

O tradicionalismo monarquista (1928-1945)

Teresa Malatian¹

RESUMO- Pretende-se neste artigo abordar alguns aspectos do Catolicismo no Brasil entre 1928 e 1945, período em que se deu a fundação e o desenvolvimento do movimento monarquista Pátria-Nova na cidade de São Paulo, sob a chefia de Arlindo Veiga dos Santos. Para a análise foram utilizadas fontes manuscritas, imprensa e entrevistas de História Oral com participantes do movimento, numa perspectiva da cultura política tradicionalista. A análise permitiu verificar o envolvimento da Igreja na política na perspectiva do Neotomismo e de aportes dos pensadores tradicionalistas que se ramificaram em organizações do laicato como as congregações marianas e o Centro D.Vital.

PALAVRAS-CHAVE: monarquismo, Igreja Católica, Neotomismo, antiliberalismo, nacionalismo católico.

The monarchist traditionalism (1928-1945)

ABSTRACT- This article intends to approach some aspects of the Catholicism in Brazil between 1928 and 1945, period in which occurred the foundation and the development of the monarchist movement Patria-Nova, in São Paulo city, under the leading of Arlindo Veiga dos Santos. For this analysis had been dealt manuscript sources, journals and interviews of Oral History with participants of the movement, on a perspective of the traditional political culture. The analysis allowed to verify the participation of the Church on politics influenced by the neo-Thomism perspective and by the traditionalist intelligentsia contribution, in which had been integrated lay movements like congregations marianas and the Centro D.Vital.

KEYWORDS: monarchism, Catholic Church, neo-Thomism, antiliberalism, catholic nationalism.

Recebido em 15/01/2013 - Aprovado em 30/03/2013

A instituição do regime republicano no Brasil, uma vez superadas as disputas que marcaram as relações entre a hierarquia católica e o poder temporal durante o Império, inaugurou um período de redefinição das relações entre Igreja e Estado, superando-se assim os conflitos que haviam marcado as relações entre os dois poderes. A partir de então, resultou-se a conciliação, pois o acordo celebrava o reconhecimento do regime instalado em 15 de novembro. Esse procedimento não era estranho à orientação dada por Leão XIII em *Diuturnum illud*, em 1881, que reforçava a necessidade de obediência dos católicos à “autoridade justa”, mantendo a indiferença quanto às formas de governo, desde que resguardada a liberdade de culto. Um período de acomodação seguiu-se então nas relações entre os dois poderes.

Porém, no período posterior à Primeira Guerra Mundial houve uma mudança na atuação da Igreja no sentido de buscar maior influência na sociedade brasileira. A ação

¹ Docente titular aposentada do Departamento de História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da UNESP, campus de Franca. Autora dos livros *Os Cruzados do Império*; *Império e missão*; *Oliveira Lima e a construção da nacionalidade*; *D. Luís de Orléans e Bragança*. Contato: tmalatian@uol.com.br

católica voltou-se para os mais variados campos, englobando desde a ação política até a criação de faculdades, passando pela literatura, filosofia e artes. Como parte fundamental dessa estratégia, realizou-se uma aproximação do Estado.

O movimento de renovação católica na década de 1920 constituiu resposta a uma conjuntura que obrigou a Igreja a reavaliar e a redirecionar sua atuação. Nesses anos, as revoltas dos tenentes, o crescimento da classe operária, as pressões das classes médias emergentes, somados à secularização da cultura, decorrente da instituição do ensino não confessional, e à difusão do protestantismo e do comunismo, sinalizavam as possibilidades de perda de terreno pelo catolicismo. Defensivamente, a Igreja se manteve numa posição elitista e conservadora, baseada na defesa da “ordem”, da autoridade, da contrarrevolução, atitude que, longe de indispor a com o Estado, possibilitou a coalizão. Essa aproximação entre Igreja e Estado foi progressiva. Submetidas à prova na década de 1920, as relações entre os dois poderes estreitaram-se, tendo o Estado, em várias ocasiões, recebido apoio inequívoco de uma Igreja obcecada pela “ordem”, valor que a hierarquia católica empenhou-se em defender nos governos conturbados de Epitácio Pessoa e Artur Bernardes.

Do ponto de vista da orientação recebida do Vaticano, a Igreja no Brasil continuava subordinada à política de concordata com o Estado liberal, preconizada por Pio X. Persistia a indiferença ou mesmo a simpatia pelos governos que assegurassem a ela liberdade de ação e um posicionamento adverso aos movimentos políticos e sociais ameaçadores da estabilidade das instituições. Além disso, com Pio XI (1922-1939) a política de expansão missionária intensificou-se para tornar mais presente a defesa de uma ordem não excludente do divino. Na encíclica *Ubi arcano* (1922), esse plano foi explicitado e, em várias outras, detalhado no que diz respeito à reação contra a secularização das instituições e dos costumes: em *Divini illius magistri* (1929) foi colocada a necessidade da educação cristã da juventude e em *Quadragesimo anno* (1931) retomaram-se as posições defendidas na *Rerum novarum* (1891) perante o capitalismo e a situação dos operários.

O cardeal Leme teve atuação decisiva na “reação católica” no Brasil, que procurou implementar “uma cruzada de militantes católicos, a fim de reeducar a nação através de seus ensinamentos e, fundamentalmente, assegurar para a Igreja o reconhecimento jurídico de sua legítima posição”. (DELLA CAVA, 1974, p. 11-12) Direcionou a atuação da Igreja para a formação de alianças políticas que a favorecesse e para a criação de uma intelectualidade capaz de defendê-la em diferentes situações, promovendo maior capilaridade dos postulados católicos na sociedade. Foi a consagração da religião das elites em detrimento da religiosidade popular, pois o recrutamento dos “soldados” católicos foi feito nas classes médias, entre aqueles que se dispunham a lutar contra o anticlericalismo, o ateísmo e a indiferença religiosa. Como enfatiza Bruneau, embora a Igreja se arrogasse “detentora das grandes massas da população, falando do Brasil como país católico e administrando os sacramentos periodicamente”, o foco principal de suas atenções passou a ser as classes médias urbanas emergentes. Para atingi-

las, através do sistema escolar e dos grupos e associações religiosas, efetuou uma estratégia de sermões e devoções. (BRUNEAU, 1974, p. 72)

Na época, o movimento mariano estava em ascensão, atendendo também à solicitação de Pio XI no sentido de mobilização do laicato, em ação complementar a do clero. A Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo (antiga São Bento) continuava a obra iniciada por Dom Miguel Kruse em 1908, com vistas à formação de intelectuais católicos, de orientação neotomista. Formou-se, assim, uma *intelligentsia* católica para atuar como vanguarda do laicato aglutinado em torno do Centro Dom Vital e de seu órgão de difusão, a revista *A Ordem*, e que adquiriu maior amplitude por volta de 1935 com a Ação Católica. A estratégia visava constituir lideranças para tornar mais ampla a influência da Igreja.

A formação do Centro Dom Vital de São Paulo em 1931, com o amparo da Cúria Metropolitana, visava desenvolver a “cultura católica superior” através de conferências de teologia, filosofia e história da Igreja. Consistia num órgão de atuação da Igreja nos meios intelectualizados, semelhante ao Centro Dom Vital do Rio de Janeiro, nessa época dirigido por Alceu Amoroso Lima. Pretendia formar intelectuais católicos em matéria de religião e de ciência, além de transmitir-lhes uma orientação política. Com a supervisão de Dom Gastão Liberal Pinto, durante vários anos o Centro foi dirigido por Papaterra Limongi, numa atuação que se estendia para as universidades através da Ação Universitária Católica, cujos membros, uma vez formados, poderiam ingressar no Centro Dom Vital, em decorrência da unidade de orientação dos movimentos. A fundação do movimento vitalista coincidiu com o processo de expansão do ensino superior, tanto de escolas leigas quanto de católicas. Em São Paulo, ao findar a Primeira República, o leque de alternativas para uma formação universitária apresentava-se bastante amplo: Escola de Farmácia, Odontologia e Obstetrícia, Escola Politécnica, Escola de Engenharia Mackenzie, Faculdade de Direito de São Paulo, Faculdade de Medicina, Escola Luiz de Queiroz, Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo. Essas instituições constituíram locais privilegiados para a atuação do laicato.

Nos artigos e relatórios publicados em *A Ordem* é possível verificar-se a intensa atividade desempenhada pelos vitalistas na cidade de São Paulo, nos anos 1930, promovendo comissões de estudos, conferências, congressos, cuja pauta era fornecida pelos temas mais candentes do catolicismo e suas especificidades no Brasil. Combateram a maçonaria, o espiritismo, o socialismo e o comunismo, identificados como ameaças à religião. Temas essencialmente políticos, como as formas de governo, as relações Igreja e Estado e a legitimidade do poder foram discutidas ao lado de outros que traduziam os esforços dos católicos no sentido de conquistarem de um papel diretivo na República pós-1930: o ensino, o casamento, a assistência religiosa aos quartéis, a situação dos operários e sua sindicalização, todos defendidos pela Liga Eleitoral Católica e discutidos na Constituinte de 1933.

Uma rápida passagem pelos temas discutidos no Centro Dom Vital de São Paulo afasta, logo de início, a hipótese de que a Igreja tivesse conservado naquele momento apenas uma atitude passiva perante o poder secular. Nota-se exatamente o

inverso durante o Governo Provisório, entre 1930 e 1934, no qual a Igreja atuou buscando recuperar posições no novo ordenamento institucional que se seguiu ao fim da República Oligárquica. Atuou através do laicato organizado, pressionou os políticos com a Liga Eleitoral Católica e acabou assegurando na Constituição de 1934 o atendimento a suas reivindicações. Descartou a organização de um partido político, possibilidade que atemorizava a hierarquia não só pela possibilidade de dividir os votos dos católicos, mas também pela ameaça de autonomia de uma organização de natureza política em face do poder episcopal. Mobilizações temporais e transitórias complementaram a estratégia católica nesses primeiros anos da República Nova e resultaram num reconhecimento quase oficial da Igreja pelo Estado.

Apesar do antiliberalismo expresso e reiterado, a Igreja anunciava a intenção de manter-se indiferente perante as formas de governo, o que não a levava, de modo algum, a abrir indefinidamente o leque das alternativas políticas com que pretendia conviver. Ao visar garantir o poder indireto, interessava-lhe limitar o poder do Estado por uma Constituição em cuja defesa os católicos se empenharam desde o início do Governo Provisório. A Constituinte seria o grande instrumento pelo qual as lideranças poderiam efetivar suas reivindicações para dali alcançar objetivos mais ambiciosos. A hierarquia e o laicato mobilizaram-se, buscaram apoio nos partidos políticos e desenvolveram ampla campanha por uma pauta de reivindicações.

Um dos temas mais discutidos pelos vitalistas foi o da educação, que não apenas remontava à separação da Igreja do Estado, mas também se encontrava atualizado pela encíclica *Divini illius magistri* (1929). Altamente politizada, a questão do ensino sobressaiu nos debates travados pela construção de uma nova ordem pós-1930. Havia a esperança de que o ensino renovado pudesse dar origem a uma nova sociedade.

Quanto ao posicionamento político, a orientação oficial do Centro Dom Vital de São Paulo, apesar de claramente pautar-se pelo antiliberalismo, defendia a “neutralidade” e a indiferença da Igreja perante o Estado, ressalvados sua autonomia e seu direito de intervir na ordem temporal de modo indireto, “para impedir a realização daquilo que prejudique a salvação do homem”. Nesse sentido, a ação social deveria sobrepor-se à política: “Os católicos não devem se interessar pela reforma política. Eles a devem desejar, mas não diretamente e sim mediante a reforma dos costumes. Sua ação é social antes de política. É moralizando os homens que se moralizam as instituições.” (O CENTRO D. VITAL NOS ESTADOS, 1936, p. 16-18)

Foi nesse contexto que se constituiu a Ação Imperial Patrianovista Brasileira (AIPB), a partir de um grupo de intelectuais dedicados a estudar as relações entre Igreja e Estado no sentido de questionar a legitimidade e a adequação do regime republicano no Brasil. Suas reflexões encaminharam-se para a proposta de restauração monárquica inspirada em movimentos europeus, como a Action Française e o Integralismo Lusitano. Eram membros das congregações marianas e do Centro Dom Vital, onde chegaram a constituir a maioria dos associados: Paulo Sawaya, Paulo Dutra da Silva, Manuel Marcondes Rezende, Sebastião Pagano, Paim Vieira, Veiga dos Santos, José Eurico Santos Abreu, além de professores da Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo,

Leonardo van Acker, Alexandre Correia e Plínio Corrêa de Oliveira. Formaram uma “milícia” que lutou pela reconquista do espaço perdido pela Igreja na República, reunindo, sobretudo, intelectuais e profissionais liberais, liderados desde 1928 por Arlindo Veiga dos Santos.

Protegido pelo mecenato da Igreja desde os tempos de estudante em Itu, onde frequentou o colégio São Luís, dos jesuítas, e posteriormente a Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo, Veiga dos Santos já se apresentava em 1924 como militante católico, defensor da “Ordem Nova cristã, contra o imperialismo estrangeiro intelectual, econômico (isto é, financeiro, industrial, comercial) e político – ordem essa anticosmopolita, antimaçônica, antiliberal, antidemocrática, antiparlamentar e antipartidarista”. Defensor do “nacionalismo integral”, tanto a inquietação política quanto a adesão ao catolicismo marcaram sua vida (1902-1978). Uma e outra convergiam, fazendo dele homem de ação, jornalista, congregado mariano, membro do Centro Dom Vital de São Paulo, fundador e dirigente da Frente Negra Brasileira. Como jornalista, fez-se conhecer nos meios católicos, colaborando em *A Federação* (Itu), *O Mensageiro da Paz* (órgão da Congregação Mariana da Imaculada Conceição de Santa Ifigênia de São Paulo), *Ave Maria* (jornal mariano) e *O Século*.

Os demais fundadores da Pátria-Nova haviam sido recrutados na cidade de São Paulo, nas congregações marianas, na Faculdade de Filosofia e Letras e na Faculdade de Direito: Paulo Dutra da Silva (engenheiro), seu irmão Joaquim Dutra da Silva (advogado e bacharel em Filosofia e Letras), Paulo Sawaya (estudante de Medicina), Aguinaldo G. Ramos (bacharel em Filosofia e Letras), Carlos Prado (médico), Salathiel Campos (jornalista, redator do *Correio Paulistano*), Sebastião Pagano (estudante da Faculdade de Filosofia e Letras), José Carlos de Ataliba Nogueira (Faculdade de Direito), Oscar Amarante (engenheiro), Manuel Marcondes Menezes (médico), Ernesto Pereira Lopes (médico) e Antônio Paim Vieira (professor e pintor). Havia se reunido pela circunstância de pertencerem às congregações marianas de Perdizes, Santa Cecília ou Santa Ifigênia, além de atuarem entre estudantes universitários no Centro de Estudos Marianos Dom José de Camargo Barros, da Paróquia de Santa Ifigênia, para discussões sobre política e cultura, nas quais eram dirigidos pelo bispo D. Gastão Liberal Pinto.

A Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo foi decisiva para a formação desses intelectuais católicos, atendendo à estratégia da Igreja de utilizar o ensino superior para sua expansão. Inseriu-se no movimento de recuperação e atualização da filosofia de Santo Tomás de Aquino, iniciada por Leão XIII com a encíclica *Aeterni patris* (1879) e que resultou na elevação do “doutor angélico” à condição de patrono de todas as escolas católicas. Inaugurou-se a partir dessa encíclica um movimento de recuperação do tomismo e de sua adaptação à sociedade contemporânea como resposta ao “mundo moderno”. A ele o neotomismo opunha uma visão do mundo considerada satisfatória para fundamentar uma proposta política alternativa ao liberalismo, ao anarquismo, ao socialismo e ao comunismo. O retorno à filosofia tomista adquiriu, assim, o sentido de resposta aos problemas enfrentados pelo catolicismo no final do século XIX: a origem e a legitimidade do poder, a melhor forma de governo, as relações entre Igreja e Estado, o

estatuto do trabalho. Sobretudo, ao revigorar uma visão de mundo medieval, procurou, no recurso à tradição, uma filosofia que servisse à fé sem confrontar a ciência.

Desde 1922, iniciou-se naquela faculdade intensa atividade que a caracterizou como centro de cultura tomista, onde se destacaram os professores Leonardo van Acker e Alexandre Correia. Ali o grupo fundador da Pátria-Nova encontrou fundamentos para a proposta de uma monarquia corporativa, considerada a única saída para a “desordem” republicana.

Tanto as congregações marianas quanto a Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo instrumentalizaram assim a estratégia da “reação” essencialmente cultural, adotada pela Igreja Católica nos anos 1920, sob a orientação de Dom Sebastião Leme, ramificada também em centros de estudos teológicos e filosóficos, conferências sobre temas religiosos, cursos de teologia para leigos, edição de jornais e revistas. Tal estratégia consistia na tentativa da penetração do catolicismo em áreas consideradas cruciais, como o ensino, os circuitos de produção cultural e os campos institucionais.

No que diz respeito à origem social do grupo fundador da Pátria-Nova, a dificuldade de acesso ao ensino superior no país bem como a entrevistas de história oral indicam que ele originou-se predominantemente nas classes médias. Das vinculações com famílias tradicionalmente monarquistas pouco se pode avançar, além de alguns depoimentos, como o de Antônio Paim Vieira, que reconhecia em sua família um monarquismo saudosista, nutrido pelo “sentimento”:

Nessa casa onde eu estava havia um retrato de D. Pedro II a óleo (...). Tínhamos a tradição imperial na nossa alma. Nós estávamos sem coragem de afirmar, de confessar isso (...) por causa da convenção geral (...). Eu sempre fui muito monarquista por sentimento, mas eu não tinha as bases sociológicas, filosóficas para me confessar monarquista (...) naquele tempo era sinal de atraso. Eles tinham posto essa convenção de que a monarquia era atrasada. (Entrevista com Antônio Paim Vieira, São Paulo, 9 dez. 1977)

Já Ataliba Nogueira, professor da Faculdade de Direito, foi mais cauteloso em seu depoimento ao abordar o tema da tradição monarquista em sua família. Seu avô, o barão de Ataliba Nogueira, fora acusado de envolvimento no levante monarquista de 1902 no interior de São Paulo e seu pai havia sido agente da publicação monarquista *Álbum Imperial*, nos anos iniciais da República. (Entrevista com José Carlos de Ataliba Nogueira, São Paulo, 4 nov. 1977 e 9 dez. 1977) Os demais patrianovistas entrevistados e o discurso disperso em muitos documentos procuram nos convencer exatamente do contrário, pois há neles a expressa preocupação em não serem confundidos com os monarquistas tradicionais, ou seja, os restauradores que pretendiam a volta da monarquia liberal de tipo parlamentar, a reedição do Segundo Reinado. (Entrevista com Joaquim Paulo Dutra da Silva, São Paulo, 20 abr. 1977)

Muito mais que um saudosismo do Império que não viveram – basta verificar a idade dos primeiros patrianovistas –, unia-os, além do catolicismo, o profundo descrédito

em relação à República Oligárquica. Compartilhavam com a dissidência reunida no Partido Democrático, com as lideranças tenentistas e com setores das classes média a crítica ao sistema político, porém, ao contrário da maioria dos descontentes, consideravam falido o próprio liberalismo. Em consequência, recusavam as propostas de reforma política que pretendiam sanear a ordem liberal mediante instituição do voto secreto, moralização das práticas eleitorais e fim do domínio oligárquico consagrado pela política dos governadores. Buscavam, através de uma proposta autoritária, uma saída para o quê consideravam degeneração nacional, inserindo-se no debate político ao lado dos que, desde o início dos anos 1920, defendiam formas antidemocráticas de governo e condicionavam a solução dos problemas políticos à implantação de um Estado antiliberal.

Na década seguinte, acelerou-se a formação de movimentos antiliberais que cooptavam jovens bacharéis egressos das faculdades livres e oficiais. Essa geração viveu um período de intensa polarização política entre as posições autoritárias e as progressistas, no contexto de crítica ao liberalismo e ao capitalismo.

Nesse contexto, a criação da AIPB visou responder à “desordem” das rebeliões tenentistas, do movimento operário e da fundação do Partido Comunista com a proposta de um governo forte, capaz de impedir a “excessiva” liberdade. Inspirado pelas encíclicas *Rerum novarum* e *Quadragesimo anno*, propôs a recatolização da sociedade mediante a defesa da “ordem” e da justiça social, numa cruzada que tentava, ao mesmo tempo, neutralizar as esquerdas e minorar os efeitos do “capitalismo selvagem”.

O nome Pátria-Nova originou-se do Integralismo Lusitano, movimento reconhecido pelos “neomonarquistas” como modelo. Iniciado em 1913, o Integralismo Lusitano visava criar em Portugal adesão à proposta católica, nacionalista e antiliberal de instauração de uma monarquia orgânica, tradicionalista e antiparlamentar que recuperaria as instituições medievais e as adaptaria à época. Em Antônio Sardinha, seu principal teórico, encontra-se a defesa do Portugal Novo, alcançado em 1933 com o Estado Novo português. (SARDINHA, 1949; COSTA, 1934) No movimento monarquista brasileiro, o termo Pátria-Nova traduziu a preocupação de intelectuais e políticos nos anos 1920: a busca de uma nova nação, a ser construída paradoxalmente com base na tradição. Tratava-se de adjetivo corrente na cultura política da época e que inclusive forneceu o nome da ditadura que substituiu a República Liberal Oligárquica em 1937.

Perante os demais movimentos políticos autoritários da época, a originalidade do Patrianovismo residia principalmente na proposta de instauração da monarquia, baseada no pressuposto de ser o Brasil “Pátria Imperial”, cujos problemas não poderiam ser resolvidos pela República “dissolvente, antinacional e separatista”. (CENTRO MONARQUISTA..., 1928, p. 8010) Seus adeptos não chegaram a formar um partido político restaurador da monarquia e defensor da recatolização da sociedade. A orientação dada por Dom Sebastião Leme à Igreja no Brasil bloqueava aos católicos qualquer iniciativa nesse sentido. Jackson de Figueiredo já havia tentado organizar um partido que “materializasse no plano político as reivindicações da Igreja e oferecesse ao Estado acudado pela vaga revolucionária o apoio sólido da maioria da população”. Inútil tentativa, pois encontrou a firme oposição do prelado por abrir a possibilidade de divisão entre os

católicos. Apesar de preocupado com os rumos da contestação política e com a “questão social” no final da década de 1920, o cardeal Leme optou pela estratégia de recuperar espaços mediante atuação dos intelectuais e de movimentos leigos. Além disso, legalização de uma organização partidária monarquista era também problemática por ir de encontro à Constituição da República, que vetava expressamente qualquer organização partidária contrária ao regime político. Mas, principalmente, a recusa à representação político-partidária e a proposta de representação corporativa indicavam não ser esse o caminho a ser percorrido por um movimento autoritário, como se anunciava a AIPB.

De início, foi constituído um centro de estudos que elaborou um programa lançado pela *Revista Pátria-Nova* em 13 de setembro de 1929, data do aniversário natalício do herdeiro presuntivo do trono brasileiro, Dom Pedro Henrique, filho primogênito de Dom Luís de Orléans e Bragança, neto da princesa Isabel. Lembre-se de que a Família Imperial residia na Europa desde o seu exílio decretado pelo Governo Provisório da República, e a partir do falecimento de Dom Luís, em 1920, mantinha-se à distância dos grupos restauradores que haviam até então atuado no cenário político. Muito jovem ainda no momento da fundação do movimento patrianovista, Dom Pedro Henrique pouco atuou politicamente, permanecendo, porém, como uma figura emblemática necessária a uma proposta dessa natureza.

A revista dinamizou o trabalho de propaganda, mantendo-o, contudo, restrito aos meios intelectualizados, fato que confirma o caráter elitista do movimento, apontado logo de início por Alceu Amoroso Lima. (ATAÍDE, 1929) A estratégia patrianovista consistia em arregimentar pessoas com certo nível cultural que atuassem no próprio meio em que viviam, o que correspondia à orientação de Pio XI de “apostolado do meio por meio”. Definiu-se, assim, a Pátria-Nova como movimento político que optou pela cátedra como local privilegiado para empreender a cruzada pelo Brasil católico e monárquico, cuja emergência deveria ocorrer quase espontaneamente, através de uma “revolução branca” que consagraria uma legitimidade.

De sua fundação, em 1928, até o golpe militar de 1964, o Patrianovismo passou por diversas fases. No âmbito deste texto abordaremos apenas a primeira delas, por ser paradigmática de seu fundamento, sua estrutura e forma de atuação. Sujeito a cisões e a arregimentações efêmeras, esse movimento atingiu dimensões que ultrapassaram os limites geográficos do seu núcleo inicial e mais ativo, o de São Paulo, que persistiu até 1972.

No decorrer dos anos 1930, o movimento expandiu-se inicialmente com a fundação de dois outros centros, em Petrópolis e em Fortaleza. O primeiro, chefiado pelo professor Mário A. Cardoso de Miranda, desenvolveu, durante a década de 1930, muita propaganda pela imprensa e mobilizou estudantes como alternativa ao Centro Monarquista de Cultura Social e Política Princesa Isabel do Brasil e ao Centro Monarquista Universitário Brasileiro. Quanto ao centro patrianovista de Fortaleza, dirigido pelo professor Rosendo Ribeiro, foi um dos mais fortes no decorrer da década, mantendo durante vários anos o jornal mensal *O Império*.

A ruptura da ordem oligárquica com a revolução de 1930 era favorável à atuação do grupo empenhado em promover a instauração da Ordem Nova. Essa revolução foi por ele entendida como um mal necessário, “morbo inevitável das democracias liberais”, abrindo possibilidades de abertura para o verdadeiro Brasil imperial. Com ela, teria chegado, afinal, a esperada hora de acabar com a “doença nacional”, o liberalismo, e de construir a verdadeira ordem cristã. Os patrianovistas saudaram a revolução de 1930 como redentora, divisor de águas a separar a República Oligárquica de uma Nova Era, na qual seria possível a instauração do Terceiro Império. O fim da República Velha apresentava-se como a oportunidade esperada para a reconstrução nacional em moldes não liberais. E se o advento da Nova Era tardasse a chegar, admitiam um estágio ditatorial intermediário entre o final do domínio oligárquico e a concretização da Pátria-Nova.

Em meio à crise do liberalismo, fraturada a ordem republicana instituída em 1891, a proposta monarquista defrontava-se com outras, consideradas inimigas: o perrepismo, aliado ao capital estrangeiro e ao imperialismo internacional, classificado como “bairrismo separatista”, os “extremos soviéticos” e os “republicanos históricos” (a dissidência oligárquica), considerados vizinhos do perrepismo, à procura de recuperação da confiança dos banqueiros judeus, aos quais o Brasil teria sido vendido pela República. Desses interlocutores, destacava-se como inimigo principal o “bolchevismo”. (SANTOS, 1930)

Desde sua fundação houve uma progressiva mudança nos rumos do movimento em direção a um maior dinamismo, traduzido por uma estratégia de ampliação dos quadros, de propaganda de apelo emocional, com vistas a acelerar o recrutamento. O Centro Monarquista de Cultura Social e Política transformava-se em Ação Imperial Patrianovista Brasileira. A AIPB surgia em 1932 para “promover, pelos processos legais, a instauração do IMPÉRIO ORGÂNICO BRASILEIRO, sob o reinado da DINASTIA NACIONAL DA CASA DE BRAGANÇA”. (ESTATUTOS DA AÇÃO IMPERIAL PATRIANOVISTA BRASILEIRA, São Paulo, 22 nov. 1935, art. 3º) Como expressão mais espetacular dessa ofensiva, foi criada a Guarda Imperial Patrianovista, que recrutava jovens interessados em defender o Brasil cristão e em preparar a instauração do Terceiro Império. Fardados de camisas brancas, os milicianos ostentavam no braço esquerdo um cruz setada em vermelho. Com isso, procuravam igualar-se aos demais movimentos políticos autoritários, do início dos anos 1930, que recrutavam jovens em formações paramilitares: a Ação Social Brasileira, a Legião Cearense do Trabalho, o Partido Nacional Sindicalista e, principalmente, a Ação Integralista Brasileira. Segundo o testemunho de Joaquim P. Dutra da Silva, foi

uma exteriorização que era necessária porque naquele tempo estavam muito em voga os “camisas-verdes” e os “camisas-pretas” (...). a Guarda Imperial Patrianovista era uma espécie de sinal externo da existência de uma organização, mas não para efeito de ação militar, mas simplesmente

porque levaríamos suas insígnias. (Entrevista com Joaquim Paulo Dutra da Silva, São Paulo, 20 abr. 1977)

Os dirigentes eram aconselhados a organizar milícias provinciais e municipais, que se comporiam de homens de 15 a 40 anos, que recebiam apelos de mobilização: “Preparai as vossas camisas brancas, que usarão com calça, gravata e *casquette* azuis. Preparai, sobretudo, os corações e os braços! Para a luta que vem!” (SANTOS, 1933) Os milicianos e demais patrianovistas empregavam a saudação “Glória!” acompanhada do gesto do braço direito levemente estendido, com os dedos polegar, indicador e médio levantados. A fórmula resultava da abreviação do “Glória à Santíssima Trindade!”, saudação oficial do movimento e alternativa para “Por Deus, pelo Brasil, pelo Imperador”. Segundo vários depoimentos, esses milicianos nunca portaram armas, desfilaram, sobretudo, em Santa Catarina e no Paraná e possuíram sede própria na cidade de São Paulo. As publicações do período dirigiam-se especialmente à juventude, empregando linguagem marcial; “sentido” era sua palavra de ordem:

Sentido, patrianovistas de todo o Império! Alistai-vos todos, vós mocidade do Resgate, alistai-vos todos na Guarda Imperial Patrianovista para impedirdes, junto às outras forças da Ordem, a restauração das instituições democrático-liberais, e para não vingarem as tramas secretas dos anticristãos que, verificando a impossibilidade de conter a marcha irrepresável da Mocidade Imperial, quererão fazer a “sua” revolução monárquica, num sentido negativo e liberal que Pátria-Nova não pode, de maneira alguma, admitir. (Entrevista com Benjamin de Salles Arcuri, São Paulo, 11 jul. 1978)

Os dados obtidos nas publicações do período, na correspondência trocada entre a chefia-geral e os chefes provinciais e nos relatórios expressam o crescimento da AIPB no período, no qual se pode distinguir uma certa permeabilidade entre o Patrianovismo e o Integralismo, sobretudo nos Estados do sul do país, dada a identidade de pontos dos programas dos dois movimentos. Em ambos a ação política era alimentada pela ideia de proximidade inevitável de um confronto entre as forças da ordem e as ondas da desordem. Tentativas de participação política por via eleitoral foram feitas em diversos estados, às vezes em aliança com os integralistas, como ocorreu em Caratinga (MG), em Santa Catarina e no Paraná. Nestes últimos estados, o movimento, dirigido por Elias Domit, encontrava ressonância nas zonas de imigração alemã, onde disputava espaço com o Integralismo. (DOMIT, 1935) Intensa propaganda foi mantida no Paraná e, especialmente, em Santa Catarina até 1937, com apelos étnicos no discurso de convencimento dos imigrantes alemães e seus descendentes para a causa monárquica:

Muitas vezes fui perguntado se o príncipe D. Pedro Henrique, nascido e criado na França também simpatiza com a Alemanha. Por que não? D. Pedro II foi filho de uma descendente da casa dos Habsburgos. Duas filhas

de D. Pedro II desposaram príncipes alemães von Sachsen Coburg-Gotha. O Imperador D. Pedro I casou-se após a morte de sua esposa Leopoldina Josepha de Habsburgo novamente com uma princesa alemã, Amélia de Leuchtenberg. O príncipe D. Pedro Henrique tem a autêntica estatura alemã. É alto, esguio, de cabelos louros e olhos azuis como D. Pedro II. Fala e escreve muito bem o alemão como também D. Pedro de Alcântara em Petrópolis e seus filhos. De hábito, aprende-se a língua dos povos com que se simpatiza. (HARGER, 1937)

A argumentação utilizada na propaganda revela a exploração das rivalidades franco-germânicas como recurso para o convencimento dos alemães e seus descendentes:

Plínio Salgado afirmou que seu tataravô era alemão. Não posso provar o contrário! Em todo caso, não fazia questão de sua ascendência alemã enquanto não precisava dos alemães-brasileiros pois não fala o alemão. No entanto, fala e escreve muito bem o francês. Somente quando precisou dos alemães-brasileiros descobriu sua veia alemã. Quando não precisar mais dela, esta veia secará! (HARGER, 1937)

O recurso à milícia e ao fardamento não chegou a empolgar os adeptos ao ponto de formar forças paramilitares capazes de se igualarem aos “camisas-verdes” integralistas, pois, apesar das fortes oscilações quanto à amplitude do recrutamento, o Patrianovismo não foi um movimento mobilizador de massas. Mesmo entre 1932 e 1937, quando atingiu sua maior dimensão, persistiu seu projeto inicial de promover uma “mentalidade nova”, recrutando de militantes capazes de difundir o programa e de criar, nos locais onde atuavam, a necessidade de mudanças no sentido de uma monarquia corporativa. Essa estratégia sensibilizou um público constituído em grande parte por jovens universitários, além de congregados marianos e membros do Centro Dom Vital de São Paulo.

Essa fase coincidiu com a forte repressão ao comunismo desencadeada com o levante comunista de 1935, mediante a Lei de Segurança Nacional, e o estado de sítio, sucessivamente prorrogado até se transformar em estado de guerra em dezembro desse ano. Datam desse período confrontos, por vezes violentos, entre patrianovistas e comunistas.²

As medidas de exceção decretadas em 1937, aplaudidas em telegramas a Getúlio Vargas, foram recebidas no movimento como necessárias ao combate ao comunismo, considerado ameaçador da religião, da família e da propriedade. Os militantes da Pátria-Nova foram chamados a apoiar Vargas e a ordem corporativa que se instalava com a Carta de 1937. (SANTOS, 1937) Porém, logo se esvaíram as esperanças de mais espaço para o grupo, pois a 2 de dezembro de 1937, por decreto, extinguíam-se os partidos

² Ver: O PRIMEIRO MÁRTIR PATRIANOVISTA, *O Diário de São Paulo*, 16 out. 1935; CONFLITO ENTRE PATRIANOVISTAS E EXTREMISTAS EM SANTA CATARINA, *Diário da Noite*, São Paulo, 16 out. 1935.

políticos já imobilizados desde o golpe de 10 de novembro. As “milícias cívicas” e as “organizações auxiliares dos partidos políticos”, de qualquer denominação e destinadas a qualquer fim, bem como as sociedades civis que difundiam ideias políticas foram atingidas. Somente após o Estado Novo, inviabilizada a continuidade da ditadura que aplaudiram, os patrianovistas conseguiram novamente se reorganizar e dar seguimento à proposta de recatolização do Brasil.

Recorrente de imagens, o discurso nacionalista da Pátria-Nova foi estruturado com o recurso à metáfora do organismo, na qual se encaixam as peças de sua proposta política, baseada na concepção de que a sociedade constitui um organismo vivo no qual há lugar para a desigualdade, a hierarquia e a autoridade, num todo harmonicamente integrado. Essa metáfora tem seduzido os teóricos do poder pensado em termos de unidade e equilíbrio que permitem anular as contradições. Judith Schlanger aponta suas categorias básicas: harmonia, ordem e hierarquia. A primeira delas constitui o seu centro, inseparável da linguagem organicista por exprimir relações que não são de identidade, exclusão ou causalidade. Em face dos conflitos, das polarizações, a harmonia é a promessa de conciliação e síntese e implica ligação: se tudo está unido, o que acontece em uma das partes repercute no todo. A ela se agrega a noção de ordem, que torna harmoniosa a profusa diversidade dos dados e se traduz em hierarquia, pois os elementos constitutivos do organismo se relacionam, no conjunto, numa desigualdade hierárquica que acomoda as diferenças sem provocar antagonismos. Como organismo, sociedade está sujeita a perturbações, que constituem objeto da política entendida como medicina do social, voltada para a manutenção da saúde desse corpo, de seu funcionamento harmonioso e, sobretudo, preventiva dos perigos que o ameaçam. (SCHLANGER, 1971)

Na concepção de mundo de São Tomás de Aquino, essa metáfora é fundamental: a sociedade constitui um corpo vivo cuja existência depende de sua organização para o bem comum, exigindo de seus membros colaboração, especialização no trabalho e acatamento às normas estabelecidas. Nas encíclicas antiliberais, encontra-se a mesma interpretação da sociedade, como em *Quanta cura*, onde Pio IX apresentou uma teoria que considera o organismo social como um só corpo, composto de vários membros, “uns mais nobres que outros, mas todos necessários entre si e solícitos do bem comum”. Tal concepção pressupõe a desigualdade natural entre os homens e a necessidade de apresentá-la num todo coerente, conforme explicitada por Leão XIII em *Quod apostolici muneris*:

Assim como a perfeita constituição do corpo humano resulta da união e composição de membros diversos, desiguais em forma e funções, unidos e colocados em seus próprios lugares constituem um organismo formoso à vista, vigoroso e apto para bem funcionar, assim na sociedade humana é quase infinita a dessemelhança dos indivíduos que a formam, e se todos fossem iguais e cada um se regesse segundo o seu arbítrio, nada haveria de mais disforme que semelhante sociedade: enquanto que se todos em distintos graus de dignidade, ofícios e aptidões harmoniosamente

conspiram para o bem comum, retratarão a imagem de uma sociedade bem constituída e segundo pede a natureza.

No discurso patrianovista, a imagem do organismo social foi fundamental para a proposta de superação de antagonismos e conflitos num todo harmonioso. Essa metáfora norteou o conceito de política e a leitura do contexto em termos de reação à estrutura federativa, à fragmentação política e ao regionalismo. Da mesma maneira, justificou a reação conservadora às demandas dos operários:

A política orgânica é produto das exigências funcionais do corpo social da nação, verdadeiro organismo vivente a seu modo, cujos órgãos necessitam de regime adequado para desempenharem a finalidade vital que lhes compete. Em qualquer organismo os órgãos se diferenciam porque suas funções são diversas; se ordenam em harmonia com o órgão central que dirige a atividade de todos para conseguirem o objetivo do organismo. (ESTEFNO NETO, 1961)

Um segundo ponto de referência do discurso patrianovista localiza-se na Action Française, movimento tradicionalista monárquico. Quando a Pátria-Nova foi fundada, a Bélgica tornara-se um dos maiores centros maurrasistas, com grande penetração dos escritos de Charles Maurras entre a juventude empolgada pelo nacionalismo integral. Professores de colégios e universidades católicas, sobretudo em Louvain e Liège, entre eles beneditinos franceses, traziam para o público estudantil a proposta política do grupo restaurador francês e de seus *camelots du roi*. A extensão da popularidade da Action Française na Bélgica pode ser avaliada pela venda, em Louvain, em meados dos anos 1920, de 500 exemplares diários do periódico *Action Française*. Entre os admiradores de Maurras, incluía-se o cardeal Mercier, impulsionador do neotomismo e do movimento mariano. A condenação da Action Française pelo papado não parece ter afetado imediatamente o prestígio do maurrasismo, tanto que jornais como *Nation Belge* seguiram publicando artigos de Jacques Bainville. O movimento continuou sendo divulgado nas universidades belgas, em pequenos grupos e em revistas literárias (*Vaillant, Quartier Latin, Cahiers Mosans*). (WEBER, 1985)

É bastante provável que a Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo, por sua filiação à Universidade de Louvain, tenha se constituído num centro de divulgação da Action Française, também conhecida entre os intelectuais católicos do Rio de Janeiro. Quanto à Pátria-Nova, não teve um *affaire Dreyfus* que lhe desse impulso, porém em muitos pontos identificou-se com o nacionalismo integral francês. As leituras que os patrianovistas fizeram das obras da Action Française preservaram pontos fundamentais do maurrasismo, como a obcecada procura da ordem, preocupação que levava Maurras à admiração da Igreja Católica, pela resistência que esta teria apresentado às forças desagregadoras da sociedade. A ordem católica medieval constituía, para esse contrarrevolucionário, o modelo da nacionalidade a ser recuperada pela França após a

revolução de 1789. Restaurar a verdadeira França, livrá-la da mentalidade estrangeira, cosmopolita e corruptora, essa foi a bandeira empunhada pelo movimento restaurador francês. A tarefa a que ele se propunha consistia em atingir o ponto de perfeição, de apogeu da nação, e preservá-lo da decadência. Para consegui-lo, voltava suas baterias contra o romantismo, o espírito revolucionário, os ideais de 1789 (liberalismo, individualismo, racionalismo). Numa visão utilitária da história, Maurras solicitava do estudo do passado a legitimidade da ação presente e cultuava as origens monárquicas da França, que considerava a única saída válida para o verdadeiro nacionalismo.

Em Portugal, as obras de Maurras foram amplamente divulgadas antes da Primeira Guerra Mundial, entre os desiludidos com a República Liberal de 1910, organizados no Integralismo Lusitano. Esse movimento restaurador monárquico precedeu a instalação do Estado Novo português e reuniu intelectuais e estudantes universitários em torno da proposta de recuperação nacional, inclusive das colônias portuguesas. Visava, para isso, criar uma “mentalidade nova” católica e nacionalista, por meio de intensa atividade de publicação, editando as revistas *Integralismo Lusitano*, *Nação Portuguesa* e *Estudos Portugueses*. O propósito do seu pequeno grupo inicial consistia em atuar como “maioria dinâmica”, despertando e conduzindo as massas, num movimento elitista. (COSTA, 1934, p. 11) Porém, seus adeptos acabaram engajando-se profundamente na política, mais do que na qualidade de esgrimistas da pena. Dirigidos por Antônio Sardinha, consideravam-se novos cruzados da reconquista de Portugal e participaram ativamente do processo político até 1925. Nessa data, com o falecimento de seu líder, o movimento decresceu e terminou por declarar-se dissolvido em 1933, afirmando haver cumprido sua missão histórica com a ascensão de Salazar e a proclamação do Estado Novo português. A divulgação maior do Integralismo Lusitano no Brasil ocorreu, sobretudo, após a morte de Antônio Sardinha, que coincidiu com a condenação da Action Française pelo papado. A condenação do movimento de Maurras, acusado de colocar a política acima da religião, ao interditar aos católicos integrá-lo, talvez não tenha freado apenas os franceses, pelas sanções eclesiásticas que se estendiam até a negação do acesso aos sacramentos. Católicos brasileiros, já familiarizados com a Action Française e que buscavam nela inspiração, mantiveram-se então mais identificados com o Integralismo Lusitano.

No que se refere à Pátria-Nova, depoimentos diversos enfatizam a escolha do Integralismo Lusitano como principal paradigma do movimento. Tanto os testemunhos orais quanto o discurso elaborado desde a fundação do movimento indicam a preocupação com o estabelecimento de laços entre a Pátria-Nova e o monarquismo português, ao mesmo tempo que se tornava problemático para os patrianovistas declararem-se maurrasistas, quando na França alcançava o auge a campanha, levada por setores da Igreja, no sentido de frear esse movimento político incômodo à hierarquia pelo grau de independência que ostentava.

O discurso patrianovista foi também devedor dos autores nacionais, conforme pode ser verificado no cotejamento com os demais enunciados nacionalistas dos anos 1920-1930, voltados para a busca de solução da crise da República. Nessa época, as

formulações nacionalistas de cunho autoritário traziam em seu bojo a proposta de um Estado-nação moderno centralizador para resolver a questão do regionalismo sustentado pelo regime federativo. Sua preocupação fundamental consistiu na busca da identidade nacional, definida em termos do “caráter nacional brasileiro”, referido às questões de raça, cultura e Estado.

Além de desmarcar-se do Brasil oligárquico, esse nacionalismo dos anos 1920 retomou a crítica do cosmopolitismo. Um dos seus aspectos consistiu na reação contra o “desejo de ser estrangeiros” que nas décadas seguintes à proclamação da República seduzira as classes dominantes, fascinadas com a *Belle Époque* que, do Velho Mundo, lançava as luzes da “civilização” sobre a terra tupiniquim. A crítica ao cosmopolitismo associava-o à entrada de capitais estrangeiros, sobretudo ingleses, que reforçavam as relações de dependência ao complexo expansionista da Europa industrializada. Apontava ainda a avalanche de padrões culturais oriundos dos centros hegemônicos que invadira as classes dominantes, parceiras de segunda classe, porém indispensáveis à expansão imperialista.

O nacionalismo católico constituiu uma das vertentes desse pensamento, caracterizado pelo diagnóstico pessimista da realidade nacional baseado na afirmação de que a falta de religião constituía o “cerne dos males que afligem o país: dependência, ausência de direção política competente, má distribuição da riqueza e todas as fraquezas econômicas, sociais e políticas”. (SADEK, 1978, p. 95)

Inspirado no catolicismo contrarrevolucionário, esse nacionalismo identificou o liberalismo à República e elaborou uma crítica à Constituição de 1891, considerando-a instrumento da criação do Estado leigo. Essa crítica passava pelo entendimento da nacionalidade como decorrência da “unidade espiritual” e associava de tal modo religião e nação que a ausência do catolicismo possibilitaria, desse ponto de vista, o surgimento de facções e abriria portas para as revoltas, já que o Estado laico passava a representar interesses particulares. Além de não expressar a realidade nacional católica, foi atribuído ainda à laicização o agravante de favorecer a tomada do poder por grupos divisionistas. Nesse sentido, a dicotomia Brasil real-Brasil legal, também presente nas discussões nacionalistas da década de 1920, era entendida nos termos da nação católica dissociada do Estado laico, a reclamar solução urgente por ameaçar os destinos nacionais através do separatismo, das revoluções e da decadência moral. O primeiro passo na terapia da nação enferma seria a busca da nacionalidade entendida como adequação do Brasil legal ao Brasil real. Em outras palavras, o caminho da construção da nacionalidade solicitava a retomada dos princípios religiosos, de modo a ser preservada a união entre os dois Brasis. Ao Estado caberia a tarefa de dirigir a nação no sentido contrarrevolucionário e recuperar suas origens católicas.

Entre os nacionalistas católicos, destacaram-se os militantes do Centro Dom Vital, especialmente seu fundador, Jackson de Figueiredo, que já em 1917 se empenhara nos debates nacionalistas quando colaborador da revista *Brazílea*. Os temas desenvolvidos nessa revista direcionavam-se para a defesa do catolicismo, a nacionalização do comércio, da imprensa e da literatura, a valorização do mestiço. As obras de Jackson de Figueiredo e

a revista *A Ordem* divulgaram um discurso que afirmava: “(...) a verdade religiosa é a alma mesma da Pátria, a base espiritual da nacionalidade, a unidade entre os elementos mais díspares, harmonizou e canalizou as ambições opostas”. (FIGUEIREDO, 1924, p. 170-171) O afastamento do Brasil de sua vocação católica implicava, nesta visão pessimista da história, o desvio do caminho do progresso, já que esse somente seria viável se os homens se aperfeiçoassem no sentido último para o qual haviam sido criados, o encontro com o divino. Fora da civilização cristã não haveria espaço senão para a barbárie. A proposta de construção da nacionalidade pela sacralização da sociedade, na linha do catolicismo tradicionalista de Donoso-Cortés e do nacionalismo integral de Maurras, visava recuperar as tradições nacionais, revestidas de valor dogmático por terem resistido ao tempo, às paixões e aos interesses individuais. A sociedade brasileira deveria restaurar essas tradições, impregnar-se delas e assim recatolizar-se, de cima para baixo, através de “saneadores”. A volta às tradições, às “realidades nacionais” permitiriam à nação superar a diluição da sua identidade. (FIGUEIREDO, 1919, p. 12-17)

Nos artigos publicados na revista *A Ordem*, nessa época, foram vasculhadas as obras da literatura brasileira, em busca das raízes nacionais; publicaram-se textos de José de Alencar e Gonçalves Dias, além de artigos sobre a psicologia do povo brasileiro, numa tentativa de descobrir-lhe o caráter. Tanto essa revista quanto as obras de Jackson de Figueiredo divulgaram um nacionalismo católico que pretendia promover o encontro entre a nação e a fé através da ação moralizadora da elite, considerada “elemento dinâmico e arregimentador das riquezas históricas de um povo”. A finalidade dessa estratégia seria preservar o poder temporal associado ao poder espiritual, como garantia de afastamento das ideias consideradas estranhas à vida nacional, combatidas nos temas da contrarrevolução, do anticomunismo, do antissemitismo e do ataque aos “homens de negócio” (norte-americanos), aos maçons, aos protestantes, aos livres-pensadores. Jackson definia seu nacionalismo como antimetequismo, termo emprestado a Maurras e empregado no sentido de “anticosmopolitismo, anti-imperialismo, antissemitismo e várias combinações dos quatro”. Esses temas estiveram presentes no discurso patrianovista e estruturaram seu projeto de regeneração nacional que propunha a ordem corporativa monárquica.

Ao elegerem a religião como fundamento da política, os patrianovistas fizeram uma opção teórica que individualizou o movimento perante outras manifestações nacionalistas do período final da República Velha, cuja base científica encontrava-se na sociologia, na antropogeografia de Ratzel e na antropossociologia de Gobineau, Lapouge e Ammon. Seu discurso está disperso em centenas de documentos produzidos pelo movimento desde 1928 e, em especial, em algumas obras de Veiga dos Santos. Nesses textos, a exigência de construir a nação baseou-se na afirmação do catolicismo como “pedra angular do grande edifício da integridade de consciência nacional”. A realização da “brasilidade” dependeria do espaço concedido ao catolicismo pelo Estado, tendo em vista sua relação orgânica com a nação em seu papel ordenador e unificador da sociedade desde o início de sua história. O catolicismo constituiria a *Ratio Brasilitatis*, mantida através dos séculos enquanto origem, fator de civilização e de formação do território e

das cidades. Na perspectiva do nacionalismo integral, que pretendia considerar o homem em todos os aspectos da vida, o conceito de nação liga-se à visão espiritualista, que buscava encaminhar o processo histórico para o aperfeiçoamento do homem nos aspectos “do intelecto e da vontade”. (SILVA, 1935, p. 9)

Porém, não se anulava a necessidade da gesta no instante fundador da nacionalidade; pelo contrário, a questão se colocava em indagações a respeito de suas origens : como fundá-la a partir de uma epopeia? Como encontrar no passado colonial e na sociedade escravista o fundamento da nação? Remontando às cruzadas, gesta de valor do ponto de vista da catolicidade, capaz de revestir a nação do heroísmo necessário à valorização do instante fundador a ser recuperado. Para que as cruzadas tivessem esse papel fundador, houve um recuo no tempo histórico do discurso patrianovista a Portugal e ao período colonial, no qual o catolicismo teria constituído os alicerces do edifício nacional. Assim, a noção de cruzada fundamentou sua leitura da história e sua proposta de ação política. Adotá-la significou remontar as origens da nacionalidade a Portugal e deslocar o processo histórico para um centro externo ao país, dando-lhe um sentido pela universalidade da religião.

Essa leitura da história acabou por justificar o colonialismo, surpreendente postura para um grupo que se afirmava nacionalista. Na verdade, o paradigma não consistia apenas no período colonial, mas situava-se na Idade Média europeia, de onde foram recuperados o ideal da cruzada e a ordem pré-capitalista na qual a Igreja tinha papel organizador e a sociedade se estruturava hierarquicamente, com a monarquia composta pelo rei como governante supremo e o povo reunido nas corporações, numa relação de totalidade orgânica, sem os conflitos próprios da sociedade capitalista.

Eleita a Idade Média como paradigma, período áureo da civilização católica (o que, de resto, já haviam feito outros tradicionalistas católicos e todo o romantismo), foi necessário um recuo de periodização do discurso para que se estabelecessem as origens heroicas da nação. (TEJADA, 1958, p. 393-400) Diante da impossibilidade de conciliação de todos esses elementos com a história do Brasil, estabeleceu-se a fusão entre essa e a história de Portugal, numa linha contínua que remontava a Afonso Henriques. Garantia-se assim o padrão nacionalista epopeico da história mediante exaltação dos antepassados portugueses, aos quais foram imputados os atributos de sapiência, honradez, dignidade, grandeza – “homens sem medo e sem labéu”, “cruzados da fé e do império”, “homéricos condutores de nossa grandeza passada”. A referência a Afonso Henriques, herói da formação de Portugal no século XII e da (re)conquista de territórios em poder dos muçulmanos, satisfazia a visão do mundo impregnada pelo “espírito de cruzada”, do qual se investiram os patrianovistas e que constituiu uma diretriz de sua prática política. O período entre 1500 e 1822 foi, dessa forma, definido como de expansão portuguesa no Brasil a serviço da Igreja, com envio de missionários, de navegantes para o descobrimento de novas terras para nelas implantar-se o catolicismo. História sagrada e história profana confundem-se na saga da expansão portuguesa da Fé e do Império, origem da comunidade luso-brasileira, na qual o Brasil não possuía estatuto de colônia.

Onde então buscar os heróis da nacionalidade, senão na gesta da Reconquista, nas lutas da cristandade, nos mesmos altares do Integralismo Lusitano e da Action Française? O cruzado Nun'Álvares, herói da cavalaria portuguesa, constituía referência. Destacado na resistência contra Castela, durante o processo de independência de Portugal, esse herói acumulava a vantagem de no final da vida ter-se recolhido à vida monástica. Lendário, iluminado, novo messias, Nun'Álvares foi associado pelo Integralismo Lusitano à instauração da sociedade nova, que teria se iniciado com a vitória sobre os castelhanos e na qual os legistas, sobrepondo-se à velha nobreza, assumiram a direção da sociedade. Por ser estreitamente ligado à fundação da nacionalidade, foi apropriado pelo discurso patrianovista, carente de heróis brasileiros que encarnassem o ideal da cruzada. Nem mesmo o primeiro imperador do Brasil ocupa ali lugar tão destacado; em plano equivalente, só mesmo Joana D'Arc, igualmente eleita padroeira dos patrianovistas e, não por coincidência, heroína da Action Française, símbolo da libertação nacional da França contra o opressor estrangeiro. Onde caberiam Peri e os índios do nacionalismo primeiro? Carentes de epopeia, diante de um povo de índios e negros escravos, os patrianovistas encontraram seus modelos maiores na velha Europa cristã e nos heróis da cavalaria, como Cid de Espanha.

A nação é o passado. Esse foi o ponto básico da proposta política patrianovista, confluência de duas idades de ouro sobrepostas, a medieval europeia e a colonial brasileira. Universo da cristandade triunfante, de heróis militares e cruzados, da gesta, da cavalaria, dos bandeirantes e jesuítas, dos reis legitimados pelo direito divino e pela tradição. Domínio da unidade e da ordem, da autoridade e da hierarquia, da rigidez dos “estados” metaforicamente comparados aos membros interligados no corpo vivo da nação. O conceito de nação, diluído no discurso, não se restringe nem à raça nem ao povo, mas combina esses elementos à religião e à tradição e recorre à história como o legitimador por excelência. Formada no período colonial, a nacionalidade fundamenta-se em instituições transplantadas da “mãe pátria” e aclimatadas à aspereza da terra precariamente povoada pelo gentio ignaro, bruto, ainda intocado pela graça redentora. Trono e altar combinados, com suas hostes de heróis, construíram a nacionalidade a partir da matéria imperfeita – índios e negros –, com o substrato da cultura portuguesa. Surgiram os “grupos naturais” da família, da Igreja, da cultura, da milícia e do trabalho, “as únicas forças vivas da Representação Nacional junto ao Soberano”. Em suma, nessa visão, que se pretendia centrada na cultura, a nacionalidade compreenderia a “filosofia de vida, língua, costumes, Fé, instituições político-sociais”. Sob a égide da Igreja e da monarquia formou-se, para os patrianovistas, a base política da nacionalidade com o povo “triplicemente miscigenado”, ao qual fora garantido o respeito às “diversidades naturais”. Éramos, nos tempos anteriores a 1822, uma “monarquia orgânica e popular, próspera, voltada para Deus e para o progresso material”. (SANTOS, 1956)

Em síntese, o discurso patrianovista realizou uma inclusão nacional das três raças apontadas pela historiografia como formadoras da nacionalidade, numa interpretação que salientou a ação civilizadora do catolicismo, presente em graus diversos entre os componentes da nacionalidade. Separada pela República do catolicismo, a nação

enfrentava a “desordem” expressa pela situação marginal do índio, do negro e do mestiço:

Desprovida de qualquer assistência educativa e social por parte dos poderes públicos, essa gente compassiva e humilde constitui a massa sofredora da nacionalidade sem direitos nem regalias civis ou de cidadania: das instituições sociais conhece, apenas, a parte negativa e coercitiva. (PÁTRIA-NOVA E O BOLCHEVISMO, *Revista Pátria-Nova*, 4 jun. 1930, p. 115)

Nessa afirmação encontram-se os elementos da visão dicotômica do Brasil autêntico, real, sertanejo, católico, oposto ao Brasil legal, litorâneo, cosmopolita, agnóstico. Somente o catolicismo poderia restaurar a ordem, existente quando a sociedade se organizava conforme os padrões da fé católica. Impunha-se, portanto, a urgência da recatolização da sociedade e do Estado, único meio de preservação do Brasil autêntico contra o cosmopolitismo. E, sobretudo, deveria ser empreendida uma campanha de “saneamento da raça” através da educação, da justiça e da fraternidade para os marginalizados, para os excluídos da nação:

(...) em vez de insultar caboclos, e negros e mestiços que todos somos, em vez de chamar-lhes ignorantes e indolentes, devem os burocratas “nacionalistas” tirar-lhes essa ignorância de que não têm culpa, educá-los como faziam os jesuítas antes do burocrata Pombal, de quem muitos de nossos “barões assinalados” herdaram o atrabiliarismo. (SANTOS, 1931, p. 19)

A ação saneadora e construtora da nação seria a ação pedagógica orientada pelo catolicismo, cabendo ao Estado garantir a educação católica da infância e da juventude. Respeitando a diversidade de credos, desde que não constituíssem “focos irradiadores da subversão da ordem, da paz, da tranquilidade social e da segurança nacional”, os patrianovistas propunham a obrigatoriedade da instrução primária de modo a preparar os jovens para a “entrada no cenário da movimentada vida real dos nossos tempos”. (I ARTIGO DE PÁTRIA-NOVA, *Revista Pátria-Nova*, 4 jun. 1930, p. 30-34) A educação católica seria assim o passaporte do brasileiro para sua inclusão no organismo nacional, proposta que ampliava a de instrução primária feita pelo Estado e que permanecia como o limite legal para o exercício pleno da cidadania. A proposta patrianovista inseriu-se no otimismo pedagógico no sentido de propor uma ação educacional bastante ampla como instrumento de ressacralização da sociedade e de anulação das divergências, contradições e conflitos. Enfim, caberia à educação religiosa ordenar e domesticar a sociedade dentro de uma ordem tradicionalista, construída pela recuperação e atualização do passado. Foi o movimento que aceitou o tomismo em maior amplitude ao apontar como única saída para o mundo moderno uma monarquia corporativa.

Entre os patrianovistas empenhados na campanha do ensino religioso destacou-se Manoel Marcondes Rezende, cujo posicionamento pode ser acompanhado em duas publicações: *Do absolutismo pedagógico em face do Estado moderno* e *Da nacionalização da escola*. (REZENDE, 1933) Nelas está sintetizada a luta dos patrianovistas contra a laicização do ensino, considerada um passaporte para a difusão das “heresias dos tempos”. Esses documentos traduzem a ampla campanha empreendida pela Igreja no sentido de instalar uma ordem orientada pela religião, a qual implicou a crítica do decreto 19.941, de 1931, que instituiu o ensino religioso facultativo nas escolas oficiais, e a reivindicação do ensino religioso católico obrigatório, o qual supostamente atenderia à maioria dos brasileiros.

Embora os patrianovistas não descartassem a necessidade da ação social, pretendiam promover as reformas políticas no sentido de instaurar a monarquia. Essa tensão entre os dois projetos, o do Centro Dom Vital e o da Pátria-Nova, prejudicava na difusão do movimento no interior do laicato. Enquanto o Integralismo, recusando-se a uma definição como movimento católico, atraiu sacerdotes para suas fileiras, o Patrianovismo, movimento expressamente confessional, acabou perdendo apoio da hierarquia, provavelmente relutante em se engajar num movimento que pretendia a reaproximação entre o trono e o altar, de triste memória. Tanto que houve resistências fortes, como a de Dom Gastão Liberal Pinto, que chegou a dificultar a presença dos monarquistas no Centro Dom Vital, ameaçando-os de expulsão, no que não parece ter alcançado êxito, pois eles aí constituíam maioria. Teria então trabalhado no sentido de esvaziar o movimento vitalista em São Paulo. (Entrevista com José Carlos de Ataliba Nogueira, São Paulo, 4 nov. 1977 e 9 dez. 1977) No entanto, apesar de sua radicalidade, o movimento patrianovista conquistou uma atitude benevolente de alguns membros do clero e de Tristão de Ataíde, chefe do laicato católico, e conseguiu manter-se vivo durante o Estado Novo e mesmo depois, ao ressurgir com semelhantes moldes teóricos com a nova ordem pós-1945. (EM MARCHA PARA A DIREITA (panfleto), São Paulo, 1936)

REFERÊNCIAS

- ANTOINE, Charles (Pe.). *O Integralismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- ATAÍDE, Tristão de. Pátria-Nova. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 29 set. 1929.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Boris (Org.). *O Brasil republicano*. São Paulo: DIFEL, 1989. (Coleção História Geral da Civilização Brasileira, v. 11).
- BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro: época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- CAMPOS, Fernando de Arruda. *Tomismo e neotomismo no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- CENTRO DOM VITAL. *In Memoriam*. Rio de Janeiro, 1929.
- CENTRO MONARQUISTA DE CULTURA SOCIAL E POLÍTICA. Extratos dos estatutos da Pátria-Nova. *Diário Oficial do Estado de São Paulo*, p. 8010, 25 out. 1928.
- COSTA, Augusto da (Org.). *Portugal: vasto império*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1934.

- DELLA CAVA, Ralph. A Igreja e o Estado no Brasil: sete monografias recentes sobre o Catolicismo Brasileiro, 1916/1964. *Estudos Cebrap*, São Paulo, p. 11-12, 1974.
- DOMIT, Elias. *Relatório do movimento patrianovista em Santa Catarina*, fev. 1935.
- ESTEFNO NETO, Miguel. Por uma política autêntica. *Monarquia*, p. 37-38, maio/ago.1961.
- FIGUEIREDO, Jackson de. *A questão social na filosofia de Farias Brito*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1919.
- FIGUEIREDO, Jackson de. *A reacção do bom senso*. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil, 1922.
- FIGUEIREDO, Jackson de. *Literatura reaccionária*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1924.
- GERTZ, René. *O fascismo no sul do Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- HARGER, Henrique T. *An die Deutschbrasilianer in Santa Catharina* (folheto). Jaraguá, 15 mar. 1937. Tradução de Hildegard Bauer.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Fr.). A Igreja e o Integralismo no Brasil: 1932-1939. *Revista de História*, São Paulo, LIV (108), p. 503-532, out./dez. 1976.
- MALATIAN, Teresa M. *Os cruzados do Império*. São Paulo: Contexto, 1990.
- MALATIAN, Teresa M. *Império e missão*. São Paulo: Nacional, 2001.
- O CENTRO DOM VITAL NOS ESTADOS. *A Ordem*, p. 16-18, abr./maio 1936.
- PINTO, Regina Pahim. A Frente Negra Brasileira. *Cultura Vozes*, São Paulo, v. 90, n. 4, p. 45-59, 1996.
- PINTO, Regina Pahim. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.
- REZENDE, Manoel Marcondes. *Do absolutismo pedagógico em face do Estado moderno*. São Paulo: Centro Dom Vital, 1933.
- ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da Educação no Brasil (1930/1973)*. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.
- SADEK, Maria Tereza Aina. *Machiavel, Machiavéis: a tragédia octaviana*. São Paulo: Símbolo, 1978.
- SANTOS, Arlindo Veiga dos. A Atitude de Pátria-Nova. *A Ordem*, Rio de Janeiro, II (10), nov./dez. 1930.
- SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Contra a corrente*. São Paulo: Pátria-Nova, 1931.
- SANTOS, Arlindo Veiga dos. *O Comando Patrianovista* (folheto). São Paulo, 1 dez. 1933.
- SANTOS, Arlindo V. dos *Aos patrianovistas de origem germânica de Santa Catarina e de todo o sul* (panfleto). São Paulo, 14 out. 1937.
- SANTOS, Arlindo Veiga dos. A nação na concepção política patrianovista. *Monarquia*, 11, nov./dez. 1956.
- SARDINHA, António. *Ao princípio era o verbo*. 2. ed. Lisboa: Editorial Restauração, 1959.
- SCHLANGER, Judith. *Les métaphores de l'organisme*. Paris: Vrin, 1971.
- SILVA, Paulo Dutra da. *A verdadeira revolução* (folheto). São Paulo: Pátria-Nova, 1935.

- TEJADA, Francisco Elias de. Arlindo Veiga dos Santos desde el tradicionalismo castellano. *Revista da Universidade Católica de São Paulo*, XVI, p. 393-400, dez. 1958.
- TRINDADE, Hégio. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo: DIFEL, 1974.
- VELLOSO, Mônica Pimenta dos Reis. *A Ordem*: uma revista de doutrina política e cultura católica. *Revista de Ciência Política*, Rio de Janeiro, 21 (3), p. 117-160, jul./set. 1978.
- WEBER, Eugen. *A'Action Française*. Paris: Fayard, 1985.