas, na falta de uma denominação melhor, esta nos serve bem. Não obstante isso, deve ser enfatizado o caráter único de seus textos.

Salgado nos oferece uma interpretação da história do Brasil imersa em um projeto político para a nação. Uma história fantástica para um projeto político fantástico que busca solucionar os problemas nacionais através de uma revolução moral do pensamento. Se as deficiências teóricas são evidentes, não podemos deixar de nos lembrar que Salgado era um homem de ação. Um homem da linhagem do pensador católico Jackson de Figueiredo, em que a emoção sobrepõe-se a razão, dá o tom ao texto, causando o efeito desejado. Autodidata, lia tudo que lhe caía nas mãos. Não há como identificarmos se ele realmente leu os autores a que, volta e meia, se refere em seus textos. Marx, Nietzsche, Darwin, Freud, Sorel, Spencer, entre outros, servem de interlocutores através dos quais Salgado busca elucidar sua posição.

Os intérpretes de Salgado da década de 1970 tenderam a privilegiar a natureza irracional de seu discurso. A crítica ideológica ganhou o tom de acusação. O estudo do Integralismo servia para firmar uma posição em relação à tradição autoritária no Brasil. O país ainda vivia sob a ditadura militar, e as análises do pensamento autoritário consistiam, nessa conjuntura, em formas de resistência política por parte dos intelectuais. Assim, combater o Integralismo era analisá-lo “sem perdão”. Muito se perdeu com a necessidade de acusá-lo.

A natureza ideológica do Integralismo

A literatura especializada sobre o Integralismo não é extensa. Os estudos se dividem em dois tipos: os que analisam a produção ideológica, buscando definir sua natureza política e

os que analisam a transmissão desta ideologia. No primeiro caso, a ideologia se forma pela importação das idéias ou pelas determinações da formação social; já, no segundo caso, esta ideologia é transmitida e orienta a ação política. Apresentando-se como exterior ao cotidiano do movimento integralista, a ideologia desce dos céus para atravessá-lo e orientá-lo.

Hélgio Trindade (1974) em *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30* inaugura no Brasil o estudo sistemático sobre a Ação Integralista Brasileira (AIB). Nesse trabalho pioneiro, Trindade explicita os diversos níveis de formação da ideologia integralista. Ele aborda o processo de constituição do pensamento político de Plínio Salgado, a produção dos diversos teóricos do movimento e analisa as formas de transmissão destas perspectivas ideológicas e a apropriação das mesmas por militantes do movimento. Trindade defende que, mesmo havendo condições políticas e sociais de se desenvolver um movimento fascista no Brasil com discurso ideológico e organização nacionais, a AIB constitui-se um movimento fascista devido a uma atitude mimética em relação aos fascismos europeus (TRINDADE, 1974, p.289).

Nos anos seguintes, uma série de trabalhos tenta dar conta da natureza do movimento integralista no plano ideológico, estabelecendo, assim, um intenso debate. O primeiro deles é *O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*, de José Chasin (1999, 1ª edição, 1978), seguido por *Apontamentos para a crítica da AIB*, de Marilena Chauí (1978), *Ideologia Curupira: uma análise do discurso integralista*, de Gilberto Vasconcellos (1979), *Totalitarismo e Revolução: o integralismo de Plínio Salgado e In Medio Virtus: uma análise da obra integralista de Miguel Reale*, de Ricardo Benzaquen de Araújo (1988), *Nem Rotschild, nem Trotsky: o pensamento anti-semita de Gustavo Barroso*, de Marcos Chor Maio (1992) e *O Integralismo de Miguel Reale*, de Manuel Palacios Cunha Melo (1994).

José Chasin, através de concepções lukacsianas, tenta definir a natureza ideológica do pensamento pliniano, estabelecendo a forma pela qual o desenvolvimento hiper-tardio do capitalismo brasileiro determina a produção doutrinária do Chefe Nacional. Chasin define o Integralismo como um movimento conservador ruralista que pretendia barrar a industrialização incipiente no Brasil. Sendo o fascismo resultado da necessidade de países capitalistas tardios de efetuar a acumulação do capital acelerando o desenvolvimento industrial, para isto lançando-se às guerras imperialistas, o Integralismo de forma alguma poderia ser fascista. Faltaria no Brasil condições materiais que determinariam o surgimento de um movimento fascista (CHASIN, 1999, p.591-592).

Chauí rompe com os termos pelos quais pautava-se o debate sobre a natureza ideológica do Integralismo ao afirmar que

A idéia de atraso ou de tardio implicitamente pressupõe, como contraponto, um ‘modelo’ de sociedade completamente realizada ou desenvolvida, de sorte que a história passa a ser lida como processo de modernização e esta, como progresso e aproximação gradativa do atrasado rumo ao desenvolvimento (CHAUÍ, 1978, p.27)

E completa:

... a admissão de que pensamos por importação de idéias pressupõe, implicitamente, que há uma ideologia ‘correta’, isto é, aquela que tem a função de espelhar invertida e falsamente uma realidade que lhe corresponde, de sorte que uma ideologia que nada espelhe e nada inverta é uma ideologia inadequada ou ‘incorreta’, por isso mesmo, frágil e ridícula, ainda que sirva para sustentar processos históricos como a Abolição, a República, a Constituinte de 1934 ou a democratização de 1945 (CHAUÍ, 1978, p.28).

Chauí tenta entender o discurso integralista através da interpretação das representações do real veiculadas pelos textos e da definição dos destinatários que estes textos elegem. A autora define o discurso integralista como uma ideologia autoritária que utiliza uma fraseologia fascista européia para representar aspirações sociais e políticas de setores reacionários da classe média. Esse uso dos discursos fascistas europeus se deve a uma peculiaridade do pensamento autoritário que recorre a certezas decretadas antes do ato de pensar (CHAUÍ, 1978, p.116).

Vasconcellos retoma a tese da importação das idéias para demonstrar que o discurso integralista não poderia se constituir de outra maneira. A condição de nação capitalista periférica determina a importação de idéias, impedindo o Integralismo de criar um discurso próprio e original. Vasconcellos “... busca a especificidade do integralismo enquanto discurso fascista de sociedade periférica...” (VASCONCELOS, 1979, p.17), demonstrando como o contexto de dependência determina a importação do discurso fascista europeu, segundo a qual permite o Integralismo afirmar-se como original.

Segundo Araújo, os autores ligados a AIB eram muito mais criticados e/ou denunciados que analisados. Cabia “reparar” essa injustiça. A leitura dos textos de Plínio Salgado revelou a Araújo um pensamento, em vez de irracionalista, possuidor de uma lógica particular, muito próxima ao conservadorismo europeu. Mas, com uma importante diferença: a ênfase na transformação da vida brasileira através de uma mobilização de alcance ilimitado, com a intenção de incorporar os setores da sociedade brasileira de forma igualitária e

indistinta. Isso leva Araújo, à luz dos conceitos de totalitarismo e de revolução, a interpretar o pensamento pliniano (ARAÚJO, 1988).

Para Araújo, a dimensão revolucionária e totalitária do Integralismo de Plínio Salgado leva seu pensamento a se apresentar como uma variante do fascismo. A ideologia fascista se caracteriza pela premissa de que a solução da Questão Social deve ser feita no interior da nação, através da colaboração entre classes. Mas, para haver a colaboração entre classes, a sociedade liberal e o homem que ela criou devem ser liquidados. Deve ser criado um novo homem, desprovido de interesses particulares, solidários com o próximo e identificado com a doutrina. Para criar esse homem, além da derrubada do regime liberal, faz-se necessário operar dentro dos indivíduos uma revolução interior. (ARAÚJO, 1988, p.102-103)

Marcos Chor Maio (1992) em *Nem Rothschild, Nem Trotsky: pensamento anti-semita de Gustavo Barroso* analisa o conjunto de trabalhos de Gustavo Barroso, demonstrando as congruências e incongruências do pensamento de Barroso com o nazismo. Segundo Maio, o ponto de partida do pensamento de Barroso assemelha-se ao modelo nazista no que tange à origem da humanidade. A humanidade surge em centros diferentes, o que origina as diferenças entre os homens. Ao contrário do nazismo, Barroso acredita que é possível a diluição das diferenças através da revolução espiritual, mas essa diluição das diferenças não é aceita pelos judeus, desta forma mantendo o conflito racial. Então se faz necessário remover o obstáculo judaico. Barroso postula a eliminação dos judeus, tal qual pensavam os alemães, mas seu modelo de revolução está assentado em conteúdos políticos e ideológicos, e não raciais. Ricardo Benzaquen de Araújo (1988) em *In Medio Virtus: uma análise da obra integralista de Miguel Reale* e Manuel Palacios da Cunha Melo (1994) em *O Integralismo de Miguel Reale* analisam a natureza ideológica da obra de Miguel Reale no período de vigência da AIB. Araújo afirma que, ao contrário de Salgado e Barroso que pretendem implantar uma nova ordem, onde seus integrantes podem conviver como iguais, Reale propõe um modelo de sociedade na qual as diferenças sejam integradas e englobadas. Essa proposta define o pensamento de Reale mais próximo do conservadorismo europeu que do totalitarismo de Salgado e Barroso. Para Melo, o pensamento político de Reale o aproxima da vertente caracterizada como “críticos autoritários da ordem liberal” da Primeira República. Assim sendo, Miguel Reale está em melhor companhia de Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Alberto Torres que de Plínio Salgado e Gustavo Barroso.

João Fábio Bertonha (1992) em *A máquina simbólica do Integralismo: controle e propaganda política no Brasil nos anos 30* e Rosa Maria Feiteiro Cavalari (1999) em *Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil* operam um

deslocamento analítico, no qual não mais se vislumbra o estudo da produção teórica integralista, mas as formas de transmissão da ideologia. Bertonha aborda as dimensões simbólicas do Integralismo buscando compreender a participação popular nos movimentos fascistas e definir a natureza ideológica do movimento integralista. Cavalari identifica os variados mecanismos e estratégias que proporcionaram a formação do quadro de militantes da AIB, tornando-a o primeiro partido de massa do Brasil, com mais de um milhão de militantes, sem se preocupar em definir sua identidade política.

A nível regional, dois trabalhos destacam-se: *O integralismo no Ceará: variações ideológicas* de João Alfredo de Souza Montenegro (1986) e *O fascismo no sul do Brasil: germanismo, nazismo e integralismo* de René Gertz (1987). Montenegro procura explicitar como os procedimentos singulares de militância, as elaborações ideológicas inéditas, os condicionamentos locais e a presença das lideranças conferiram matizes ideológicos próprios à AIB no Ceará. Gertz explicita as relações que são estabelecidas entre os diferentes movimentos de natureza fascista no sul do Brasil, a comunidade e o poder público.

A transmissão da doutrina integralista se dá através da propaganda e doutrinação levada a cabo pela organização integralista. Hélgio Trindade (1974) com *Integralismo: o fascismo brasileiro dos anos 30* e Rosa Maria Feiteiro Cavalari (1999) em *Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)* preocupam-se em esclarecer os meios de transmissão da doutrina. Enquanto Trindade concentra-se no papel efetuado pela AIB na socialização político-ideológica dos militantes, Cavalari estende sua análise às diversas formas de arregimentação de novos membros.

Trindade demonstra que através de uma série de mecanismos e atividades que transmitem valores, símbolos e estilos de comportamento integralistas, a AIB prepara os militantes para se tornarem futuros cidadãos do Estado Integralista (TRINDADE, 1979, p.188-197). A Ação Integralista Brasileira busca garantir o aprendizado político do militante, desde o nascimento até a idade adulta, através de um conjunto de símbolos, rituais e instrumentos de formação intelectual e cívica, inspirados nos fascismos europeus. Rituais de batismo, de casamento, de funeral, como também de comemoração de datas históricas do movimento, são instituídos. A organização integralista estabelece a letra grega sigma maiúscula como símbolo do movimento, a saudação com o braço direito levantado acompanhada da palavra indígena "anauê" e o hino oficial.

Dando prosseguimento à análise de Trindade acerca da transmissão da ideologia levada a termo pela AIB, Cavalari identifica os variados mecanismos e estratégias utilizadas pela organização que funcionavam como meio de manter a coesão interna do movimento,

como também os meios de arregimentar novos militantes (CAVALARI, 1999, p.41-74). Para garantir a consolidação e a expansão do Integralismo, a AIB cria uma rede constituída da palavra impressa — livros e jornais — e da palavra falada — sessões doutrinárias e transmissões radiofônicas — que são completadas por símbolos e ritos. Esse esforço de doutrinação e propaganda também se dá através das escolas de alfabetização, das escolas de ensino profissional, das atividades assistenciais. As escolas de alfabetização destinam-se a ambos os sexos, adultos e crianças, nos períodos diurno e noturno; já as escolas de ensino profissionalizante oferecem, às mulheres, cursos de corte e costura, enfermagem, datilografia, taquigrafia e outros. As atividades assistenciais consistiam na distribuição semanal de leite e gêneros alimentícios e festas de Natal. Essa doutrinação implica na efetivação de uma *revolução do espírito*, convertendo-os aos postulados integralistas.

Esta literatura especializada tenta dar conta do que é a ideológica integralista e o que é o movimento integralista. De uma forma ou de outra essas análises têm como pano de fundo o debate que busca definir do que se trata o fascismo, tanto como ideologia como movimento político. Podemos resumir em três as posições sobre a natureza ideológica do fascismo. Temos a análise de Nicos Poulantzas em *Fascismo e Ditadura* (1978), segundo a qual o fascismo constitui um movimento e sistema político necessário a uma formação capitalista que se encontra na fase imperialista em pleno processo de acumulação de capital. O fascismo, dessa forma, serve para acelerar esse processo de acumulação de capital. Esta noção de fascismo configura-se a utilizada por José Chasin para definir o Integralismo como um ruralismo conservador, mas também dos demais autores. A diferença é que Trindade, Chauí e Vasconcellos, entre outros, aceitam o fascismo como necessidade das formações capitalistas tardias, porém recorrem à tese da importação das idéias para explicar como uma ideologia e um movimento sem raízes sociais nacionais podem no Brasil frutificar. Incapaz de criar um fascismo próprio, o surgimento de um movimento desse tipo só pode surgir por imitação.

Eugen Weber, em *Varieties of Fascisms* (1964), define o fascismo como uma união de duas tendências ideológicas que no século XIX tiveram grande difusão: o Socialismo e o Nacionalismo. Um Socialismo não-marxista, que buscava a resolução da Questão Social levada a cabo pelos conflitos entre patrões e empregados dentro do processo de industrialização vivenciado pela Europa. O Nacionalismo uniu-se a esse Socialismo, dando forma a essas ideologias e movimentos que almejavam harmonizar a relação entre as classes fundamentais da sociedade: proletariado e burguesia. Não devemos esquecer que se configurou o fascismo na Europa como uma expressão das camadas médias na procura por uma modernização conservadora. A partir dessa definição de Weber, o Integralismo pode

configurar um fascismo. Desloca a natureza ideológica do fascismo de uma necessidade do sistema produtivo para uma defesa política de camadas médias principalmente, mas também outras classes sociais, que temiam a desagregação da ordem.

Mesmo concordando com a análise de Weber, Renzo de Felice (1976) impossibilita denominarmos o Integralismo de fascismo. Felice situa o fascismo no período entre-guerras no cenário europeu, não deixando espaço para abarcarmos os movimentos latino-americanos. A emergência da noção de totalitarismo dentro da discussão sobre a natureza ideológica do fascismo nos oferece uma maior gama de possibilidades. O que é o totalitarismo?

Conceito forjado no interior do fascismo italiano com o propósito de definir sua natureza ideológica, é apropriado no contexto da Guerra Fria por cientistas políticos e sociólogos com o objetivo claro de apresentar o nazismo e o stalinismo como fenômenos políticos do mesmo tipo. Com o tempo, inúmeras contribuições tornaram esse conceito cada vez mais sofisticado.

Totalitarismo serve para designar ditaduras monopartidárias abrangendo tanto regimes fascistas quanto comunistas. Nesta perspectiva, Raymond Aron identifica como totalitários a Alemanha Nazista e a URSS Stalinista. Ambos possuem os mesmos elementos formadores do fenômeno totalitário: 1) partido único; 2) ideologia oficial; 3) poder absoluto do número 1; 4) polícia tentacular; 5) ideologia que, cada vez mais, se estende ao conjunto das atividades; e, 6) terror policial (ARON, 1990, p.299).

Essa ideologia tem como justificção a lei da História ou a lei da Natureza, além de ter como pressuposto a noção de “processo”, o que determina que só tem acesso à verdade quem detém o conhecimento dessas leis (ARENDR, 1998, p.512).

Não podemos esquecer de falar do principal elemento do totalitarismo: a mobilização das massas através da propaganda e da doutrinação. Como esclarece Araújo (1988, p.80), a partir de suas leituras de Hannah Arendt e Claude Lefort, ao contrário da proposta conservadora, que não vê com bons olhos a participação popular, a perspectiva totalitária busca construir uma sociedade uniforme, sem divisões, adotando “como valor básico uma concepção permanente e ilimitada de participação, suprimindo a liberdade negativa, mas absolutizando a positiva”; assim, as fronteiras entre a esfera pública e a esfera privada são elididas. O caráter totalitário do discurso integralista, tendo Plínio Salgado como seu mais importante representante, reside na lógica binária que opera, na qual as noções de espírito e matéria se apresentam como dimensões do real em luta.

3. 1 O Espírito e a Matéria

A definição de espírito

Na concepção de história de Plínio Salgado, o espírito configura-se na determinação em última instância do evoluir histórico, o que lhe deixa em concordância com sua matriz teórica — a teoria da história progressista e romântica. À matéria é reservada uma dinâmica própria, mas subordinada às determinações do espírito.

O espírito constitui-se através do homem, que, por sua vez, resulta do encontro do ser e do ambiente. Desde o nascimento, o ser se vê obrigado a lutar contra o ambiente, garantindo a sua constituição enquanto homem. Pois “temos, pois, forçosamente, de nos submeter a um meio. Porque o Homem, considerado sob o ponto de vista físico, sob o ponto de vista moral ou mental, só se manifesta como colisão do ser e do ambiente. É uma reação permanente entre subjetivo e objetivo.” (SALGADO, 1955b, p.34)

Um encontro de nascidos sobre o mesmo solo, sujeitos às mesmas intempéries, frutos das leis da natureza, formam um tipo humano, no qual se alicerça a formação da nacionalidade. Entretanto, esse ser não se mostra como originário exclusivo dessa colisão, também o é resultado de um processo de miscigenação entre o negro africano, o branco português e o indígena. Miscigenação responsável pela unidade étnica do povo brasileiro, “que fizeram de quarenta milhões de homens uma só família perfeitamente caracterizada pelas suas tendências, pelos sentimentos e aspirações, pela modalidade prosódica e sintática...” (SALGADO, 1955b, p.38).

Unidade étnica que implica em unidade de tendências, sentimentos e aspirações, servindo de base para uma unidade política. Tem-se a unidade política como tributária da unidade dos sentimentos, por sermos nós, brasileiros, uma só família. A política não se constitui como assunto da esfera do público, mas do privado. Assim, a unidade política e dos sentimentos “se alicerça na identidade das tradições, porém que funda a sua origem em fenômenos especialíssimos do meio cósmico e das forças étnicas profundas dos povoadores iniciais” (SALGADO, 1955b, p.57).

Assim, o homem, originário da miscigenação e da luta contra a natureza e suas leis, forma um povo uno e indiviso. Mas ameaçado pelo avanço do materialismo, que contribui para seu esfacelamento através do enfraquecimento dessas forças que têm origem no Espírito Nacional.

A definição de matéria

Em *Literatura Política*, segundo Salgado, o que está em discussão consiste na solução dos problemas econômicos do mundo, não dos problemas políticos e ideológicos. Se, no século após a Revolução Francesa, as idéias, também influenciadas pelo materialismo, determinaram a história, no século XX a situação era outra. Quem dava o tom da luta política era a economia. Não era mais a liberdade, a igualdade e a fraternidade enquanto ideais abstratos que davam a direção da história, mas a necessidade de sobrevivência. Segundo Salgado, “o problema que hoje nos interessa não é o das formulas políticas, porém, o das soluções econômicas.” E apresenta casos concretos como evidência histórica: “quem observar o que se passa na Rússia ou na Inglaterra, terá um índice preciso das preocupações e tendências do mundo”. Por isso:

Deslocou-se o eixo dos movimentos sociais. Passamos a girar não mais no sentido das idéias abstratas, que vieram regendo a humanidade, desde a Revolução Francesa, porém no sentido das necessidades fundamentais das economias privada e pública. Ao século teórico, dos ensaios, da doutrina e das sistematizações, sucede o século pratico (SALGADO, 1955a, p.49).

Para Salgado, a modernidade tem duas fases distintas: 1) a fase do século XIX — materialista, porém tinha nas idéias o seu motor; 2) a fase do século XX — materialista, sendo a determinação da história originária dos instintos e da economia.

O século XX representa o fim da política como praticada pelos países europeus. A falência das idéias abstratas, dos slogans políticos, frutos da liberal-democracia, como também do sufrágio universal, o voto, os processos eleitorais e demais componentes das democracias parlamentares, se apresentam como sintoma do século que se iniciava. A inoperância dos remédios prescritos pelo liberalismo econômico e político se evidenciava diante das respostas que se busca para resolver os conflitos sociais. A emergência da sociedade industrial fez surgir um conflito entre patrões e empregados que não podia ser resolvido por medidas políticas liberais, mas por reorganização da economia. Assim,

Já não nos interessam essas frases que foram bandeiras de barricadas ideológicas e que acenderam nossos debates durante anos. Sistemas eleitorais, processos de escolha, voto descoberto ou voto secreto, organização de partidos, constituição de assembléias políticas, presidencialismo ou parlamentarismo, - tudo passou para o rol das coisas inoportunas, diante desta realidade, que terá como consequência todos os acontecimentos históricos: a realidade econômica determinante da realidade social (SALGADO, 1955a, p.50-51).

Em um primeiro momento, a luta de classes apresenta-se como conflito fundamental da sociedade européia. “No Velho Mundo, trava-se a grande luta entre duas forças que se avolumam dia a dia e que deverão estourar mais cedo ou mais tarde: o capital e o trabalho” (SALGADO, 1955a, p.51). Mas muda de idéia logo em seguida. A luta que se apresenta não se constituía entre capitalistas e comunistas, patrões e empregados. Não era uma luta de classes que se espalhava. Era uma luta entre duas classes dirigentes: uma capitalista, que dominava o Ocidente, e uma política, que tinha o poder nos países comunistas. Por isso,

trata-se de uma disputa de capital entre uma classe conservadora que, na realidade, governa o mundo sob a forma de monopólios, trustes e grupos de banqueiros, e uma classe política, que surge no Oriente, daquelas mesmas bandas de onde o cavalo de Átila disparou no rumo do Oeste, nas vésperas da grande fermentação da Idade Média (SALGADO, 1955a, p.51).

A luta de classes não servia nem mesmo para definir a natureza do conflito na sociedade européia, muito menos na brasileira. O que havia era duas classes dirigentes, detentoras do capital em suas sociedades que lutavam em todo o mundo, através de seus aliados, o que implicava que problemas do Velho Mundo eram importados para as Américas. Questões que não diziam respeito ao continente americano eram introduzidas nos debates políticos causando conseqüências desastrosas.

Havia um capitalismo ocidental e um oriental, que nos interesses de suas classes dirigentes residia a razão de sua luta, arrastando para o conflito os países americanos através do imperialismo econômico e político. Assim,

O capitalismo, subparalelizando-se ao conceito político de Estado, institui o curioso feudalismo econômico da civilização ocidental. O esforço de centralização manifesta-se pela forma estatismo-nacionalista e pela forma comunista, e Ocidente e Oriente encaram-se cada qual na certeza de que traz consigo a salvação da humanidade... (SALGADO, 1955a, p.51).

Para Salgado, não há diferença entre democracias sob a égide do liberalismo político e econômico e os países comunistas, pois se apresentam como formas diferentes de sociedades industriais. E o conflito mundial que existe não é um conflito entre comunistas e capitalistas, mas entre os que possuem o poder nestes diferentes regimes políticos: a classe conservadora de banqueiros que governa os países capitalistas e a classe política que tem o controle nos regimes comunistas. Ambas as classes buscam uma forma de garantir seu poder, mas também obter o maior proveito material dele.

Tem-se, então, a emergência de uma realidade, na qual a economia dá as cartas do jogo. A determinação é materialista, mas não tem fruto na organização produtiva da sociedade. A economia resulta de outro elemento do materialismo: “os instintos comerciais inconfessáveis”. Segundo Salgado, “a submersão de um continente de idéias políticas corresponde, na humanidade contemporânea, ao soerguimento de um continente novo: instintos comerciais inconfessáveis, consolidando-se em princípios econômicos.”

Em *A Quarta Humanidade*, Salgado delinea um processo de desagregação da sociedade pelo comércio. A Terceira Humanidade (ateísta) tem sua base na hulha e no petróleo, o que resulta no colonialismo.

Dentro da crescente internacionalização do comércio, e subordinando-se o conceito do ‘meio circulante’ aos padrões fixos e estáticos do ouro, a civilização da hulha e do petróleo produziu o desequilíbrio de mundo dividindo as nações em categorias de grandes potências capitalistas e industriais e povos coloniais e semi-coloniais. A América do Sul tornou-se uma semi-colônia (SALGADO, 1955a, p.61-62).

Aqui, Salgado identifica a situação de dependência não só do Brasil, mas da América do Sul diante das nações capitalistas centrais, mas as causas desse estado de subordinação não se encontram na lógica do mercado. A situação capitalista periférica dessas nações se deve a subordinação ao “conceito do ‘meio circulante’”. A determinação vem da idéia, do conceito, não corresponde ao desenvolvimento econômico (SALGADO, 1955a, p.61-62). Essa abordagem idealista leva Salgado a prescrever, contra os males da modernidade, a concentração do país em sua vocação agrária em detrimento de um projeto de industrialização. “Dentro das próprias leis da Economia Clássica, a predominância do produto agrário sobre os produtos industriais vai ser uma fatalidade neste século.” Assim, o Brasil terá importância decisiva no mundo. “Nesse dia, que não está longe, os países de vastos latifúndios terão hegemonia econômica” (SALGADO, 1955a, p.61-62).

O processo econômico obedece a um determinismo étnico. Assim, afirma: “A organização de nossa agricultura e da nossa pecuária é o maior milagre racial destes últimos tempos.” E mais: Salgado estabelece essa lógica econômica baseada no determinismo étnico tendo como pano de fundo a premissa de que a formação do Brasil se deu na união das raças nas bandeiras paulistas em luta contra a natureza. Por isso,

No Brasil só se constrói a via-férrea quando a zona procurada já tem valor econômico. Antes dos trilhos ia o homem, com seus carros de bois e tropas de burros. Nos Estados Unidos, acontecia o contrário: iam primeiro os trilhos, dada a facilidade do combustível e do aproveitamento do ferro. A organização no Brasil foi uma obra heróica, sem precedentes no mundo” (SALGADO, 1955a, p.61-62).

Assim, “... um grande destino está reservado a este Continente, logo novos processos propiciadores de energia possam substituir os combustíveis minerais, estabelecendo a igualdade entre os povos” (SALGADO, 1955a, p.61-62).

3.2 As matrizes teóricas

A teoria hegeliana da história

Enquanto noções tradicionais da Filosofia, o espírito e a matéria no discurso pliniano ganha um tratamento especial. Passa por um processo de ressignificação que lhe confere conteúdo próprio. Vale a pena investigarmos o sentido que esses termos tem na tradição filosófica. Por não se configurar o propósito deste trabalho fazer um balanço teórico e historiográfico das significações dessas noções, vamos nos limitar a expor como elas aparecem nos textos de Hegel, uma das leituras de Salgado.

Em Hegel, a realidade constitui-se um processo evolutivo, no qual um conceito gera o seu oposto que, em conjunto, gera uma idéia posterior que representa o que é essencial em ambos. Ou seja, um processo dialético segundo o qual conceitos formam uma estrutura subjacente ao mundo fenomênico — a natureza (GARDINER, 1982). “No início era a Palavra” e “ a Palavra se fez carne”: esta explicação idealista da constituição do real presente no *Evangelho segundo João* é tomada ao pé da letra. A idéia é realidade primeira, a natureza, seu desdobramento. Pois “tudo é idéia” (ROVIGHI, 1999, p.756).

Essa passagem da idéia à natureza não é um processo contínuo, mas sim um processo dialético no qual a idéia se faz espírito pela sua negação: “a natureza é o momento negativo, em que a idéia se faz outro” (ROVIGHI, 1999, p.739). Sendo o espírito a idéia que se faz pela sua negação consubstanciada na natureza, essa passagem da abstração ao ser concreto determinado origina a matéria. Dessa forma, a história em Hegel é um processo dialético e evolutivo, no qual o espírito se movimenta em fases sucessivas através de sua negação posta pela matéria.

Essa relação dialética entre o espírito e a matéria deve ter agradado a Salgado. Além do mais, o espírito em Hegel ganha a conotação de espírito de um povo expresso no Estado. Na teoria hegeliana de história, a nação constitui-se conceito central, sendo o progresso histórico a contribuição de cada nação em separado (GARDINER, 1982, p.73). Há um porém:

em Hegel a história é um processo que pode ser compreendido porque “o real é racional” e a Razão Universal governa o destino dos povos. Salgado busca apreender a história pelo sentimento e intuição. Nada mais anti-hegeliano. A apropriação que Salgado faz da teoria hegeliana da história o leva a negligenciar este fato. Deve ser salientado que, no próprio texto hegeliano, há uma afirmação que pode levar a mal-entendidos e/ou leituras variadas. Esta Razão Universal de Hegel é Deus. A partir daí Salgado pode ter concebido o espírito como Deus e espírito dos povos. É digna de nota uma segunda fonte da concepção pliniana da história: a teoria da história romântica.

A teoria romântica da história

Não obstante o descrédito do tema da Revolução Francesa nos dias de hoje, ele ocupou uma posição destacada no ambiente acadêmico e político desde sua ocorrência. Logo após sua vitória, os inimigos da Revolução se mobilizaram na tentativa de reverter seus efeitos. A Revolução Francesa simbolizou um conjunto de transformações resultado da modernização que se disseminava pelo mundo. Um processo crescente e ininterrupto de industrialização, intensificação da urbanização que alterara para sempre a fisionomia das sociedades. A emergência das sociedades modernas levou à dissolução das comunidades tradicionais. Em defesa desse mundo moribundo, teóricos conservadores e românticos vieram a postular no século XIX o “retorno inelutável ao Todo” — as comunidades orgânicas em desaparecimento. Retorno que se daria por uma revolução contra-revolucionária — a “Santa Revolução”, nas palavras do poeta romântico Novalis. Como afirma Romano:

Os românticos se caracterizam pela crítica ao indivíduo autocentrado, buscando reintegrá-lo na comunidade primitiva. Segundo eles, a revolução burguesa levava às últimas conseqüências a fragmentação do corpo social. A ideologia iluminista, por sua vez, contribuía eficazmente para trincar a bela totalidade natural. A ‘Santa Revolução’ conseguiria, baseada na ciência mágica e na poetização do mundo, instaurar a nova Ordem, onde, pela Família, o indivíduo retornaria ao ‘grande Eu’ coletivo. O termo perfeito para marcar esta política é escolhido por Hegel: reconciliação (*Versöhnung*). (Romano, 1997. p.114)

Desse projeto político de retorno ao Todo, emerge uma concepção de história como manifestação da vontade divina, na qual a família é pensada como protoforma do poder estatal. Nesta concepção de história, o historiador romântico deve adotar uma atitude oposta ao historiador iluminista diante do objeto analisado. O historiador não é “quem apenas reflete

a temporalidade superficial e seu lugar, mas, sobretudo, quem atinge a camada permanente, bela, ‘em germe’, que subjaz aos meros acontecimentos. O historiador tem que ser um poeta para encadear os fatos para além da aparência”. (ROMANO, 1997, p.146)

Deve ser salientado que os românticos quando postulam um retorno ao Todo buscam um retorno às Origens. Mas este retorno não pode ser feito no interior da história entendida como sucessão cronológica. O retorno às Origens precisa ser entendido como retorno aos princípios baseados na autoridade divina. Nessa perspectiva, os românticos não podem ser definidos como “reacionários”, pois o que pretendem não é um retorno a um estado de coisas do período anterior à Revolução Francesa, mas sim completar com uma atitude de obediência a Deus o mundo moderno (ROMANO, 1997).

Não há um retorno ao mundo pré-burguês, não há como voltar no tempo. Faz-se necessário para os românticos ir além do tempo em direção às Origens. O historiador romântico deve apreender essa realidade além da sucessão cronológica. Segundo Romano, “ambos, Iluminismo e Romantismo, têm razão: Deus morreu, o mundo foi mecanizado, há todo um domínio da vida humana regido por leis da necessidade” (ROMANO, 1997, p.140). Um caminho a seguir deve ser escolhido. Os iluministas vão em direção ao fim da história, os românticos para fora dela.

A partir daí podemos notar uma coincidência entre o pensamento progressista e o discurso: a negação do momento presente. O que exige um projeto político que faça a história sair de seu lugar. Escolhendo Hegel como representante do Iluminismo, podemos ver os pontos em comum dos seus textos com o conservadorismo romântico representado por Novalis, principalmente. Para Romano, esses pontos em comum fazem parte das teorias políticas romântica e progressista que

fundamentam-se na educação, na obediência militar e no encantamento religioso” (...). “Os dois conjuntos discursivos procuram se justificar pelo e na História. São duas leituras diversas do tempo, mas unidas indissolivelmente. Tanto os seguidores de Hegel, quanto os de Novalis, partilham da superstição cristã do tempo...” (ROMANO, 1997, p.9)

Roberto Romano, em *Conservadorismo Romântico: Origem do Totalitarismo*, busca “evidenciar o autoritarismo comum às representações progressistas e conservadoras que preparam a justificação teórica do Estado totalitário” (ROMANO, 1997, p.21). Parte do pressuposto de que o ideário sobre a noção de comunidade como alternativa à sociedade civil burguesa não só esteve ligado às formas de poder pessoal de Hitler a Salazar, passando por

Vargas, como também destrói as “garantias básicas de sobrevivência livre simbolizada na Declaração dos Direitos Humanos” (ROMANO, 1997, p.21).

3.3 A luta

A idéia de luta

No Pós-Primeira Guerra Mundial, a idéia de luta está na ordem do dia. A luta entre nações apresentou-se como realidade na Grande Guerra de 1914, a luta de classes provou sua relevância com a subida dos bolcheviques ao poder na Rússia de 1917, a luta de raças tem seu papel central na constituição do Nacional-Socialismo na Alemanha. A falência do liberalismo político e econômico traz consigo a legitimação do recurso da violência no espaço público, o que se expressa em revoluções comunistas e movimentos fascistas (FALCON, 1988; IGLESIAS, 1992).

No Brasil não é diferente. Com a Grande Guerra assiste-se à valorização do treinamento militar. Militares e intelectuais brasileiros fizeram campanha para a criação de um “sorteio militar”, dando origem aos tiros-de-guerra, com o objetivo de constituir uma força de reserva que atuasse em caso de emergência. Essa campanha se desdobra na “mania esportiva” das décadas seguintes. Um novo estado de espírito emerge com a valorização da máquina, da velocidade e do conflito (SEVCENKO, 1992, p.82). Nesse contexto emocional, Salgado concebe uma teoria do desenvolvimento histórico que serve de base para sua interpretação da história.

Nas obras *Despertemos a Nação* (1935), *A Quarta Humanidade* (1934) e *Psicologia da Revolução* (1934), Salgado apresenta o processo histórico como resultado da luta entre a *matéria*, o mundo dos fatos, e o *espírito*, o mundo das idéias. Enquanto a matéria, obedecendo a imperativos da natureza, segue seu movimento, o espírito, de acordo com valores morais, intervém nesse movimento, dando-lhe um sentido ético.

Tentemos esclarecer como se dá essa relação entre a matéria e o espírito.

Em *A anta e o curupira*, de 1926, o espírito do povo brasileiro constitui-se através do homem, que, por sua vez, resulta do encontro do ser e do ambiente. Desde o nascimento, o ser se vê obrigado a lutar contra o ambiente, garantindo sua constituição enquanto homem. Essa “colisão do ser e do ambiente”, uma luta entre o subjetivo e o objetivo, expressa a luta entre o

espiritualismo e o materialismo. Enquanto o espiritualismo se apresenta no ser, o materialismo tem no ambiente seu portador. Sujeito às leis inconscientes da matéria, o ambiente, sob a forma de instintos, colide com o ser, resultado de fontes étnicas e espirituais, dando forma ao homem.

Na conferência *Politeísmo-Monoteísmo-Ateísmo-Integralismo* temos os desdobramentos dessa luta entre o ser e ambiente. Nessa obra estão expostas as fases que compõem a história da humanidade: a primeira fase, a *civilização politeísta*, na qual a organização social se dava em torno de diversos deuses; a segunda, a *civilização monoteísta*, na qual a sociedade girava por religiões monoteístas; e, por último, a *Terceira Humanidade* ou *Civilização Ateísta*, que teve no banimento da idéia de Deus pelo pensamento científico racional a definição de sua natureza histórica. A exposição dessas fases históricas tem como propósito anunciar uma nova era histórica que estava a nascer no início do século XX, provando a insuficiência das explicações científicas, repondo Deus como princípio organizador da realidade — a *Quarta Humanidade*.

Salgado afirma que a Primeira Humanidade — a Politeísta — está sob dois fogos, que são, na verdade, duas formas de apreensão do real: o helenismo com seus métodos naturalistas “de interpretação e explicação dos elementos” e o orientalismo com sua busca da compreensão do mundo através do sobrenatural, “estabelecendo em Deus o centro do Universo e do mundo interior, conseqüentemente, o centro dos movimentos sociais”. Enquanto o helenismo, não levando em conta os fenômenos espirituais, aprecia as “expressões formais da natureza”, o monoteísmo oriental consiste no seu contrário, concentrando-se no sobrenatural (SALGADO, 1955e, p.30). Em seguida, completa:

Ambos vieram do politeísmo, pelo mesmo caminho, mas separam-se porque cada um deveria constituir uma força na dialética da História. Essas duas humanidades deveriam exprimir as duas faces da verdade, porque impossível seria compreender uma sem a outra. O bom não será bom sem o mau, a luz não será luz sem a treva... (SALGADO, 1955e, p.30).

Publicado em 1934, em *O que é o integralismo*, a luta se multiplica. Ao lado da luta do espiritualismo contra o materialismo, temos a luta que se dá no interior do mundo da matéria, sendo esse conflito constitutivo do mesmo.

A luta, em última análise, era pelos bens materiais, e o desejo destes armava os braços dos poderosos, os exércitos dos impérios, como acendia o despeito e a cólera nos vencidos e oprimidos. Durante toda a marcha da Humanidade, dois conceitos de finalidade se revezaram, ou se antepuseram, ou se conciliaram, de um ponto de vista formal, para de novo se separarem nessa outra luta do Espírito, que acompanhou paralelamente o combate econômico. (SALGADO, 1955d, p.18)

O problema reside no fato da luta entre a matéria e o espírito sempre existir desde o início dos tempos, o que implica que a desagregação está sempre posta. Quando busca definir seu ponto de origem se vê obrigado a retornar cada vez mais no tempo. Por isso, a cada novo século novas feições desta luta — nos tempos modernos assume a feição da batalha econômica que vem desde a chegada da Idade Média. Nas palavras de Salgado,

Essa tragédia prolongou-se, atenuando-se ou recrudescendo, repontando em cada século, sob novos pretextos, até assumir a feição moderna dos nítidos delineamentos da batalha econômica a qual se esboça mais claramente na época chamada Idade Média... (SALGADO, 1955d, p.18).

Vale a pena esclarecer: a partir do Renascimento, a humanidade começou a sentir o verdadeiro sentido de sua luta. A luta entre a matéria e o espírito existe há muito, mas somente a partir do Renascimento começa a ter os delineamentos que se tornaram no século XIX e XX bem conhecidos.

Foi daí por diante, e principalmente a contar do período da História denominado Renascimento, que a Humanidade começou a compreender bem o sentido verdadeiro da sua luta, sentido esse dissimulado por outros interesses aparentes que revestiam a crueldade das guerras e das políticas internas de uma luz heróica e sugestiva (SALGADO, 1955d, p.30).

Dessa forma, a luta entre a matéria e o espírito, o motor da história, não consiste na luta de classes tão em voga nas idéias liberais e comunistas. Já que a luta econômica tem sido encarada sob dois critérios: um, o critério individualista-liberal democrático, baseado nos princípios da Revolução Francesa, que pretende

... iludir as massas trabalhadoras, pela ostentação de um fundo moral, baseado na liberdade humana, na igualdade, na fraternidade, na possibilidade de cada um conseguir galgar por si as posições de conforto e de poder... (SALGADO, 1955d, p.30)

Outro, o critério coletivista – marxista, que procura

mostrar às massas trabalhadoras que tudo se baseia no determinismo materialista e que o mundo deve ser encarado segundo os ritmos das forças materiais... (SALGADO, 1955d, p.30)

Para Salgado, esses critérios são formas inexatas de apreender a verdadeira luta.

Visões da luta

A definição da natureza da concepção de História pelos críticos do discurso integralista pouco enfatiza a relação entre o espírito e a matéria.

Para Chasin, a história pliniana constituía-se numa saga do espírito em movimento em torno do Absoluto, sendo a noção de movimento similar à idéia de gravitação, o que levaria a negar qualquer perspectiva de evolução e de progresso, pois não haveria um evolver qualitativo no tempo. Assim,

a identificação do estágio, da posição em que se encontra o espírito, num dado tempo e lugar, na sua eterna rotação em torno do absoluto, da qual não pode nem deve escapar, mas sendo possível ocupar posições orbitais mais próximas ou para a infelicidade sua, mais distantes do centro essencial e eterno (CHASIN, 1999, p.485)

Já que a história da humanidade é a história do espírito, sem nos esquecermos que o espírito, na visão pliniana, corresponde à idéia de Deus, a história pliniana tem como determinação primordial a vontade de Deus (CHASIN, 1999, p.486). Desta forma, a idéia se configura a determinação em última instância da história pliniana, sendo a Idéia o outro nome de Deus. Chasin identifica a luta entre a matéria e o espírito com a luta entre o monoteísmo e o espiritualismo. Princípios que estão em todos os períodos históricos em confronto. Na civilização politeísta, há germes de monoteísmo e ateísmo, na monoteísta há o embrião da civilização ateísta. O que leva Chasin a afirmar que, na verdade, o pensamento de Salgado opera com uma lógica maniqueísta, na qual digladiam o monoteísmo e o ateísmo.

Chasin ainda alega que não há no conjunto da obra pliniana uma exposição de forma ampla e organizada da concepção de história, sendo que o texto que melhor se presta ao vislumbre de tal questão consiste na conferência *Politeísmo-Monoteísmo-Ateísmo-Integralismo* na obra *A Quarta Humanidade*.

Debruçando-se sobre essa obra, Chasin não vê em Salgado qualquer menção ao desenvolvimento material da sociedade, por isso não relaciona o mesmo com o ateísmo. O espírito se apresenta como a única determinação, o que Salgado tem culpa, pois não disserta sobre o movimento da matéria em *A Quarta Humanidade*. Apenas em *Psicologia da Revolução* Salgado expõe o papel da matéria no evolver histórico.

Já Benzaquen de Araújo, que parte desse ponto para esclarecer como se dá o movimento da história pliniana, concentra-se, principalmente, na obra *Psicologia da Revolução*, esclarecendo como se dá o desenvolvimento material da história no discurso

pliniano. Para isso demonstra o papel da matéria enquanto determinação. Estando em permanente conflito o materialismo e o espiritualismo em todos os períodos históricos, dando um caráter politeísta, monoteísta ou ateísta a cada civilização de acordo com o princípio hegemônico no conjunto da sociedade, esses princípios funcionam como chaves da história: “conceitos em condição de explicar qualquer situação ou evento, em todos os momentos e lugares” (ARAÚJO, 1988, p.35).

A matéria e o espírito são dois planos essenciais e antagônicos da história humana desde o princípio dos tempos (ARAÚJO, 1988, p.29).

O plano da matéria é responsável pela perpetuação das espécies, pelo “crescimento social multiplicando os fatos objetivos da história”, enquanto o plano do espírito prolonga “indefinidamente o rumo da Civilização no que esta tem de ético, especulativo ou religioso” (SALGADO, 1955f, p.25). A ação da matéria corresponde ao plano do coletivo, do global, do movimento de massa, dos rumos inconscientes dos povos, do mundo dos fatos objetivos; já o espírito tem seu desenvolvimento no plano do individual, do singular, do mundo das idéias, em tudo que tange à atitude isolada do homem.

Cada plano tem suas leis e dinâmicas próprias. A matéria obedece a leis inconscientes, por isso nunca está errada. Por sua vez, o espírito se manifesta certo ou errado, pois a Idéia, que é elaboração do espírito, resulta da ação consciente, não sujeita a matéria inconsciente. Não há mal algum quando as leis da matéria ficam dentro do seu plano. O problema surge quando estas leis invadem o plano do espírito, rompendo, então, o equilíbrio, tornando necessária uma revolução do espírito. Assim está explicitado o conflito entre o materialismo e o espiritualismo em *Psicologia da Revolução*, ganhando desenvolvimentos que nos permitem enxergar uma teoria da história pliniana.

Na análise de Benzaquen de Araújo, nesse conflito reside o motor da história segundo a concepção de Salgado. Há o desenvolvimento material da sociedade que caminha lado a lado com a ação do espírito. A história não se apresenta apenas como movimento do espírito, mas intervenção do espírito para estabelecer o equilíbrio perdido pelo desenvolvimento da matéria. Mas como se dá essa relação entre a matéria em desenvolvimento e o espírito em gravitação? Nessa relação, em que plano reside a determinação primordial?

3.4 O método intuitivo de interpretação

Salgado afirma que somos acostumados a

estudar a história segundo uma apreciação empírica dos fatos. Deduzimos uma crítica formal (...) Mas é preciso dilatar o critério da História. Dilatar e aprofundar. Para surpreendemos as leis essenciais dos ritmos humanos, a teoria dos movimentos do Homem em torno do Absoluto (SALGADO, 1955e, p.20).

E completa:

A História deve revelar-nos as posições do Ser Humano na sua permanente gravitação. No desenvolvimento desses ritmos é que vamos surpreender as três etapas que poderemos denominar de adição, de fusão e de desagregação. [Assim] 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 (SALGADO, 1955e, p.20).

Estabelecidas quatro etapas e os tipos de sociedade que elas determinam, urge definir como se dá o movimento do homem em torno do Absoluto, como também as causas desse movimento, enfim, “as leis essenciais dos ritmos humanos”, o que Salgado busca definir em seguida.

Como Salgado diz, as causas são numerosas, mas todas convergem para uma causa única: o espírito. Essa determinação em última instância do espírito vem com a seguinte afirmação: “E é curioso como o mesmo espírito que fundiu todas as correntes para uma única concepção de Deus, é o mesmo espírito que prossegue, tentando a destruição do próprio Deus” (SALGADO, 1955e, p.29). Dada a determinação em última instância do espírito de 1931, os textos vindouros a confirmaram. Salgado buscou, cada vez mais, especificar como agia o espírito e suas leis essenciais.

Em 1934, Salgado publica *Psicologia da Revolução*, no qual desenvolve essa representação de História enquanto movimento do homem em torno do Absoluto determinado pelo espírito. A história se configura a “crônica do desenvolvimento do Espírito dos Povos numa aspiração de Perfectabilidade”, sendo que o progresso do espírito humano se dá por meio de revoluções (SALGADO, 1955f, p.32). Assim, a história se define como uma narrativa das revoluções do espírito sujeitas a “leis imprescritíveis” (SALGADO, 1955f, p.23). Além do mais, as revoluções não devem nem ser celebradas, nem condenadas, pois são uma necessidade do desenvolvimento histórico e do progresso humano. A Revolução

Francesa, a Revolução Russa, a marcha sobre Roma de Mussolini e a subida de Hitler ao poder são exemplos de revoluções que são necessárias à humanidade, como também aos povos que as viveram. Cada revolução é um capítulo na Revolução Universal dos Povos que dará origem a uma nova era.

Sujeito às leis essenciais dos ritmos humanos, leis imprescritíveis, o movimento da história não obedece a um desenvolvimento linear, uniforme e progressivo. O desenrolar histórico obedece a um movimento circular empreendido desde sempre pelo espírito em torno do Absoluto. Fica o problema: como apreender esse movimento? Quais os procedimentos que devem ser mobilizados para dar conta da realidade histórica?

Ainda em 1934 no romance *A Voz do Oeste*, Salgado define que a mais apropriada forma de conhecer e escrever essa história determinada pela ação do espírito se faz através do romance pela mão do artista. No prefácio desta obra, Salgado reafirma essa posição:

Só a ficção, só a fantasia, só a imaginação, só o mito são capazes de apreender essas realidades profundas. Foi por isso que escrevi numa página em branco esta legenda: 'SÓ A ARTE TEM O DIREITO DE CRIAR A HISTÓRIA'.

Mas esclarece:

Não quis eu com esse dístico dizer que a História deve ser inventada, pois isso seria a propaganda da improbidade. O que eu quis dizer é precisamente o contrário, isto é: que o historiador que faz história, não pode inventar, não pode adulterar, não pode dar asas à imaginação, numa palavra – não pode criar a história, pois isso seria desonestidade; mas o artista pode criar a História, desde que engendre entretos poemáticos fielmente ligados à lógica dos acontecimentos objetivos e exprimindo realidades subjetivas (SALGADO, 1955g, p.129-130).

Dessa passagem, pode-se vislumbrar que não importa a realidade factual. Apreender o movimento da história implica em captar a essência da lógica específica do espírito. Em outras palavras, o movimento da história obedece a uma dinâmica espiritual, subjetiva e sentimental. Somente a ficção, a fantasia, o mito são capazes de captar essa realidade íntima, esse movimento do sentimento, responsável pela verdade da história, pois essas produções artísticas são fiéis “à lógica dos acontecimentos objetivos”, assim “exprimindo realidades subjetivas”.

Temos, então, um romance que se põe como portador de uma verdade histórica mais real que a dos historiadores profissionais. Através de uma narrativa mitológica se possibilita o acesso à verdade, não importando a crítica da documentação. Enquanto os historiadores profissionais buscam dar conta de uma história objetiva através da análise exaustiva da documentação, o artista tem acesso à história subjetiva, a história da alma nacional, que só

pode se pôr a descoberto na obra literária. Salgado, com o propósito de justificar a literatura como via de acesso mais eficaz do conhecimento do real, completa:

Os pacientes investigadores dos arquivos, os analistas desses velhos papéis amarelados que nos ficaram como rastros dos séculos, certamente se escandalizarão com a desenvoltura do entrecho refulgindo, aqui ou ali, à verificação minuciosa que é objeto e dever de historiadores experimentalistas. Mas eu lhe direi que, assim como o espírito da Grécia não pode ser compreendido apenas diante das páginas de Heródoto ou de Tucídides, mas também, e principalmente, nas estrofes de Homero, nas odes de Píndaro, nos versos de Anacreonte ou de Safo, no teatro de Ésquilo, Sófocles ou Eurípedes (tudo obra de pura imaginação), e ainda nas estátuas de Fídias, nos relevos de Praxíteles e na pintura de Zêuxis – do mesmo modo o espírito do Brasil não se apreende tão-somente nas narrativas dos freires Madre de Deus ou Vicente do Salvador, nas crônicas de Simão de Vasconcelos, na exposição de Southey ou de Vanhagem, ou mais modernamente de Rocha Pombo, Capistrano ou Taunay; cumpre complementá-las com as ficções de um Gonçalves Dias ou de um Alencar, pois as ficções trazem invariavelmente um conteúdo de realidades subjetivas indispensáveis a todo aquele que queira animar de vida a letra morta da História” (SALGADO, 1955g, p.127-128).

As leis essenciais dos ritmos humanos não são acessíveis pela ciência, pelo método histórico factual. O sentimento, a intuição, em contraposição à razão, são eleitos como dimensões mais eficientes de acesso ao real.

3.5 Adeus à razão?

A falência da crença na razão

Como nos lembra Sevcenko (1992), uma nova equação de valores e uma nova sensibilidade vieram se instaurar no Pós-Primeira Guerra Mundial. Um novo contexto emocional e valorativo se caracteriza, como diz Sevcenko, da seguinte forma:

o mundo da razão, da palavra, da consciência, oriundo da tradição neoclássica, científica e liberal do século XIX, já não trazia respostas em seu vocabulário assentado sobre estabilidades, que dessem conta de representar a nova ordem turbilhante das coisas (SEVCENKO, 1992, p.31).

Substituiu-se o primado da razão pelo da ação. Um novo ator social se afirmou: a coletividade, a massa. Mediante rituais, eventos e cerimônias no espaço público, a

coletividade criava sua identidade social. Cria-se uma ojeriza por tudo que cheirasse ciência analítica “corrosão das certezas, dissolução dos sistemas e abolição dos absolutos”. Surgia uma nova atitude mental baseada no abandono da “permissividade cultural e do ceticismo e um retorno a formulações militantes das crenças”. E uma nova objetividade “que restaurasse um determinismo inexorável, não mais analítico e técnico”. No entanto, “capaz de construir sistemas finalistas comportando afinidades entre valores da ética social e ordem...” (SEVCENKO, 1992, p.178).

O Brasil não fica de fora desse processo de perda de referências ocasionado pela modernização. A Primeira Guerra Mundial leva o país a experimentar a substituição de importações que vai dar impulso inicial ao processo de industrialização. Aliado ao colapso da economia agro-exportadora, a industrialização deu forma a uma nova cena urbana. Houve a intensificação da urbanização, a agudização do conflito entre patrões e empregados e a emergência de novos modos de pensar e sentir condizentes às transformações instauradas pelo advento da tecnologia da vida cotidiana. A industrialização constitui-se o fenômeno histórico mais importante da modernidade, transformando a fisionomia das sociedades tradicionais de forma irreversível. Mas não acontece sem choque ou resistências. Estilos de vida, modos de pensar fazem frente às mudanças no cotidiano.

A cegueira da razão

Para Chasin, o discurso pliniano constitui-se uma reação à industrialização, que buscava instaurar um capitalismo pequeno-burguês baseado na pequena propriedade rural. O fato das camadas médias urbanas ter disponibilizado a maioria dos militantes integralista, não altera o caráter desse discurso agrarista, pois o que movia esse segmento da sociedade era uma nostalgia da Idade do Ouro.

A reação à industrialização do discurso pliniano tem vários desdobramentos, entre eles, uma visão de história, na qual a ciência, a razão iluminista e a tecnologia não têm lugar. Para darmos conta de definir a representação de história pliniana, temos que, primeiramente, nos concentrar nas posições de Salgado acerca da ciência, razão e verdade. A maneira pela qual Salgado encara esses assuntos determina sua representação de história. Em *A Quarta Humanidade*, Salgado afirma,

O século passado foi de análise (século XIX), em todos os campos do conhecimento. Durante mais de cem anos, as ciências se delimitaram e, dentro dessas ciências, os objetos do conhecimento foram considerados segundo aspectos isolados. Esse processo aplicou-se, desde a química ao direito, e desde a geografia à psicologia experimental. E, ao mesmo tempo em que a ciência dividia e subdividia o mundo na sua expressão objetiva, as filosofias subordinavam a apreciação do Absoluto a quadros fixos e estreitos do experimentalismo científico. Era natural que a política recebesse a influência desse processo de considerar e pensar. E, como a filosofia, derivando da ciência, renunciava todas as suas prerrogativas e restringia o seu poder, pouco, ou quase nada poderia oferecer à política, de sorte a dar-lhe uma capacidade suficiente para conter o complexo fenômeno social segundo as concepções de origem e finalidade, de espaço e de tempo (SALGADO, 1955e, p.87-88).

A falta de uma visão total dos processos que em diferentes instâncias acarreta que a realidade do mundo fosse apreendida de forma parcial, “segundo aspectos isolados”. Diagnósticos falsos foram encontrados. Remédios ineficazes aplicados.

O que faltava?

Uma forma de apreensão segundo critérios que levassem em conta os dois planos da realidade — materialismo e espiritualismo — não se restringindo ao plano da matéria. O discurso pliniano buscava dar conta dessa visão total do mundo. Não é à toa que o Integralismo se define como um movimento de cultura que buscava fazer uma revisão das filosofias do século XIX e fundar um novo pensamento. Um pensamento que tivesse como centro a idéia de Deus e de sua ação na história.

Já em *Psicologia da Revolução* Salgado estabelece a origem do método científico que vai marcar o modo de pensar analítico. Os males da sociedade do século XX têm um vilão: o Renascimento. “O Renascimento abriu ao Homem os horizontes da ciência”. Desta forma, “A engrenagem do mundo desarticulou-se, gradativamente, desde o surto renascentista até o apogeu do experimentalismo científico” (SALGADO, 1955f, p.87).

A “ciência dos últimos séculos” lança a semente da dúvida sobre o conceito de autoridade e sobre os privilégios das classes, imprime um violento impulso à indústria e ao comércio, “alterando completamente o conceito das necessidades e o ritmo das aspirações”. O que resultou: 1) na desagregação da mentalidade humana em inúmeras concepções de existência, resultando em um novo modo de pensar; 2) no individualismo econômico que vai refletir no conflito entre o Capital e o Trabalho; 3) no individualismo romântico, com a variedade de seus padrões artísticos e literários, criando um novo processo de sentir; 4) no democratismo liberal, “permitindo a expansão máxima de todas as concepções e formas de vida, e tendendo, de seu turno, aos extremos fracionamentos da sociedade” (SALGADO, 1955f, p.89). O princípio de Autoridade, que tinha uma essência divina, dá lugar ao livre desenvolvimento dos egoísmos individuais. A expansão econômica, provocada pelo

desenvolvimento da ciência e da técnica, leva a cabo a expansão do indivíduo, que, sem um princípio de Autoridade, se encontra só em meio à desorientação da fragmentação do pensamento, sem poder, assim, controlar o determinismo histórico das forças da matéria. Isso resulta na produção da individualidade moderna centrada na satisfação dos interesses pessoais sem nenhuma noção de coletividade ou de Deus.

No campo da Política, esse estado de desagregação está representado na instituição do sufrágio universal que consagra o que há de pior no mundo moderno, especificamente no Brasil: pluralidade de concepções, uma autoridade pública que tem origem na heterogeneidade das fontes da vontade popular, no pragmatismo das aspirações políticas orientadas por interesses oligárquicos e dos demagogos (SALGADO, 1955f, p.97).

O Renascimento, fruto do Espírito, da Idéia, deu origem a um mundo que se revolucionou pela Razão, pela Ciência e pela Técnica. Assim, o Renascimento, raiz dos males modernos, se apresenta como a parteira histórica moderna e contemporânea, a Origem da colonização ibérica, da Revolução Industrial e da Revolução Francesa. O que une esses eventos é a produção da individualidade moderna levada a cabo pelo Renascimento.

Durante o século XIX, a aplicação das descobertas da ciência e da técnica à sociedade é responsável pela emergência da produção capitalista, o que faz acentuar esses instintos comerciais que datavam desde as grandes navegações.

O fenômeno acentuou-se no correr do século XIX, com a aplicação das descobertas científicas às indústrias e todas as conseqüentemente decorrentes desse fato. O regime industrial e comercial, determinando o advento do capitalismo, vai destacando núcleos de centralização e absorção (SALGADO, 1955a, p.61-62).

E:

E qualquer coisa de semelhante à agregação dos feudos na formação dos Estados. Do ponto de vista interno das nações, resulta as superpopulações urbanas e estabelece a luta de classe: configuram-se, nitidamente, o proletário e o patrão. Personagens novos na historia da humanidade (SALGADO, 1955a, p.62).

Essa ênfase na determinação da Idéia, que corresponde a Deus, leva-nos à discussão da competência teórica do pensamento político de Plínio Salgado. A falta de complexidade do pensamento pliniano, sua postura diante da ciência, da razão e da verdade se apresentam como os temas desse debate.

Para Chasin, o discurso pliniano caracteriza-se por uma pobreza teórica extrema que o leva a se contradizer, além de ter uma forma fragmentada e anárquica. Configura-se um

discurso irracional pela sua recusa da ciência e da evolução. Posta como causa da falência do mundo moderno, a

ciência do século XIX é reconhecida como evolucionista, e nesta condição caracterizada como unilateral, dado que pauta e molda seu todo pela generalização do traço particular da evolução, isto é, converte esta em fulcro de uma dominante concepção de mundo (CHASIN, 1999, p.479).

Resultando em uma concepção de mundo que domina a modernidade, a ciência levou à confusão o espírito humano. A ciência é velha, superada e limitada. Mas não pára por aí. Seu maior defeito foi ter falhado “no seu propósito verdadeiro e maior”: substituir Deus junto ao espírito humano (CHASIN, 1999, p.479). Essa recusa da ciência no ideário pliniano, para Chasin, não é gratuita ou casual. “Trata-se, isto sim, da ‘outra’ face necessária de sua moeda intuicionista.” Ao recusar a ciência, Salgado recusa a razão iluminista. O entendimento do real acaba por se tornar um atributo da intuição. Por isso, o discurso pliniano apresenta-se como um discurso retórico, que, por sua incapacidade de convencer, se vê obrigado a persuadir. Sendo a intuição a instância no qual se dá o desvelamento do real, o discurso pliniano, elaborado com o propósito de convencer, não obedece “às exigências da construção sistemática por nexos racionais” e busca a persuasão por meio da verdade revelada (CHASIN, 1999, p.554). Preterida a razão em virtude da intuição, o discurso pliniano apresenta-se como irracional, persuasivo e retórico.

Para Chauí, o discurso pliniano, como o conjunto do pensamento integralista, é marcado pela debilidade teórica. Debilidade teórica esta própria do fato do discurso integralista ser fruto de uma forma de pensar autoritário que o leva a buscar certezas decretadas anteriormente ao pensamento, e fora dele, para que possa entrar em atividade (CHAUÍ, 1978, p.37). Essas certezas são obtidas através da importação de idéias do fascismo europeu. Afirma Chauí:

Assim, se admitirmos ser a constitutiva da lógica do pensamento autoritário a necessidade de encontrar um ‘saber’ já realizado sobre o qual possa apoiar-se, bem como a necessidade de manipular fatos nos quais possa exemplificar-se e, graças a tais procedimentos, evitar o risco da elaboração do conhecimento, torna-se clara a debilidade teórica e a exigência de importar idéias já consagrada alhures (CHAUÍ, 1978, p.38).

Constituído por importação de idéias, como se dá o funcionamento do discurso integralista? Para Chauí, “o discurso integralista tem a peculiaridade de operar com imagens em lugar de trabalhar com conceitos”. Esse discurso opera de três maneiras: por justaposição

de imagens, por transformação de um conceito em imagem ou por livre associação de imagens (CHAUÍ, 1978, p.40).

Ao invés de apelar para a intuição como instância explicadora do real em Salgado, Chauí identifica uma racionalidade ideológica, na qual, a todo custo, busca “escamotear as divisões de uma sociedade dividida em classes” (CHAUÍ, 1978, p.127). Essa racionalidade ideológica é a racionalidade de uma representação, entendida como fantasmagoria.

Por isso, nas palavras de Chauí, a ideologia

é um discurso que se oferece como representação e norma da sociedade e da política, como saber e como condição da ação, promove uma certa noção da racionalidade cuja peculiaridade consiste em permitir a suposição de que as representações e normas estão coladas no real, ou melhor são o próprio real ou sua verdade. Em outras palavras, da mesma maneira que a operação ideológica fundamental consiste em camuflar as contradições em nome de uma indivisão e de uma harmonia de direito que devem constituir a sociedade e a política, também é operação típica da ideologia enquanto ‘saber’, escamotear a diferença entre o pensar e o real. Por mais sofisticado que possa ser o aparato metodológico, por mais distante que pareça estar o ‘conceito’ face ao ‘dado’, a ideologia, enquanto ‘saber’, tem o culto da objetividade e, por conseguinte, pretende ser uma representação ‘verdadeira’ do que é ‘dado’ (CHAUÍ, 1978, p.124).

A história pliniana é ideológica, por isso, fantástica, operando em um tempo linear, vazio, sucessivo e empírico, no qual se apela para causas anteriores e exteriores ao acontecimento e ao processo histórico, não dando conta de uma compreensão dialética do movimento imanente (CHAUÍ, 1978, p.123). Incapaz de oferecer uma interpretação da sociedade como dividida socialmente em classes, a racionalidade ideológica lança mão da imagem de crise para dar conta dos conflitos que atravessam o tecido social. Então, a história pliniana do Brasil torna-se “uma sucessão de crises às quais a revolução integralista deverá pôr fim. Ao contrário dos demais autores, segundo Benzaquen de Araújo (1988) o pensamento integralista, especificamente o de Salgado, não se configura “um amontoado de postulados irracionais”, mas se caracterizam por “uma lógica particular muito próxima do rico e complexo conservadorismo europeu”.

A dupla verdade

Afinal, o discurso pliniano é irracional?

Desprivilegiando a ciência e a razão iluministas como instrumentos de acesso ao real, Salgado busca uma verdade outra que não tem sua conformação tributada ao raciocínio lógico, mas não nega a importância da verdade limitada oriunda do pensamento racional. Salgado postula ao sentimento que possibilite chegar a Deus, a primazia do acesso à verdade profunda, mas o sentimento não se define como uma negação da razão iluminista, mas seu complemento que a possibilita ir além de suas considerações limitadas e parciais.

Tem-se, no discurso pliniano, dois instrumentos de descoberta do real: a razão iluminista e o sentimento. Cada uma responsável por uma dimensão do real e dando acesso a uma verdade. A razão iluminista apresenta-se responsável pela matéria, chegando à verdade da ciência, já o sentimento, que tem no espírito seu alvo, possibilita a verdade da revelação. Sendo a racionalidade do sentimento uma ajuda importante para que a razão iluminista supere sua visão parcial do mundo.

O movimento da matéria tem sua determinação em última instância no espírito, mas ela não perde seu movimento e suas leis próprias que são descobertas por métodos científicos. Salgado não rejeita os conhecimentos dos séculos anteriores em bloco, concebe seus resultados como parciais, por terem sido apreciados pelo método de raciocínio científico. Cabe, então, corrigir esse erro através de uma forma de apreciação calcada no sentimento, na intuição e na idéia de Deus, que possibilite a chegar a uma verdade total. De onde vem essa idéia de um duplo acesso ao real?

Poderíamos afirmar, de acordo com as palavras de Chauí, que

fez parte da ideologia da Primeira República uma representação da economia onde a questão da industrialização era escamoteada graças ao recurso à dicotomia indústria natural X indústria artificial. Essa representação da esfera econômica é repetida em uma representação da política que se exprime na dicotomia país legal X país real. Essas duas representações, por seu turno reaparecem na representação intelectual como dicotomia entre idéias nacionais X idéias importadas. (CHAUÍ, 1978, p.36)

Assim, a concepção de história como dicotomia materialismo *versus* espiritualismo faria parte de uma estratégia discursiva para não ter que lidar com a realidade de uma sociedade em conflito. A luta entre o espírito e a matéria serve para escamotear o antagonismo social experimentado pela sociedade brasileira através do conflito entre patrões e empregados. Na impossibilidade de dar conta da luta de classes, Salgado propõe uma imagem da história na qual o conflito se dá entre matéria e espírito, o estrangeiro e o nacional, o litoral e o sertão; assim, a imagem de uma sociedade una, indivisa e homogênea vai se delineando em sua obra.

Verifica-se nesta representação dicotômica da história materialismo *versus* espiritualismo uma apropriação de noções tradicionais da filosofia de matéria e espírito, que

refletem, como Dutra (1997) demonstra, uma disposição totalitária do imaginário político da sociedade brasileira do início do século XX, que opera com uma lógica binária, dando o tom de “fascistização” do social experimentado pela época.

Além do mais, essa concepção de história tem como consequência uma dupla verdade. A verdade da intuição e a verdade da razão em busca de apreender a realidade em sua totalidade. Outra estratégia discursiva assinalando a tentativa de Salgado de completar o mundo moderno com uma atitude de obediência a Deus.

Nos textos de Salgado, a verdade da intuição se mostra superior à verdade da razão por permitir uma visão mais acurada dos fatos, processos sociais, econômicos e políticos. A verdade da razão configura-se um complemento à verdade da intuição no entendimento do mundo, pois as realidades mais profundas só podem ser apreendidas pela última. A escrita da história do país deve ser balizada pela intuição e pelo sentimento, o que permite traçar um quadro mais fiel da realidade nacional. Por isso, Salgado elege o mito como o lugar para se revelar a história do país. O mito tem a capacidade de captar a essência do nacional para além da análise racional e científica, além de ter a função de mobilizar as massas na defesa do projeto político integralista.

4. O MITO DE FUNDAÇÃO DO BRASIL

Ivã, russo, revolucionário, faz fortuna no Brasil através de sua lucrativa indústria. Havia abandonado a Rússia, devido a sua atividade política, deixando sua amada, Ana Olenewana Petrova, uma nobre. Na véspera do Ano Novo, recebe a visita de três russos, um velho, uma jovem e seu marido. Fugiam da União Soviética. Nobres, sem lugar na sua terra natal, buscavam fazer fortuna a maneira de Ivã. Pediam-lhe emprego. Ivã reconhece a jovem. É Ana Olenewana. Ivã, além de os contratar, convida-os para a festa de final de ano. Na festa, Ivã envenena os barris de cerveja. Operários, os russos e Ivã morrem. Mas, antes de morrerem, a jovem informa a Ivã que se passava um engano: não era Ana Olenewana, nem mesmo a conhecia. Tudo não passava de um delírio de Ivã.

Estrangeiro, não conseguiu lugar no país. Ascendeu socialmente, fez fortuna, tornou-se um eficiente capitalista, mas suas conquistas não lhe deram paz de espírito. Foi acometido por uma profunda angústia. Toda a sua trajetória o afasta, cada vez mais, da realidade do país. As leis da matéria guiavam suas ações, tanto como revolucionário, como capitalista. Por fim, uma terrível tragédia.

Esse é o enredo do romance *O Estrangeiro*, publicado em 1926 por Plínio Salgado. Primeiro romance de Salgado, narra a história do revolucionário russo Ivã que se torna industrial no Brasil. Desligado desde sempre do espírito pátrio, devido a seu materialismo, no Brasil experimenta uma agudização desse estado de alma, pois nunca se assimila à terra, indo viver artificialmente na metrópole até se abater sobre ele o niilismo, a angústia e o delírio. A narrativa do romance *O Estrangeiro* está assentada na concepção da história como uma luta entre a matéria e o espírito, o que vai desembocar na oposição entre estrangeiro e nacional, que, por sua vez, se desdobra nas oposições cidade e campo, litoral e sertão, Brasil legal e Brasil real.

Mas o que vem a ser o *estrangeiro*? É o outro nome do antagonismo que perturba a idéia de uma sociedade una, indivisa e harmônica. O conflito entre patrões e empregados, consubstanciado nas diversas greves da Primeira República, agudizado pelo processo de industrialização, rói, pouco a pouco, as bases da sociedade brasileira. O funcionamento da “Política dos Estados” ficou comprometido com as reivindicações da classe operária e das camadas médias por maior participação política. Uma nova ordem social se delineia levada a

cabo pela modernização, o que exige das velhas oligarquias uma recomposição diferenciada para continuar no poder. É o que se passa na Revolução de 1930.

Desta forma, o estrangeiro representa a modernização, a indústria e a emergência do novo. Os repertórios culturais herdados são reelaborados. As referências culturais da tradição foram perdidas, e, mesmo que retornem, se constituíam em resultados da escolha que a modernidade estabelece. No discurso pliniano, o estrangeiro se apresenta como o que vem para vilipendiar as riquezas nacionais, disseminar idéias não condizentes à realidade do país e provocar conflitos sociais. O estrangeiro consiste no que é antinatural ao caráter do povo brasileiro, trabalhador e ordeiro.

Esta sociedade em profunda transformação se vê obrigada a lançar mão de um inimigo interno, que veio de fora, a partir do qual pode formar uma imagem una, indivisa e harmoniosa, dando, assim, forma a sua identidade. O mito de fundação da nação vem ao socorro desse discurso que visa aplacar a ansiedade que a modernização encerra. Nesse romance, Salgado tem como propósito defender a seguinte tese: o processo de modernização — industrialização, intensificação da urbanização, vida cosmopolita — tem como conseqüência a angústia. Esta angústia se desdobra em todos os males da vida moderna: luxo, promiscuidade, abuso de álcool, delírio, jazz, hedonismo, vaidade, entre outros.

No entender de Salgado, o século XX, que dava seus primeiros passos, vive sob o signo da angústia. Esse estado de espírito define a modernidade, condiciona o íntimo dos homens, e sela seus destinos, se nada for feito para reverter esse quadro. O pensamento político de Plínio Salgado, a Ação Integralista Brasileira (AIB) propõem romper com essa situação. Cabe pensar quais são as razões da angústia de Salgado.

4.1 O mal-estar da industrialização

A angústia do homem do início do século XX tem suas raízes nesse processo vertiginoso de industrialização combinado com a intensificação da urbanização. Um mal-estar acomete o conjunto das sociedades modernas provocado pelas perdas das referências e da tradição, no esgarçamento dos laços comunitários, no qual modos de vida e pensamento estavam ancorados, deixando o homem a sorte de todos os tipos de invenções doutrinárias e sociais. Nas palavras de Salgado “... a situação angustiosa e resultado exclusivamente pelo mal urbano, pela centralização industrial, pela fascinação das cidades” (SALGADO, 1955a, p.51-

52). Mas nem tudo está perdido. No Brasil, esse problema não precisa se repetir por estarmos atrelados a uma lógica que nos separa do Velho Mundo. Assim,

Por mais complicados que se queiram fazer os problemas sociais que agitam o Velho Mundo, eles se reduzem à superpopulação e ao engurgitamento urbano: mas o que ali é uma fatalidade histórica e geográfica, aqui só poderá ser o resultado de caprichos de administrações (SALGADO, 1955a, p.51-52).

Temos, então, identificado, o que seria o gerador dos problemas sociais no Brasil: “caprichos de administrações”. Mas o que seria isso? Industrialização. Se esse processo na Europa constitui-se numa “fatalidade histórica”, no Brasil poderia ser evitada pelo Estado que privilegiasse um projeto capitalista pequeno-burguês, ancorado na pequena propriedade no campo, como nos lembra Chasin (1999).

A realidade do país determina um desenvolvimento econômico ancorado na agricultura, sendo esse o papel reservado ao mercado mundial. Contrariar essa determinação geográfica constitui efetivar um empreendimento antinatural, o que já estaria provocando graves conseqüências. Os problemas sociais fazem parte da realidade européia, mas, de forma alguma, da situação específica da sociedade brasileira.

Evitada a industrialização, evitaria, por conseguinte, os problemas sociais. Fica a questão do que seriam os “problemas sociais” na concepção de Salgado. Tudo indica ser a luta de classes. Própria da industrialização européia, no Brasil devia ser evitada pela constituição de uma economia agrária.

A luta de classes constitui-se no “grande vilão da história” para Salgado. A todo custo, busca negar sua realidade no país. Na Europa, fruto da “superpopulação e do engurgitamento urbano”, no Brasil, dos “caprichos de administrações”. O discurso pliniano se esforça para demonstrar como o antagonismo social só pode surgir no país através de importações de idéias. Para isso, concebe um capitalismo que tem seu desenvolvimento tributado à vontade dos agentes econômicos, não à lógica de acumulação desse modo de produção. O lucro aparece como escolha, não como uma determinação do sistema econômico. Assim, não há análise da realidade, mas uma tentativa de ocultar o que se passa efetivamente.

Ao invés de identificar na lógica do capitalismo o conflito social entre patrões e empregados, Salgado reconhece um agente da desorganização social: a máquina. Fruto da ciência, do pensamento econômico liberal, dando impulso à industrialização, a máquina confere forma a sociedade do século XX. Assim: “o liberalismo econômico deu forças

suficientes à máquina, que a ciência e o gênio inventivo aperfeiçoaram nos mínimos detalhes” (SALGADO, 1955e, p.57).

Salgado profetiza,

A máquina criará castas soberbas que fulgurarão no luxo e no esplendor, mas que estarão sempre inquietas, pois cada dia há novos condenados por ela, a descer para a forçosa proletarização (SALGADO, 1955e, p.57).

E completa:

Tudo se mecanizará e os governos não mais governarão, porque a máquina confirma o império do individualismo e os governos, limitados pelo senso precavido dos velhos nominalismos, não trazem dentro de si, já não dizemos o finalismo dos princípios teológicos, nem mesmo o apriorismo kantiano (SALGADO, 1955e, p.57).

A máquina, dessa forma, determina os descaminhos da economia, da política, da sociedade e da sensibilidade humana.

A máquina tem a sua psicologia, tem sua filosofia, tem o seu orgulho, tem os seus processos; e o funcionamento dos poderes nas democracias ocidentais obedece ao ritmo desse metabolismo e dessa concepção dos movimentos da máquina (SALGADO, 1955e, p.57).

Ficáramos, então, diante de um novo homem, de uma nova ordem política e social em estado de desagregação.

Essa psicologia passará a sociedade, como já está passando, e o reflexo condicionado, a submissão dos movimentos humanos aos movimentos da máquina, mecanizarão todos os ritmos, segundo o imperativo da evolução técnica (SALGADO, 1955e, p.57).

A máquina torna-se uma ferramenta que se autonomiza determinando a vida de quem devia servir: o homem. Nenhuma referência é feita ao processo pelo qual deu seu surgimento. Ela se apresenta descontextualizada, como tudo na concepção da história de Salgado, determinada pelo espírito, através da vontade humana. Não obedece às necessidades materiais do sistema econômico, não tendo, assim, nenhum nexos com a realidade. Apenas é criada e domina o homem em todos os espaços de sua vida, não deixando nem mesmo seu modo de pensar e sentir a salvo.

Salgado sabe enxergar as mudanças que se dão nas diversas instâncias da vida social, mas erra nos diagnósticos e na prescrição dos remédios. O chefe nacional erra quando tenta definir a mola propulsora do processo de industrialização. Esse processo não tem origem na

necessidade do capitalismo de se expandir cada vez mais pela acumulação de capital, mas da vontade do lucro pelo capitalista, que perde sua consciência, não mais orientada por princípios espirituais. Identifica como agente causador das mudanças a vontade de lucro, quando deve ter se atido à lógica do capitalismo que movimenta o lucro e essa vontade.

Temos conseqüências do império da máquina, por sua vez, da industrialização:

- 1) O comércio internacional, que foi uma das causas das desorganizações da estrutura econômica de cada povo, opera-se agora num sentido de individualismo e chauvinismo, desequilibrando completamente a produção e consumos universais (SALGADO, 1955e, p.58).
- 2) A 'luta de classes', conseqüência da ausência de harmonia das atividades produtoras e dos opressores princípios da chamada 'liberdade contratual' prossegue de um ritmo de violência e ódio, segundo as prescrições de Sorel, de acordo com a tese da Evolução das Espécies e o jogo dialético das forças sociais (SALGADO, 1955e, p.59).
- 3) Proletarizam-se as classes médias, os pequenos burgueses e até os detentores de menores somas de capital, fenômeno esse subordinado à fatalidade do 'struggle for life' darwiniano, transformado em dogma na ética de Marx (SALGADO, 1955e, p.59).

Assim,

A angústia das massas populares deflagra-se em revoluções sem objetivo, em desorientadas insurreições e masorcas arbitrárias. De 1918 a 1934, tivemos, além da grande revolução russa, as revoluções na Itália, na Alemanha, em Portugal (...) na China, no Brasil, sendo que, em muitos desses países, as revoluções se repetiram e se repetem, com índoles as mais variadas (SALGADO, 1955e, p.60).

As revoluções não têm origem nas desigualdades sociais e políticas, mas na angústia oriunda da industrialização. Salgado não consegue dar conta da lógica que move a sociedade brasileira no início de seu processo de desenvolvimento. Sua noção de matéria consiste em desenvolvimento econômico e evolução das espécies. Mas no caso do desenvolvimento econômico, ele não tem leis próprias que lhe garantem o funcionamento, sendo fruto da determinação da idéia. Então, o pensamento econômico dá força à máquina.

Criada pela ciência, que, por sua vez, teve origem no Renascimento, o pensamento econômico e o instinto de lucro dão movimento à dimensão da matéria. Sendo o Renascimento resultado da Idéia, o espírito sempre se apresenta como ponto de partida da história. À matéria cabe um papel secundário, uma espécie de substrato no qual o espírito age, dando sentido à história. Por fim, a angústia do homem moderno, segundo Salgado, tem sua razão de ser no afastamento do homem de Deus, provocado pelos princípios materialistas, como também seus resultados: Renascimento, ciência, liberalismo econômico, indústria,

máquina, comércio internacional, luta de classes, enfim, os fenômenos que caracterizam a modernidade.

O que Salgado não vê?

Desde os fins do século XIX, a Europa do Norte sofre um conjunto de mudanças que vão se espalhar pelo cenário mundial, dando-lhe uma nova forma social e política. Como nos lembra Sevcenko (1992, p.156), processa-se a Segunda Revolução Industrial — a Revolução Técnico-Científica — responsável por transformações radicais de sua base econômica, tendo conseqüências em todas as instâncias da vida social: o volume da produção aumenta, pressionando a expansão e abertura de novos mercados; opera-se a sofisticação científica dos processos de produção, o que torna necessário concentrações maciças de capital para investimentos de base; adotam-se sistemas altamente racionalizados de economia; e costumam-se arranjos monopolísticos e oligopolísticos que visam garantir controle de mercados, maximização dos lucros e eliminação da concorrência. Todos esses fatores multiplicam e concentram os contingentes operários no plano social, formam megalópoles e dão início ao empreendimento colonial.

Diante desse quadro geral, Sevcenko conclui:

No contexto de expansão, concentração e intensificação de potências econômicas, sociais e políticas, fica claro o limite representado tanto pelo liberalismo econômico, livre, concorrencial, de corte manchesteriano, como de um liberalismo político conduzido por agentes individuais independentes (SEVCENKO, 1992, p.156).

Há, sim, o advento da máquina no cotidiano dos habitantes das metrópoles. A cidade de São Paulo vive essa realidade, mas esse fato não resulta de um “triunfo da vontade” materialista, mas de uma necessidade do capitalismo de se expandir cada vez mais. As novas tecnologias ocasionam recondicionamento dos corpos e a invasão do imaginário social. Os repertórios culturais da tradição são reordenados, o corpo e a sociedade são pensados também como máquinas e um novo estado de espírito, calcado no movimento e na ação, é construído. Essa conjuntura resulta no fim de um mundo calcado na razão iluminista, oriunda da tradição clássica científica e liberal do século XIX, que não oferece mais respostas para os problemas. O advento da máquina acaba por exigir a retração da consciência e o eriçamento dos instintos (SEVCENKO, 1992). Por isso, “a submissão dos movimentos humanos aos movimentos da máquina” constitui-se numa realidade de fato, mas isso não se deve à perda do “centro ideal de movimentos” da sociedade.

Salgado vê a presença da máquina no cotidiano da metrópole. Identifica os males da sociedade moderna: a música ligeira, as mulheres no espaço público, a urbanização, a

industrialização, o conflito entre patrões e empregados, entre outros. Paradoxalmente, Salgado não consegue identificar seu pensamento, como também o movimento integralista como parte integrante dessa realidade. A organização de um movimento de massa com rituais e símbolos, calcado na mobilização, só pode ser possível de se efetivar nesse novo estado de espírito. Essa sociedade que vive em estado de mobilização permanente, fruto da concepção do corpo como máquina, vivenciando cada vez mais a euforia em torno dos eventos esportivos, torna possível a formação dessas coletividades, que têm na abolição da individualidade e no líder carismático sua razão de ser. Tem-se, então, extinta a era do indivíduo e da palavra e imposta a “era das massas”. Nesse contexto, a palavra “revolução” ganha “prestígio mágico” (SEVCENKO,1992, p.255-256).

O discurso pliniano configura-se expressão desse estado de espírito tão criticado pelo chefe nacional. A tecnologia na vida cotidiana, conseqüentemente a corrosão da tradição, complementada pela perplexidade do Pós-Primeira Guerra Mundial, dá origem a um “anseio generalizado de amparo espiritual”, além da perda de prestígio da razão.

Mas qual a razão desse estado de coisas criado pela máquina?

Ela (a sociedade) perdeu o seu centro ideal de movimentos; já não há uma gravitação social, mas rotações de indivíduos em torno de si mesmos, criando nos domínios econômicos os grandes trusts e monopólios, e criando nos domínios políticos os grandes núcleos oligárquicos, fundados no espírito do individualismo do passado (SALGADO, 1955e, p.58).

Este estado de espírito só pode ter fim no momento em que os homens subordinarem seu destino a Deus. E mais: quando os homens se subordinarem a sua realidade nacional, que constitui o Espírito Nacional. Ou seja: a solução para os males da sociedade consiste em uma mudança de mentalidade que fará frear o desenvolvimento do capitalismo no país, como também dar um novo sentido às transformações ocorridas! O projeto político integralista, em nenhum momento, se preocupa em reestruturação produtiva da sociedade, seu intuito consiste em frear o desenvolvimento, harmonizar o conflito social instituído através de uma organização cooperativa da produção pela mudança do estado de espírito. Estado de espírito este que o gerou.

No entanto, ao tentar organizar a produção por meio de um sistema político e econômico cooperativo, baseado na representação política das categorias profissionais — o que o Governo Vargas, em certa medida, também tenta — Salgado se contradiz, pois aceita a luta de classes como constitutivo da sociedade brasileira, e não mera importação.

Essa contradição de Salgado resulta de sua incapacidade de explicitar esse antagonismo social que corta a sociedade brasileira, impedindo-o de apresentar uma história da formação do Brasil, por isso, levando a conceber um mito de fundação da nação. A análise da história e suas contradições sociais cedem espaço para uma narrativa mitológica da origem do Brasil sem exploração, violência e dominação.

A incapacidade de Salgado de demonstrar as mudanças e transformações da sociedade brasileira como resultadas de um processo global com suas determinações econômicas o leva a escrever uma história mitológica. É sintomático que o texto que melhor apresenta esta história fantástica é um romance: *A Voz do Oeste*. Antes de mais nada, para entender como Salgado concebe seu mito de fundação do Brasil devemos nos ater em como se dá a formação da idéia de nação.

4.2 A Nação

Tributário das noções de espírito de Hegel e dos românticos, o conceito de espírito de Salgado é responsável pelo movimento da história em constante luta contra a matéria, como também da ordem estabelecida pela Providência Divina. Esse espírito, que é Deus, faz o mundo girar, mas ele assume uma forma particular dentro de cada nação, transformando-se em “espírito dos povos”. Esses dois sentidos estão presentes no conjunto dos textos de Salgado. Como lugar no qual o espírito ganha especificidade, a nação ocupa uma posição privilegiada no discurso pliniano, pois, como aprendemos com Hegel, o desenvolvimento histórico se dá dentro das nações em fases sucessivas (GARDINER, 1982). Devido ao importante papel que a nação desempenha dentro da teoria pliniana, nada mais pertinente do que discutirmos o significado desse conceito.

Há um consenso entre os estudiosos sobre a modernidade do Estado-Nação. Surgido a partir da morte real ou simbólica dos reis, da perda da legitimidade monárquica, das Revoluções Americana e Francesa, conjugadas com a Revolução Industrial, o Estado-Nação surge em meados do século XVIII, tornando-se uma forma de organização do poder político dominante no conjunto das sociedades. Mas esse consenso se esvai quando se busca determinar o nascimento das nações. O debate divide-se entre os que defendem a modernidade das nações e os partidários da Antigüidade. Dentro de cada campo em disputa as posições se multiplicam: há aqueles que defendem a nação como resultado de uma mudança

de percepção do mundo ocasionada pela modernização, outro se concentra no fenômeno revolucionário francês e norte-americano na constituição de cidadãos sob um Estado soberano, e ainda há os que enfatizam as raízes étnicas na formação da nação. Maior o número de estudiosos, maior o número de interpretações. No campo de estudos acadêmicos não há nenhum outro tema que abrigue tantas divergências.

Benedict Anderson identifica a emergência da nação paralelamente à decadência da comunidade religiosa, do princípio de legitimidade da autoridade monárquica e da criação de uma nova concepção de tempo que trazia consigo a idéia de simultaneidade, resultado do “capitalismo editorial”, que pôs em circulação uma quantidade considerável de romances e jornais. Idéia de simultaneidade esta que cria a imagem de comunhão entre os indivíduos em um tempo vazio, homogêneo e uniforme, o que acaba promovendo a invenção da nação enquanto comunidade imaginada.

A dissolução da vida comunitária pela intromissão de relações de produção capitalista cria um “vazio existencial” que é preenchido por essas comunidades imaginadas, nas quais são investidos sentimentos, demandas e esperanças. Em um mundo sem Deus, Lei nem Rei, a perda das referências culturais leva a imaginação de um espaço de solidariedade e comunhão no qual os homens podem estabelecer o controle de suas vidas. Nesse processo, além da idéia de simultaneidade, o “capitalismo editorial” cria “línguas impressas mecanicamente produzidas, passíveis de disseminação pelo mercado” (ANDERSON, 1989, p.1953), o que lança as bases para a consciência nacional.

A partir da tese de Anderson, Hobsbawm (1991), concentrando-se nas revoluções burguesas como origem das nações modernas, busca especificar como se deu a formação dessas nações, enfatizando o papel dos vínculos dessas comunidades reais destruídas nesse processo. O “vazio existencial” deixado pela desagregação da vida comunitária pré-capitalista só pode ser preenchido se vínculos e sentimentos já existentes nas comunidades reais servirem de base para a invenção das comunidades imaginadas. Esses vínculos e sentimentos de solidariedade são nomeados como “protonacionalismo”.

Se em Anderson e Hobsbawm a formação da nação acontece em uma longa duração na qual se dá a emergência do capitalismo, em Gellner (1993) a nação consiste em uma criação do nacionalismo, resultado da passagem da sociedade agrária à sociedade industrial. Para o autor, a sociedade industrial é a única a viver em um crescimento sustentado e contínuo, e em um aperfeiçoamento esperado permanente. Para que alcance seus objetivos, ela necessita das seguintes condições: 1) “todos estejam prontos para mudar de profissão durante a vida, com certeza de uma geração para a outra”; 2) de uma cultura comum

sofisticada e letrada para que as pessoas se comuniquem no interior de grandes unidades sociais. Essas demandas são atendidas por um Estado que garante a difusão da cultura comum dentro de certos limites territoriais através da educação (GELLNER, 1993, p.204-205).

Nesse modelo explicativo de Gellner, os vínculos e sentimentos não importam. O processo de industrialização cria o Estado, a nação e o nacionalismo. Mas ele está em minoria. Mesmo aqueles que buscam salientar o papel do capitalismo só o fazem a longo prazo, evitando qualquer mecanicismo, o que Gellner não faz. Na sua tentativa de criar uma alternativa explicativa aos estudos de tradição marxista, Gellner nos apresenta uma versão determinista de pouca aplicabilidade, pois despreza o que a maioria dos estudiosos não consegue desprezar: os vínculos, sentimentos e valores das comunidades tradicionais reais.

Há autores que vão em direção contrária. Aceitam que a nação consiste em comunidades imaginadas mas buscam as bases dessa imaginação. Partem do pressuposto de que as nações existem de fato, sendo sua concretude reproduzida no discurso através da imaginação. Para Miroslav Hroch (2000), a nação é resultado de múltiplas determinações das diversas instâncias da vida social. Consiste em uma realidade concreta dada no real conjugada com seu reflexo na consciência coletiva. A nação tem seu surgimento devido a três elementos: 1) concepção que afirma a igualdade de todos organizados como sociedade civil; 2) lembrança de um passado comum; e 3) densidade de laços lingüísticos e culturais que permitem maior grau dentro do grupo e fora dele. Então, a consciência emerge do grupo étnico do qual não se perde em uma explicação étnica da emergência da consciência nacional. Ele busca demonstrar que essa emergência só pode acontecer na passagem do feudalismo ao capitalismo. Dessa forma, busca as bases sociais da nação a partir das etnias.

Anthony D. Smith (2000) radicaliza essa posição. Concorde com Anderson de que as nações são comunidades imaginadas, mas almeja especificar como se dá essa imaginação. Para Smith, a invenções das comunidades nacionais se dá pela recombinação de elementos já existentes. Ainda mais, ele não crê que as nações sejam invenções modernas. Há nações modernas, mas elas não são as únicas. Acredita que o “mito das nações modernas” deve ser seriamente questionado.

Segundo Smith, a antigüidade das nações pode ser provada pelos seguintes fatos: 1) muitas partes do mundo terem se estruturado culturalmente em função de diferentes comunidades étnicas na Antigüidade e na Idade Média e continuam até os dias de hoje; 2) as comunidades étnicas terem elementos em comum com as nações modernas — mitos sobre ancestrais, territórios e um nome.

De forma alguma, Smith pretende corroborar os mitos de fundação dos movimentos nacionalistas que fixam em tempos imemoriais o início da nação moderna e no futuro o seu destino final, mas ele salienta que a etnia pode ser um ponto de partida do estudo da criação das nações. Mesmo que os elementos étnicos sejam “inventados” e “imaginados”, diz alguma coisa das etnias “alterando seu caráter cultural, haverem persistido como identificáveis por longos períodos” (SMITH, 2000, p.204) sendo um risco ignorar as influências dessas comunidades na formação das nações modernas.

Para além das explicações da passagem do feudalismo ao capitalismo, da industrialização e da etnia, há outras. Por exemplo, Guy Hermet enfatiza a formação precoce das nações protestantes no Antigo Regime. Para ele, a Reforma Protestante permite aos que estavam construindo Estados Nacionais “escapar a subordinação espiritual de Roma graças à criação de uma Igreja não dependente do Papa” (HERMET, 1996, p.67). As Igrejas Protestantes põem-se sob jurisdição dos monarcas, o que lhes garantem legitimidade. Não há disputas entre a Igreja e o Estado, o que é comum em países católicos, conseqüentemente o sentimento nacional toma consistência mais cedo por não haver disputas entre laicos e clericais. Constitui-se, assim, nos países protestantes, principalmente escandinavos, uma dupla lealdade: 1) nacional — baseada no consentimento popular, e 2) dinástica — baseada no Antigo Regime. De qualquer forma ou de outra, em Anderson, Hobsbawn, Gellner e Hermet, a nação é um mito que pode ser formado por elementos sobreviventes da vida comunitária em desagregação, já em Hroch, Smith, ela é um realidade econômica, política e étnica. O que une esses autores é o fato de suas análises se concentrarem na formação das nações européias, dispensando pouca atenção à situação das nações emergidas no mundo pós-colonial.

Ler autores que analisam a formação das nações pós-coloniais pode nos ajudar a pensar como se dá a emergência dessa comunidade imaginada entre nós. Partha Chatterjee busca suprir a carência sobre a constituição do nacionalismo anticolonial. Nacionalismo anticolonial este que divide o mundo em duas dimensões: a material e a espiritual. O material é a dimensão da economia, da política e da tecnologia — campos em que o Ocidente prova sua superioridade; já o espiritual constitui-se das “marcas essenciais da identidade cultural” (CHATTERJEE, 2000, p.230).

A partir desse ponto podemos entender como a nação é criada no pensamento pliniano enquanto mito, o que resulta em uma história mítica da fundação do país nas bandeiras paulistas.

4.3 O Mito

Segundo Raoul Girardet (1987), o mito político consiste em uma narrativa que apresenta uma visão global estruturada do passado, presente e futuro. Descreve a origem, explica o que é e projeta um futuro coletivo. Oferece uma idéia de uma sociedade una, indivisa e homogênea, na qual não há lugar para as contradições e conflitos. Por isso, o mito político tem a função de um reordenamento social e mental na sociedade. Em outras palavras: o mito político tem seu surgimento em uma sociedade atravessada pela tensão que vem a provocar um trauma social convertido em trauma psíquico. Nesse contexto, a ordem social passa por uma transformação tamanha que a sociedade não se reconhece. A imagem que tem de si mesma não corresponde à realidade que se apresenta, então o mito vem em socorro para reordená-la, oferecendo-lhe uma imagem de uma sociedade não recortada pelos antagonismos, mais condizente com os anseios do conjunto da população.

A necessidade de dar uma solução à emergência do novo provoca a criação de uma narrativa mitológica que busca atar o nascimento com o momento vivido e criar um futuro, caracterizada por uma visão teleológica, homogênea e linear de história.

Deve-se frisar que o mito se organiza segundo uma dinâmica de imagens, tal como o sonho. Estas imagens “se encadeiam, nascem umas das outras, respondem-se e confundem-se, por um jogo complexo de associações visuais, o mesmo movimento que as faz aparecer levá-las para uma direção muito outra”. Sendo assim, a análise do mito se justifica pelo fato de que, da mesma forma que as imagens dos nossos sonhos podem ser submetidas à leis, os “mecanismos combinatórios da imaginação coletiva” parecem ter a disposição um número limitado de fórmulas (GIRARDET, 1987, p.14).

O mito de fundação, também entendido como mito de Origem, baseia-se na evocação da Idade do Ouro. Esta evocação da Idade do Ouro repousa em uma fundamental oposição:

a do outrora e do hoje, de um certo passado e de um certo presente. Há o tempo que é de uma degradação, de uma desordem, de uma corrupção das quais importa escapar. Há do outro lado, o ‘tempo do antes’ e que é o de uma grandeza, de uma nobreza e de uma certa felicidade que nos cabe redescobrir (GIRARDET, 1987, p.105)

O nascimento e os primeiros tempos se dão em um estado de ordem, harmonia e solidariedade, para depois haver a queda em tempos sombrios marcados pela decadência em todas as instâncias da vida.

O Brasil das primeiras décadas do século XX se apresenta como um terreno fértil para a germinação de mitologias políticas. O processo de modernização que datava desde os fins do século XIX com a abolição da escravatura e a proclamação da República, — conseqüentemente, a implementação do mercado de trabalho livre e implantação de uma nova ordem política — ganha fôlego com a industrialização levada a cabo devido ao colapso da economia agro-exportadora. Mudada a fisionomia da sociedade, uma nova realidade se faz presente com o surgimento do proletariado, intensificação da urbanização, invasão de tecnologias no cotidiano e conflito social crescente.

A ordem política da Primeira República não suporta a pressão social e ideológica que veio a seu encontro. Uma sociedade com um novo perfil desabrocha: as camadas médias demandando por mais participação política; um proletariado em constante conflito com os patrões reivindicando melhores condições de trabalho, entre outras coisas; uma intelectualidade através do movimento modernista “redescobria o Brasil”, definindo-lhe uma identidade nacional; além da maré direitista expressada na revista *A Ordem* e no Centro Dom Vital, que busca recatolizar o país.

Tudo isso vem desembocar na Revolução de 1930, no Governo Vargas, na busca da solução do conflito social através da legislação trabalhista e do autoritarismo. Nesse contexto, a intelectualidade concebe uma narrativa mitológica da nação no afã de definir sua origem, mas também servir de alicerce para projetos políticos que pretendem fazer desse país uma nação.

Nessa conjuntura, o mito de fundação do Brasil tem o papel de ocultar os conflitos sociais como constitutivos da realidade, apresentando-lhes como desvio, já que a nação nasce unida e o que vem de fora perturba sua ordem.

Como nos ensina Chauí, devemos diferenciar fundação de formação. Enquanto a fundação se refere “a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo”, a formação é a história de continuidades e descontinuidades dos acontecimentos sujeita às determinações econômicas, sociais e políticas (CHAUÍ, 2000, p.9).

Em Salgado, o mito de fundação consiste em uma produção com o triplo objetivo: explicar o passado através de uma história fantástica, diagnosticar os problemas do presente oriundos da modernização e mobilizar a população em torno de um projeto político que visava frear o capitalismo, reformar a mentalidade capitalista que se esboçava através de uma atividade educativa e da organização econômica e política de um Estado Totalitário.

As Bandeiras paulistas: o lugar de criação do mito de fundação

Apresenta-se nos textos de Salgado um mito de fundação do Brasil. As bandeiras paulistas, percorrendo o interior do país, estabelecem a união de diferentes raças em luta contra a natureza bravia, formando, assim, através da miscigenação e da solidariedade contra um inimigo, uma unidade étnica e espiritual que origina o Espírito Nacional.

Salgado não está sozinho na criação desse mito de fundação. Oliveira Vianna também tem o seu. Por ocasião da comemoração do primeiro centenário da Independência, organiza-se um concurso público para erigir um monumento comemorativo na cidade de São Paulo “visando exprimir a idéia que a Independência foi estabelecida em São Paulo e conduzida por um político paulista: José Bonifácio”. Forja-se, então, a figura mítica do bandeirante (SEVCENKO, 1992, p.131).

A diferença básica entre o mito de fundação de Salgado, de um lado, e o da comemoração da Independência, está no local de origem da bandeira. Para Vianna, a bandeira nasce no grande latifúndio, no Brasil rural, já para Salgado ela tem sua origem no ambiente urbano. Além do mais, a bandeira de Vianna tem sua chefia creditada à aristocracia rural, o senhor de terras, representante da raça ariana, responsável pelo povoamento, conseqüentemente, a criação do Brasil. Salgado não confere o papel primordial da bandeira ao elemento ariano. Para ele, o sucesso da bandeira deve ser entendido como obra do elemento indígena presente. Assim, a miscigenação em Vianna é positiva quando faz o elemento branco corrigir as deficiências das demais raças, e em Salgado a miscigenação tem a função de estabelecer o sangue tupi como denominador comum da “raça brasileira”, garantindo a unidade étnica, sentimental e política do país. Unidade só perturbada pela entrada de modos de pensar e viver estranhos à mentalidade brasileira original.

O que está em jogo nessa construção do mito de fundação do Brasil é o papel de São Paulo no conjunto da federação. Com a decadência da economia agro-exportadora, São Paulo começa ver sua posição de liderança política questionada, o que vai desembocar na Revolução de 30.

Para Salgado, na bandeira está a origem da nação brasileira. Forma-se, então, um povo uno e indiviso, resultado da miscigenação e da luta contra a natureza, por isso, igualitário e solidário, que tem no indígena aquele que não só guiou as bandeiras, como também aquele que, pela miscigenação, existe no sangue do conjunto dos brasileiros. Ao índio deve-se a fundação da Nação, devido a seu papel de denominador comum da miscigenação. Temos,

então, o que foi definido por Chasin (1999) de determinismo étnico e geográfico da formação do povo brasileiro. Nas palavras de Salgado,

Não é absurdo acreditar-se que essa raça plantou no sangue branco, nas primeiras núpcias étnicas abençoadas por Anchieta e que presidiu João Ramalho, a nostalgia do Oeste, que determinou a investida bandeirante, vitoriosa naquele rumo e que até hoje nos indica o caminho predestinado da Nação (SALGADO, 1955b, p.39).

Servindo de causa das bandeiras paulistas que atravessaram o país, dando-lhe forma, o índio se apresenta como principal agente desse processo. Por isso,

Essa raça, que se dizia descendente da anta, o maior mamífero da América, contribui enormemente na formação da nacionalidade e 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 (SALGADO, 1955b, p.40).

Plantadas as bases da nacionalidade, em nada a raça tupi pode perder sua função na composição da Nação. Nem mesmo as diversas miscigenações e migrações se mostram capazes de perturbar o destino fatal por ela determinado. E completa: “O sangue negro, o português, o espanhol, o italiano, o alemão, o asiático, tudo que aqui entrou, mas não o destruiu. Modificou-o para melhor, de sorte que, quando ele não atua na imediata colaboração biológica, faz-se sentir pela presença no meio cósmico-social” (SALGADO, 1955b, p.48).

É isso que explica a unidade política e dos sentimentos do país. Pois a Nação “se alicerça na identidade das tradições, porém que funda a sua origem em fenômenos especialíssimos do meio cósmico e das forças étnicas profundas dos povoadores iniciais” (SALGADO, 1955b, p.57).

Em *A Quarta Humanidade*, Salgado oferece a definição de raça brasileira e sul-americana. A imagem de espírito ganha novos contornos. A idéia de espírito enquanto encontro dos homens em luta contra a natureza, através de um processo de miscigenação, forma a nação sob o denominador comum do sangue indígena. Pois,

A raça brasileira e, de um modo geral, a sul-americana, tem um sentido cósmico originado das fontes étnicas. Cumpre observar que as ondas imigratórias arianas e semitas, que espraiam em nosso continente, não alteram a fisionomia profunda da alma americana. Assim como existe um meio físico, existe um meio étnico imperativo (SALGADO, 1955e, p.66).

Aqui especifica as contribuições das diversas etnias na formação da mentalidade brasileira. Porém, se o sangue indígena determina as bandeiras em suas andanças pelo interior

do país, a mentalidade nacional tem como denominador comum não o paganismo indígena, mas o cristianismo.

As idéias nítidas do espiritualismo cristão que nos trouxeram os jesuítas, logo após a Descoberta, ganharam uma forte vitalidade, impregnando-se do ingênuo espírito de uma raça cósmica. Através do processo de cruzamento étnico, de amálgamas sociais, o monoteísmo cristão absorveu as forças bárbaras e refulgiu numa expressão inédita (SALGADO, 1955e, p.66).

A necessidade de Salgado de traçar uma continuidade entre as bandeiras paulistas e o movimento integralista o leva a estabelecer como princípio fundamental da formação da mentalidade brasileira o espiritualismo cristão originário da contribuição jesuítica. Se isso não fizesse, ficaria em uma situação embaraçosa para justificar o cristianismo que alicerça seu pensamento político e social, pois não há como, de um lado, celebrar o paganismo das bandeiras, e, de outro, o cristianismo da AIB.

Além da unidade étnica, sentimental e religiosa estabelecida na fundação da nação, outra unidade também ganha forma: a unidade política. No país uma nova realidade se estabelece com a colonização, o que inviabiliza pensar o processo político no país através dos modelos explicativos e conceitos oriundos da realidade européia. Carecia pensar e construir o Brasil em seus próprios termos.

No Novo Mundo, o espírito dos povos da Europa, mediante os cruzamentos étnicos, vão se transformar em um novo espírito, com uma lógica específica. Por isso, as instituições, os ideais que operavam na Europa, não davam conta da realidade americana. Esse é o caso das idéias de democracia e liberdade que ganham um significado novo no encontro dos homens com a natureza. Então,

É preciso não confundir a nossa liberdade e a nossa democracia, oriundas das nossas condições de vida na amplitude da selva, com a liberdade e a democracia européias, que eram produtos do refinamento filosófico, dos velhos rancores plebeus, da ânsia da expansão econômica da burguesia mal saída de uma situação inferior (SALGADO, 1955f, p.133).

E completa:

A democracia realizava-se ampla e bárbara em todo o continente, onde as castas desapareciam no episódio a todos comum da conquista da terra. Os desbravadores do sertão, os mineradores, os caçadores de índios, os fundadores da agricultura (...) [não conheciam] nem prerrogativas, nem privilégios, nem separações profundas de classes, em diversidade de situação econômica influenciando nos costumes e processos da vida (SALGADO, 1955f, p.135-136).

Uma democracia de hábitos, que não estava baseada em leis, mas no costume, se realizava nas Bandeiras, onde todos se vestiam mais ou menos igualmente, comiam juntos, não importando se eram patrões ou empregados. Até mesmo as diferenças entre senhores e escravos eram eliminadas. Democracia que tinha como alicerces: a influência cristã, a contingência da vida material, o espírito de aventura e o individualismo quase pagão (SALGADO, 1955f, p.136-140).

Além das idéias de democracia e liberdade européia não se aplicarem ao Brasil, a idéia de igualdade também carecia de fundamentação na realidade.

A vida igualitária, essa larga democracia em que se realizava o povo não era uma coisa conquistada pelas classes inferiores às classes superiores, como se dava na Europa, depois da Revolução Francesa; ao contrário, era uma adaptação dos tipos mais elevados às condições de vida das populações inferiores (SALGADO, 1955f, p.149).

Assim, as lutas de classes deflagradas na Europa que deram origem à Revolução Francesa não fazem sentido existir no Brasil, pois o país foi fundado sobre bases igualitárias. Essa construção mítica do nascimento do país revela a necessidade de Salgado evitar a realidade contraditória que o país apresentava. O legado autoritário, a escravidão, os conflitos sociais e políticos, a dominação das elites econômicas, convertem-se em democracia, igualdade e liberdade à brasileira.

A história mítica da formação do espírito do povo brasileiro pode ser apreendida em *A Voz do Oeste* de uma forma mais acabada. Publicada em 1934, *A Voz do Oeste* trata-se de um romance no qual se concebe um mito de fundação da Nação: uma bandeira paulista partindo da Serra do Piratininga composta por portugueses, índios, negros se adentra pelo território brasileiro chegando até as minas de Potosi, obedecendo ao apelo de “a voz do oeste”, experimentando diferentes tipos de provação da luta do homem com a natureza e do homem com o homem. Nesta travessia vai se formando o caráter nacional que se consolida no íntimo dos indivíduos que chegam até o final da jornada.

Essa construção mitológica da fundação da Nação brasileira tem um objetivo político imediato: defender o país das forças “desagregadoras” da Nação. Por isso, deve ser defendida essa unidade étnica, política e sentimental, próprias da dimensão do espírito do ataque do materialismo que causava a “identificação de todas as idéias segundo o princípio da materialização das finalidades” (SALGADO, 1955b, p.72), o que era representado pelos movimentos comunistas e pela ideologia liberal.

Salgado lança mão do mito das três raças para construir uma visão harmoniosa das relações entre os agrupamentos étnicos, como também das classes sociais, ocultando os conflitos. Cria-se o mito da fundação da Nação, tendo como personagem principal um povo que é uno, sem conflito, sem diferenças, e que tem na miscigenação e na vida sob o solo comum a razão de sua unidade.

Mas um problema se apresenta. A nação ainda não está formada. Temos um território, mas não uma nação. Ela ainda está por ser formada pela ação da sociedade organizada, pois não há outra forma de se formar a nação brasileira se não for artificialmente, o que Salgado aprendeu com Alberto Torres. Essa criação da nação teria que ser feita por uma revolução do pensamento nacional. Por isso, posteriormente, em 1932, fundará a Ação Integralista Brasileira (AIB) com o propósito de inaugurar uma nova ordem social através da revolução do espírito.

Essa revolução faria com que o espírito em germe entrasse em ação no sentido de transformar a realidade existente, sendo que o Espírito Nacional se forma no sertão. A afirmação do homem no Brasil “dar-se-á, em definitivo, quando as cidades cosmopolitas forem invadidas pelo Espírito Nacional” (SALGADO, 1955b, p.52). Mas a fabricação do mito não consegue escamotear todo o conflito que se processa no real, o que leva o discurso pliniano a diagnosticar um estado de espírito marcado pela angústia, fruto da modernização.

Concebe-se o mito de fundação do Brasil não só como uma explicação da história do país, mas também como uma idéia-força de suma importância para a mobilização popular em torno da idéia de Nação. O movimento integralista tem esse mito como elemento central, justificando até mesmo sua existência. Não é à toa que a mais importante prática político-pedagógica da AIB denominava-se “bandeira” — caravanas que percorriam o interior do país fazendo propaganda das idéias de Plínio Salgado e dos demais ideólogos integralistas. Dessa forma, o mito de fundação do Brasil construído por Plínio Salgado tem como conseqüência um projeto político para a nação que será levado a cabo por meio da revolução integralista — a revolução do espírito.

4.4 A Idéia Pliniana da revolução

Para Koselleck(1993), poucas palavras se difundiram tão amplamente e pertencem tão obviamente ao vocabulário político como a expressão “revolução”. Produto da modernidade, ela vem recebendo diversos significados em sua trajetória, ocupando uma posição destacada

no debate político moderno. Cabe recordar a raiz etimológica da palavra “revolução” e seus principais usos a fim de precisar seus diversos significados, tornando possível vislumbrar as representações, imagens e práticas que a constituíram no Pós-Primeira Guerra Mundial; como também as lutas políticas que se dão no campo da linguagem com o intuito de estabelecer o significado “correto”, buscando interditar o uso que lhe é dado pelo adversário.

Em 1543, Copérnico publica *De revolutionibus orbium celestium*, no qual a palavra revolução serve para designar o movimento circular que os planetas dão em torno do sol, retornando a seu ponto de partida. O termo denota um regresso. Assim, a política da época se apropria do conceito *revolução*, significando “restauração de uma forma constitucional”. Nesse sentido, Hobbes entende a Revolução Inglesa de 1640-1680: um retorno à verdadeira constituição.

Esta noção de revolução aplicada à política implicava que a história tinha o curso circular independente dos seres humanos, sendo que o movimento se dá por revoluções. O conceito de revolução tinha um duplo sentido: as revoluções se realizam por cima das cabeças dos indivíduos, e estes são prisioneiros de suas leis (KOSELLECK, 1993, p.71). Esta metáfora natural da revolução implicava que o tempo histórico era repetível, além de oferecer uma representação do funcionamento do social enquanto um mecanismo.

Nesse momento, duas noções de revolução se digladiavam: na primeira, guerra civil e revolução eram conceitos que nem coincidiam, nem se excluía, sendo a guerra civil um momento da revolução; na segunda, guerra civil e revolução se apresentavam como noções antagônicas, o que aconteceu na Revolução Gloriosa de 1688, na qual se derrubou uma dinastia sem derramamento de sangue, implantando-se um sistema parlamentar. A Revolução Gloriosa gerou um modelo de revolução a que a realidade não obedeceu.

A Revolução Americana de 1776 manteve a idéia de retorno da noção original de revolução, mas teve o caráter de guerra civil. Os revolucionários não pretendiam fundar uma nova ordem social e política, mas restaurar um estado de coisas deturpado pelo poder real britânico.

Em 1789, a Revolução Francesa deu um novo significado ao conceito de revolução que vem até nossos dias. A revolução enquanto ruptura, tal qual entendida pelos iluministas, significa mudança que abarca o conjunto das atividades humanas: os costumes, o direito, a economia, Estados, continentes, o planeta inteiro. Falar de revolução é falar de ação coletiva, Estado que se torna revolucionário, experiência de aceleração histórica, construção humana da história, enfim, processo de mudança constante na direção de um futuro de liberdade e ausência da necessidade.

O conceito de revolução passou a apresentar uma dupla dimensão: social e política. Revolução significa tanto inovação tecnológica, desenvolvimento dos meios de produção que entram em conflito com as relações de produção, quanto mudança de poder político. Sendo que a revolução social tanto pode anteceder, quanto suceder à revolução política.

Atacar a Revolução Francesa implicava buscar demolir a representação do social enquanto mecanismo que ela comporta. Argumento iluminista que tem sua paternidade na obra de Copérnico — concebe um curso natural dos planetas em torno do sol dando o nome de “revolução” — tem sua apropriação por Novalis, poeta romântico. Utilizando a tonalidade natural do conceito de revolução, Novalis salienta a impraticabilidade de introduzir modificações políticas por meio de conceitos abstratos ou através de vontade política. Se os homens são reféns do curso natural da história, se as revoluções acontecem, apesar dos homens, então nada mais absurdo do que pretender modificar a natureza política e social do sistema. Almejar a mudança da ordem social e política pela revolução torna-se, então, tão impraticável quanto inverter o curso dos planetas (ROMANO, 1997, p.83).

Assim, Novalis concebe a “santa revolução”, uma revolução contra-revolucionária. Busca fazer repousar a representação do social nos laços pessoais, fazendo frente à perspectiva mecânica iluminista. Mas os conservadores românticos não abrem mão das inovações no campo da ciência, filosofia e política. Por isso, não concebem seu empreendimento político como uma reação. Assim,

Segundo uma interpretação certa do pensamento de Novalis, este não propusera uma volta pura e simples ao passado, mas, na verdade, tencionara ‘completar’ por meio de uma ‘atitude religiosa’, a época sem Deus. Este é um ponto-chave para se compreender todos os mestres contra-revolucionários. Nenhum deles, de Burke a De Maistre, pensou a história como reação, como retorno empírico ao Ancien Regime. Pelo contrário, trataram de incorporar os ensinamentos oferecidos pela Revolução, procurando interpretá-los à luz da ciência política e natural de seu tempo. Por exemplo, para eles o erro não estaria no conceito mecânico de poder, mas apenas em sua absolutização, desconhecendo os vínculos orgânicos que seriam mais primitivos e fundamentais. (ROMANO, 1997, p.83)

Porque,

No romantismo, a regeneração social e política supõe que seja possível, no próprio interior dos novos tempos, retornar ao estado originário, anterior à corrosão da pessoa, da liberdade e da democracia. Mas está claro (...) que este retorno não é cronológico. Restaurar a origem aqui, não poderia dar-se como recuperação do tempo. Isto seria sucumbir às Luzes e à finitude. A origem é natureza eterna e idêntica a si mesma, só passível de ser alcançada pela intuição superior, próprias às almas geniais, espelhos de sua harmonia, reconhecendo-a abaixo das leis mecânicas que regem o quotidiano dos homens comuns (ROMANO, 1997, p.94).

Em 1991, Falcon alerta para a necessidade de se dar um novo tratamento ao tema da revolução. Finda a Primeira Guerra, a revolução deixou de ser uma idéia para se tornar uma realidade. Estava em marcha a Revolução Bolchevique na Rússia. A revolução era uma possibilidade, estando na ordem do dia dos grupos e organizações que se opunham ao Estado Liberal. A novidade era que o tema da revolução deixou de ser monopólio de anarquistas e comunistas para entrar na agenda política de setores conservadores e fascistas que cerravam fileiras contra a Revolução Comunista. Estes setores, denominados “contra-revolucionários” por uma literatura de viés esquerdista, almejaram fazer, como intitulavam, a “outra revolução”, a “terceira revolução” ou a “verdadeira revolução” (FALCON, 1991 p.39).

Esta revolução de direita vai encontrar diferentes manifestações. No Brasil será representada pelos integralistas. A Ação Integralista Brasileira (AIB) se configura um movimento de orientação fascista que se forma no contexto dos anos 1930, alcançando proeminência nacional. Inúmeros movimentos de extrema-direita vêm se formando desde os anos 1920, mas que acabam morrendo ao nascer. O movimento integralista tem sua formação devido a articulações políticas de Salgado que consegue agregar militantes de outros movimentos de tipo fascista. A revolução pretendida pelo movimento integralista é a revolução espiritual ou interior. Uma revolução que se dá no íntimo dos indivíduos, resultado de práticas político-pedagógicas levadas a cabo pela máquina política do movimento, que consiste na conscientização do povo brasileiro de sua nacionalidade. A revolução integralista não implica em um movimento armado, pois se apresenta como um movimento de idéias, que, através da consciência, toma o íntimo dos indivíduos, assim chegando ao Poder.

A Revolução do Espírito

A definição do espírito enquanto “espírito dos povos” acarreta a idéia da revolução como fruto do espírito em movimento, resultado de determinações étnicas e geográficas formadoras da nação. Para Salgado, a história se configura a “crônica do desenvolvimento do Espírito dos Povos numa aspiração de Perfectabilidade” (SALGADO, 1955f, p.22), sendo que o progresso do espírito humano se dá por meio de revoluções. Assim, a história se define como uma narrativa das revoluções do espírito sujeita a “leis imprescritíveis” (SALGADO, 1955f, p.23).

Por isso, “A Revolução é um fenômeno essencialmente ético e procede do interesse do Espírito Humano em harmonizar o equilíbrio de dois mundos: o da Idéia e o do Fato”

(SALGADO, 1955f, p.174). Definir o ato revolucionário como um ato ideal e ético, resultado da ação modificadora do homem na marcha inconsciente e objetiva dos fatos, permite a Salgado afirmar que Marx vai contra o materialismo histórico, pois sua tese “exprime a insurreição do pensamento contra o processo natural da evolução capitalista”; desta forma, Lênin também demonstra o valor da Idéia com a Revolução Russa, indo contra o pensamento marxista (SALGADO, 1955f, p.24). Pois “...O Comunismo acha que pode haver interferência do Homem, segundo o seu interesse, nas leis naturais da Economia? Mas isso é negar todo o velho determinismo da Evolução e do Materialismo oficial onde o Marxismo se abeberou” (SALGADO, 1937, p.113).

Sendo a Revolução do Espírito, enquanto revolução fascista, uma reação à revolução comunista, Salgado elege Marx como seu interlocutor. O texto de Salgado, ao dissertar sobre a Revolução do Espírito, invoca o nome de Marx a todo instante no intuito de demonstrar a superioridade do discurso pliniano. Se as revoluções são capítulos de uma Revolução Universal, então o equilíbrio entre o mundo da matéria e o da idéia é tênue, nunca sendo plenamente estabelecido, precisando sempre ser refeito. Por que isso se dá?

Porque mesmo a Idéia tendo papel determinante no processo histórico, restabelecendo o equilíbrio, através da subordinação da matéria a seu imperativo, ela não pode contrariar sua índole substancial, pois “a realização objetiva da Idéia-Força está na razão direta da oportunidade histórica, assim como da interpretação predominante do sentido literal do sentido social de um momento dado” (SALGADO, 1955f, p.29). Ou seja, o sucesso do ato revolucionário ideal depende da avaliação correta da conjuntura histórica pelo agente político.

Tendo a história sua determinação primordial no espírito, o desenrolar dos eventos se dá por sua causa. O Renascimento, fruto do Espírito, da Idéia, dá origem a um mundo que se revolucionou pela Razão, pela Ciência e pela Técnica. Assim, o Renascimento, raiz dos males modernos, se apresenta como a parteira histórica moderna e contemporânea, a origem da colonização ibérica, da Revolução Industrial e da Revolução Francesa. O que une esses eventos é a produção da individualidade moderna levada a cabo pelo Renascimento. O Renascimento dá forma ao individualismo do povo que se lançou às grandes navegações. Assim,

O espírito de aventura, de crueldade, de coragem arrojada dos brancos vai, com o correr dos tempos, através dos cruzamentos, retemperar-se na própria energia individual dos indígenas, criando as figuras ásperas dos caudilhos que deverão, um dia, realizar a independência dos povos sul-americanos, para depois se estraçalharem em lutas intestinas (SALGADO, 1955f, p.103).

E completa:

Homens sem lei nem Deus, conforme a horrorizada expressão jesuítica, os filhos da América Latina procediam do próprio espírito das grandes empresas do Renascimento, cultivando um catolicismo mestiço, erigido de superstições e misturando a expressão exterior dos cultos romanos com os ritos selvagens de negros e índios (SALGADO, 1955f, p.105) [Por isso, durante quatro séculos de colonização, o que dominou a América Latina foi a expansão máxima do individualismo] facilitado pelas vastas extensões territoriais que impediam qualquer tentativa de centralização da autoridade (SALGADO, 1955f, p.106).

Por isso, o elemento fundamental presente nas Bandeiras, no latifúndio, no ambiente feudal dos engenhos, nas “haciendas” e nos povoados: a expansão aventureira do homem (SALGADO, 1955f, p.106).

Nessa perspectiva, as grandes navegações não têm origem na necessidade de um mercado que se mundializa, mas no individualismo, com seu gosto pela aventura e enriquecimento. Forma-se uma mentalidade capitalista fruto do Renascimento, do “espírito de aventura, de crueldade e coragem arrojada dos brancos”. Mentalidade capitalista esta que, a partir daí, impulsiona o movimento da história.

Depois da conquista da América, o Renascimento veio dar a forma à revolução industrial.

Saindo do plano do Renascimento, a idéia revolucionária logo se concretiza nos rudes episódios em que o homem se afirma, no vasto Continente, processando-se na América luso-espanhola, em relação a grupos sociais, o mesmo fenômeno que se opera na Europa, em relação aos grupos econômicos: a hipertrofia individualista (SALGADO, 1955f, p.108).

Isso permite a Salgado dissertar sobre o encontro de duas revoluções no Brasil. Uma revolução que tem sua fundamentação na realidade nacional, que tem no Integralismo seu representante, e uma revolução européia que no Liberalismo e no Comunismo tem sua disseminação no país.

Dois revoluções, oriundas das concepções de mundo do Humanismo e do Renascimento, se encontram no Brasil no século XIX, dando origem a duas nações: o Brasil legal e o Brasil real. Enquanto o Brasil legal era o Brasil dos literatos, juristas, cientistas, industriais, comerciantes e políticos, o Brasil real era o dos aglomerados municipais, dos bandos sertanejos. O Brasil legal se apresenta como liberal-democrático, cientista, romântico e retórico, já o Brasil real se mostra como individualista, aventureiro, acomodaticioso às injunções patriarcais ou imperativos caudilhescos. O Brasil legal é o Brasil formal, o Brasil do litoral que recebeu da Europa uma revolução já domesticada pelas reações éticas e jurídicas

do constitucionalismo. O Brasil real é o Brasil essencial, o Brasil do sertão, que tem uma revolução que se forma há quatrocentos anos no subconsciente (SALGADO, 1955f, p.157).

Assim,

O Brasil das cidades maiores era uma expressão da 'idéia revolucionária' oriunda do 'fato revolucionário europeu'; o Brasil inculto, das populações interiores, era uma expressão do 'fato revolucionário', oriundo da 'idéia revolucionária', idéia nascente no alvorecer do século XVI e traduzida em bruto na terra selvagem." (...) "duas revoluções marcharam paralelas no Brasil: a dos séculos XVII e XIX, sob a forma de 'fato', e a do século XIX, sob a forma da 'idéia' (SALGADO, 1955f, p.167).

Não se fazia necessária a revolução da Idéia no Brasil, pois, enquanto a Europa vivia os efeitos da revolução que destruía os privilégios feudais, o Brasil já vivia duzentos anos de uma revolução objetiva (SALGADO, 1955f, p.168). Desta forma, o espírito tem dado as coordenadas do evolver histórico. Segundo Salgado,

(...) a idéia revolucionária, atingindo a etapa da Renascença (porque as etapas são constantes desde o começo do mundo social), foi transportada para a América e aqui realizou o seu desenvolvimento sem interferentes modificadores, desde o alvorecer da Conquista da Terra, criando um tipo social e político desconhecido na Europa (SALGADO, 1955f, p.174).

E:

Verificamos como essa mesma idéia foi transportada, nos países velhos, para o campo econômico, operando a transformação dos quadros sociais e políticos, cujas novas expressões vinham aproximar-se do nosso teor de vida. Aproximar-se, apenas, e não confundir-se; porque a idéia revolucionária produziu, na América, o caudilho, e na Europa, o burguês (SALGADO, 1955f, p.175).

Tem-se, então, como força-motriz da revolução a Idéia. A realidade material em nada influi na do processo revolucionário, ela é apenas uma dimensão da realidade sujeita à determinação do espírito.

4.5 Em busca de um novo idealismo

Esse empreendimento de conceber um mito de fundação e uma idéia de revolução do espírito para o país, faz parte essencial à criação de uma nova corrente filosófica que tem na

determinação da Idéia sua fundamentação, ao mesmo tempo em que reconhece uma dinâmica própria e subordinada da realidade material.

Salgado busca em *Psicologia da Revolução* dar forma a esse novo idealismo. Tem como pressuposto a impossibilidade de ser materialista e intervir na realidade social para transformá-la. Sua filosofia idealista não é apenas teórica, mas também prática. E mais: ela é revolucionária. Por isso, escolhe a obra de Karl Marx como seu interlocutor com o objetivo de provar que o materialismo histórico não pode ser revolucionário, já que a revolução é um atributo da Idéia. Própria do materialismo é a inércia e não a revolução, por isso Marx se contradiz. Salgado expõe a contradição dos argumentos de Marx no intuito de legitimar seu empreendimento filosófico de criar um novo idealismo que se pretende revolucionário. Faz-se necessário

(...) reatar a tradição do idealismo, sem dele tirar as conclusões unilaterais baseadas no absolutismo da idéia, mas concebendo o mundo social como uma expressão mesma do desenvolvimento das idéias puras, atuando sobre as idéias-fatos, até o limite assinalado ao arbítrio do Espírito humano (SALGADO, 1955f, p.175-176).

Esse empreendimento desde o seu nascimento se apresenta como uma sucessão de equívocos. As análises de Salgado sobre os escritos de Marx demonstram seu profundo desconhecimento da obra do filósofo alemão. O Chefe Nacional não entende os argumentos básicos do Materialismo Histórico. A matéria, no entender de Salgado, configura-se *instinto* e *vontade de lucro*, o que o impede de vislumbrar o modo como o movimento da história se dá nos textos de Marx. Para Salgado, a necessidade de acumulação de capital é fruto da vontade, não resultado da lógica do modo de produção capitalista. Dessa forma, a obra de Marx é usada como desculpa para Salgado definir sua idéia de matéria e revolução.

Salgado ambiciona dar uma interpretação alternativa às soluções dadas pelo pensador alemão. Citado inúmeras vezes durante o texto, Marx é presença constante nas preocupações de Salgado que, a todo custo, tenta provar seu erro. Para Salgado, Marx é um idealista na essência ética e materialista nas conclusões científicas, assim, no plano da política, “o marxismo é uma reação idealista contra uma cultura materialista” (SALGADO, 1955e, p.49). Por isso só encontramos materialistas entre os burgueses do Ocidente.

O materialismo das conclusões científicas peca pelo reducionismo econômico. O Marxismo tem na determinação econômica da vida social seu limite. O marxismo erra “pela unilateralidade, erra pela subordinação que pretende fazer da sociologia à economia, erra pela apreciação do homem apenas como uma força de produção”. Há três dimensões que devem

ser analisadas para se dar conta da explicação das sociedades humanas. “E isso é verdade, uma vez que o Ser Humano se distingue e se manifesta por três expressões distintas fundidas na sua integralidade: a espiritual, a intelectual e a material” (SALGADO, 1955e, p.49-50).

O idealismo na essência ética se explica pelo fato do Marxismo ser um misticismo às avessas. Pois, o materialismo histórico

É o misticismo da sua própria raça. Para se compreender a essência recôndita do socialismo de Marx, é preciso conhecer o ‘Tamuld’ 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 de velha teocracia hebréia revestida de forma negativa. O autor de ‘O Capital’ espera o Messias, que não é um homem, mas uma classe. [Por isso], o materialismo histórico, não é, pois, em última análise, uma negação do ‘ideal’, nem mesmo do ‘sobrenatural’, é uma forma e afirmação, na negação. Pois, negando, confirma, no pólo oposto, o idealismo de Hegel, e repele a crítica de Kant. E vai mais longe: firmando o dogma materialista, demonstra a viabilidade do dogma teológico (SALGADO, 1955e, p.55).

Então, o Marxismo se apresenta como revolucionário por ser contraditório. Pode se definir como revolucionário por ser idealista na essência ética, sendo esse idealismo fruto da identidade judaica de Marx. Ao creditar a posição revolucionária do Marxismo ao idealismo fruto da “raça” do pensador alemão, Salgado deixa às claras seu método de análise intuitivo baseado em associação de imagens ao invés de operar com conceitos (CHAUÍ, 1978).

A partir daí, Salgado busca estabelecer a razão dessa contradição entre o materialismo da teoria e o idealismo da prática do Marxismo. A natureza contraditória do Marxismo resulta da apropriação que Marx fez de Hegel, Feuerbach, entre outros.

[Marx] parte de Hegel, guardando sempre a linha do desenvolvimento dialético, no que seu sistema tem de filosofia; mas com Feuerbach, ele se transporta para o campo do evolucionismo experimental, caminhando paralelamente com Spencer; e é no utopismo quase míticos dos franceses que ele vai buscar sua índole política (SALGADO, 1955e, p.53).

Salgado afirma: “A filosofia de Marx parte do princípio da precedência da matéria sobre o espírito. No começo existiu apenas a matéria, depois veio a vida; finalmente a idéia, e, em último plano, o espírito, o qual não passa de mero clarão da matéria” (SALGADO, 1955e, p.92). Em seguida é enfatizado o uso inadequado que Marx faz da dialética hegeliana.

Os discípulos de Marx pretenderam defendê-lo, dizendo que ele pusera de pé a dialética de Hegel, que até então andara de cabeça para baixo. Nada mais errado, porque o idealismo é a essência da dialética, esta não passa das duas pernas que caminham. Foi Marx, aceitando a dialética e rejeitando a idéia, que pretendeu uma filosofia de pernas para o ar (SALGADO, 1955e, p.93).

Por fim, Hegel é apresentado como a origem do debate filosófico do século XX, como também pai fundador das correntes em disputa. Pois “representa Hegel uma encruzilhada de que partiram dois adversários irreconciliáveis: os materialistas e os idealistas” (SALGADO, 1955e, p.90).

E continua:

De um lado, desenvolveu-se a linha que, partindo da dialética de Hegel, se inclina para o evolucionismo, depois de transitar pelo conceito do materialismo dinâmico de Fierbich, por sua vez preso ao materialismo de Buchner... [...] De outro lado, desenvolveu-se a corrente que, partindo também da dialética, sem rejeitar o primado da idéia que representa a própria essência do neoplatonismo hegeliano, aproxima-se de certa forma do sentido espiritualista da existência (SALGADO, 1955e, p.91).

A inversão da dialética hegeliana por Marx é apresentada por Salgado como um equívoco. A partir daí, Salgado tece considerações sobre o idealismo como essência da dialética ou sobre as correntes que surgiram da filosofia hegeliana. Fica uma dúvida: será que Salgado leu os textos de Marx e Hegel? A noção de economia consiste no que há de mais significativo nesse texto. Para Salgado,

Apreendendo o desenvolvimento econômico da sociedade, segundo os dois fatores: do ‘movimento das forças materiais’ e da ‘interferência da idéia’, apreciando aquele do ponto de vista determinista, e tomando esta na expressão do livre arbítrio, nós proclamamos a existência e continuidade de uma dinâmica social, cuja origem mais remota encontramos no sentimento da moral e da justiça com fundamento espiritual (SALGADO, 1955e, p.104-105).

Ao escrever “Apreendendo o desenvolvimento econômico da sociedade, segundo os dois fatores”, forças materiais e interferência da idéia, Salgado define economia como resultado das forças produtivas e da idéia. Por isso, a matéria não só representa a economia, mas também os instintos econômicos que se consolidam em princípios econômicos. As leis inconscientes da matéria não correspondem às leis do desenvolvimento econômico. Constituem-se leis que regulam instintos, que se contrapõem à interferência da consciência. A economia tem origem em instintos econômicos que não ficam restritos no plano da matéria, imprimindo uma direção materialista aos princípios econômicos. Assim, a economia não tem um funcionamento independente da consciência, ao contrário, tem nela sua condição de possibilidade. E, portanto, conclui que o Marxismo é contra-revolucionário, pois se subordina ao critério do fatalismo evolucionário da matéria inconsciente, ao contrário do Integralismo, que, através da vontade, provoca a revolução. Assim,

nós ampliamos o pensamento de Bergson, quando afirma que cada um dos nossos atos indica certa inserção de nossa vontade na realidade. 'São as linhas da ação possível', diz ele. É a permanência da revolução, dizemos nós. Daí, declaramos nós, os integralistas, que o marxismo é contra-revolucionário, porque se subordina ao critério do fatalismo evolucionista da matéria inconsciente (SALGADO, 1955e, p.96).

Por fim, retoma o elogio do Marxismo como método de análise histórica para, depois, salientar sua incapacidade de apresentar soluções razoáveis.

O marxismo verifica uma situação, subordina-se a ela, e prossegue. Nós verificamos essa situação, reagimos contra ela, primeiro pelo pensamento e finalmente pela ação. O marxismo é uma filosofia de escravos. O integralismo é uma filosofia de homens livres (SALGADO, 1955e, p.99).

Dessa forma, as idéias atuam sobre os fatos pela ação modificadora do homem. Aqui reside a determinação em última instância da Idéia. A ação humana guiada pela Idéia faria revoluções que impediriam o livre desenrolar dos fatos objetivos, que, obedecendo às leis inconscientes da matéria, ultrapassaria o plano material para invadir o plano espiritual, alterando, assim, o equilíbrio da história. A revolução estabelece, então, o equilíbrio.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao refletirmos sobre as mudanças e rupturas acarretadas pela Primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa é o primeiro evento que nos vem ao pensamento. A implantação de uma ordem social baseada na ideologia comunista através de uma revolução social marca o advento de um novo mundo. A Grande Guerra de 1914 rui o consenso popular que sustenta o Estado Liberal, sendo buscadas alternativas tanto à esquerda quanto à direita. Nem mesmo seus defensores acreditam na sua sobrevivência sem reformas urgentes. O movimento político de Lênin, originando congêneres em várias partes do mundo, faz emergir uma maré direitista que tem sua mais estridente expressão nos movimentos fascistas. Em escala mundial, o Brasil não fica imune a essa maré direitista.

No Pós-Primeira Guerra Mundial, o Brasil assiste a uma intensa mobilização operária, que se apresenta nas greves, reivindicações, formação de partidos inspirados pela Revolução Russa, além da desintegração da ordem oligárquica liberal baseada na economia agro-exportadora. Nesse contexto social, movimentos fascistas surgem no país. O mais importante deles é a Ação Integralista Brasileira (AIB).

Fundada em 7 de outubro de 1932, a AIB dissemina-se de norte a sul do País, no período compreendido entre 1934 e 1937, através de um conjunto de práticas político-pedagógicas que consiste em: escolas de alfabetização, assistência social, sessões internas e públicas, concentrações, congressos e conclaves, caravanas de militantes — Bandeiras Integralistas — e visitas do Chefe Nacional e de outras lideranças de importância nacional e regional. Implementadas desde a criação do movimento integralista, estas práticas pedagógicas se consolidam após o Congresso Nacional de Vitória (ES), em final de fevereiro e março de 1934, no qual é estabelecida a estrutura organizacional da AIB. Com a extinção dos partidos políticos pelo Estado Novo em novembro de 1937, a Ação Integralista Brasileira (AIB) chega ao fim.

Esse conjunto de práticas político-pedagógicas é responsável pela propaganda e doutrinação do movimento integralista. Enquanto a propaganda garante a adesão de novos militantes, a doutrinação reforça a “fé” dos que fazem parte do movimento integralista. O camisa-verde, ao propagandear a ideologia integralista, reforçava sua fé na AIB. No movimento integralista não há separação entre o público e o privado. O militante segue os ensinamentos da organização integralista tanto na sua vida em família, quanto na sua vida

política. Não há lugar que não seja tocado pela ideologia. A ideologia orienta suas ações, dá forma a sua visão de mundo, além de oferecer um modelo de sociedade futura na qual esse militante será o principal agente de transformação. Esse papel da ideologia reforça a natureza totalitária do Integralismo como um todo.

A AIB tem seus intelectuais que produzem obras de suma importância para a constituição ideológica do movimento — Miguel Reale, Gustavo Barroso, Olbiano de Mello, entre outros — mas as diretrizes básicas do Integralismo são estabelecidas pelos textos de Plínio Salgado, chefe nacional do movimento. As práticas político-pedagógicas do movimento integralista, a estrutura totalitária da AIB, a amálgama dos escritos dos diferentes ideólogos em um corpo doutrinário unificado são feitos segundo a forma estabelecida pela obra de Salgado. O objetivo de garantir a participação popular de uma forma absolutizada, os veículos de propaganda e doutrinação se constituem pela importação das experiências fascistas europeias, o que obedece à necessidade da AIB, fruto da perspectiva totalitária do discurso pliniano (ARAÚJO, 1988). Perspectiva totalitária esta que postula uma mobilização permanente e total da sociedade na qual a participação política se dá através de ritos e símbolos. A estrutura organizacional da Ação Integralista Brasileira (AIB) vem completar o esforço de propaganda e doutrinação, oferecendo uma organização que serve para consolidar e expandir o movimento. Também imitada das organizações fascistas europeias, esta estrutura hierárquica protege o chefe nacional de ver sua autoridade questionada, como também garante o cumprimento de suas deliberações (TRINDADE, 1979).

Não há como o discurso pliniano ser colocado em dúvida. Os veículos de propaganda e a estrutura organizacional da AIB diluem as idéias dos demais ideólogos integralistas mediante as diretrizes de Plínio Salgado, mesmo que as obras desses ideólogos entrem em contradição com os textos do chefe nacional.

Ao mesmo tempo em que a importação dos veículos de propaganda e doutrinação e da estrutura organizacional dos fascismos europeus garante a autoridade de Salgado, ela só foi possível devido à perspectiva totalitária de mobilização total do discurso pliniano. Essa combinação entre práticas político-pedagógicas, estrutura organizacional e ideologia pliniana garante a atividade do movimento integralista.

Mas essas importações dos fascismos europeus nunca são admitidas. Salgado lhes confere uma raiz nacional para evitar o estabelecimento de uma identidade entre o movimento integralista, o fascismo italiano e nacional-socialismo alemão.

Em 1935, Plínio Salgado, chefe nacional da AIB, publica no jornal integralista *A Offensiva* sua *Carta de Natal* aos integralistas. Nessa carta, Salgado mostra-se apreensivo

com o desenvolvimento do Integralismo, devido ao apego dos militantes às exterioridades, esquecendo do conteúdo doutrinário do movimento. Ele afirma:

Não temo os inimigos nem as adversidades, porém temo os meus próprios adeptos. Porque eles, na exaltação revolucionária, poderão perder aquilo que mais procuramos, aquilo que é fundamento do nosso ideal: a consciência de nós mesmos. E, perdendo a consciência de si mesmos, perderão como eu a quero, e a concepção do Chefe, como é necessária a uma Nação Cristã (SALGADO, 1955c, p.429).

Em seguida, Salgado afirma que o Integralismo pretende construir um Estado Integral baseado no corporativismo econômico e cultural, tendo na família seu alicerce e em um novo homem sua expressão. Ele procura demonstrar que o Estado totalitário pretendido pelo nacional-socialismo alemão configura-se o inverso da proposta integralista, por isso não há motivos para que os adversários, e muito menos os integralistas, concebam o Integralismo como um movimento fascista.

A negação da natureza fascista do Integralismo se reafirma por ocasião da Lei de Segurança Nacional, de 1935, a partir da qual o Integralismo começa a ser enxergado como um extremismo. Salgado enfatiza em *Doutrina do Sigma*,

O Integralismo é profundamente autochtone: seus cumprimentos e o braço erguido para céu, como fazem os índios brasileiros, e o grito que parte de um ‘camisa-verde’ e o ‘Anaue’ das tabas selvagens dos tupys americanos.

O comunismo adopta uma bandeira vermelha com a foice e o martello, a mesma bandeira de todos os comunistas do mundo, que resolveram ser judeus da Rússia. O Integralismo, se fosse uma cópia de fascismo, adoptaria o ‘fascio littorio’, e se fosse uma copia do Hitlerismo adoptaria a cruz ‘swastica’, entretanto, sua bandeira e azul e branca é seu symbololo, e o ‘Sigma’, que indica uma nova philosophia de vida (SALGADO, 1937, p.153).

E completa:

Desde o primeiro dia tenho dito e repetido que o Integralismo é completamente diferente do Fascismo e do Hitlerismo, porque a nossa missão é muito maior. Na Itália e na Alemanha existia anteriormente o ‘espírito nacional consciente’, existia uma Nação. No Brasil nada disso existia. Cumpria crear uma Nação. Crear uma Nação e fazer coisa absolutamente nova (SALGADO, 1937, p.182).

Este desconforto em relação à natureza fascista do Integralismo, a qual Salgado nunca deixa de negá-la, reaparece anos mais tarde, depois do fim da AIB, em outra conjuntura política. Em 1957, em sua obra *O integralismo na vida brasileira*, primeiro volume da Enciclopédia do Integralismo, Salgado aponta como ponto fraco do movimento integralista o excesso de exterioridades. Por excesso de exterioridades, Salgado entende a camisa verde, o

cumprimento com o braço erguido, a entonação do Anauê, a letra sigma, as milícias, como também os slogans e palavras de ordem. Úteis para a mobilização popular, essas exterioridades provocaram grandes equívocos. Serviram para formar quadros de militância apegados a essas exterioridades e pouco afeitos a doutrina integralista, além de atrair intelectuais de tendências nazistas e fascistas, criando, assim, dentro e fora do movimento integralista, uma visão distorcida do mesmo que o definia como “fascista”.

Nesses textos, Salgado procura demonstrar o conteúdo cristão do Integralismo, reduzindo, assim, a importância dos símbolos e rituais do movimento. Através dessa estratégia, Salgado se reafirma como principal doutrinador e criador do movimento integralista, além de negar a AIB uma identidade política fascista.

Apesar da negação de Salgado, a importação de idéias, atitudes, rituais e símbolos dos fascismos europeus se apresenta como uma realidade. E mais: esta importação torna-se possível devido à própria natureza fascista e totalitária do discurso de Salgado, que está, nas décadas de 1920 e 1930, fazendo parte de uma maré direitista mundial que busca dar forma a uma revolução alternativa às revoluções liberais e comunistas.

Dito isso, o discurso pliniano se apresenta como diretriz doutrinária, princípio organizador e fomentador da ação do movimento integralista.

Para entendermos o papel do discurso pliniano na AIB devemos buscar as idéias, crenças e valores que articulam o pensamento social e político de Plínio Salgado.

A produção ideológica de Salgado tem sua formação dentro do processo de socialização política a que o chefe nacional é submetido desde a infância, tendo sua família como o primeiro lugar da socialização política. Seu pai, sendo um líder local do Partido Republicano Paulista (PRP), um coronel, propicia um ambiente familiar atrelado aos valores da política tradicional, marcada pelo autoritarismo, busca pela conciliação de interesses e defesa da ordem. Reforçam-se esses valores através do nacionalismo e do cristianismo.

Esta socialização política completa-se com o ingresso de Plínio no *Correio Paulistano*, jornal do PRP, onde estabelece contato com dirigentes políticos e autores modernistas. Ingressa no PRP, chegando a ser eleito deputado estadual pelo Estado de São Paulo, como também ingressa no movimento modernista, mais especificamente no grupo Verde-Amarelo. No PRP participa da política tradicional, no modernismo busca uma renovação estética no país. Por fim, rompe com o PRP e vai para além da renovação estética. Propõe a revolução do espírito. O conjunto de valores e crenças da infância irá sustentar as idéias políticas que serão concebidas em um novo contexto político e intelectual, o que lhe dará tons próprios. O nacionalismo e o cristianismo irão se manter como princípios norteadores, o autoritarismo

ganhará uma roupagem moderna à moda dos movimentos fascistas europeus, como também a noção de participação política. A busca de conciliação será uma lição que ajudará Salgado a controlar as dissensões dentro do Integralismo, mas a defesa da ordem se tornará ambígua. O movimento integralista enquanto movimento totalitário tem como objetivo fundar uma nova ordem social através da revolução do espírito, o que só pode ocorrer com a destruição da ordem social existente. Essa ambigüidade do movimento integralista deve ser entendida como uma estratégia de sobrevivência. A sobrevivência da AIB dentro do Governo Vargas exige constantes negociações e recuos.

Além da sobrevivência do movimento, um inimigo comum a Vargas e aos integralistas torna a situação ainda mais ambígua. A Revolução Russa de 1917 torna realidade o comunismo, que, a partir de então, existe na forma de um Estado organizado. Se, de um lado, a ordem deve ser defendida para evitar que o comunismo prolifere, de outro lado o movimento integralista pretende fundar uma nova ordem. Esta contradição existe durante toda a vigência da AIB, o que transparece nos textos de Salgado através das exposições sobre o tema da revolução. Na obra de Salgado está exposta uma definição de revolução enquanto ruptura que vai ganhando, com o passar dos tempos, novos desdobramentos de acordo com a conjuntura política, ao mesmo tempo em que se acalenta a defesa da ordem estabelecida contra o comunismo.

Em 1934, em *Psicologia da Revolução*, Salgado defende a revolução como uma necessidade do evoluir histórico. A revolução do espírito integralista constitui a revolução final dentro de uma série de processos revolucionários que se sucedem. A revolução do espírito apresenta-se como a revolução que fará desnecessária outra revolução. Uma forma superior de revolução que tem na Revolução Francesa, na Revolução Russa, na subida de Mussolini e Hitler ao poder, respectivamente na Itália e na Alemanha, antecedentes incompletos. Já em 1935, após a promulgação da Lei de Segurança Nacional, Salgado busca demonstrar as diferenças entre o Integralismo e o comunismo. O comunismo se apresenta como um extremismo, o que o Integralismo não é. O integralista consiste, então, em um movimento político de defesa da ordem em suas diferentes configurações.

Mas Plínio acaba por reafirmar o caráter revolucionário ao tentar definir o que entende por “ordem”. Segundo sua definição de ordem, o governo de Vargas se apresenta como carente da mesma. Cabe ao Integralismo fazer uma revolução para estabelecer a ordem. A posição ambígua do Integralismo em relação à ordem se apresenta, na prática, no apoio dado em 1937 por Salgado a Getúlio Vargas por ocasião do golpe que implanta o Estado Novo, como também na “teoria”, quando Salgado afirma que, se ocorrer uma revolução comunista, o

Integralismo “estará ao lado da ordem, seja ella qual for, ainda que sustentada pelos seus inimigos liberaes” (SALGADO, 1937, p.187).

Para Salgado, o que é a ordem?

Para Salgado, a ordem pública se constitui das ordens espiritual e moral, cultural, sentimental, econômico-financeira, social, política, militar e administrativa.

O problema da ordem não é um problema de polícia, mas um problema de regimen. A desordem é um symptoma de enfermidade social. Quando um paiz entra em anarchia, quando se multiplicam os disturbios, quando proliferam os descontentamentos, os brados de rebeldia e as attitudes de desespero, cumpre examinar o quadro social, o valor e a disposição das forcas economicas, numa palavra, as causas da arrytmia dos movimentos sociaes, das superexcitações nervosas da multidão (SALGADO, 1937, p.33).

Para o restabelecimento da ordem, de nada adiantam leis repressivas, sendo que são contraproducentes, pois agravam a situação.

O que resolve?

Segundo Salgado, em primeiro lugar deve-se estabelecer a ordem espiritual “pela doutrinação, pela propaganda, pela educação constante, paciente das massas populares” (SALGADO, 1937, p.35).

E completa:

Essa ordem espiritual e moral nós a conseguimos pela criação de uma extraordinária unidade de pensamento e de sentimentos que se exprime pelo mesmo rythmo de attitudes, desde o Amazonas ao Rio Grande.”(...) “É isso o que se chama ordem espiritual e moral confraternização de todos os que, acreditando num Deus, fazem delle o fundamento indestructivel de toda a ordem social, conforme diz a Encyclica de Pio XI, cujo texto foi comprehendido pelos Integralistas tanto católicos quanto luteranos, prebysterianos ou espiritistas, pois hoje formamos uma frente única espiritual, arrebatada pela bandeira de Deus, da Pátria e da Família, disposta a todos os sacrificios para salvar a Nação das garras do materialismo do século (SALGADO, 1937, p.37).

Então, estabelece-se a ordem cultural, que deve ser levada a cabo pela criação de “uma unidade de cultura, uma uniphormidade de método e um processo de suscitar homens publicos” o correto diagnóstico dos problemas nacionais e suas soluções. Unidade da cultura que deve se desdobrar em uma unidade do sentimento (SALGADO, 1937, p.43).

A partir das ordens espiritual, cultural e sentimental formam-se as demais ordens. As ordens social, política, militar, administrativa se convertem em resultado destas ordens. Por fim, Salgado arremata:

Eis porque nós, integralistas, achamos inócua a chamada Lei de Segurança Nacional. Ella própria é um symptoma da desordem. É uma confissão de anarchia. É um libello contra o systema liberal democrático, contra a politicagem dos Estados. É o annuncio de que existem conspirações. É a prova de que a Ordem está exigindo um

grande movimento nacional. É a maior propaganda do integralismo. O medico está querendo amarrar e amordaçar o doente, para que elle não grite e não perturbe os visinhos? Que deve fazer a família? Chamar outro médico (SALGADO, 1937, p.55).

A idéia de revolução de Salgado não coincide, por mais que tente, com a ordem do governo Vargas. Para Salgado, a AIB é revolucionária, “não no sentido commum que se empresta a esta palavra, porém no seu sentido mais moral e profundo” (SALGADO, 1937, p.14). Pois a revolução integralista não se trata de assalto ao poder de forças heterogêneas, mas um movimento ético-histórico que se dá em dois planos: o plano espiritual e o plano cultural. Sendo que,

No plano espiritual, o objectivo é mediato, porque para attingil-o, teremos de levar muitos annos de doutrinação, de educação constante da massa, de esforço individual de cada um. No plano cultural, o objectivo é immediato, porque o Brasil necessita, desde logo, de uma transformação do Estado, mediante a qual podemos, como queria Alberto Torres, assumir novas atitudes em face dos problemas (SALGADO, 1937, p.14).

A revolução integralista só pode se dar depois da transformação do regime, o que permitiria uma educação das massas. Assim, a revolução cultural que implantaria a nova ordem política daria condições para a efetivação de uma revolução. Mas como a AIB chegaria ao poder sem sua tomada? Através da via eleitoral?

A partir de 1935, a AIB vem se firmando no cenário nacional como um partido político, o que estava descartado no momento de sua fundação.

A chegada ao poder vem justificada nos seguintes termos:

(...) somos pessimistas em relação à possibilidade de uma instantânea transformação dos homens, repousando toda a nossa esperança imediata na transformação do regimen, de modo a policiarmos as tendências más que uma educação materialista agradou no Paes. Não vamos aos excessos pessimistas de Hobbes, imaginando o Leviatã, o Estado absorvente, anotador de todas as liberdades. Conservamo-nos na linha realista, crentes que uma obra sistemática de educação individual e das massas elevará a média das virtudes moraes e cívicas do povo brasileiro, cuja estrutura mais intima nos revela traços de superioridade incontestável. (...) Essa obra de educação é que chamamos à revolução espiritual e é em razão dela que nos distinguimos tanto do fascismo como do Hitlerismo imprimindo um sentido profundo ao nosso movimento (SALGADO, 1937, p.15-16).

Por isso,

Não podemos nos cingir exclusivamente à transformação espiritual, porque temos problemas immediatos e, principalmente porque, dentro do actual regimen, tudo se tornará mais difficil para attingirmos os objectivos moraes que collimamos. Enquanto a revolução espiritual se processa, por assim dizer, numa progressão arithmetica, a outra, a revolução cultural, se opera numa progressão geometrica. Os problemas que iremos obtendo em synthese, pódem ser comparados à razão logarithmica das duas revoluções (...) O problema da transformação do Estado

subordina-se a uma concepção philosophica da qual decorrem as soluções dos problemas politico e economico. Partimos do principio da autoridade moral do Estado, do conceito ethico do Estado (SALGADO, 1937, p.19).

Contraditoriamente, nesse mesmo texto Salgado nega a importância da transformação imediata do Estado para melhor empreender a revolução do espírito. Deposita uma confiança na capacidade das práticas político-pedagógicas dentro do governo Vargas de conquistar corações e mentes, levando, um dia, a AIB ao poder. Salgado afirma:

O Integralismo pretende alcançar o poder? Sim, o Integralismo pretende, mas o seu Chefe não faz nenhuma questão disso, porque o movimento não lhe pertence, mas pertence a Nação.

Quando pretende o Integralismo chegar ao poder? Eis ahi uma coisa que nunca preocupou os camisas-verdes. Se não forem elles, serão seus filhos, porque o essencial é salvar o Brasil, transformal-o numa potencia respeitada.

De que maneira pretende o Integralismo chegar ao poder? Pela conquista gradual, firme, alicerçada, sem pressa, de consciencia do povo brasileiro, de modo que, um dia se manifeste livremente.

Como pretende o Integralismo conquistar essas consciências? Honestamente, propondo a sua doutrina e deixando que o livre arbítrio de cada um decida (SALGADO, 1937, p.185).

Neste texto, a defesa da ordem e a necessidade da revolução se põem a todo instante. Ora a ordem significa o governo Vargas, ora o regime criado pela revolução do espírito. Se, por um lado, Salgado defende um trabalho educativo das massas para se efetivar uma revolução do espírito, surgindo, assim, um regime integralista, do outro, a necessidade da transformação do regime como condição para melhor efetivação da revolução do espírito é acalentada. Na sua tentativa de garantir a sobrevivência da Ação Integralista, Plínio dá um “tiro no próprio pé” ao reafirmar a natureza revolucionária do movimento integralista.

Esta idéia de revolução se assenta em uma concepção de história que entende o evoluir histórico como uma eterna luta entre o espírito e a matéria, cabendo ao espírito a determinação em última instância. Duas dimensões do real, cada uma obedecendo a uma lógica específica sujeita a leis próprias, o espírito e a matéria se digladiando devido a uma característica da matéria: sua lógica tende a invadir a dimensão do espírito, buscando “tomar o controle” da realidade, determinando sua direção; cabe, então, ao espírito, através da revolução, intervir, garantindo o equilíbrio entre esses dois planos da história.

Esta concepção de história se apresenta como a confluência de duas teorias da história distintas: a de Hegel e a dos românticos. Em Hegel, a história consiste na evolução do Espírito no tempo; já nos românticos, apresenta-se como o retorno à Origem. No primeiro, o Espírito

significa a Razão Universal, no último, a Origem consiste em Deus. Enquanto em Hegel o Espírito — a Razão Universal — progride dialeticamente através de sua negação pela Natureza, que é sua criação, em direção ao fim da história, nos românticos a história é pensada como um retorno às verdades essenciais de Deus destronadas pela Razão.

Duas teorias discordantes que se unem na idéia da Nação como efetivação do Espírito na obra de Salgado. A confluência das representações dessas teorias em um conjunto de idéias define a ideologia totalitária do Integralismo. É próprio da ideologia totalitária essa união entre estas teorias, como bem o demonstra Romano (1997).

Em Salgado, a história tanto é a evolução do Espírito como o retorno à Origem. O Espírito e a Origem tanto podem significar realidade nacional quanto Deus. Mas a revelação da história só pode ser feita em sua totalidade pela via do sentimento e da intuição. A razão iluminista pouco contribui para o entendimento dos processos históricos.

Tendo como pressuposto da realidade a existência de duas dimensões — a espiritual e a material — o discurso pliniano reserva ao conhecimento da primeira um atributo do sentimento e da intuição, enquanto a última pode ser apreendida pela razão. Visto que a história é o movimento do espírito, o sentimento e a intuição ganham primazia no método de análise pliniano da história.

Mas a realidade — por sua vez, a história — também tem uma dimensão material, o que reserva algum papel à razão neste método de análise. A matéria tem suas próprias leis que podem ser identificadas pela razão através da ciência, porém o método científico se apresenta limitado e parcial, restando ao sentimento e à intuição darem a palavra final sobre a história.

Essa dupla dimensão da realidade — espiritual e material — com sua dupla via de acesso — irracional e racional — implica na construção de um pensamento político e social marcado por uma noção de dupla verdade — a verdade revelada e a verdade da razão. Uma realidade organizada em dupla dicotômica é resultado da disposição totalitária da sociedade brasileira na década de 1920 e 1930, na qual o imaginário opera em uma lógica binária (DUTRA, 1997).

Por isso, o discurso pliniano não constitui exclusivamente um irracionalismo. O irracionalismo está presente, sendo um atributo dominante, mas a razão está lá de forma minimizada e subordinada. Salgado não pôde negar a importância dos avanços da razão por mais que quisesse.

Apesar da importância dada na concepção pliniana de história à dimensão da matéria, quando Salgado se lança a escrever uma história do Brasil, esse empreendimento se apresenta como um atributo do sentimento e da intuição, assim a interpretação do Brasil por Salgado se

mostra como uma história mítica de fundação. Não é à toa a interpretação pliniana da história se dar no romance *A Voz do Oeste*.

No romance *A Voz do Oeste*, Salgado narra a história de uma Bandeira organizada no vilarejo paulista de Piratininga, no final do século XVI, época em que Portugal era governado pela Coroa da Espanha. Essa Bandeira se apresenta como *locus* da fundação da nacionalidade, através de elementos étnicos diferenciados com aspirações diversas, que definem a identidade de um Povo/Nação que surgiria no futuro. Os personagens que, na verdade, representam esses diferentes elementos étnicos são: Nicolau Barreto, português, proprietário de terras; D.Gonçalo, fidalgo português em decadência financeira; o mameluco Martinho e o índio Antônio, que um dia foi Petuna, pajé da Nação Tupi.

Salgado concebe o mito como lugar de expressão de realidades profundas dos fenômenos históricos que não podem ser revelados pela história científica. "Só a Arte tem o direito de criar a História". Assim se inicia *A Voz do Oeste*. Essa epígrafe demonstra a concepção de história que envolve essa obra de Salgado.

Essa perspectiva historiográfica encontra-se em total consonância com a teoria da história e política romântica. Para se entender o pensamento autoritário brasileiro, mais especificamente a doutrina integralista, faz-se necessário verificar suas origens no Romantismo alemão. No Romantismo, a representação da história é atributo do artista, do poeta. Segundo Romano, o historiador "não poderia ser quem apenas reflete a temporalidade superficial e seu lugar, mas sobretudo quem atinge a camada permanente, bela, 'em germe' que subjaz aos meros acontecimentos" (ROMANO, 1997, p.146). Para isso, o historiador tem que se fazer poeta.

Dessa forma, os mitos agem como mecanismos mobilizadores para a ação. O mito do Bandeirismo expresso em *A Voz do Oeste* pretende desencadear a luta pela construção da nacionalidade, a qual a AIB se assumia como agente.

Como explica Salgado no prefácio de 1934, *A Voz do Oeste* constitui o chamado vindo das cordilheiras dos Andes, local de origem da Nação Tupi. Chamado que se manifesta em momentos cruciais da história do Brasil. Essa voz falou três vezes: no ciclo das Bandeiras, durante a Guerra do Paraguai e na Coluna Prestes (SALGADO, 1955g, p.132).

Princípio formador da nacionalidade, *A Voz do Oeste* tem sua origem no sangue tupi presente nos brasileiros, mas também pode ser ouvida pelo encontro do homem com o meio natural. Ao final da travessia da Bandeira, restam somente o índio Antônio, Martinho e D.Gonçalo. Sendo os únicos que escutam o chamado, isso eles fazem pelo fato dos dois primeiros possuírem sangue tupi nas veias e o último ter se perdido na floresta, e, assim, em

contato com a natureza selvagem, ter aprendido a escutar “a voz do Oeste”. Essa Bandeira constitui um retorno à Origem. Tema essencial à teoria política romântica e sua representação mítica da história, o retorno à Origem filia Salgado a uma tradição autoritária surgida em reação à Revolução Francesa.

O surgimento do mito político do Bandeirismo tem sua origem no clima de instabilidade política e social que experimenta o Brasil nos anos 1920 e 1930. Segundo Raoul Girardet, como ponto de partida para qualquer interpretação de mitos deve-se levar em conta a afirmação de Roger Bastide de que os mitos são respostas às tensões e conflitos sociais (GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. p.180).

Tensões e conflitos sociais são formas de nomear a luta de classes. A luta de classes, como observa Zizek, é o antagonismo fundamental, segundo o qual os indivíduos de determinada sociedade não são capazes de simbolizar, explicar ou chegar a um acordo: um desequilíbrio que impede a sociedade de organizar-se em um Todo harmonioso (ZIZEK, 1996, p.31). Dessa necessidade de explicar a sociedade e organizar a sociedade de forma harmônica, nasce o mito político.

Essas funções do mito reafirmam sua relação com a teoria política romântica e sua representação da história. A teoria política romântica funda-se em uma representação de história enquanto retorno à Origem. De acordo com Roberto Romano,

Esta representação da história como necessária volta à Origem não é propriedade exclusiva de Schelling, ou dos românticos alemães. Todos os teóricos conservadores do século passado, ao refletirem sobre a Revolução Francesa (ligada, segundo eles, ao protestantismo, e às Luzes, mas exprimindo uma evolução interna à natureza), postularam o retorno 'inelutável' ao Todo (ROMANO, 1997, p.73).

Esse retorno à Origem está intimamente ligado à Nação, pois, com a Revolução Francesa, o homem distancia-se de Deus, isto é, as partes se dissociam do Todo. Para integrá-las novamente ao Todo, faz-se necessário vincular-lhes a idéia de Nação. A Nação representaria o Todo perdido. Por isso, os integralistas acreditam que a renovação política somente pode ser possível através do despertar da consciência de Nacionalidade. Essa consciência já existe intuitivamente no ser nacional, mas é preciso que ele efetue um retorno à Origem para que ela possa emergir.

Essa ligação entre os mitos e o Romantismo também esclarece o papel do artista/ideólogo nesse processo de construção da ordem. No Romantismo, o artista tem a função de garantir a harmonia social através da educação para que ele possa sentir a Nacionalidade. Para isso, ele se utiliza da imagem de volta às Origens. Exatamente o que faz

Salgado. *A Voz do Oeste* chama a Bandeira de volta às Origens. Como afirma Romano, para Novalis cabe ao artista/poeta "mágico conhecedor da natureza, indicar ao rei como recompor o corpo e a alma dos súditos, quando fragmentadas pelas explosões sociais. O poder político 'verdadeiro' é a arte de reunir e conservar o diverso na unidade" (ROMANO, 1997, p.149).

Dessa forma, o recurso ao mito da Bandeira tem como objetivo garantir a construção de uma ordem harmoniosa, na qual a Nação se apresenta como espaço de sua construção.

Mas deve ser salientado que o surgimento do mito não é apenas um reflexo do traumatismo social. Como afirma Girardet, "o nascimento do mito político situa-se no instante em que o traumatismo social se transforma em traumatismo psíquico" (GIRARDET, 1987, p.181). Sua origem não se encontra na agudização do conflito social, mas no momento em que esse conflito torna-se insuportável no íntimo das pessoas. "É na intensidade secreta das angústias ou das incertezas, na obscuridade dos impulsos insatisfeitos e das esperanças que ele encontra sua origem" (GIRARDET, 1987, p.182).

Assim, o mito tem a função de reestruturação mental, já que possui uma visão global estrutural do passado, presente e futuro coletivos. A essa reestruturação mental corresponde uma reestruturação social. Os mitos oferecem, além do caráter explicativo, um incitamento à mobilização para a mudança social. Surgindo onde o tecido social se desagrega, o mito pode funcionar como eficaz elemento de reconstituição (GIRARDET, 1987, p.180-184).

As Bandeiras paulistas constituem-se no agente iniciador do processo construtor do nacional. Cabe dar fim a esse processo. A Ação Integralista Brasileira se apresenta como agente que continua esse processo através de suas práticas político-pedagógicas. As Bandeiras da AIB, herdeiras diretas das Bandeiras paulistas, têm a função de educar as populações do interior do país, garantindo, assim, a construção da Nação Brasileira. Essa construção se dá através de uma revolução espiritual no interior dos indivíduos e pela implantação do Estado Integral.

A interpretação do Brasil calcada, principalmente, no romance *A Voz do Oeste* não se trata de uma interpretação calcada em procedimentos científicos e racionais de análise, mas de criação mítica deliberada, tendo por objetivo explicar o passado e o presente e construir um futuro para o país a partir da mobilização popular em torno do movimento integralista. O mito, então, funcionaria como estratégia de sedução das massas com o objetivo de conquistar corações e mentes. Uma interpretação do país que nada explica, e apenas busca persuadir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras Integralistas

MELO, Olbiano de. *Razões do Integralismo*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1935.

_____. *A marcha da Revolução Social no Brasil*. São Paulo: Edições O Cruzeiro, 1957.

SALGADO, Plínio. *Literatura e Política*. São Paulo: Editora das Américas, 1955a. (1ª edição 1927)

_____. *Despertemos a nação*. São Paulo: Editora das Américas, 1955b. (1ª. edição 1934).

_____. *A Doutrina do Sigma*. São Paulo: Empresa Graphica Revista dos Tribuanes, 1937.

_____. *O Estrangeiro*. São Paulo: Editora Panorama, 1948. (1ª. edição 1926).

_____. *Madrugada do Espírito*. São Paulo: Editora das Américas, 1955c. (1ª. edição 1945).

_____. *O que é o integralismo?* São Paulo: Editora das Américas, 1955d. (1ª. edição 1934)

_____. *A Quarta Humanidade*. São Paulo: Editora das Américas, 1955e. (1ª. edição 1934)

_____. *Psicologia da Revolução*. São Paulo: Editora das Américas, 1955f. (1ª. edição 1934)

_____. *A voz do oeste*. São Paulo: Editora das Américas, 1955g. (1ª edição 1934)

Obras de caráter geral

ANDERSON, Benedict. Introdução. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *O mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

_____. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Totalitarismo e revolução: o integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

_____. In: *Medio Virtus: Uma análise da Obra Integralista de Miguel Reale*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1988.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARON, Raymond. *Democracia e Totalitarismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1966.

_____. *Mitos e homens*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura S.A., 1959.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 30, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1984. T. 3, V. 4.

BERTONHA, João Fábio. A máquina simbólica do integralismo: controle e propaganda política nos anos 30. *História e Perspectivas*, Uberlândia, n.7, p. 65-86, jul/dez 1992.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. *Multidões em cena: propaganda política o varguismo e no peronismo*. Campinas, SP: Papyrus, 1998.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O antisemitismo na era Vargas: fantasmas de uma geração (1930-1945)*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CARONE, Edgard. *A República Nova (1930-1937)*. São Paulo: DIFEL, 1976.

CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. *Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)*. Bauru: Editora da Universidade Sagrado Coração, 1999.

CHASIN, José. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*. São Paulo: Ciências Humanas, 1999.

CHATTERJEE, Partha. Comunidade Imaginada por quem?. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *O mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

CHAUÍ, Marilena. Apontamentos para uma crítica da razão integralista. In: CHAUÍ, Marilena de S.; FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho (Org.). *Ideologia e Mobilização popular*. Rio de Janeiro: CEDEC/Paz e Terra, 1978.

_____. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CORRÊA, Maurício de Costa. *Ação Integralista Brasileira: seus reflexos em Juiz de Fora. Juiz de Fora, 1973*. 92p. (Trabalho apresentado ao II Prêmio de Pesquisa. Diretório Central dos Estudantes).

DE DECCA, Edgar. *1930: o silêncio dos vencidos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

DOMENACH, Jean-Marie. *A propaganda política*. São Paulo: Difusão Editora do Livro, 1963.

DUTRA, Eliana de Freitas. *O ardil totalitário: imaginário político no Brasil dos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

_____. Entre a melancolia e a exaltação: povo e nação na obra de Plínio Salgado. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/Humanitas Publicações, v.19, n.37, p.217-243, 1999.

FALCON, Francisco. Facismo: Autoritarismo e Totalitarismo. In: SILVA, José Luiz Werneck da. *O Feixe e o Prisma: uma revisão do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

FELICE, Renzo de. *Explicar o fascismo*. Lisboa: Edições 70, 1976.

FURET, François. *Pensar a Revolução Francesa*. Lisboa: Edições 70, 1983.

GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

GELLNER, Ernest. *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993.

GERTZ, René. *O fascismo no sul do Brasil: germanismo, nazismo, integralismo*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HERF, Jeff. *O modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no Terceiro Reich*. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

HERMET, Guy. *Totalitarismos*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____. *História da Nações e do Nacionalismo na Europa*. Lisboa: Editorial Estampa Ltda, 1996.

HOBBSAWM, E. J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

HROCH, Miroslav. Do movimento nacional à nação plenamente formada: o processo de construção nacional na Europa. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *O mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

IGLESIAS, Francisco. *Trajatória Política do Brasil: 1500-1964*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Modernismo: uma revivificação da inteligência nacional. In: ÁVILLA, Afonso. *O modernismo*. Editora Perspectiva. São Paulo, 1975.

KOSSELLEK, Reinhard. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da Política*. Campinas - SP: Papyrus, 1986.

LOUREIRO, Maria Amélia Salgado. *Plínio Salgado, meu pai*. SP: Edições GRD, 2001.

LÖWY, Michel. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

MAYER, Arno J. *Dinâmica da Contra-Revolução na Europa, 1870-1956: uma estrutura analítica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MEDEIROS, Jarbas. *Ideologia autoritária no Brasil (1930-1945)*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1978.

MELO, Manuel Palacios Cunha. O integralismo de Miguel Reale. Rio de Janeiro. *Dados*, v.37, n.167, p.125-152, 1994.

MONTENEGRO, João Alfredo de Souza. *O integralismo no Ceará: Variações ideológicas*. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará, 1986.

MOSSE, George L. *La nazionalizzazione delle masse: Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*. Bologna: Il Mulino, 1975.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta e GOMES, Angela Maria de Castro. *Estado Novo: ideologia e poder*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

OPPA, Anna. Socialização Política. In: BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1995.

PINTO, António Costa. *O salazarismo e o fascismo europeu: problemas de interpretação nas ciências sociais*. Lisboa: Editorial Estampa, 1992.

POULANTZAS, Nicos. *Fascismo e ditadura*. São Paulo: Martins Fontes, 1971.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

ROMANO, Roberto. *Conservadorismo romântico: origens do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1997.

_____. *Corpo e cristal: Marx romântico*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SEVCENKO, Nicolau. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SILVA, José Luiz Werneck da (Org.). *O Feixe e o Prisma: uma revisão do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

SMITH, Anthony S. O nacionalismo e os historiadores. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *O mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

TCHAKHOTINE, Serge. *A mistificação das massas pela propaganda política*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira SA, 1967.

TRINDADE, Héglio. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1974.

_____. Integralismo: teoria e práxis política nos anos 30. In: FAUSTO, Boris (Dir). *História geral da civilização brasileira – O Brasil Republicano, Sociedade e Política (1930-1964)*. São Paulo: DIFEL, 1981. v.3.

VASCONCELOS, Gilberto. *Ideologia Curupira: análise do discurso integralista*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *O mito da originalidade brasileira: a trajetória intelectual de Cassiano Ricardo (dos anos 20 ao Estado Novo)*. 190 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio), Rio de Janeiro, 1983.

_____. A Brasilidade verde-amarela: nacionalismo e regionalismo paulista. *Estudos Históricos*, CPDOC-FGV, Rio de Janeiro, v.6, n.11, p.89-112, 1993.

VIANNA, Luiz Werneck. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

WEBER, Eugen. *Varieties of fascism*. New York: Van Nostrand, 1964.

ZIZEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: _____. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.