

Da Liga Eleitoral Católica à Reação Nacionalista: o percurso do Catolicismo brasileiro rumo à colusão com o Fascismo¹

Renato Amado Peixoto²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i29.33204>

Resumo: No Brasil da década de 1930 a Igreja Católica prosseguia no ambicioso projeto de recatolicização da sociedade, buscando influir decisivamente na cultura e na política. Neste sentido, a oportunidade de se reescrever a Constituição, levou a Igreja a não organizar um partido confessional, mas a Liga Eleitoral Católica, apoiando os candidatos que se comprometessem com os pleitos católicos, independentemente de suas agremiações políticas. Este posicionamento fragilizou a capacidade de reação da Igreja frente ao crescimento exponencial da ANL e da AIB em 1934-35, frentes que reuniam então os vários grupos da esquerda e direita ante a necessidade de ter de manter o seu apartidarismo e, ao mesmo tempo, discernir uma atitude à arregimentação dos católicos. Diante dessa escolha, acabou-se permitindo a participação política daqueles católicos que não estavam envolvidos diretamente na administração da Igreja na AIB, mas, abriu-se também a possibilidade para a ‘colusão’ entre o catolicismo e o fascismo, que acreditamos pode ser examinada na brevíssima existência da ‘Reação Nacionalista’.

Palabras chave: Liga Eleitoral Católica; Reação Nacionalista; Fascismo Católico; Reacionarismo Católico; Colusão

¹ A primeira versão deste texto foi apresentada na Jornada ‘Católicos y política en América Latina. Identidades, partidos y conflictos en la primera mitad del siglo XX’, com o título de “Da ‘Liga Eleitoral Católica’ à ‘Reação Nacionalista’ - o percurso do catolicismo brasileiro rumo à ‘colusão’ com o fascismo”. A Jornada foi promovida pela Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) e pela Universidad Nacional de Rosario, e, realizada na cidade de Buenos Aires em 4 de agosto de 2016.

² Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de História da UFRN, Doutor em História pela UFRJ, é um dos líderes da RHC, Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo e do Grupo de Pesquisa História, Catolicismo e Política no Mundo Contemporâneo. E-mail: renatoamadopeixoto@gmail.com.

From the Catholic Electoral League to the Nationalist Reaction: the route of the Brazilian Catholicism toward the collusion with Fascism

Abstract: In the 1930s the Catholic Church continued in its ambitious project of the rechristianization of society in Brazil, seeking to have a decisive influence on culture and on the politics. In this sense, the opportunity to rewrite the Constitution in 1934 led the Church to not organize a confessional party, but the Catholic Electoral League, to support candidates committed to the Catholic claims, regardless of their political parties. This position has weakened the Brazilian Church's reaction capacity against the exponential growth of political extremism, so the Church was seen before the necessity of having to keep its apartisanship and, at the same time, to discern an attitude towards the advancement of the extremists in regimenting the Catholics. Hence, allowing the political participation of those Catholics who were not directly involved in its administration, the Church opened up the possibility for transformation of Catholicism by Fascism.

Keywords: Catholic Electoral League; Nationalist Reaction; Catholic Reactionarism; Catholic Fascism; Collusion

De la Liga Católica Electoral a la Reacción Nacionalista: la ruta del Catolicismo brasileño hacia la colusión con el Fascismo

Resumen: En la década de 1930 la Iglesia continuó el ambicioso proyecto de la recristianización de la sociedad, que buscaba a influir decididamente en la cultura y la política. La oportunidad de reescribir la Constitución dirigió la Iglesia a no organizar un partido confesional, sino a Liga Católica Electoral, para apoyar los candidatos que se comprometiesen con las demandas católicas, independientemente de sus asociaciones políticas. Esta posición se ha debilitado la capacidad de reaccionar frente del crecimiento exponencial de las extremas políticas. Al principio de 1935, la iglesia se ve ante la necesidad de tener que mantener su apartidismo y, al mismo tiempo, discernir una actitud ante el avanzar de las extremas sobre el clero y los laicos. Entonces permitiendo a la participación política de los que no estaban directamente involucrados en la administración de la Iglesia en el AIB, se ha abierto también la posibilidad del fascismo transformar el catolicismo.

Palabras clave: Liga Católica Electoral; Reacción Nacionalista; Reaccionarismo Católico; Fascismo Católico; Colusión

Recebido em 22/08/2016 - Aprovado em 25/03/2017

*Siglos y siglos de idealismo no han dejado de influir en la realidad. No es infrecuente, en las regiones más antiguas de Tlön, la duplicación de objetos perdidos [...] Esos objetos secundarios se llaman **hrönir** y son, aunque de forma desairada, un poco más largos. La metódica elaboración de **hrönir** [...] ha prestado servicios prodigiosos a los arqueólogos. Ha permitido interrogar y hasta modificar el pasado, que ahora no es menos plástico y menos dócil que el porvenir [...] Más extraño e puro que todo **hrön** es a veces el **ur**: la cosa producida por sugestión, el objeto educido por la esperanza (Jorge Luis Borges – Tlön, Uqbar, Orbis Tertius).*

É possível pensar o religioso a partir dele mesmo e por meio disto inquirir suas aproximações com o político raciocinando-as enquanto parte de um processo inerente à Religião?

Muito provavelmente não, ainda que considerarmos uma aproximação hermenêutica ou fenomenológica, na medida em que, segundo Timothy Fitzgerald, estaremos trabalhando a partir de uma falsa dicotomia instaurada pelo discurso moderno, que desde o século XVIII instituiu a ideia da separação das esferas do religioso e do político. Portanto, as categorias 'religioso' e 'Religião' já estariam condicionadas por uma fabricação que oblitera a observação do investigador ao enfatizar não apenas a separação entre Igreja e Estado, mas também a instruir teorias que pensam as categorias 'religioso' e 'Religião' tão somente no invólucro da 'invenção' (PEIXOTO, 2015a).

Por conseguinte, a 'invenção' seria o fulcro de uma analítica que desconsidera possibilidades bastante amplas, como a transcendência, a cooperação, a fertilização cruzada, dentre outras, as quais levaram Ernst Cassirer, por exemplo, a pensar numa dinâmica que incorporaria a relação entre o histórico e o mito, mas onde o histórico seria elemento secundário e derivado, na medida em que essa relação seria descortinada por uma analítica preocupada com a questão da 'descoberta' (CASSIRER, 2004: 20).

Neste sentido Fitzgerald enfatiza a necessidade de se ultrapassarem as lógicas da separação entre privado e público, racionalidade e irracionalidade, civilização e barbárie, pelas quais o político e o religioso têm sido examinados e, a partir das quais perspectivas contraditórias têm sido avalizadas, como é o caso dos jesuítas sul-americanos e os ulemás iranianos, pensados a partir de uma perspectiva que os aproxima no uso ilegítimo da religião para fins políticos, mas os diferencia nos termos da civilização e da barbárie.

Por conta destes problemas o analista que pensa a religião enquanto uma construção coletiva, cujos liames e conexões de sua relação com o político haveriam de ser inquiridos dela mesma, necessitaria levar em conta a tensão gerada pelo discurso moderno, pois este constituiu uma autoidentidade para o historiador secular, histórica e conceitualmente parasitária da invenção do religioso e da Religião (FITZGERALD, 2017).

Em razão disto, penso que o aporte da ‘Religião Política’, tal como pensada na última década por historiadores como Emilio Gentile ou Roger Griffin, torna-se central para que se possa afirmar uma aproximação teórica e metodológica capaz de lidar com os problemas apontados por Fitzgerald e, ao mesmo tempo, posicionar-se para elucidar a questão colocada por Gentile ainda em 2005:

O quanto é que as experiências de simbiose entre política, religião e modernidade têm influenciado as novas formas de politização das religiões tradicionais, que tendem a combinar igualmente a fé e a tecnologia, a tradição e a modernidade, o político e o sagrado? (GENTILE, 2005: 31).

Esta hipótese de pesquisa tem sido desenvolvida nos últimos dez anos e, sobretudo, testada no exame das relações entre o cristianismo e o fascismo no Entreguerras e, vem sendo alavancada pelas definições tipológicas de Roger Griffin e Stanley Payne, as quais possibilitaram bem distinguir a extrema-direita e a direita fascista das direitas europeias (GRIFFIN, 1995; PAYNE, 1995).

Voltando-se para o caso específico da aproximação do Catolicismo com o Fascismo, Gentile e Griffin têm procurado investir no viés tipológico e em conceitos que permitam discernir os vários agrupamentos da direita católica bem como suas posições em relação ao fascismo. O conceito de ‘colusão’, proposto inicialmente por Griffin,³ tem sido adotado pela maioria das aproximações baseadas na aproximação da Religião Política, sendo que Gentile e Griffin vêm procurando raciociná-lo não apenas nos termos cronológicos, mas também espaciais (PEIXOTO, 2016a: 124-125), preocupação esta que tem casado com as recentes preocupações de estudiosos da História Política, a exemplo de François Sirinelli (RODRIGUES & CLAVEL, 2015).

Em relação à concatenação desse esforço analítico com a consecução de uma tipologia das direitas católicas, o trabalho de Renato Moro não apenas possibilitou o discernimento do conservadorismo católico, do catolicismo reacionário e do fascismo católico, mas esclareceu e eliminou diversas discrepâncias em relação ao termo ‘fascismo clerical’, insistindo que este deveria ser excluído da análise tipológica, na medida em que serviria apenas para identificar uma dinâmica surgida no contexto de ascensão do fascismo italiano (PEIXOTO, 2016a: 125-128).

Neste artigo, meu esforço situa-se, primeiro, em atender não apenas as solicitações de Gentile e Griffin acerca do afinamento do conceito de ‘colusão’ em função de uma analítica baseada na espacialidade, mas também as demandas colocadas por Fitzgerald em torno da ‘analítica da descoberta’ e de suas considerações da historiografia da religião. No caso desta consideração torna-se importante lembrar as colocações de Jan Nelis acerca da historiografia sobre a relação entre o catolicismo e o

³ Em Griffin, a colusão é definida como “a confluência e síntese de posições antitéticas, com a transformação das crenças religiosas cristãs para que estas se adaptassem ao fascismo” (GRIFFIN, 2008: 7-8).

fascismo: esta sempre foi caracterizada por correntes ideológicas de posições extremamente marcadas e conflitantes, uma sustentando a tese de que os católicos teriam apoiado incondicionalmente o fascismo, outra negando ser possível qualquer convergência entre a religião católica e a ideologia fascista (PEIXOTO, 2016a: 123).

Segundo, procurarei trabalhar por meio da proposta tipológica de Moro, discernindo as transformações do reacionarismo católico e o surgimento do sindicalismo católico no Brasil enquanto pontos de contato para a elaboração e manifestação de um fenômeno breve em termos cronológicos, mas espacialmente bastante abrangente, o fascismo católico, na 'Colusão' com a fração fascista liderada por Gustavo Barroso na Ação Integralista Brasileira (AIB).

A ideia de metajogo como paradoxo da racionalidade

Por conseguinte, para atender a todas essas solicitações, entendo que uma analítica baseada na 'colusão' deva ter de lidar com as questões do religioso e do político nos moldes da luta de representações, considerando a sua confluência, flutuação e circulação (PEIXOTO, 2016a: 137-141) e pensando-as enquanto pertinentes ao metajogo que atravessa as posições do religioso e do político, em consequência, uma analítica crítica não regular e diagonal (PEIXOTO, 2015a: 101-102).

Assim, a luta de representações se desenrolaria no metajogo na medida em que as posições e elaborações políticas e religiosas de grupos ou indivíduos se sucedem às respostas dos seus concorrentes, e, por sua vez, ensejarão outras respostas deles. Portanto, o estudo do metajogo possibilita a abertura da rede dos envolvimento de conhecimentos apresentados enquanto apenas históricos e incorpora a necessidade de esclarecimento dos poderes envolvidos em sua fabricação. Caberia ao analista discernir quais poderes podem ser em tais e tais contextos raciocinando a partir do sentido de que sua metalógica também não seria regular, uma vez que a sua representação e linguagem seriam geracionais.⁴

⁴ O termo 'metalógica' é utilizado aqui a partir da ideia de 'verdade metalógica' [metalogischen wahrheiten], trabalhada por Arthur Schopenhauer em "Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (SCHOPENHAUER, 1847, § 33 p. 102-104; 1981, § 32 p. 162-164). No constructo de Schopenhauer esta ideia se relaciona e se assemelha com a de 'verdade transcendental', mas é diferenciado desta por conta de ter sido pensada nos termos de produção e de desempenho, no sentido aproximado, e, g., da utilização do termo *Getriebe* [engrenagem, máquina] seja no volume II de "Die Welt als Wille und Vorstellung", seja em "Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (SCHOPENHAUER, 1844, p. 203; 1847, § 44, p. 139). Para compreendermos como esses termos permitem explicitar a diferença apontada, é necessário remetê-los também a uma apreciação das ideias de Schopenhauer acerca da representação e da linguagem. Para este, todas as nossas representações seriam objeto do sujeito e todos os objetos do sujeito seriam nossas representações, por conseguinte, elas estariam relacionadas umas com as outras *num enlace regular e determinável a priori* no que se refere à forma, em virtude da qual, somente nesse enlace algo poderia se fazer de objeto para nós (SCHOPENHAUER, 1981, p. 59; JANAWAY, 1989, p. 134-136). Semelhantemente, a linguagem derivaria toda sua efetividade da relação não com a vontade, mas para com outras representações

A ideia de metajogo afasta-se do *teleologismo*, mas não aporta no *narrativismo* ou numa demonstração do irracionalismo político e religioso, na medida em que se apoia naquilo que Nigel Howard (1971) apontou como o ‘paradoxo da racionalidade’: embora um processo histórico possa ser colocado enquanto casual ou irracional, a atuação, o acontecimento e a sua representação derivaram do raciocínio no contexto do metajogo que foi formulada a partir das conexões ou problemas surgidos e, visou produzir ou fazer coincidir determinada posição sobre o espaço social.

Tomando então como fulcro da analítica do metajogo o insumo com que Pierre Bourdieu pretendeu fundar a sua “luta de classificações”, no caso, a “luta de representações” de Arthur Schopenhauer, teríamos que nos juntar às suas preocupações fundantes, conforme o exame do diálogo entre Bourdieu e Jacques Derrida: a luta de todos contra todos pelo ato da representação se daria num metajogo de regras abertas e sempre mutáveis, cabendo ao analista localizar e subsequentemente fazer a crítica das toponímias inscritas no espaço social e apontando a resultante das dinâmicas entre os capitais políticos e religiosos (PEIXOTO, 2016: 137-141).

Buscando afinar a questão da representação em relação às exigências anteriores, procurarei trabalhar dois objetos poéticos constituídos por Jorge Luis Borges no conto ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’, na medida em que suas impressões acerca da representação se inserem nos termos conceituais de Immanuel Kant (STEWART, 2013: 117) e estes no diálogo entre Bourdieu e Derrida.

Segundo Jon Stewart (2013: 118) em ‘Tlön’ o tempo foi constituído enquanto uma questão contraintuitiva ao ser possibilitada a sua flexão e multiplicação pelos ‘hrönir’ e, sua subordinação a um espaço em permanente fabricação e experimentação. Já para Lois Zamora os hrönir foram constituídos por Borges como reflexões daquilo que fora real, mas se diferenciam das demais representações visuais e verbais dos objetos materiais, uma vez que se caracterizam pela sua continua replicação e por cada cópia subsequente se afastar ou reaproximar do objeto original independentemente das anteriores.

Ainda de acordo com Zamora, outro objeto poético de Borges, o ‘ur’, era produzido pela sugestão e induzido pela esperança e, por conta disto, se encontrava mais distante do mundo material que o hrön, porém, pela característica de sua produção, o ur parecia mais real. Assim, ao contrário da discussão da reprodução mecânica encetada por Walter Benjamin e da teoria de simulação de Jean Baudrillard, onde a reprodução apresenta perdas em relação ao real, o ‘ur’ celebra a distância da linguagem em relação aos objetos reais, na medida em que o falante estaria liberto das especificidades e liberado da sua visão para observar a “magia” dos objetos através do “olho” da mente (ZAMORA, 2002: 27-29).

Deste modo, entendo que as sugestões de Borges em relação à representação podem ser juntadas ao nosso exame do metajogo na medida em que não discerne apenas os modos de representação – as suas variações, a reflexão, a replicação e a reprodução –,

em palavras, as quais ganhariam autoridade por meio do seu condicionamento pelo sujeito do conhecimento e pelos princípios da razão suficiente (WHITE, 1999, p. 78; FOSTER, 1999, p. 238-239).

mas também problematiza a aparição da representação, distinguindo a descoberta da invenção e, esta, da fabricação, questão que se incorpora às nossas preocupações teóricas e ao pressuposto metodológico de uma analítica não regular, geracional e diagonal.

Problemas historiográficos

Para circunstanciar os embates políticos da década de 1930 e pensá-los a partir de sua relação com o religioso na visada do metajogo e da ‘colusão’, parto da apreciação da Revolução de 30 feita por Cândido Moreira Rodrigues. No caso, por meio dos insumos de Boris Fausto e de sua complementação por Marieta Moraes Ferreira e Surama Conde Sá Pinto, a Revolução de 30 foi entendida enquanto um Estado de Compromisso. Nesse sentido, a Revolução Constitucionalista de 1932, a Constituinte de 1933 e a Revolta Comunista de 1935, não seriam desdobramentos necessários dos eventos anteriores, mas, as “resultantes de um processo histórico onde se defrontavam interesses os mais diversos [...]” (RODRIGUES, 2013: 128-130).

No entanto, penso que a análise do período 1934-1935 feita por Rodrigues, especialmente a dos problemas relacionados ao papel da Liga Eleitoral Católica e às diretrizes da Igreja frente aos integralistas, não explora essas possibilidades, na medida em que está mais focada na interpretação dos textos de Alceu Amoroso Lima publicados na revista *A Ordem* e na análise de sua interação com os intelectuais católicos, um enfrentamento metodológico que, com algumas nuances, também foi o seguido de perto por Guilherme Ramalho Arduíni (RODRIGUES, 2013: 131-148; ARDUINI, 2015: 107-129).

Meu posicionamento é que as importantes análises desses autores, mais centradas na explicitação da ideia da ‘Idade Nova’ como o cerne do pensamento amorosiano formalizam a sua compreensão enquanto a síntese das correntes sociais e políticas do período, forjada na interlocução dos intelectuais católicos com o Governo Vargas.

Considero que essa intelecção incorpora as linhas mestras de algumas das obras clássicas de síntese da história do catolicismo brasileiro contemporâneo, sobretudo os livros de Roberto Romano e Scott Mainwaring, onde seria sublinhada a convergência da Igreja com o Governo Vargas, seja no apoio unânime e coordenado à sociedade corporativa, seja na mediação entre os trabalhadores e o Estado. E, no resultado desta compreensão, os próprios anseios da Igreja seriam olvidados, na medida em que desenvolve o raciocínio de que sua hierarquia impedia a formação de um partido católico porque este dividiria as fileiras religiosas e ameaçaria a direção monolítica da Igreja (ROMANO, 1979: 149-151).

No caso do livro de Mainwaring se salienta ainda a nuance de que a Liga Eleitoral Católica (LEC), apesar de não estar ligada a nenhum partido, possuiria um perfil político: “era avidamente anticomunista”, porquanto “a Igreja dedicou muita atenção ao combate ao comunismo, reproduzindo as atitudes de Roma” (MAINWARING, 1989: 48-49). Esse fio espacializante é condutor de uma severa visão da relação centro e periferia a partir da ideia de hegemonia e, reflete a principal via interpretativa do

anticomunismo no Brasil, consolidada depois no livro de Rodrigo Motta (2002), referência sobre o tema.

Por esta via fica apontado o catolicismo como uma das matrizes do anticomunismo brasileiro, mas, seguindo uma atitude já consolidada na Europa durante o século XIX e, apenas transplantada ao Brasil. O problema deste e doutros trabalhos semelhantes não é apenas deixar de refletir sobre a relação centro e periferia, mas também de reproduzir o preconceito apontado por Fitzgerald, não considerando, por exemplo, que pudessem existir diferentes posições no catolicismo brasileiro e um percurso autônomo do pensamento católico no Brasil, que este percurso pudesse refletir ideias de uma região bem mais próxima, como o Prata, e, que existisse uma fertilização cruzada das ideias políticas e religiosas no Brasil.

Não discordo que a Igreja tenha produzido um arrazoado contra o comunismo, mas penso que este estava longe de ser homogêneo ou de suas ideias serem monolíticas, até porque isto dependia de uma *tópica* em constante transformação. Mais propriamente se deveria dizer de um anticomunismo católico e que este era parte de uma dialética voltada contra a modernidade, o protestantismo, a maçonaria, o socialismo, o espiritismo, o hermetismo e, mesmo contra certas instituições cujo sentido se detém numa temporalidade restrita, caso do Rotary Club.

O fato pouco analisado é que os intelectuais católicos compreendiam que a participação do catolicismo na produção do discurso anticomunista seria fundamental para o sucesso do mesmo, exatamente porque o arrazoado católico apresentaria uma coerência que jamais poderia ser elaborada pelo arrazoado liberal, logo, a consideração dessa visada altera substancialmente a análise do problema e das representações, como salienta Daniela Leirias:

não existia uma homogeneidade na produção do discurso anticomunista, o que nos possibilitou perceber a diferença da produção do anticomunismo clássico, definido pelo ‘mal do comunismo’ associado à figura do Partido Comunista, e as suas ramificações de viés socialista do anticomunismo católico. Por este último, constatamos a produção de um discurso vinculado aos males e dilemas da modernidade condenados pela Igreja, formulado como estratégia da instituição para dar continuidade a sua atuação na sociedade, especificamente na política (LEIRIAS, 2016: 151).

Penso, por conseguinte, que as análises do pensamento amorosiano, as explicações da relação entre Igreja e Governo Vargas e, os problemas da fabricação do arrazoado anticomunista católico poderiam ser enriquecidos por uma analítica que considerasse os insumos da região de produção religiosa e historiográfica do Prata,⁵ a

⁵ A ideia de região de produção historiográfica e religiosa permite exprimir a existência, desde o século XIX, de um *mercado* religioso e historiográfico, onde as trocas e interações entre intelectuais,

forja das ideias no Centro Dom Vital, o deslizamento das posições de Alceu, e, sua disseminação numa fertilização cruzada com as ideias dos movimentos integralista e aliancista.

A região de produção religiosa e historiográfica do Prata

Nesse sentido, gostaria de apontar que outro trabalho de síntese da história do catolicismo brasileiro, o de Ralph Della Cava (1975), lembra a transcendência continental da liderança de D Sebastião Leme haja vista ser ele o único Cardeal da região. Exemplo disto é que a estátua do Cristo Redentor no Corcovado em 1931, um evento normalmente lembrado apenas sob a visada de sua importância para a relação entre Igreja e Estado no Brasil, foi inaugurada no dia do ‘Descobrimento da América’, num tempo em que a efeméride servia para se “comemorar o estabelecimento da herança Ibérica no Novo Mundo (CAVA, 1975: 12).

Não seria por acaso que Alceu lembraria num texto destinado a avaliar a atuação da LEC, que a peregrinação brasileira ao Congresso Eucarístico de Buenos Aires em 1934 havia reunido cerca de mil clérigos e leigos, acompanhados por mais de 30 arcebispos e bispos, e que estes foram liderados pelo Cardeal Leme. Isto, depois de ter frisado o âmbito “efetivamente nacional” da peregrinação e, definido toda a sua importância enquanto um genuíno evento de massas, aliás, como o 32º Congresso Eucarístico Internacional e, o primeiro realizado na América Latina:

São unânimes os testemunhos de que essa manifestação de Fé excedeu a tudo o que até hoje se fez, nesse sentido, na América do Sul. E a comunhão sucessiva de 100 mil crianças, num dia, de 300.000 senhoras, em outro e, sobretudo, a de 250.00 **homens** [grifo do autor], em uma noite, de 1 às 3 da madrugada, em plena via pública de Buenos Aires, é dessas demonstrações coletivas que marcam a posição de uma Igreja constantemente acusada de periclitante e moribunda (LIMA, 1934d: 323-324).

Penso não haver coincidência no fato desse modelo de evento religioso passasse a ser reproduzido no Brasil em dioceses tão distantes da Capital quanto a de Natal, no Rio Grande do Norte, onde em apenas dois anos (1936 e 1937) foram

religiosos e institutos acerca do religioso e do político constituíram uma *economia* e, mais importante, onde a *circulação* de intelectuais, de religiosos, das suas ideias e obras, possibilitou a reelaboração das representações religiosas, identitárias e políticas, inclusive, articuladas com a participação de seus Governos. Esta ideia remete ao argumento de que o conceito de colusão deve ser trabalhado por meio das escalas espaciais e da consideração do jogo de temporalidades nela imbricado, no caso, poderíamos pensar a região Brasil e Argentina inserida noutra região reunindo Portugal e Espanha, e, as duas regiões inseridas numa região mais larga, incluindo a França, a Itália e o Vaticano (PEIXOTO, 2016a; PEIXOTO, 2016b).

realizados dois grandes Congressos Eucarísticos, aliás, os primeiros do Estado, mobilizando toda a sociedade (PEIXOTO, 2014: 42-56; LEIRIAS, 2016: 144-148).

Em relação à essa fertilização cruzada, a historiografia argentina tem mostrado não apenas a importância dos movimentos católicos antifascistas nesse país, mas que a inflexão destes para a democracia e para a esquerda também se deu por meio da influência de Jacques Maritain e que sua excursão à Argentina e ao Brasil em 1936 propiciou a legitimidade de pensamento ansiada pelos antifascistas católicos frente, principalmente, aos “nacionalistas católicos” (ZANCA, 2013: 45-46) e ao empenho destes em organizar movimentos de cunho fascista (ZANCA, 2015: 77).

No caso, cabe frisar que a historiografia argentina ainda tem se utilizado do conceito de ‘fascismo clerical’ para analisar esse problema (BISSO & GUIAMET, 2014: 228-229), sem notar suas implicações conforme avaliadas por Moro, uma vez que inibem a concatenação das posições católicas a partir de uma visada centrada no religioso e exime da responsabilidade de discernir sua tipologia (2015: 71-72).

Numa visada próxima a nosso trabalho, no livro ‘Católicos Antifascistas’ Zanca frisou a necessidade de se focar fenomenologicamente o discurso católico (2013: 14), visando, assim, se poder considerar a apropriação local do humanismo cristão de Maritain e, compreender as transformações do laicado em sua competição com a hierarquia católica, as quais teriam resultaram numa leitura ambígua do catolicismo, entre o sagrado e o profano (2013: 27-32).

Em sua investigação, Zanca tentou mostrar as diferentes leituras das transformações sociais feitas pelos “humanistas cristãos”, a articulação de certos sistemas de ideias no interior do catolicismo da Argentina, bem como a história dessas representações, de modo a poder melhor caracterizar o grupo estudado (ZANCA, 2013: 238).

Ao final de sua investigação, Zanca apontaria exatamente a dificuldade de identificar a adesão dos “humanistas cristãos” a um programa político enquanto alternativa ao liberalismo ou ao socialismo, restando pensar a natureza mutável desse envolvimento, bem como a perspectiva com que se avaliariam suas transformações (ZANCA, 2013: 245-247).

Resta apontarmos, em relação ao nosso argumento, que a crise de legitimidade enfrentada pelos grupos católicos democráticos e a ascensão do laicato seriam fatores que também se repetiriam em relação a Alceu Amoroso Lima e aos seus seguidores (RODRIGUES, 2013: 111-112), assim como os “católicos nacionalistas” argentinos poderiam ser avaliados por meio de uma visada fenomenológica que considerasse o fascismo católico brasileiro, por conseguinte, estaríamos diante de marcos regionais e, se apontaria um esforço comum às historiografias dos dois países.

A Liga Eleitoral Católica

Um dos caminhos para deslindarmos a imbricação das leituras e ideias que levariam à colusão do catolicismo com o fascismo no Brasil seria buscar explicar o excepcionalismo da situação religiosa e política frente à Argentina.

O Brasil na década de 1930 não assistiu à formação de um partido católico, mas à articulação de um esforço que visava eleger a maior quantidade de políticos que houvessem acordado defender uma plataforma mínima estabelecida pela Igreja Católica no Brasil, a Liga Eleitoral Católica (LEC).

Ainda que Romano e Mainwaring tenham apontado a convergência de interesses com o Governo Vargas como o principal fator explicativo da atuação política da Igreja no período e, que a produção de suas ideias recebia o aporte decisivo do pensamento europeu, Ralph Della Cava indica que a inteligência desta atuação e de suas posições dependia de se considerar experiências autóctones, de se pensar todo um jogo de recepções cuja origem era espacialmente dispersa e, muitas vezes pontual.

No caso da LEC, Cava mostra que o raciocínio do Cardeal Leme acerca dessa estratégia “revelava aguda visão das grandes diferenças regionais” e “a eficácia de estruturas político-partidárias *nacionais* [grifo do autor]” (CAVA, 1975: 17), mas, a meu ver, uma das principais consequências disto é que não se previu a ascensão de dois grandes blocos nacionais na década de 30, voltados para a política de massa e, com programas inspirados no marxismo e no fascismo, a Aliança Nacional Libertadora (ANL) e a Ação Integralista Brasileira (AIB).

Ao contrário da ANL, que reunia vários grupos da esquerda e era nucleada pelo Partido Comunista do Brasil (PCB), a AIB mais heterogênea e multifacetada, reunindo grupos monarquistas, católicos e várias estirpes de fascistas, distribuídos por bases estaduais muito marcadas, algumas das quais já haviam recebido um investimento bastante forte de intelectuais, clero e organizações católicas. Seria então a partir dessas bases estaduais, por conta da participação nas disputas internas do integralismo e por causa da concorrência com o aliancismo, que se tornou possível que o fascismo católico tomasse consistência, embora sua origem possa ser remontada ao ano de 1929, início da organização da Legião do Trabalho.

Por este raciocínio, pretendo apontar que o ‘fascismo católico’ surgiu a partir do sindicalismo e do reacionarismo católico, ambos originários do Centro Dom Vital, na colusão entre o catolicismo e a fração integralista de Gustavo Barroso na AIB, e, que o ‘fascismo católico’ foi continuamente rearticulado no metajogo religioso e político brasileiro até o fechamento da AIB em 1937, com o paulatino afastamento da hierarquia da Igreja Católica em relação a essa instituição.

Por conta deste itinerário, pretendo colocar que a colusão do catolicismo brasileiro com o fascismo deve ser apreciada a partir de algumas posições metódicas e teóricas: a de que sua ativação deriva de embates continuados de regras abertas e sempre mutáveis entre as forças do religioso e do político, e que o sistema que permite a sua explicação se configura na articulação de diferentes ideias e diversos espaços e temporalidades, problemas que podem ser investigados pela analítica do metajogo, se considerada a ideia da “luta de representações”.

A ideia de ‘Reação’ e a Assembleia Constituinte

Após a Revolução de 1930, a iniciativa de se substituírem as elites estaduais por Interventores, muitas vezes nomeados sem respaldo local ou consenso entre os

vencedores, foi um dos principais motivos que levaram à Revolução Constitucionalista de 32, resultando na convocação de eleições para a Assembleia Constituinte para o mês de maio do ano seguinte.

Neste sentido, aberta a oportunidade de se reescrever a constituição do país, Alceu de Amoroso Lima⁶ foi instruído pelo Cardeal Leme, a não organizar um partido confessional, mas, por meio da LEC, a apenas apoiar os candidatos, que se comprometessem com seus pontos mínimos, independentemente das suas agremiações políticas: a indissolubilidade conjugal, o ensino religioso facultativo nas escolas públicas e assistência facultativa às classes armadas (ATHAYDE, 1934b: 429).

O problema é que o esforço de se constituir um Partido Católico no Brasil pode ser rastreado até o século XIX, principalmente quando se visava à eleição para a Assembleia Constituinte de 1891, um esforço coordenado pelo jornal 'O Cruzeiro', ligado à Arquidiocese do Rio de Janeiro e ao primeiro cardeal da América do Sul, Joaquim Arcoverde. Esse seria um esforço infrutífero, em face mesmo da corrupção e das fraudes que envolviam o sistema eleitoral brasileiro, mas que seria novamente cogitado por Carlos de Laet entre 1925-1926, com o apoio de Jackson de Figueiredo, fundador do Centro Dom Vital, de resto, iniciativas bem mapeadas por Oscar Lustosa (1983).

Nosso argumento é que a preferência pela formação da LEC seguia de perto outro esforço analisado por Lustosa e que este tinha origem numa formulação ligada a contextos espaciais mais complexos.

Em 1915 reuniu-se o V Congresso Episcopal de Nova Friburgo, reunindo os arcebispos e bispos *do sul do Brasil*, os quais eram presididos pelo Cardeal Arcoverde. Em Nova Friburgo foram concluídas as discussões sobre a participação dos católicos brasileiros na política, encetadas em 1910 durante o IV Congresso, realizado em São Paulo, saindo vencedora a tese do Cardeal Arcoverde, de que no Brasil não deveria ser constituído um Partido Católico (OS RESULTADOS, 1915).

Um dos problemas a ser pensado é que essa decisão fora tomada com a ausência da parte mais tradicional e numerosa do catolicismo brasileiro, na medida em que as províncias eclesiásticas que estavam incluídas na região chamada de sul pela Igreja correspondiam ao que conhecemos hoje pelas regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste, portanto, não haviam sido chamados para participar os representantes do depois que ficaria conhecido como Nordeste. No caso, é interessante observar que boa parte dos participantes do 'fascismo católico' viriam exatamente das províncias eclesiásticas não representadas em Nova Friburgo.

Outro ponto é que D. Sebastião Leme tomou parte no Congresso, já que na época era integrante da arquidiocese do Rio de Janeiro, na condição de bispo de Orthosias da Fenícia, uma Sé titular, e que sua famosa Carta Pastoral de 1916 foi emitida logo depois, quando assumiu a sé metropolitana de Olinda, justamente no que então a

⁶ Alceu Amoroso Lima (que utilizava o pseudônimo de Tristão de Athayde) era secretário-geral da LEC, presidente do Centro Dom Vital – principal *locus* de pensamento do projeto de recatolicização brasileiro – e, também, um dos diretores da revista *A Ordem*.

Igreja considerava ser a região Norte, para depois voltar ao Rio de Janeiro como arcebispo-coadjutor, com direito de sucessão, em 1921.

Parece-me ter havido uma articulação de parte da hierarquia para concentrar o poder decisório da Igreja no Brasil na cidade que na época era a capital do país e a partir da qual era atribuído então a honra de sediar o único cardinalato da América Latina. Seria exatamente um movimento contrário a este o que Ralph Della Cava salientaria quando do seu exame da constituição da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da indicação de D. Hélder Câmara para a sua liderança – voltar para o Norte o comando da Igreja no Brasil (1975: 35-38).

Este argumento é corroborado em escrito de Alceu, na medida em que ele informou que a antiga preferência de Jackson de Figueiredo pela formação de um partido católico acabaria sendo ultrapassada pelas necessidades do momento político brasileiro e, em razão de ser a única organização coerente com a orientação mundial da Ação Católica (ATHAYDE, 1934d: 323).

Penso que isto revelava também os problemas de arregimentação dos católicos e a exiguidade do tempo requerido para a formação de um partido confessional que abarcasse a essa diversidades regional da Igreja no Brasil, assim como também se refletia sobre os acontecidos na Itália em 1931, onde a perseguição dos fascistas levava a Igreja a concordar com a eliminação das atividades políticas da Ação Católica (GENTILE, 2015: 39-40).

No caso do metajogo brasileiro, a constituição da LEC como uma força extrapartidária foi surpreendentemente eficaz, na medida em que a instabilidade política diluiu a pauta das agremiações partidárias e as impeliu à aliança com a LEC, que na Assembleia soube bem aproveitar a fragilidade dos partidos em prol dos interesses católicos. No caso, em vez da “pauta mínima”, os líderes da LEC conseguiram aprovar o que Alceu chamou de “programa máximo”, alcançando “uma vitória completa, não apenas eleitoral, mas doutrinária” (ATHAYDE, 1934b: 421).

Contudo, acredito que a ausência de um partido católico fragilizou a atuação da Igreja brasileira frente à defesa de suas conquistas e à rápida organização e ao crescimento exponencial do integralismo e dos aliancismo, que se deu concomitantemente à campanha para a Assembleia Constituinte (disputada já nos últimos meses de 1932) e à elaboração da Constituição, entre novembro de 1933 e julho de 1934.

Este problema já era enxergado por Alceu desde, pelo menos, o mês de maio, quando escrevera o texto “Primeiras Vitórias” para a revista *A Ordem*, seguido em junho e julho por “O sentido de nossa vitória” e “Os perigos da Vitória”. No primeiro, já alertava que não passavam de trinta os católicos praticantes na Assembleia e explicava que as vitórias iniciais da Igreja derivavam de todo um trabalho feito pela Ação Católica desde 1923 (ATHAYDE, 1934: 237-238).

No segundo texto, explicando o resultado das atuações anteriores dos católicos nas constituintes de 1823, 1891 e 1926, Alceu mostrou que a atuação firme dos seus antagonistas (a maçonaria, o positivismo e o Estado Laico) impusera derrotas acachapantes ao catolicismo e o repeliram na política de formação nacional (ATHAYDE, 1934b: 418-419). No caso da constituinte de 1934, Alceu discorre que o excepcionalismo

político permitira a vitória aos católicos e se deveria ter a compreensão de que se avançara demais e sem que se possuísse força suficiente para resguardar esses ganhos. Por conseguinte, impunha-se a eles aquilo que apontava ser “a maior responsabilidade que jamais pesou sobre qualquer geração católica brasileira” (ATHAYDE, 1934b: 428).

No terceiro texto, Alceu aponta que os constituintes não teriam votado nos pleitos católicos por conta de sua simpatia à Igreja ou pela adesão sincera ao catolicismo, mas apenas por motivos políticos ou sociais, mesmo porque a maioria dos parlamentares era indiferente à religião. Assim, o catolicismo teria se tornado um alvo mais fácil, na medida em os postulados católicos haviam sido incorporados à Constituição, e estes se prestavam aos ataques diretos, pesados e combinados dos adversários declarados da Igreja, “a Maçonaria, o Judaísmo, o Espiritismo, o Protestantismo e o Comunismo” que não mais a enxergavam como uma moribunda, mas enquanto um inimigo vivo e atuante.

Segundo Alceu, estes adversários de há muito já vinham travando uma luta secreta e renhida nas bancas acadêmicas e concurso do ensino, cuidando de impedir que os católicos assumissem as cátedras universitárias e os postos onde se lidava diretamente com a formação da juventude. E, em relação à defesa dos ganhos católicos na Constituinte, Alceu discerne que mesmo os seus simpatizantes do Parlamento consideravam que essas discussões não deveriam ter saído dos recintos religiosos ou do âmbito privado e pressupunham às perseguições sociais e às revoluções sociais (ATHAYDE, 1934c: 3-7).

Este é o primeiro ponto que se apresenta ao catolicismo no metajogo de 1934-1935: na visão de seus próprios líderes o catolicismo não dispunha de força política para sustentar continuamente os seus ganhos, nem para reagir à avançada dos seus adversários no ensino e na formação cultural, mas, se via premido social e moralmente pela necessidade de enfrentá-los, no dizer de Alceu Amoroso Lima, sob a pena de se ter “confessado a nossa impotência e a nossa covardia” (ATHAYDE, 1934b: 423).

Penso que neste ponto da digressão de Alceu se coloca claramente a ideia de que fazia necessária uma ‘reação’ contra os antigos adversários e novos problemas e que esta ‘reação’ somente se implantaria pela formação de quadros aguerridos e pela organização de organizações de massa (ATHAYDE, 1934c: 10).

O segundo ponto que se apresenta ao catolicismo é que, influenciados, dentre outros motivos, pela campanha da LEC para a Assembleia, se daria em fins de 1932 a unificação de vários movimentos fascistas locais na AIB em torno de uma plataforma de atuação política comum e nacional, investindo na formação de seus quadros e na formulação de um programa de atuação comum. Em meados de 1934, do mesmo modo, se organizaria uma frente de esquerda contra o fascismo, o feudalismo [*sic.*] e o imperialismo, a ANL, nucleada pelo PCB, o qual, por sua vez, estava articulado com as diretrizes mais amplas da Comintern.

Diante de uma confessada fraqueza de quadros e organização e tendo como agenda a necessidade de reagir aos seus costumeiros adversários, o catolicismo teria de se defrontar nacionalmente com dois movimentos de massa, capazes de empolgar a juventude católica e que, assumidamente, possuíam matrizes antirreligiosas.

A aproximação tática com o Integralismo

Mais, já em fins de 1934 a Igreja se via ante a necessidade de ter de manter a sua postura extrapartidária e, ao mesmo tempo, discernir uma atitude em relação ao avanço do integralismo e dos aliancismo na arregimentação do clero e dos leigos católicos. Contudo, ao permitir-se então a participação na AIB dos católicos que não estavam envolvidos diretamente na direção da Igreja, abriu-se, também, a possibilidade para a transformação do religioso e a sua aproximação com as ideias e práticas do fascismo.

O tom dessa aproximação tática com o campo político foi ditado novamente por Alceu, desde as páginas da revista *A Ordem*, em nova série de artigos, agora denominada “Catolicismo e Integralismo” (LEIRIAS, 2016: 69).

No primeiro destes, publicado em dezembro de 1934, Alceu começa por retrucar o argumento dos integralistas de que Jackson de Figueiredo seria o iniciador desse movimento no Brasil, sem, contudo, fugir da responsabilidade de discernir que a origem intelectual do Centro Dom Vital era justamente o catolicismo reacionário e, que Jackson de Figueiredo fora o primeiro intelectual de fora do campo socialista ou comunista a denunciar “os erros e males do liberalismo” e a se pronunciar pela “necessidade de um regime de autoridade, que colocasse ações visando barrar as atividades antidemocráticas” (ATHAYDE, 1934e: 406-407).

Contudo, Alceu também enxerga as divergências doutrinárias que afastam o integralismo do catolicismo e refuta – raciocínio que é importante para nossa análise –, a atitude que considera “muito mais rara” de “exaltação do integralismo”, para diagnosticar o surgimento dos “católicos-sociais” que, contrapostos por Alceu aos católicos liberais, eram descritos como aqueles que entendiam o integralismo como inteiramente solidário a todos os ideais sociais católicos e enquanto a própria expressão política do catolicismo.

Este grupo buscava na Doutrina da Igreja àquilo que se poderia retirar em favor da autoridade, hierarquia, da ordem, da força, dos deveres e da Guerra Justa, e, por meio deste esforço, *exaltar os movimentos modernos* [meu grifo] que os invocavam. Citando a futura ascensão dos “católicos-proletários” ou os “padres-liberais” do século XIX, Alceu descortinava o movimento que ligava o catolicismo aos anseios de classes ou de ideologia, mas, ao atinar para o deslocamento das ideias pertinentes ao religioso para aproximá-las do político, Alceu também revela uma nova preocupação, algo próxima da ideia de ‘colusão’, a de que o catolicismo fosse tornado noutro experimento (ATHAYDE, 1934e: 408).

Ainda que parecesse perceber esse perigo em fins de 1934, é necessário colocar, Alceu considerava em seu cálculo apenas as frações mais moderadas do integralismo, as lideradas por Miguel Reale e Plínio Salgado, por isso, defendia a aproximação tática do catolicismo com o integralismo. Ele almejava então reunir forças contra aquele que considerava então o seu maior adversário, o comunismo e, muito provavelmente, buscava na aliança com o integralismo compensar as fraquezas do catolicismo, por isso, enfatizando a participação “real” dos católicos, de “vocação política”, no integralismo, visando assim formar quadros e organizações católicas para a ‘reação’ que ele mesmo ajuizara em julho de 1934 (ATHAYDE, 1934e: 412-413).

O duplo legado de Jackson de Figueiredo

Se em 1934 o posicionamento da Igreja em relação ao Integralismo era circunstanciado por meio de sua aproximação com o legado reacionário de Jackson de Figueiredo, e se defendia a manutenção da neutralidade para preservar a LEC, ao custo, inclusive, de proibir quaisquer dirigentes da Ação Católica de assumir sua atuação política no integralismo, também se deve observar que posições bem diferentes eram mostradas na própria revista *A Ordem* poucos anos antes.

Em 1930, por ocasião do primeiro aniversário da morte de Jackson de Figueiredo, a Revista apontava a atuação de Severino Sombra de Albuquerque, integrante do Centro Dom Vital e dirigente da Ação Católica como o sinal de renascimento do movimento católico no estado do Ceará.

No ano seguinte, *A Ordem* saudava o mesmo Severino Sombra pela fundação do sindicalismo católico de massas brasileiro e o distinguia como o apóstolo de Jackson de Figueiredo, o homem capaz de virar o país pelo avesso, e indicava que se houvessem outros iguais a ele, poder-se-ia fazer uma revolução no Brasil, a “boa revolução, a que teria integrado o país no sentido de sua verdadeira finalidade – o sentido católico” (UM APÓSTOLO, 1931: 124).

Na análise da irradiação da influência do Centro Dom Vital, se recordava que ele havia fundado “uma Legião do Trabalho” e que “essa obra de Severino Sombra, entre operários” vinha “perfeitamente enquadrar-se nos moldes visados por Jackson de Figueiredo” (UM ANO, 1931: 264-265). Em fins de 1932, esta organização já se chamava Legião Cearense do Trabalho (LCT), era dirigida pelo padre Helder Câmara e por Jeovah Motta, e, se reunia a outros grupos da direita para fundar a AIB.

O fato é que a aproximação do catolicismo com o fascismo no Brasil se daria por duas vertentes surgidas do Centro Dom Vital e, reconhecidas por esta instituição como parte do Movimento Vitalista e do esforço de recatolicização: a leitura radical da doutrina social da Igreja nos moldes do sindicalismo católico da LCT e o reacionarismo católico, dissociado da Action Française por Jackson de Figueiredo para ser tornado num espécime programático e taticamente oportunista, como veremos mais adiante.

Embora o vínculo e deslocamento do reacionarismo para o fascismo já tenha sido distinguido por Moro em seu exame do ambiente europeu (2015: 74), penso que o caso brasileiro permite aos pesquisadores um delineamento mais complexo do fenômeno, na medida em que este se reúne com o sindicalismo católico e nos possibilita observar a fusão entre as duas vertentes para acompanhar o percurso da colusão entre a *religião* católica e a *política* fascista.

Julgo que a colusão foi produzida gradualmente, na medida em que o catolicismo reacionário e o sindicalismo católico confluíram ao desejo de aproximação da parte mais radical e mais genuinamente fascista do integralismo.

De certo, esses católicos foram envolvidos e se envolveram nas disputas entre integralistas e aliancistas, sobretudo em meados de 1935, no correr das discussões em torno da ‘Lei de Segurança Nacional’, na medida em que esta visava atingir exatamente o “extremismo”. Seria nesse período que integralismo e aliancismo propalariam a intenção de conquistar o poder à força, seja na fala de Jeovah Motta à Câmara Federal em 29 de

março, quando anunciou que o Integralismo haveria de “derrubar tudo que aí está, conquistando o poder com a lei ou sem a lei” (SAÍ DO BRASIL, 1935); seja no anúncio de Luis Carlos Prestes da consigna “Por um governo popular revolucionário!” em 5 de julho, marcando a lembrança do levante dos ‘18 do Forte’ (PRESTES, 1935).

O catolicismo reacionário e o sindicalismo católico acabariam se adaptando a esse metajogo e reagindo a experimentação de cada uma de suas reviravoltas, até porque o campo religioso se envolveria cada vez mais no político pela cooptação dos religiosos no enfrentamento entre integralismo e aliancismo, inclusive nas disputas do próprio campo católico, caso por exemplo, da LEC do Ceará, onde os sindicalistas católicos criticaram o apoio dado pela Liga aos seus opositores (O DESVIRTUAMENTO, 1936).

Além disso, a colusão entre o catolicismo e o fascismo derivou também da recepção dos eventos da política externa, principalmente da Guerra Civil Espanhola e, às circunstâncias que antecederam a campanha presidencial, em 1937, no caso, esses católicos também tiveram que se posicionar frente às discussões concorrenciais no integralismo, especialmente em face do apoio de Plínio Salgado a um dos candidatos à corrida presidencial.

Ao final de tudo, em abril de 1937, o que era a parte mais decidida do integralismo se posicionou abertamente à favor da cisão do movimento para articular a formação de uma milícia católica nomeada como ‘Reação Nacionalista’, sintonizada, naquele momento, com as ideias e a atuação da fração de Gustavo Barroso, embora este acabasse colaborando para que o confronto se desarmasse a partir do apoio à organização de prévias para a escolha de um candidato integralista à sucessão presidencial, que seria o próprio Plínio Salgado.

De modo a poder apresentar esse processo de instalação do fascismo católico e de sua súbita desarticulação, com a saída do integralismo de alguns dos seus principais líderes, como Jeovah Motta e Hélder Câmara, examinaremos primeiro as variações do termo “reação nacionalista” e as subsequentes transformações das representações políticas e religiosas que propiciaram a colusão do catolicismo com o fascismo.

O termo ‘reação nacionalista’ e sua incorporação por Alceu ao ideário vitalista da Nação

Se a ideia de ‘Reação’ foi incorporada ao temário político católico em 1934, penso que a utilização do termo “reação nacionalista” deve se mais circunstanciado, mesmo porque ele pode ser acompanhado na imprensa brasileira ao longo das décadas de 1920 e 1930, assim como a sua incorporação ao vocabulário político nacional, com a posterior adaptação à linguagem dos católicos, nisto tudo se assemelhando à ideia esposada por Jorge Luis Borges nos *Trópicos*: como uma representação mutante de objetos fúgidos, mas cujas qualidades seriam recorrentes.

Centrando nossa pesquisa no diário *O Jornal*, por conta deste publicar tanto a coluna literária de Alceu Amoroso Lima quanto os boletins da Ação Católica observamos que na maior parte da década de 1920 a utilização do termo “reação nacionalista” não seria empregado para explicar o catolicismo ou o reacionarismo brasileiro, mas para

encetar análises de política externa, servindo para realçar as atuações das extremas políticas ou do militarismo, mas denotando sempre uma atitude contra o estrangeiro.

Sintomaticamente uma das primeiras referências ao termo neste periódico foi feita por Delgado de Carvalho, um dos principais geógrafos brasileiros. Escrevendo acerca da ascensão de Mussolini na Itália, Carvalho apontou que uma das razões do afastamento dele do socialismo, e ao mesmo tempo um de seus principais trunfos rumo à tomada do poder, fora ter empolgado a “reação nacionalista” contra o caos e a fragmentação imposta pela esquerda à Itália. O termo foi então empregado para fazer notar a recuperação do nacionalismo que, segundo o geógrafo, fora responsabilizado pelo morticínio da Primeira Guerra e, portanto, considerado superado em favor do internacionalismo comunista (CARVALHO, 1922: 1).

Durante o ano de 1924, Paulo Boneschi, escrevendo a série de artigos “Problemas do Oriente”, empregou o termo “reação nacionalista” na contraposição à ideia de imperialismo e conjugado à de modernidade, para assim descrever a cadeia dos acontecimentos que resultaram no movimento de Mustafa Kemal Atatürk e apontar que a principal consequência desse movimento fora a de resgatar a Turquia da intervenção estrangeira. Menos que a retomada do nacionalismo, se destacava agora a novidade das mudanças apresentadas por Atatürk e, principalmente, a separação entre o poder temporal e o espiritual. A utilização do termo implicava, portanto, em salientar a ideia moderna contra o arcaísmo das instituições tradicionais, possibilitando o surgimento da reação política mobilizada pelos militares turcos a favor da integridade territorial de seu país.

Em 1925, o termo seria juntado, pela primeira vez, a uma análise das extremas políticas, no caso, num raciocínio acerca dos “partidos extremos da força nacionalista”. No caso se visava raciocinar o modo pelo qual o militarismo estaria associado ao nacionalismo, considerada a sua recuperação na Alemanha e na França. Contudo, no exame da Alemanha eram arrolados como integrantes das forças extremas apenas as esquerdas e os partidos da direita política tradicional – os republicanos conservadores, os monarquistas e os elementos militaristas. Já no exame do caso francês, o termo “reação nacionalista” seria utilizado para descrever a posição dos políticos franceses favoráveis à escalada do contencioso com a Alemanha, os militaristas, portanto, servindo para nomear especificamente os socialistas reunidos em torno da liderança de Alexandre Millerand. Nenhuma associação, portanto, do termo “reação nacionalista” com o fascismo no diário (BOLETIM, 1925).

No ano seguinte, o termo já seria empregado para discernir os traços antiocidentais do regime soviético na medida em que se procurava compreender as transformações em curso no Partido Comunista com a ascensão de Stalin e a derrocada de Trotsky. Então, se procurava explicar a diferença entre o sentimento nacionalista europeu e o soviético: o primeiro, mesmo entrelaçado à ideia territorial, se mostraria satisfeito em seus limites; o segundo, originado do Pan-eslavismo, se apresentava como uma reação à influência ocidental e, como sua concepção estava desarraigada dos limites de espaço, se voltava para uma expansão ilimitada, universal e utópica. Por conseguinte, poder-se-ia aventar mais uma transformação na utilização do termo, porquanto o

comunismo soviético era apresentado como a nova e mais potente roupagem do velho imperialismo russo, tornado capaz de atuar internacionalmente (AMARAL, 1926).

Penso que não seria coincidência que no mesmo ano de 1926 surgiria em *O Jornal* a primeira utilização do termo em relação ao Brasil e, esta foi feita justamente por Alceu, na série de artigos nomeada de “Continentalismo”.

Por meio da crítica à obra literária de Ronald de Carvalho, Alceu procurou explicar a tensão entre as duas grandes tendências das letras nacionais no início do século, julgando-as que ambas eram estimuladas pela “reação”, seja contra o ceticismo decadente, seja pela procura de novas formas literárias. Na primeira, teria se destacado Jackson de Figueiredo e, na segunda, o movimento modernista iniciado em São Paulo, integrado por Ronald de Carvalho.

Alceu defenderia a ideia de que os modernistas não eram apenas uma tendência, mas uma nova fase literária, de afirmação americanista que se desvinculava dos ditames e dos modelos europeus – a reação nacionalista –, mas onde a civilização da máquina, dos modernos, se oporia à civilização da pedra, dos antigos. Sua crítica estaria centrada, exatamente, no caráter de maquinismo dos modernistas, apontando que a reação dos modernistas, embora se travestisse como um nativismo extremado e quase xenófobo, na verdade, era bem diferente da inspiração puramente nacional, trairdo a influência dos modos de ver e de sentir do europeu para refletir a tensão entre o cosmopolitismo e o regionalismo.

Já a reação de Jackson buscava separar-se do “empobrecimento” do maquinismo moderno para estabelecer uma ponte entre o universal e o nacional, entre o antigo e o moderno, a “volta às fontes, uma volta às leis fundamentais do pensamento, uma purificação das forças expressivas”, estimuladas pela idealidade da civilização ocidental da qual a Igreja Católica era a guardiã” (ATHAYDE, 1926b: 4).

Entendo que este raciocínio de Alceu acerca da reação de Jackson de Figueiredo transcende a crítica literária e o argumento cultural para se pautar nas ideias de Gina Lombroso acerca do maquinismo, desenvolvidas desde 1896, mas, melhor divulgadas a partir de 1925, sendo reunidas na forma de livro com o título de *‘Le tragedie del progresso meccanico’* apenas em 1930.

Apontando o maquinismo como a causa dos problemas econômicos e sociais de seu tempo, segundo Gina Lombroso este havia resultado em incompatibilizar o homem com o meio natural, gerado sua decadência intelectual e moral, levado à destruição da natureza e ao desprezo pelo trabalho manual.

Por conseguinte, tornava-se imperioso que os homens deixassem de ser simples animais de consumo e encetassem uma nova civilização onde todas as nações, classes e povos fossem situados em pé de igualdade e se concedesse, a cada um, plena liberdade de trabalho, de estudo, de crenças, de moral e de maneiras de viver, exigindo-se, de todos, apenas a lealdade na justiça e, que sua aplicação se fizesse sem nenhuma distinção (LOMBROSO, 1932: 354).

Penso que, com este movimento, Alceu Amoroso Lima distancia o reacionarismo vitalista das posições da Action Française, condenada pelo Papa Pio XII justamente naquele ano, para renovar os argumentos acerca do corporativismo e permitir

fundar todo o ideário vitalista acerca da Nação, articulando a identidade brasileira ao universalismo católico. Este ideário seria retrabalhado com o fim do Integralismo em 1938, já adensado pelas contribuições de Jacques Maritain conforme se pode observar no artigo “Nacionalismo Cristão”, escrito exatamente para marcar a comemoração da Independência do Brasil (ATHAYDE, 1938).

Assim, a tensão entre a acumulação e a transformação de significados e sua posterior tradução do universal para o peculiar em diversas direções que confluem entre o sensual e o real, nos possibilita apontar uma possibilidade de investigação do fascismo católico brasileiro: como um fenômeno dependente tanto das tomadas de posição no político – o *metajogo*, e resultante de enfrentamentos, compreensões, decisões e insumos de diferentes espacialidades e temporalidades que envolvem o religioso e o político – a *colusão*.

A reação nacionalista até a sua associação com o Imperialismo

No final da década de 1920 e início dos anos 1930 o termo “reação nacionalista” foi utilizado com diferentes acepções, dependendo das espacialidades analisadas, para se referir à oposição às forças estrangeiras. Em relação à Turquia e às colônias dos países europeus, o termo era utilizado para descrever as atividades anti-imperialistas levadas a cabo contra os agentes europeus. Já em relação à Alemanha e à Europa Central, o mesmo termo era usado para descrever os movimentos conservadores ou fascistas que se opunham à penetração do internacionalismo proletário ou à ação dos grandes trustes ou financistas. No caso do Brasil, o termo, especialmente após o movimento de 1930, passou a ser associado à República Velha e ao Governo Provisório em virtude de seus dirigentes serem acusados de associação com os interesses estrangeiros.

Com a escalada da disputa entre integralismo e aliancismo a partir da metade de 1934 e, especialmente, durante o ano de 1935, o termo “reação nacionalista” passou a ser associado diretamente à ideia do Imperialismo. Nesse sentido, conforme se pode examinar por meio da imprensa partidária – *A Ofensiva* e *A Manhã* –, tanto os integralistas quanto os aliancistas passaram a articular esquemas próprios para explicação do Imperialismo, discernindo seus agentes em relação ao Brasil, explicando como e a partir de quando começara a exploração do país e, sobretudo, acusando a outra extrema de participação no processo e ainda de ocultar seus interesses.

Cada uma das extremas apontaria sua importância para o Brasil a partir da capacidade de resgatar a Nação do imperialismo e combater sem tréguas os exploradores estrangeiros, seus parceiros e, principalmente, seus associados internos – a outra extrema.

No decorrer de 1935, integralistas e aliancistas investiram na fabricação de esquemas explicativos do imperialismo para o caso brasileiro, seja na imprensa partidária, em livros, ou, nos grandes manifestos.

Segundo Gustavo Barroso, a ação do imperialismo sobre o país seria discernida a partir da descrição da atuação dos financistas ingleses, especificamente identificados como “capitalistas judeus”, que agiriam sobre o Brasil desde os primórdios da Independência. Desde então, nossos estadistas e diplomatas seriam figuras decorativas e o Brasil estaria reduzido a uma “autêntica colônia de Banqueiros” (BARROSO, 1935a).

Essa elite, notadamente os bacharéis e os políticos, seria manipulada pelos financistas judeus através da Maçonaria e, mais recentemente, expandiriam sua influência por meio do comunismo internacional, dos quais o aliancismo brasileiro era apenas o disfarce, porquanto estava à serviço dos Rothschilds (BARROSO, 1935c).

Já os aliancistas apontavam que o país nunca fora verdadeiramente independente, uma vez que seus governos apenas haviam conduzido a exploração do país para os imperialistas, para os senhores feudais *[sic]* e para os grandes industriais, os quais financiavam o fascismo brasileiro (os integralistas), visando a manutenção do seu poder, cada vez mais ameaçado (PRESTES, 1935).

Por conseguinte, na medida em que integralistas e aliancistas desenrolavam seu esquema de explicação, precisavam também de se defender contra a acusação de participar do imperialismo enquanto agentes privilegiados do explorador estrangeiro. Assim, se tornaria necessário para integralistas e aliancistas trabalharem nos termos já reconhecidos da reação nacionalista, indicando o seu desempenho em torno da questão nacional.

Integralistas e aliancistas investiram, por esse motivo, no xenofobismo e elegeram tipos característicos para estigmatizar a presença estrangeira no Brasil, e, por meio disso, denunciar que a infiltração desses agentes na própria nacionalidade estava sendo feita com a concordância dos governantes.

Boa parte dos integralistas, especialmente a fração liderada por Gustavo Barroso, focou sua produção nos antissemitismo e passou a denunciar tanto o aumento vertiginoso da imigração judaica para o país quanto a mistura, já antiga, dos semitas com parte da elite brasileira, a qual negaria sua ascendência com o propósito de secretamente alcançar as vantagens do poder.

O aliancismo, por sua vez, centrou sua produção na denúncia do “perigo amarelo”, isto é, na suposta divisão do país em áreas de penetração para as principais casas industriais japonesas e afirmação de que os imigrantes provenientes do Japão teriam sido treinados para assumir as funções de comando do Brasil quando isto se tornasse necessário (BRASIL, 1935).

Acessoriamente, o aliancismo advertia que existia, também, uma atividade velada drenando as riquezas minerais do Brasil para o esforço de guerra germânico. Esta atividade não passava pelas alfândegas, pois esses recursos estavam sendo subtraídos dos recônditos do país com o consentimento do Governo e se somavam aos acordos negociados pelo governo Vargas com Hitler, com o fim de vender a pátria aos Nazistas (VENDEU, 1935).

As vertentes do Centro Dom Vital na aproximação com o Integralismo

Note-se que desde 1926 a interpretação de Alceu Amoroso Lima acerca da reação e da estética artística do modernismo brasileiro incorporava tanto o repúdio ao nacionalismo xenófobo quanto a ideia da modernidade, uma vez que esta era uma etapa histórica que interrogara como anacrônicas certas experiências e sentidos tidos como centrais para os católicos reacionários. Por conseguinte, se quisermos explicar o arrazoado com que Alceu defendeu a aproximação entre o catolicismo e o integralismo,

devemos notar que ele articula uma incompatibilidade histórica entre o catolicismo e a modernidade, em que o comunismo, adversário comum de ambos, é o elo último de uma cadeia de acontecimentos que se inicia no Renascimento, segue pelo Protestantismo, depois na Revolução Francesa e persevera no presente pelo esforço da maçonaria e da liberal-democracia.

Contudo, outros problemas devem ser apontados: primeiro, o conteúdo maçônico, extremamente valorizado no esquema integralista de explicação do imperialismo – muito provavelmente porque Gustavo Barroso, o seu principal articulador, já procurava se aproximar do catolicismo –, possuía uma importância extrema para os integrantes do Centro Dom Vital e para a hierarquia da Igreja à frente do projeto de recatolicização. Afinal, o patrono do Centro, o bispo de Olinda D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira fora preso e condenado a quatro anos de prisão com trabalhos forçados em 1874 exatamente por causa de seu enfrentamento com a maçonaria e de sua resistência ao Governo.

Em segundo lugar, não deve ser deixado de lado o próprio aspecto do metajogo entre as extremas: na medida em que os integralistas buscavam se aproximar dos católicos reacionários e da cúpula da Igreja, os aliancistas faziam exatamente o esforço em direção às suas bases. Embora boa parte dos aliancistas trabalhasse um arrazoado antirreligioso e racionalista, inclusive se postando contra as outras manifestações do religioso conforme a frase-chave “a religião é o ópio ao povo”, outra parte deles, dentre os quais Luiz Carlos Prestes, líder do PCB, deixava aberta a possibilidade de aproximação com a esquerda e os antifascistas católicos.

Em 1935, Prestes distinguia a Igreja Católica em termos de classe, sinalizando a aproximação com os padres “mais pobres e que entrando para a Igreja não se venderam ao imperialismo nem esqueceram seus deveres frente ao povo” e que, ao contrário desses, enxergava os “chefes da Igreja, os ricos e bem nutridos cardeais e arcebispos” enquanto “membros da classe dominante e lacaios do imperialismo” (PRESTES, 1935: 2).

Penso que os católicos reacionários entendiam essa tentativa de aproximação com a esquerda católica não apenas como mais uma manifestação anticlerical, mas também como uma tentativa de quebra da hierarquia eclesial e do dogma da Igreja, afinal, é exemplar que a questão “Jesus era ou não comunista” fosse recorrente nos jornais confessionais do período. Por conseguinte, embora a aproximação entre católicos e integralistas fosse apresentada enquanto uma manobra tática por Alceu, eu julgo que a disputa no metajogo político transbordou para o metajogo religioso trazendo consequências de médio e longo prazos à Igreja, tanto pela transição de vários dos protagonistas da direita católica para a esquerda no pós-Segunda Guerra, quanto pela fascização de parte do clero e dos leigos que, norteados pelo catolicismo reacionário, juntaram-se, inicialmente, de maneira pragmática ou oportunista, com o fascismo.

Já o caso do sindicalismo católico é diferente daquele do catolicismo reacionarismo: embora o Centro Dom Vital seja o seu nascedouro, este foi um fenômeno regionalizado, organizado por um movimento local – a LCT – que recebeu desde o seu início, em 1929, o apoio do bispo de Fortaleza e do clero estadual, bem com a sustentação do diário dessa Diocese, *O Nordeste* e, a sua estrutura se fundiu, na maioria

dos casos, com a da Igreja Católica, como se pode depreender da leitura desse mesmo diário. No caso, a LCT manteve escolas matutinas e noturnas, as ‘Escolas Legionárias’, conjugadas às organizações de jovens católicos, como a Juventude Operária Católica (JOC), sob o comando de clérigos, como o padre Hélder Câmara, que eram também participantes da LCT.

De todo modo, a LCT sempre manteve autonomia de organização em relação ao integralismo nacional, mantendo símbolos, motes e, inclusive, uniforme próprios, tendo sido claramente marcada desde o seu início pela mescla entre o corporativismo católico e a influência do fascismo e, sinal disto, foi que em 1933, ao voltar do exílio, Severino Sombra se definiu publicamente um social-nacionalista, no período mesmo da chegada de Hitler ao poder na Alemanha (MAIS UM, 1933).

O discurso proletário, nacionalista, antioligárquico, anticomunista e antiburguês da LCT teve bastante penetração entre os populares no estado, marcando a Legião e os movimentos por ela influenciados como fenômenos de massa. Isto permitiu que o chefe da LCT, Jeovah Motta, fosse eleito para a Assembleia Constituinte de 1934 e, propiciou que influenciasse decisivamente os movimentos integralistas nos estados vizinhos, inclusive na forma de integração do integralismo com as organizações da Igreja, como no caso do Rio Grande do Norte (PEIXOTO, 2016a: 143-145).

Outro ponto a ser considerado acerca do caráter local do movimento é que Gustavo Barroso nasceu no Ceará e continuou mantendo contatos estreitos com indivíduos, associações e movimentos nesse estado mesmo residindo no Rio de Janeiro e, por conseguinte, a LCT também foi muito marcada por sua influência, Jeovah Motta, inclusive, emprestava apoio à liderança e às posições de Barroso na AIB.

Se a aproximação de cada uma dessas vertentes do Centro Dom Vital com o integralismo foi diferente, como se poderia argumentar que o fascismo católico foi forjado na sua interseção?

A aproximação do catolicismo com o fascismo na via da Reação Nacionalista

É importante considerar, mais uma vez, a remissão ao metajogo político. Se o ano de 1935 foi marcado pelo confronto aberto entre integralismo e aliancismo no Brasil, o Governo vinha tentando aprovar um ordenamento jurídico que lhe permitisse confrontá-las, tipificando e definindo punições para agentes políticos e partidos que pregassem a derrubada do regime. As extremas então se colocaram contra a aprovação da chamada Lei de Segurança Nacional – a Lei Monstro, segundo a propaganda integralista e aliancista –, uma vez que, na prática, ela possibilitaria ao Governo fechar suas agremiações ou diminuir sua influência no Exército, o principal alvo da pregação extremista, então profundamente dividido.

Ao final de tudo, tanto a AIB quanto a ANL acabaram sendo extintas, mas os aliancistas seriam colocados na ilegalidade primeiro por causa da grande mobilização nacional em torno da consigna de um *Governo Popular Nacional Revolucionário*, iniciada simbolicamente na data comemorativa da Abolição da Escravatura (13 de maio) e, de sua radicalização pouco depois, no Manifesto de 5 de Julho, pela consigna – *Todo poder à*

ANL – conclamando o povo em armas à tomada do governo, exatamente na data comemorativa do levante do Exército em 1922 (PRESTES, 2005).

Poucos meses depois, em fins de novembro de 1935, irromperia a primeira tentativa revolucionária concreta, muito provavelmente por causa de se tomar conhecimento no PCB de que os efetivos do Exército seriam diminuídos e, com isso, os aliancistas perderiam grande parte de sua influência na instituição. A iniciativa revolucionária teve participação popular apenas num dos estados, o Rio Grande do Norte, onde a capital, além de boa parte do território, passaram ao controle dos sublevados. Nos outros estados, apenas algumas unidades militares se rebelaram, mas fora das cidades de Recife e do Rio de Janeiro, somente pequenas iniciativas foram levadas a efeito.

Seria a partir desse episódio, que tanto os integralistas quanto os católicos passariam a frisar a necessidade não apenas de combate continuado ao comunismo, mas também de sua prevenção, ao mesmo tempo em que na Espanha a Guerra Civil estava prestes a ser deflagrada, fazendo-os convergir em tom e atuações.

Se em meio aos sindicalistas católicos o anticomunismo sempre fizera parte de seu arrazoado principal – até mesmo porque eles competiam diretamente com a esquerda pelo controle dos sindicatos –, os católicos reacionários tinham uma aproximação mais matizada e pragmática, ao menos era o isso que o próprio Alceu colocaria, em abril de 1936, na revista *A Ordem*, numa série de artigos nomeados de “Em face do Comunismo” (LEIRIAS, 2016: 88).

No mês da sublevação aliancista, Alceu já apontava, aproveitando o ideário de Gina Lombroso, que a “introdução da máquina [...] e a infiltração da civilização de massa” no Brasil – o sistema de produção de consciência coletiva e revolucionária – era o calcanhar de Aquiles da ordem social brasileira e a sua causa eram a miséria, a insegurança e as condições sociais desumanas (ATHAYDE, 1936a: 6). Assim, para Alceu, urgia trabalhar por condições sociais humanas para as classes trabalhadoras procurando produzir argumentos que se contrapusessem aos enunciados do metajogo da extrema esquerda e, de quebra, mostrassem aos católicos o seu elemento antirreligioso, ocultado em sua propaganda nos meios cristãos:

Tudo o que se fizer, portanto, em benefício das garantias sociais do operário e de sua família é obra essencialmente católica [...]. É preciso dissociar na consciência da massa, o trabalho de associação das duas ideias com que o comunismo trabalha em favor da apostasia: a condição econômica e social do proletariado e a sua fé religiosa (ATHAYDE, 1936a: 6).

A série de artigos de 1936 demandaria uma rearticulação do discurso anticomunista e o reposicionamento de toda a sua estratégia por causa da grande disseminação das ideias e da influência do comunismo, principiando pela atuação dos seus integrantes na área da Pedagogia. Alceu Amoroso Lima frisaria assim, não apenas a

importância do catolicismo no combate ao comunismo no campo da educação, mas também o próprio substrato ideológico da argumentação anticomunista, impossível de ser assumido pelo liberalismo. Dessa forma, apenas o catolicismo seria capaz de apontar soluções concretas e de marcar uma posição anticomunista que não fosse hipócrita nem soasse como interessada à vista das massas (LEIRIAS, 2016: 88-95).

Muito provavelmente Alceu pensava menos nas soluções que o catolicismo reacionário poderia oferecer – afinal, este se voltava para uma elite –, e mais nas contribuições advindas do sindicalismo católico, na medida em que este era capaz de operar em termos de massa. Porém, o problema era afastar o sindicalismo católico do esquema integralista explicativo do imperialismo e fazê-lo funcionar nos termos exauridos do Catolicismo Social. Novamente cabe apontar, nos escritos de Alceu Amoroso Lima, a movimentação do catolicismo no metajogo, desta vez em relação à extrema direita:

O que não quer dizer que devamos reduzir o comunismo, como alguns o fazem, a uma expressão do Anticristo ou a uma campanha judaico-maçônica contra a Igreja. (ATHAYDE, 1936b: 349).

Em resumo, Alceu apontava que o combate ao comunismo devia reorientar o catolicismo a recuperar suas raízes no enfrentamento das desigualdades, bem como reconhecer o que havia de justo nas reivindicações comunistas.

É interessante deixarmos apontado que essa transformação ocorre no seguimento da sublevação aliancista e que se procurou ressituar, simultaneamente, o posicionamento das duas vertentes do Centro Dom Vital em face das extremas.

A aproximação do fascismo com o catolicismo na via da Reação Nacionalista

Em relação ao integralismo é interessante apontarmos que a resposta de Gustavo Barroso no metajogo, a partir de 1936, se desenrola em duas frentes: a primeira busca aprofundar um esquema próprio de explicação do imperialismo, esmiuçando a suposta ligação dos judeus com o comunismo, de modo a melhor caracterizar o seu argumento após a sublevação aliancista.

São dessa lavra os livros *História Secreta do Brasil* (editado em vários volumes), a tradução aumentada e comentada dos *Protocolos dos Sábios de Sião* de 1936, *A Sinagoga Paulista*, *A Maçonaria*, *Seita Judaica* e *Judaísmo, Maçonaria e Comunismo* de 1937. Todos esses textos estavam voltados para o ganho de dividendos com o episódio aliancista, ao mesmo tempo em que serviam para que a fração de Gustavo Barroso ganhasse a dianteira na corrida pelo poder dentro do integralismo. Nesse sentido, ele vinha procurando marcar posição desde maio de 1935 por meio da radicalização de suas posições antisemitas, sendo que o principal veículo dessa produção era o próprio órgão oficial da AIB, o jornal *A Ofensiva*, onde passou a assinar uma coluna dedicada com o sugestivo título de “Judaísmo Internacional”.

Na outra frente, a resposta de Barroso é a da aproximação e integração do fascismo com o catolicismo, contudo, ao publicar os livros *Reflexões de um bode* em 1937,

Barroso procurava se alçar a posição de liderança dos católicos na questão política e, em *Integralismo e Catolicismo*, do mesmo ano, buscava se posicionar como principal intérprete das Encíclicas Sociais, para, no ano de 1938, em *Corporativismo, Cristianismo e Comunismo*, focar na sua visão da organização do trabalho.

Há um texto menor de Barroso e publicado em 1935, chamado “Quantidade e Qualidade”, que nos oferece uma chave para a compreensão do desdobramento de sua aproximação com o catolicismo e das tentativas subsequentes de adequá-lo à sua visão do fascismo. Ali se coloca uma argumentação sedutora, produzida com o intuito de atrair os católicos reacionários e que, a meu ver, dialoga com a transformação da reação de Jackson de Figueiredo feita por Alceu Amoroso Lima.

Barroso, argumentando nos moldes dos contrarrevolucionários católicos do XIX, instrui que a civilização moderna é o resultado de uma série de ideias e acontecimentos causadores de guerras sucessivas: a Reforma, que conduziu às guerras religiosas; a Revolução Francesa, que produziu as guerras nacionais e as guerras civis; e o Comunismo, com gerou as guerras sociais e, a guerra entre as classes.

A civilização moderna teria conseguido tudo isto por meio da criação de uma mística falsa, a mística democrática, da falsa democracia, da falsa liberdade e da falsa igualdade, responsáveis pela perpetuação de uma plutocracia sem alma, de uma burguesia vil, de uma casta de negociatas, uma tão civilização grosseira que os letrados, os artistas e os filósofos haviam deixado de ser levados em consideração e estavam fadados a desaparecer.

As forças espirituais do mundo despertam ao toque de rebate dos intelectuais não pervertidos [...] contra a falsa mística da democracia, contra a falsa mística do comunismo, ela ergue a mística dos Grandes princípios morais que sempre nortearam os homens civilizados. A força dessa reação se alastra pelo planeta como uma corrente elétrica (BARROSO, 1935b).

Como se pode ler em “Quantidade e Qualidade”, para Barroso a solução dos problemas do futuro não dependeria somente da solução do binômio Capital e Trabalho, mas também, dessa reação e, “do recrutamento de uma elite espiritual bastante independente, respeitada e forte” para confrontar a “intensa e monótona propaganda comunista”, porquanto sem direção, sem educadores, sem guias, a humanidade poderia “ser reduzida à escravidão pelo poder secreto judaico” (BARROSO, 1935b).

Penso que Barroso procurava seduzir os partidários da reação de Jackson de Figueiredo, erguendo, ele mesmo, a ponte entre o universal e o nacional, entre o antigo e o moderno, uma vez que a humanidade havia perdido em idealismo o que ganhara em força material, e em espiritualidade o que adquirira em conforto. Portanto, esta elite deveria se postar ao lado dos integralistas para poder “consagrar as enormes riquezas criadas pelo capitalismo à realização dos fios desinteressados” (BARROSO, 1935b).

E, de certo modo, essas palavras do integralista não soavam para os reacionários católicos apenas sedução, mas também deveriam sugerir um alento, um salvo-conduto para aqueles homens que pensavam serem poucos numericamente e raros espiritualmente, por conta disso, fadados à extinção e, podendo lutar apenas pela força da centelha divina, conforme a escrita do próprio Alceu traiu:

o século XX deixa que os homens de pensamento cedam o lugar aos homens de ação. Mussolini se gabava há tempos de nunca ter lido uma linha de Croce e as suas ideias fundamentais são pregadas há trinta anos por Maurras, que nunca pode realizá-las, da mesma forma que Karl Marx foi apenas o inspirador daquilo que só Lênin pôe em prática. Cada vez mais é entre o silêncio dos livros que se fazem as revoluções, mas é na praça pública que se queimam as bibliotecas e se reconstituem as civilizações (ATHAYDE, 1926).

O livro A Questão Judaica e a Reação Nacionalista

Se em 1936 já havia uma crítica explícita no campo católico à ideia da campanha judaico-maçônica e um afastamento destes em relação ao radicalismo antissemita de Gustavo Barroso, penso que a incorporação de parte da ideia da reação vitalista mais o relevo dado à participação destes no integralismo permitiram que algumas pontes comesçassem a ser costuradas ao fascismo.

Conforme já apontamos noutro texto, hoje sabemos que o livro *A Questão Judaica* já estava depositado na Livraria do Globo da cidade de Porto Alegre desde pelo menos o início de outubro de 1936, de acordo com o índice que foi publicado no jornal da Diocese de Natal, *A Ordem*, e que este depósito antecedeu a publicação da tradução e ampliação dos *Protocolos dos Sábios de Sião* (PEIXOTO, 2014: 54; PEIXOTO, 2015a: 112-115).

Mais do que anteceder os *Protocolos* ou influenciar as discussões antissemitas, a grande importância do livro de padre J. Cabral é a de encaminhar a colusão do catolicismo com o integralismo contornando certas colocações teológicas. Note-se que do lado do integralismo Barroso já buscava adaptar as posições fascistas com a crença católica desde pelo menos o livro *Quarto Império*, de 1935, superando e focando a formulação palingenética idealizada por Plínio Salgado em *A Quarta Humanidade* na direção do catolicismo, ao mesmo tempo em que procurava constituir a ideia das etapas espirituais como um modelo de interpretação da História alternativo à luta de classes de Karl Marx.

Em *Quarto Império*, o judaísmo não era visto como a origem do cristianismo, mas como o semeador das suas heresias e como o fomentador do ateísmo do século XVIII que produziu o materialismo do XIX, e a partir deste o imperialismo e o comunismo. Nessa explicação, a burguesia teria afastado o cristianismo da direção da sociedade e só lhe deixado as almas, ensinando o ateísmo ao proletário sofredor. Por conta disso,

Barroso aponta a evolução da história da humanidade em direção a uma nova era, quando um grande movimento ascético penetraria as massas, as arrancando dos vícios e luxos a que estavam habituadas para vencer seus males definitivamente, por meio uma nova espiritualização da Humanidade. O Estado cristão totalitário, aí visualizado por Barroso não seria o retorno à Idade Média, mas uma fase da expansão da civilização organizada numa visão místico-histórica (BARROSO, 1935d).

Juntando-se a essa compreensão, o problema colocado pelo antissemitismo pra os católicos seria resolvido por padre J. Cabral em *A Questão Judaica* nos termos da reação nacionalista: não tendo um Estado, mas contando com elementos culturais e religiosos que o tornavam inassimiláveis, os judeus compunham um Estado dentro dos outros Estados, portanto seriam antinacionais. Condenando o antissemitismo enquanto forma de perseguição, portanto anticristã, e impossível de assimilada pela Igreja Católica, o padre J. Cabral apontaria a necessidade de se defenderem os valores brasileiros e cristãos contra os movimentos e valores propalados pelo judaísmo – o sionismo, o internacionalismo judaico e o revolucionarismo –, bem como pelo seu exclusivismo político e religioso (CABRAL, 1937: 27-29).

Por conseguinte, por meio do recurso ao ultranacionalismo, padre J. Cabral permitiu articular a forma palingenética e o antissemitismo de Barroso com o catolicismo. Para isso, lançou mão de exemplos que se casavam com a experiência do catolicismo no Brasil e com o discurso mais largo da Igreja contra a maçonaria, o judaísmo, o capitalismo e a modernidade. Tudo isto era argumentado por meio do recurso à História, juntando os acontecimentos da Invasão Holandesa e as lembranças da invasão do território brasileiro por uma potência estrangeira, com a perseguição protestante aos católicos e ao sucesso da sublevação aliancista na cidade de Natal, Rio Grande do Norte, com a subsequente instalação de um governo comunista numa parte do Brasil (CABRAL, 1937: 225).

A Reação Nacionalista enquanto parte do movimento integralista

A acomodação da religiosidade católica e de suas organizações com o fascismo da fração liderada por Gustavo Barroso ganha outros ingredientes no início de 1937. Primeiro, a divulgação dos eventos da Guerra Civil Espanhola – especialmente as atitudes anticatólicas das esquerdas em luta –, que colocou boa parte dos católicos mais próximos de qualquer movimento que se colocasse firmemente contra os comunistas e a favor do campo Nacionalista, e assim o termo “reação nacionalista” começou a ser intercambiado, na imprensa, com os adversários dos Republicanos.

Em segundo lugar, começaram, naquele período, os preparativos para as eleições presidenciais no Brasil; os principais líderes do integralismo nacional, à exceção de Gustavo Barroso, não cogitavam lançar candidatura, mas apoiar um dos dois candidatos liberais. O próprio Gustavo Barroso andava bastante desgastado com as lideranças integralistas por causa de sua campanha antisemita, vista por eles como parte de um projeto pessoal de poder. O fato é que se havia proibido a sua coluna “Judaísmo Internacional” em *A Ofensiva*.

Novamente remeto aqui aos hrônir de Jorge Luis Borges: a nova forma da reação nacionalista pouco se assemelhou à anterior e nem sequer se firmou no real, mas

nos permite explicar melhor o passado, até porque nos parece mais pura e sua imaginação mais verdadeira do que sua existência.

De certo, todos os jornais do período desmentem que tenha havido uma cisão do integralismo, mas ao mesmo tempo, muitos informam sobre suas causas, seus integrantes, suas reclamações e seu nome – Reação Nacionalista – e que após isso os líderes integralistas decidiram, finalmente, organizar a disputa de prévias para escolher um candidato à presidência.

As primeiras menções a esta Reação Nacionalista surgiram nos meses de agosto e novembro de 1936 em *A Razão*, o jornal da LCT. Jeovah Motta dizia, em agosto, que o Exército esperava e acreditava na reação-nacionalista castigadora dos falsos doutores e criadora de novos valores, novos hábitos, novas dedicações, inspiradora de efusões e solidariedade para o todo nacional.

Jeovah Motta critica o operário seduzido pela demagogia comunista, hostil às vibrações do patriotismo; o ricoço indiferente, destituído de interesse público; os sinecuristas do Estado e os exploradores de recursos paternos. E ainda, aponta os operários e os jovens nacionalistas que tudo veem e anotam, se arregimentam e se disciplinam, e cuja vontade se arma em clava para despedaçar grilhões, injustiças e erros (MOTTA 1936).

Em novembro, falava-se da campanha de donativos para ajudar os combatentes da Guerra Civil Espanhola; pressionando os capitalistas e os conservadores a participar da tarefa, o redator empregava o tom de “ser necessário passar da teoria à prática”. Dizia:

A reação nacionalista, na Espanha, é a reação da humanidade contra Moscou. Os heróis que derramaram seu sangue, na península, não o fizeram tão somente pela Espanha, mas sobretudo, pela civilização cristã (CRUZADA, 1936).

A terceira menção é mais tardia, mas muito abrupta. Em fevereiro de 1937 um jornal do Maranhão relatava a sessão inaugural da Reação Nacionalista, acontecida na sede do Circulo Católico da cidade do Rio de Janeiro:

A Reação Nacionalista é uma sociedade destinada a esclarecer a sociedade cristã a respeito das coisas que a ameaçam, quer manifesta, quer secretamente. Em seu programa, inclui-se uma luta tenaz contra essas forças por todos os meios. A Reação Nacionalista fará um esclarecimento criterioso, sobretudo, do problema judaico. Na sessão inaugural usou da palavra o se. Gustavo Barroso (REAÇÃO, 1937).

Nos dois meses seguintes, em datas diferentes, alguns jornais de diversas partes do Brasil e distantes entre si anunciavam que se consolidara a dissidência no interior do

integralismo e se resolvera formar outro partido com o nome de Reação Nacionalista. Essa dissidência não veio antes a público porque se aguardava a melhor oportunidade para isso; e mais, os dissidentes achavam que a direção do integralismo estava faltando com os compromissos assumidos com a nação e que o Chefe mostrara sua fraqueza e oportunismo ao se inclinar a apoiar os liberais na eleição para a presidência da República. Por conta disso, se voltavam para Gustavo Barroso visando formar a Reação Nacionalista.

Um dos principais jornais da cidade do Rio de Janeiro, *O Globo* dizia que a juventude da AIB havia resolvido formar outro partido com o caráter de milícia republicana católica, mas que ouvido Gustavo Barroso, este informara que o elemento dito como o líder dessa milícia já havia sido eliminado da AIB por indisciplina (CINDIR-SE-Á, 1937). Já o *Diário da Noite* informava que a Reação Nacionalista era composta por um grupo extremado da juventude integralista, idealistas que eram representantes do verdadeiro integralismo, e que se estes se moviam na direção de Gustavo Barroso era apenas por uma contingência da política interna, já que o seu antissemitismo interessava aos integrantes da dissidência (ASSEGURA-SE, 1937).

Conclusão

Todas as notícias acerca da reação nacionalista cessaram de repente e, em abril de 1937, um jornal do interior de Santa Catarina noticiou que a cisão no movimento integralista não passara de um complô judaico-maçônico, uma falsidade criada com o propósito de alimentar intrigas no seio do movimento e intrigar suas lideranças (A PROPALADA, 1937).

Esse desfecho é intrigante, mas não pode passar sem registro que apenas dois meses depois da negativa da existência mesma da cisão, Jeovah Motta tenha deixado a AIB e renunciado a seu cargo legislativo, seguindo o caminho do padre Hélder Câmara. Segundo Jeovah, o integralismo deixara de lado o sindicalismo proletário e, o sentimento anticapitalista que o movera não se fazia mais presente na AIB.

Penso que a reação nacionalista enquanto movimento teria sido uma conglomeração efêmera dos fascistas católicos, já integrantes da AIB e reuniu os adeptos do sindicalismo e do reacionarismo católico a partir da sua recepção dos eventos da Guerra Civil Espanhola e dos acontecimentos no metajogo brasileiro, sobretudo enquanto uma reação ao avanço dos antigos e novos adversários do catolicismo contra os seus ganhos na Constituinte. A liderança desse grupo foi reivindicada abertamente por Gustavo Barroso, sobretudo em seus discursos e escritos de 1936-1937 e, podemos julgar que a hierarquia católica julgou sensato afastar os seus membros mais proeminentes, caso de Jeovah e do padre Hélder Câmara, dessa fração integralista.

Não seria esse o destino de muitos outros, como, por exemplo, o marista Luís da Câmara Cascudo, que, em dezembro de 1937, mês da dissolução da AIB, ainda continuava sinceramente a sua viagem no fascismo católico e, ele nos apresenta o seu itinerário por meio do escrito “A Casa Iluminada”. Observe-se que Cascudo conjuga a sua participação no Congresso Eucarístico de Currais Novos, um evento de massa patrocinado pela Diocese de Natal, com a militância na fração de Gustavo Barroso e, nos

permite observar como a visão da Igreja acerca da Nação, seguidamente expressa por D. Sebastião Leme, fora amalgamada com a palingênese do fascismo de Barroso, i.e., articulada pela ideia da colaboração das raças sob a égide do catolicismo, destinada a fundar um perpétuo Brasil Cristão, na luta contra o imperialismo, o judaísmo e o comunismo:

Vindos do Congresso Eucarístico de Currais Novos [...] vimos rodando, desde manhã rumo a Fortaleza [...] Paramos diante duma venda... Corro ao salão iluminado. É o único iluminado, leal, honesto, decisiva, ostensivamente iluminado. As duas portas abertas convidam os homens de boa vontade. Mulheres com crianças sonolentas, lavradores de mão rude, ombros largos como lasquenets medievais, negros sonhadores [...] Também esta sala tem sua história, sua martiriologia, sua alegação para justificar o prêmio simbólico na mais linda dobra de sua bandeira. Um orador de olhos negros de moçarambo fala. È a nossa eloquência [...] Por falar assim morreu Rosita e agonizou Spineli [...] Um sopro de emoção agita as almas bravas. Trabalhadores do eito, mulheres de labuta infundável, todos estão ali como nas 'santas missões', ouvindo uma Nova que foi esperada por cinco gerações de decepcionados e desiludidos. O moço risca em fogo-vivo a reação nacionalista. Ergue a mão juvenil, alça a voz, jurando que Moscou não nos terá "nem pelo voto nem pela bala". Nossa pátria, companheiros de Guarani não será uma colônia moscovita, uma célula amarela, uma seção internacional judaica. Não mais seremos um gigante deitado eternamente em berço esplêndido e guardado pela armas de Lombard Street, de Wall Street, como um patrimônio doméstico para exploração ininterrupta. Nossa Pátria está viva, de pé e marchando. As luzes da vossa casa iluminada gritam essa verdade maravilhosa. Não são luzes mortuárias velando o cadáver de uma Pátria, mas luzes vivas de um acampamento onde há alegria, entusiasmo e esperança. Luzes do núcleo do Guarani, soldados cearenses do perpétuo Brasil Cristão, pela fé que tendes nos destinos inevitáveis da nossa nacionalidade [...] (CASCUDO, 1937).

A sé de Pharsalus

Em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, Borges encerra o texto com uma mudança abrupta e, por meio de um artifício, a inclusão da seção “Pós-data de 1947” para resolver a trama do conto. Isto se dá pela referência a uma bússola, “la primera intrusión del

mundo fantástico en el mundo real” (BORGES, 1985: 33). Não estou seguro que a bússola seja uma referência cruzada com a afirmação posterior de que “Tlön será un laberinto, pero es un laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres” (BORGES, 1985: 35).

Seguindo este procedimento, é interessante notar que Dom Sebastião Leme tem sido apontado como o artífice do processo de recatolicização brasileira e se coloca que a sua atuação teria sido inaugurada pela Pastoral de 1916, já como bispo de Olinda para ser consolidada depois, no Rio de Janeiro, na posição de Arcebispo. Acredito que se torna interessante colocar o raciocínio a seguir a partir da elucubração de Borges que distinguia pelo objeto poético ‘ur’ nas circunstâncias que envolvem a ‘descoberta’ na representação do evento, e, buscar, assim, a nossa bússola.

Ora, D. Sebastião Leme já havia estado à frente da diocese do Rio de Janeiro entre 1911 e 1916 como bispo auxiliar e fora então apontado como bispo de Orthosias da Fenícia, uma Sé titular, apenas existente nos registros da Igreja Católica. Se a designação de uma Sé titular para bispos auxiliares é um procedimento usual da Igreja visando evitar conflitos diocesanos, na medida em que seu bispo não possui jurisdição territorial, o mesmo talvez não possa ser colocado quanto à escolha da Sé titular, uma vez que existe um imenso rol delas à disposição da Igreja: dioceses destruídas pela guerra, urbes que fazem parte do espólio de outra religião, cidades engolidas pelo deserto.

No caso, o retorno de D. Sebastião Leme à cidade do Rio de Janeiro em 1921 se deu na posição de Arcebispo-coadjutor e com o direito de suceder ao Cardeal D. Joaquim Arcoverde. Contudo, isto não significou a volta de D. Sebastião Leme à Sé titular de Orthosias, mas a sua designação para outra Sé titular, a de Pharsalus. Cabe aqui colocar a possibilidade de pensar essa designação como uma reflexão em torno da representação do papel que então caberia a D. Sebastião Leme: segundo a “The Catholic Encyclopedia”, Pharsalus, ao contrário de Orthosias, fora um sítio famoso, pois ali se desenrolara a batalha que mudou o destino de Roma, onde os partidários de Julio César derrotaram os exércitos da República, sob o comando de Pompeu (VAILHÉ, 1913).

Concluo pensando que José Zanca acabará me desculpando por repetir e modificar o derradeiro parágrafo de seu livro, mesmo porque trabalhei de ponta-cabeça o seu argumento: no plano das ideias, a recatolicização implicou numa revolução, *muitas vezes buscada de forma consciente*, no catolicismo brasileiro do século XX. “E como toda revolução, o foi, sem dúvida, para aqueles que a viveram” (ZANCA, 2013: 247).

Referências

Documentação primária

- A PROPALADA CISÃO NO SIGMA NÃO PASSA DE BOATO. *Jaraguá*. Jaraguá do Sul/SC, s.p., 9 abr. 1937.
- AMARAL, A. Relações Anglo-Russas. *O Jornal*. Rio de Janeiro, p. 2, 2 fev. 1926.
- ATHAYDE, T. de. Política e Política. *O Jornal*. Rio de Janeiro, p. 4, 24 jan. 1926(a).
- _____. Continentalismo. *O Jornal*. Rio de Janeiro, p. 4, 3 jul. 1926(b).
- _____. Primeiras Vitórias. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 51, maio 1934(a).
- _____. O sentido de nossa vitória. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 52, jun. 1934(b).

- _____. Os Perigos da Vitória. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 53, jul. 1934(c).
- _____. CCB. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 57, nov. 1934(d)
- _____. Catolicismo e Integralismo. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 58, dez. 1934(e).
- _____. Duas Palavras. In: Marcy, G. Rabinot. *Os católicos e a questão social*. Rio de Janeiro: ABC 1936(a).
- _____. Em face do comunismo II. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 69, abr. 1936(b).
- _____. O nacionalismo Cristão. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 95, 1 out. 1938.
- ASSEGURA-SE ESTAR IMINENTE UMA CISÃO NO INTEGRALISMO. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, p. 1, 27 mar. 1937.
- BARROSO, G. A decantada amizade dos Ingleses. *O Integralista*. Porto Alegre. 17 fev. 1935 (a).
- _____. Quantidade e Qualidade. *A Ofensiva*. Rio de Janeiro, s.p., 22 mar.1935 (b).
- _____. Almas de Escravos. *A Ofensiva*. Rio de Janeiro. s.p., 30 mar. 1935 (c).
- _____. O Quarto Império. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1935 (d).
- BOLETIM INTERNACIONAL. *O Jornal*. Rio de Janeiro. p. 4, 3 abr. 1925.
- BRASIL, NOVA MANDCHURIA! *A Manhã*. Rio de Janeiro. p.1, 17 mai. 1935.
- BODAS DE OURO DO ARCEBISPO DA PARAÍBA [D. Adauto de Miranda] – AÇÃO CATÓLICA. *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 8, 20 out. 1929.
- CARVALHO, D. Benito Mussolini. *O Jornal*, Rio de Janeiro, p.1, 1 nov. 1922.
- CASCUDO, L. Casa Iluminada. *A Razão*, Fortaleza, p. 2, 2 dez. 1937.
- CABRAL, J. *A Questão Judaica*. Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo, 1937.
- CINDIR-SE-Á A ALA MOÇA DO INTEGRALISMO? *O Globo*, Rio de Janeiro, s.p., 2 abr.1937
- CONSOLIDA-SE A DISSIDÊNCIA NO SEIO DO INTEGRALISMO. *O Combate*, São Luiz, p. 3, 1 abr.1937.
- CRUZADA BENEMÉRITA. *A Razão*. Fortaleza, p. 3, 13 nov.1936.
- LOMBROSO, G. *La tragedia del Progreso*. Madrid: Aguilar, 1932.
- MAIS UM ILUSTRE BRASILEIRO, QUE REGRESSA DO EXÍLIO. *Jornal do Recife*, Recife, p. 1, 12 nov. 1933.
- O DESVIRTUAMENTO DA LIGA ELEITORAL CATÓLICA DO CEARÁ. *O Jornal*. Rio de Janeiro, p. 7, 14 mar. 1936.
- OS RESULTADOS DO CONCÍLIO EPISCOPAL DE FRIBURGO. *A Noite*. Rio de Janeiro, p. 1, 18 jan. 1915.
- OS SENTIMENTOS CATÓLICOS DO PRESIDENTE GAÚCHO – AÇÃO CATÓLICA. *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 8, 20 out. 1929.
- PRESTES, A. 70 anos da Aliança Nacional Libertadora (ANL). *Estudos Ibero-americanos*. PUCRS, v. XXXI, n. 1, p. 101-120, jun. 2005.
- PRESTES, L. O Manifesto de Luiz Carlos Prestes. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro. p. 1-2, 6 jul. 1935.
- REAÇÃO NACIONALISTA. *O Imparcial*. São Luiz, p. 3, 19 fev.1937.
- SAÍ DO BRASIL NACIONALISTA E VOLTEI AO BRASIL ULTRANACIONALISTA. *O Jornal*. Rio de Janeiro, p. 3, 30 mar. 1935.
- MOTTA, J. Homens e Sombras. *A Razão*. Fortaleza, p. 3, 5 ago.1936.

- UM APÓSTOLO DO NORTE. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 21, p. 124, nov. 1931.
- UM ANO DE TRABALHO. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 21, p. 257-265, nov. 1931.
- VAILHÉ, S. "Pharsalus". In: *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*. Knights of Columbus Special Edition. New York: The Encyclopedia Press, 1913, v. 11, p. 790.
- VENDEU SUA PÁTRIA AO ESTRANGEIRO! *A Manhã*. Rio de Janeiro, p. 1, 16 maio 1935.

Obras de apoio

- ARDUÍNI, G. *Em busca da Idade Nova* - Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização social (1928-1945). São Paulo: Edusp, 2015.
- BISSO, A. & GUAMET, J. Cristãos antifascistas: ¿Un oxímoron para los socialistas? *Pol-His*, Mar del Plata, v. 7, n. 13, p. 227-233, 2014.
- BORGES, J. "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius". In: *Ficciones*. Madrid: Alianza, 1984, p. 13-36.
- CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. II - O Pensamento Mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CAVA, R. "Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1916/1964". *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 12, p. 5-52, 1975.
- FITZGERALD, T. "Critical Religion: Religion is not a stand-alone category". King, R. (Ed.) *Theory, Religion, Critique* - Classic and Contemporary Approaches and Methodology. New York: Columbia University Press, 2017.
- FOSTER, C. "Ideas and Imagination: Schopenhauer on the Proper Foundation of Art". In: JANAWAY, Christopher. (Ed.) *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1999, p. 213-251.
- GENTILE, E. "Catholicism and Fascism. Reality and Misunderstandings". In: NELIS, J. et al. (Orgs.). *Catholicism and Fascism in Europe*: 1918- 1945. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2015, p. 15-48.
- _____. *Political Religion: A Concept and its Critics* - A Critical Survey. Totalitarian Movements and Political Religions, V. 6, N. 1, 19-32, London, Jun. 2005.
- GRIFFIN, R. *Fascism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. "The Holy Storm: Clerical Fascism through the lens of Modernism". In: FELDMAN, M.; TURDA, M.; GEORGESCU, T. *Clerical Fascism in Interwar Europe*. London: Routledge, 2008, p. 1-16.
- _____. "An Unholy Alliance? The convergence between Revealed Religion and Sacralized Politics in Inter-war Europe". In: NELIS, J. et al. (Orgs.). *Catholicism and Fascism in Europe 1918 - 1945*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2015, p. 49-66.
- JANAWAY, C. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. Oxford [England]: Clarendon Press, 1989.
- HARMAN, G. *Weird Realism*. Lovecraft and Philosophy. Winchester: UK, 2012.
- HOWARD, N. *Paradoxes of rationality: theory of metagames and political behavior*. Cambridge: MIT Press, 1971.

- LEIRIAS, D. “*Louvado seja O Santíssimo Sacramento*”: O anticomunismo católico e a formação da identidade e da espacialidade Norte-rio-grandense (1934-1937). 2016. 159 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.
- MONEGAL, E. “Borges y Derrida: Boticarios”. *Maldoror Revista de la ciudad de Montevideo*, n. 21, p. 125-132, 1985.
- MORO, R. “Church, Catholics and Fascist Movements in Europe: an attempt at a comparative analysis”. In: NELIS, J. et al. (Orgs.). *Catholicism and Fascism in Europe: 1918-1945*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2015, p. 67-100.
- LUSTOSA, O. *Igreja e Política no Brasil: do Partido Católico à LEC (1874-1945)*. São Paulo. Edições Loyola/CEPEHIB, 1983.
- PAYNE, S. *A history of fascism, 1914-1945*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.
- PEIXOTO, R. “Duas Palavras: os holandeses no Rio Grande e a invenção da identidade católica norte-rio-grandense na década de 1930”. *Revista de História Regional*, n. 19, 35-57, 2014.
- _____. “Creio no espírito cristão e nacionalista do Sigma: Integralismo e Catolicismo nos escritos de Gustavo Barroso, Padre J. Cabral e Câmara Cascudo”. In: RODRIGUES, Cândido et al. (Org.). *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*. São Paulo: Fonte Editorial, p. 80-104, 2015(a).
- _____. “O modelo e o retrato: Jaime Cortesão, a História da Formação Territorial do Brasil e sua articulação com a História da Cartografia Brasileira”. *História da Historiografia*, n. 19, p. 46-65, 2015(b).
- _____. “System of the heavens: um exame do conceito de Colusão por meio do caso da criação do Núcleo da AIB em Natal”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 9, p. 121-150, 2016(a).
- _____. “Moldando o corpo do Brasil: Jaime Cortesão, Rodrigo Octávio, a representação de Gusmão e o metajogo na região do Prata”. *História da Historiografia*, v. 9, p. 59-78, 2016(b).
- RODRIGUES, C. *Aproximações e Conversões - O intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1925-1946*. São Paulo: Alameda, 2013.
- RODRIGUES, C. M.; CLAVEL, I. “Entrevista com Jean-François Sirinelli”. *Territórios & Fronteiras*, v. 8, 2015.
- ROMANO, R. *Brasil: Igreja contra Estado (Crítica ao Populismo Católico)*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora Ltda, 1979.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig: Brockhaus. 1844.
- _____. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madri: Editorial Gredos, 1981.
- _____. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philosophische Abhandlung*. Frankfurt: Hermann, 1847.
- WHITE, F. “The Fourfold Root”. In: JANAWAY, C. (Ed.) *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1999, p. 63-92.
- ZAMORA, L. “The Visualizing Capacity of Magical Realism: Objects and Expression in the Work of Jorge Luis Borges”. *Janus Head*, v. 5, n 2, p. 21-37, 2002.

ZANCA, J. *Cristianos Antifascistas*: conflictos en la cultura católica argentina. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2013.

ZANCA, J. *Dios y libertad*. Católicas antifascistas en la Argentina de entreguerras. *Arenal*, Granada, v. 22, n. 1, p. 67-87, 2015.