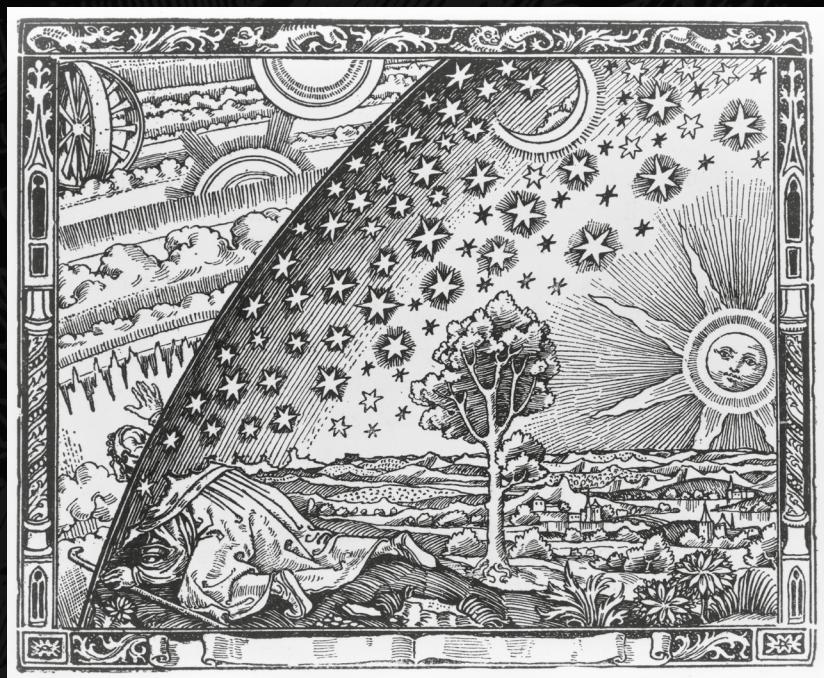


Renato Amado Peixoto

O Sistema dos Céus

a colusão entre catolicismo, fascismo e marxismo
no Rio Grande do Norte (1930-1960)



© Renato Amado Peixoto, 2024

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998).

O autor é integralmente responsável pela veracidade dos dados, pelas opiniões e pelo conteúdo do trabalho aqui publicado.

Editoração

Alex Antônio Vanin

Revisão

Sueli de Oliveira Vasconcelos

Projeto Editorial

Acervus Editora

Imagem da Capa

FLAMMARION, Camille. *L'atmosphère: météorologie populaire*. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1888, p. 163.

Conselho Editorial

Ancelmo Schörner (UNICENTRO)

Cristina Moraes (UDESC)

Diego Ferreto (UNISANTOS)

Eduardo Knack (UFCG)

Eduardo Pitthan (UFFS – Passo Fundo)

Federica Bertagna (Università degli Studi di Verona)

Helion Póvoa Neto (UFRJ)

Humberto da Rocha (UFFS – Erechim)

José Francisco Guelfi Campos (UFMG)

Roberto Georg Uebel (ESPM)

Vinicius Borges Fortes (ATITUS)

CIP – Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

P379s Peixoto, Renato Amado
O Sistema dos Céus [recurso eletrônico] : a colusão entre catolicismo, fascismo e marxismo no Rio Grande do Norte (1930-1960) / Renato Amado Peixoto. – Passo Fundo: Acervus, 2024.
3 MB ; PDF.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-81266-92-9.

1. Religião e política - Rio Grande do Norte - História.
2. Integralismo. 3. Socialismo. 4. Historiografia. I. Título.

CDU: 981.32

Catalogação: Bibliotecária Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

ACERVUS EDITORA

Av. Aspirante Jenner, 1274 – Lucas Araújo

Passo Fundo | Rio Grande do Sul | Brasil

Tel.: (54) 99676-9020

acervuseditora@gmail.com

acervuseditora.com.br

Renato Amado Peixoto

O Sistema dos Céus

a colusão entre catolicismo, fascismo e marxismo
no Rio Grande do Norte (1930-1960)



PASSO FUNDO

2024

Sumário

APRESENTAÇÃO	7
O SISTEMA DOS CÉUS: um exame do conceito de Colusão por meio do caso norte-rio-grandense	11
A AURORA DOURADA: o percurso da colusão do catolicismo com o fascismo	77
DUAS PALAVRAS: <i>Os Holandeses no Rio Grande</i> e a invenção da identidade católica norte-rio-grandense na década de 1930	113
POR DEUS, PELA PÁTRIA E PELO REI: <i>Os Holandeses no Rio Grande</i> e a fabricação do espaço e da identidade norte-rio-grandense na década de 1930	139
ENTRE A GÊNESE E O TRAÇO: a origem do Movimento de Natal, do MEB e da colusão do catolicismo com o marxismo	163
DOIS PAPAS: as transformações criativas na hagiografia dos mártires de Cunhaú e Uruaçu, de 1936 aos Pontificados de João Paulo II e de Francisco	195
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	225
SOBRE O AUTOR	239

Apresentação

Querido leitor, em *O Sistema dos Céus* busco alargar o conceito de “colusão”, criado pelo historiador inglês Roger Griffin, talvez o maior especialista no estudo do Fascismo, para explicar a aproximação entre as religiões cristãs e a extrema-direita no Entreguerras. Essa possibilidade surgiu a partir da utilização das ideias de Griffin em meu trabalho na Arquidiocese de Natal, quando verifiquei que as considerações do historiador em relação à colusão do catolicismo com o fascismo, na década de 1930, se desdobravam para a sua replicação com o marxismo nas décadas de 1950 e 1960.

A análise que faço da devoção aos Mártires de Cunhaú e Uruaçu, a mais importante do Rio Grande do Norte, em *O Sistema dos Céus*, se transformou junto com o andamento da compreensão daquilo que Griffin articulou, e penso que somente a leitura das passagens a respeito da devoção já servem para identificar e ilustrar – para além do “drama” da criação e transformação da devoção –, a colusão do catolicismo com os dois espécimes políticos no Estado.

Em sua origem, o exercício de Griffin não ficava limitado ao exame do Entreguerras, mas já previa a aplicação do conceito de colusão no tempo presente, uma vez que o recorte europeu da época é o único laboratório para se testarem teorias e metodologias que possam ser aplicadas em análises de aproximação e ligação entre o radicalismo islâmico e os movimentos políticos árabes. Ora, no decorrer de minha pesquisa, uma década, mais o menos o mesmo tempo que decorreu desde que Griffin constituiu o conceito, observei o renascimento e a pujança global da extrema-direita e a ligação de suas versões locais e nacionais com a religião.

Penso que isto coloca, também, a oportunidade para que o conceito de colusão em *O Sistema dos Céus*, além do radicalismo islâmico, contribua também para outras análises do tempo presente, inclusive no Brasil.

Neste ponto, aproveito para dizer que a nomeação desse livro não foi feita por acaso, mas que a possibilidade teórica e metodológica do alargamento das ideias de Griffin me ocorreu a partir da leitura do texto homônimo de Thomas de Quincey (1853), em que a astronomia serve de metáfora para que o autor trabalhe questões referentes à visada analítica, no trabalho de campo, e à discussão, mesma, do termo colusão, conectado por ele ao sentido de “jogo”.

Procuro deslindar esse sentido atribuído por Quincey por meio do exame das obras de autores contemporâneos, como Edgar Allan Poe, Thomas Reid e Arthur Schopenhauer, e depois trazê-lo para junto de um grupo de teóricos do nosso tempo: “les incorruptibles”: Deleuze, Derrida e Foucault.

Mas é a partir de minha leitura do texto de Quincey (a ideia da visada analítica com a questão de jogo) que, finalmente, gostaria de justificar a utilização da gravura de Camille Flammarion (1888) na capa de *O Sistema dos Céus*.

Embora essa famosa gravura já tenha um número enorme de comentários e críticas, do quilate de Carl Jung e Erwin Panofsky, penso que a gravura de Flammarion emoldura dignamente as ideias de Quincey. Inclusive, deixo para você, destemido leitor, o convite para corroborar ou discordar de minha impressão, após o término da leitura de *O Sistema dos Céus*. Já procurando cativá-lo, amigo leitor, observe que Flammarion deixou, abaixo da gravura, a legenda arrematada com três pontinhos esclarecedores: “um missionário medieval diz que encontrou o ponto onde o céu e a terra se tocam...” (FLAMMARION, 1888, p. 163).

Desejo uma excelente jornada para você também, querido leitor!

Capim Macio – ouvindo o canto do sanhaço-do-coqueiro,
5 de março de 2024.

Renato Amado Peixoto

O Sistema dos Céus:

um exame do conceito de Colusão
por meio do caso norte-rio-grandense

God called up from dreams a man into the vestibule of heaven, saying, 'Come thou hither, and see the glory of my house.' And to the servants that stood around his throne he said, 'Take him, and undress him from his robes of flesh: cleanse his vision, and put a new breath into his nostrils: arm him with sail-broad wings for flight [...] and from the terraces of heaven, without sound or farewell, at once they wheeled away into endless space [...] To the right hand and to the left towered mighty constellations, that by self-repetitions and by answers for afar, that by counter-positions, that by mysterious combinations, built up triumphal gates, whose architraves, whose archways – horizontal, upright – rested, rose – at altitudes, by spans – that seemed ghostly from infinitude (Quincey, 1853, p. 41-43).

Como pensar a questão das escalas espaço-temporais em relação à História Política e, especialmente, defronte ao exame dos problemas trazidos a esta pela História das Religiões?

Em recente entrevista à revista *Território & Fronteiras*, Jean François Sirinelli revela sua preocupação com uma história que, antes centrada no Estado-nação, agora tem de lidar com influências crescentes e vindas de outros lugares, com a subsequente necessidade de ter de se pensar as escalas espaciais explicando o jogo de temporalidades ali imbricadas (RODRIGUES & CLAVEL, 2015, p. 319). No escopo dessa apreensão, Sirinelli reconhece, inclusive, que seu maior contributo para o campo – a ideia de cultura política – tem de ser flexionado frente aos novos problemas, pois, ainda que “o espaço do Estado-nação permaneça essencial para analisar aspectos relevantes do político, tal constatação não significa, entretanto, que as culturas políticas tenham uma dimensão nacional” (RODRIGUES & CLAVEL, 2015: 316).

Experimentando essas preocupações e trabalhando em torno das demandas da história do tempo presente, especialmente aquelas apresentadas pela investigação dos grupos radicais islâmicos, muitos historiadores têm procurado, a partir da ideia de religião política, examinar com fins comparativos a relação entre o catolicismo e o fascismo no Entreguerras.

Neste texto buscaremos articular os trabalhos desses historiadores com as preocupações expostas por Sirinelli, entendendo que a dificuldade em estabelecer uma tipologia da relação entre o catolicismo e o fascismo deriva, exatamente, do problema de se ter de conciliar diversas temporalidades coexistentes com o exame de sua espacialidade. De modo a avançar em nosso exercício, procuraremos discutir o resultado mais palpável desses trabalhos: o discernimento dos espécimes da direita católica e das variedades de sua colusão com o fascismo.

De modo a enfrentar essa questão, utilizaremos dois subsídios: o primeiro recolhido na literatura e na história das ciências do iní-

cio do século XIX, quando a produção do conhecimento astronômico se defrontou com a necessidade de ter de lidar com as novas dimensões de espaço. O segundo, recolhido do diálogo entre Pierre Bourdieu e Jacques Derrida – dois autores centrais para a discussão da relação entre o político e o religioso –, sobretudo, no que tange à elaboração da tipologia desta relação com os jogos de escalas temporais e espaciais, a preocupação de Sirinelli.

Finalmente, buscarei examinar esses resultados no caso da criação norte-rio-grandense, visando, com isto refinar o conceito de colusão, empregado pela religião política para explicar o confluxo de movimentos antitéticos, como o catolicismo e o fascismo.

Avançando no exame da relação entre fascismo e catolicismo

Partirei das seguintes posições historiográficas: a religião política é uma aproximação reconsolidada no campo da história contemporânea desde o final da década de 1980 e, nesta aproximação, se chegou ao consenso em torno da viabilidade investigativa do fascismo, sobretudo, por meio da fórmula da Palingênese, proposta ainda em 1979 por Roger Griffin, da Oxford Brookes University.¹ Já na década de 2010, como um desdobramento deste concerto, o conceito de colusão seria constituído para se buscar deslindar os problemas colocados pela relação do fascismo com o cristianismo e, nos últimos anos, com o propósito de melhor perspectivar o catolicismo, propôs-se desdobrar a colusão pela reativação de um velho conceito – o fascismo clerical – que fora utilizado nos anos 1930 para explicar a ligação dos religiosos com os fascistas na Itália.

¹ Esta é ideia de que o fascismo é uma ideologia política cujo mito central, em suas várias permutações, é uma forma palingenética do populismo ultranacionalista, i.e., pela ênfase no renascimento da nação e na ultrapassagem de sua decadência, arremetendo a um estágio mítico original.

Num dos mais completos levantamentos deste campo de estudo, o livro *Catholicism and Fascism in Europe: 1918 – 1945*, publicado pela editora Verlag no ano de 2015, o historiador belga Jan Nelis frisou que a historiografia sobre essa relação foi sempre 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.

Por conta dessa verdadeira fratura do campo, Nelis argumentou que se tornaria necessário não só buscar instrumentos metodológicos e teóricos capazes de ultrapassar a ideologização da historiografia, como também procurar bem explicitar, por meio destes, em contextos geográficos específicos, as relações gerais entre o catolicismo e o fascismo (NELIS, 2015).

Nelis defendeu, para todos os recortes dessa pesquisa, que a convivência entre Pio XI e Mussolini poderia servir como teste das relações a serem explicitadas, compreendendo-se que esse Papa teria adotado uma atitude de *realpolitik* ao considerar o fascismo como a opção política mais viável para os católicos, e que o líder fascista teria visado a Igreja Católica enquanto um *instrumentum regni* a ser simultaneamente cortejado e intimidado (NELIS, 2015: 9).

Por sua vez, o historiador italiano Emilio Gentile, acompanhando a intelexção de Nelis e trabalhando a história da historiografia das relações entre o catolicismo e o fascismo, explicitou que uma interpretação afastada da dicotomia promovida pela ideologização do campo já havia sido esboçada, pelo menos, desde a década de 1920.

Segundo Gentile, ainda em agosto de 1922, os católicos antifascistas italianos foram os primeiros a interpretar o fascismo como uma religião política, antes, portanto, da subida de Mussolini ao po-

der, e estes teriam passado a utilizar o termo “totalitário”, cunhado em 1923, para explicitar a imposição de sua ideologia como um novo credo coletivo e anticristão, o que teria possibilitando as condições para que desde os anos 1940 alguns pesquisadores já houvessem se contraposto às ideias, já bastante divulgadas na época, de que um casamento harmônico [connubio armonico], ou uma ‘santa aliança’ juntaria o catolicismo ao fascismo (GENTILE, 2015).

De modo a contribuir para a compreensão da convivência de Pio XI com Mussolini, Gentile apontaria que esse Papa foi um dos primeiros católicos a compreender que a sacralização da política além de ser uma ameaça real e uma parte integral dos métodos e da ação dos partidários de Mussolini, também teria como um dos seus principais efeitos a fascização do clero. Isso aconteceria porque, num movimento contraposto a este, a Igreja trabalhava no sentido de catolicizar o fascismo para restabelecer sua hegemonia na sociedade e no Estado italiano.

Por seu lado, Mussolini teria abandonado o anticlericalismo aberto e não pensado em substituir o catolicismo pelo fascismo como religião, porque o pensava nos termos da expansão territorial do seu Império: na medida em que o catolicismo teria se transformado de religião oriental em universal na razão de sua romanização, estaria enquadrado num espírito italiano, o qual poderia ser reclamado pelo fascismo a qualquer tempo (GENTILE, 2015).

Por conseguinte, segundo Gentile, a relação entre a Igreja e o regime fascista deveria ser pensada numa contínua tensão, alternando confrontos e reaproximações, que teriam sido caracterizados na Itália por numerosos episódios, como: a assinatura do Tratado de Latrão em 1929; a perseguição à Ação Católica em 1931; a campanha difamatória contra Pio XI em 1938; e a eleição de Pio XII em 1939. Finalmente, esses episódios teriam repercutido e influído

na apreciação mútua, em todo o globo, de católicos por fascistas e vice-versa.

Griffin e a proposta de uma analítica baseada na topografia da colusão

A partir do quadro esboçado por Gentile, o historiador inglês Roger Griffin apontou que essa compreensão política e geográfica da relação entre catolicismo e fascismo deveria abordada pelos historiadores a partir de algumas premissas.

Primeiro, haveria uma incompatibilidade radical em termos teológicos, soteriológicos e cosmológicos entre os dois centros de poder. Segundo, teria existido uma variação bem marcada do fascismo em cada um dos recortes espaciais, o que importaria na subsequente diferenciação das suas relações com o catolicismo. Terceiro, deveria se notar que, bem antes do surgimento do fascismo, o catolicismo já vinha sendo atravessado por vários debates acerca das questões sociais e políticas, os quais estavam centrados no problema de como a teologia e a práxis cristã poderiam ser adaptadas às realidades da era moderna, sem se renderem ao secularismo. Quarto, para se buscar compreender como os dois centros de poder teriam exercido sua influência sobre a sociedade moderna, dever-se-ia lembrar que o catolicismo era uma sociedade milenar que sempre teve de se adaptar às transformações históricas e que, ao contrário, o fascismo era uma força política profundamente moderna, totalitária e desejosa de impor seus esquemas para resolver as crises de sentido trazidas pela própria modernidade (GRIFFIN, 2015).

Por conseguinte, o exercício analítico teria que considerar o exame de dois centros de poder essencialmente diferentes, rivais e hostis e, ao mesmo tempo, que estes eram dinâmica e espacialmente

complexos (GRIFFIN, 2015). Nesse sentido, propunha uma analítica, a colusão, já explicada anteriormente como “a confluência e síntese de posições antitéticas, com a transformação das crenças religiosas cristãs para que estas se adaptassem ao fascismo” (GRIFFIN, 2008, p. 7-8).

Em *Catholicism and Fascism in Europe: 1918 – 1945*, a colusão foi retrabalhada por Griffin de modo a se poder discernir as múltiplas possibilidades propiciadas pela apreciação das dinâmicas e das complexidades espaciais das colusões entre o fascismo e o catolicismo, junto daquilo que, na obra *Modernism and fascism*, havia definido como a “crise de sentido diante do impacto da modernização” (GRIFFIN, 2007, p. 109-114).

Assim, passaria a discernir variadas possibilidades colusivas a partir do exame comparativo das relações entre o catolicismo e o fascismo, nos recortes nacionais, procurando conciliá-las com específicos contextos históricos e sociais, e considerando suas tensões específicas com a questão da modernidade. Esse exame discerniria então, desde a mera compatibilidade nas questões sociais (duplicidade rasa), passando pela acomodação (colusão passiva) e o compromisso (colusão proativa), até a possibilidade extrema da hibridização, reconhecida no exame das dinâmicas entre o nazismo e o catolicismo na Croácia entre os anos de 1941 e 1945 (GRIFFIN, 2015).

Por sua vez, procurando trabalhar numa analítica que auxiliasse no efetivo emprego das possibilidades baseadas na colusão, o historiador italiano Renato Moro buscou precisar melhor o termo “fascismo clerical”, juntado por Griffin à sua ideia.

Nesse sentido, Moro observou que o termo “fascismo clerical” [clerico-fascismo] havia derivado de outro termo, o “moderantismo clerical” [clerico-moderatismo], já empregado na década de 1920 pelos católicos antifascistas italianos para condenar a inclinação

dos católicos conservadores em colaborar com os liberais e criticar sua presteza em apoiar qualquer partido que buscasse controlar as massas trabalhadoras com o auxílio da religião. Por sua vez, o termo “fascismo clerical” fora também utilizado no sentido de indicar a colaboração daqueles católicos com os fascistas e, frisava a conivência de dois grupos intrinsecamente diferentes, mas potencialmente equivalentes, em torno de um objetivo comum.

Assim, Moro salienta que a utilização do termo deixara de fazer sentido desde a consolidação do Governo fascista na Itália, uma vez que o fascismo clerical fora absorvido nos diversos círculos católicos filo-fascistas, tornando-se necessário buscar entender as novas conexões desenvolvidas pela direita católica a partir de então.

Além disto, o sentido original do termo “fascismo clerical” teria sido empregado a partir de uma premissa que não considerava apenas o contexto italiano, mas também o europeu, subsumindo que o pioneirismo católico na politização da religião havia levado os partidos católicos a competir com os partidos fascistas e a se apresentarem como alternativa a eles – foi o caso, inclusive, do Partito Popolare Italiano de Luigi Sturzo, o criador do termo “fascismo clerical”.

Fora, pois, numa perspectiva comparativista, constituída na alternância das sensações de pertencimento e de desconfiança em relação às atuações dos partidos católicos, que se colocaram as diferentes posições diante dos partidos fascistas. Este seria um problema que, inclusive, resultou em afirmar a Ação Católica como um movimento suprapartidário na década de 1930, especialmente após a perseguição, em 1931, dos seus integrantes pelos fascistas italianos (MORO, 2015).

A partir dessas perspectivas Moro propôs uma aproximação a partir dos modelos tipológicos também trabalhados por Roger Griffin e pelo historiador inglês Stanley Payne (GRIFFIN, 1995; PAY-

NE, 1995), distinguindo a extrema-direita e a direita fascista das direitas europeias, e, com as observações de Antonio Gramsci, a respeito das três principais tendências no catolicismo do Entreguerras, a saber, os Jesuítas ao centro, os Integrais à direita e os Modernistas à esquerda (MORO, 2015: 72).

Dessa forma, Moro procurou discernir os espaços ocupados pela esquerda, pelo centro e pela direita católica, para depois explicar as diferentes posições ocupadas pelos grupos que se afastavam-se do centro para as duas extremas.

Em relação à direita católica, notou existirem não apenas incompatibilidades relevantes entre o fascismo clerical, o reacionarismo católico e o fascismo católico, mas também diferentes posturas destes grupos frente ao fascismo.

O conservadorismo católico reuniria a maioria dos fiéis ao centro, se espalhando desde a esquerda até a direita do catolicismo e estaria ligado, de modo geral, às hierarquias eclesiásticas e ao Vaticano. Os integrantes desse grupo poderiam ser distinguidos dos demais católicos pelo seu esforço na preservação da tradição e pela defesa da manutenção da ordem social por instituições e partidos tradicionais. Por conta disto, os conservadores católicos seriam hostis aos regimes de partido único como o fascismo, sem se oporem, contudo, às experiências autoritárias – desde que estas estivessem confinadas a um contexto nacional específico.

Além disso, os conservadores católicos acreditavam que a idolatria ao Estado, o culto à personalidade e o paganismo nacionalista dos fascistas equivaleriam aos malefícios trazidos pela maçonaria e pela democracia anticlerical. No entanto, sendo firmemente anticomunistas, os conservadores católicos pensavam que o fascismo poderia ser utilizado como um baluarte do catolicismo na possibilidade extrema de que acontecesse uma ruptura social, na medida em

que este movimento seria por eles enxergado como uma extensão dos partidos tradicionais, e que, assim, os “bons” fascistas tendiam a favorecer a religião.

Na medida em que se posicionavam enquanto antilaicos e anti-liberais, os conservadores católicos propunham a recristianização da sociedade, defendiam uma agenda centrada na exaltação da moral, na regulação dos costumes e na oposição às liberalidades na educação, nas mídias e nas diversões.

Finalmente, poderiam ser definidos como “nacionais” na medida em que estavam convencidos de uma profunda correspondência entre a nação e a religião, desde que a primeira não rejeitasse os valores da doutrina católica e os identificasse com os ideais de ordem e de grandeza nacional.

De acordo com Moro, a extrema-direita católica seria mais difícil de ser generalizada do que o conservadorismo católico, na medida em que seus integrantes seriam autoritaristas, antimacônicos, antisemitas, antisseculares e nacionalistas em variados graus e com significantes diferenças nos tons. Procurando se guiar pelo modelo fornecido no exame de Griffin e Payne, Moro buscou discernir cada um dos grupos da extrema-direita católica a partir de suas diferenças profundas e de cada componente das posições distintas daí assumidas (MORO, 2015: 72-73).

O catolicismo reacionário seria radicalmente nacionalista e sempre antisemita, posicionando-se, no tocante à sociedade, de maneira fundamentalmente diferente dos conservadores católicos, pois, ao contrário da sua recristianização, advogava a virada direta para o autoritarismo, fosse este militar ou ditatorial.

Para este grupo, as visões do passado adquiriram proporções verdadeiramente míticas, tanto na exaltação aos valores religiosos e familiares do mundo rural quanto na hostilidade à industrialização, ao

urbanismo, ao materialismo e ao mundo moderno, e seus integrantes nutriram um profundo senso de decadência e declínio frente à vitória presumida dos países protestantes na Primeira Guerra Mundial. Seguidores de um ideário inspirado no pensamento conservador do século XIX, sobretudo em autores como Augustin Barruel, Joseph De Maistre, Donoso Cortes e Louis Veuillot, se definiram como *integrali* tanto por sua total recusa da modernidade quanto pela influência do *nationalisme intégral* de Charles Maurras. Inspirados pela articulação dessas ideias com a concepção organicista da nação de Maurice Barrès, os católicos reacionários teriam entendido o fascismo como um movimento de restauração e, por conta disto, acabariam se constituindo na primeira ligação entre o catolicismo e os partidos fascistas.

Entretanto, o foco de atuação dos católicos reacionários se afastava decididamente do fascismo, pois embora também condenassem o socialismo e o comunismo enquanto variantes do liberalismo e da democracia, as suas atividades estiveram sempre mais centradas no combate à maçonaria e ao anticlericalismo. Além disso, não nutririam grandes simpatias pelo caráter popular, pragmático e revolucionário do fascismo, o qual, por sua vez, diferiria enormemente do seu próprio elitismo e da proposta de legitimar a soberania espiritual do papado e estendê-la em direção ao campo político.

O fascismo católico, ao contrário do catolicismo reacionarismo, tinha suas matrizes culturais na própria modernidade e buscava um compromisso com ela, nos moldes daquilo que também era buscado por um dos grupos da esquerda católica – os progressistas. Pensando o fascismo como a vanguarda para um novo mundo, os fascistas católicos procuravam mesclar sua fé com a ideologia fascista, visando, com isso, renovar os ensinamentos religiosos do catolicismo para bem sintonizá-los com a história, mantendo, assim, uma

posição crítica tanto em relação à doutrina social da Igreja quanto às posições políticas do Vaticano (MORO, 2015).

Torna-se necessário aclarar que o raciocínio empregado por Moro a partir da ideia da colusão, para propor uma analítica baseada na tipologia da direita católica, não apenas se afastou da proposta topográfica de Griffin, como também deixou de interagir com a ideia da *crise de sentido diante da modernidade* de Griffin, para substituí-la pelo *nacional-estatismo* de Michael Mann.

É interessante observar que a opção de Moro pela tipologia foi guiada pelas percepções de Gramsci em torno da dinâmica de luta de classes, mas acabou se alinhando a uma contribuição diametralmente divergente da luta de classes para poder explorar melhor as dinâmicas da passagem de posições de um grupo católico para outro. Essa escolha, muito provavelmente, se deu em recepção às críticas do cientista político estadunidense Carl Levy, ao modelo tipológico das direitas europeias esboçado por Griffin e Payne.

Levy criticava o extremo nominalismo das aproximações comparativistas de Griffin e de Payne, sobretudo por conta destes se apoiarem numa estrita aplicação da fórmula da palingênese, o que impediria, segundo Levy, poderem pensar as ultrapassagens e transições da direita tradicional em direção ao fascismo (LEVY, 1999).

Em lugar da palingênese, constructo conceitual esboçado por Griffin e que se baseia na consideração de contextos históricos e sociais específicos, Levy buscou explicar a relação entre as direitas, o fascismo e o nazismo por meio de uma reflexão centrada na ideia de nação-estatismo [nation-statism] de Michael Mann, na medida em que se poderia trabalhar comparativamente por meio de um conceito partilhado por todas as culturas políticas em exame e, ao mesmo tempo, se pensar cada uma delas nos termos das suas normas culturais profundas.

Através dessa ideia, Levy flexiona simultaneamente os concei-

tos de Estado e de Modernidade, raciocinando que existiriam dois atores principais na modernidade – as classes e os estados-nação – e, por conseguinte, dois grandes tipos de ideologia social moderna: a primeira, analisando a sociedade em termos de classe; a segunda, nos termos do estado-nação.

Nesse sentido, a ideologia nacional-estatista teria nos nazistas sua aspiração extrema e revolucionária – a de que os estados-nação deveriam se constituir fundamentalmente a partir da raça e lutando abertamente pela dominação absoluta. Portanto, a ordem deveria ser imposta, primeiro e violentamente, na Alemanha, porque como a nação-estado mais poderosa de seu tempo, providenciaria a base moral e a ordem a toda uma nova sociedade, para que, em seguida, pudesse impô-la às raças e nações inferiores.

Contudo, para Mann, os nazistas seriam apenas o mais radical dos vários movimentos da família direitista que, nos anos 1920 e 1930 exaltavam as virtudes da ordem, da hierarquia e do militarismo nos estados-nação. Essa posição permitiu a Levy enfatizar a existência de uma interação entre os conservadores, os nacionalistas autoritários e, os fascistas.

A passagem de uma posição a outra poderia ser inferida a partir da constatação de que os conservadores, especialmente aqueles que estavam no poder, priorizavam mais o Estado do que a potencialmente incontrolável Nação, enquanto que os fascistas revertiam essa ênfase em favor da segunda porque mobilizavam um partido popular sem o controle das velhas partes do Estado. Por outro lado, dever-se-ia levar em conta que todos (conservadores, nacionalistas autoritários, fascistas e nazistas) acreditavam que a ordem moral deveria ser imposta pela fusão, em algum grau, entre Nação e Estado, ressaltando que a maioria não endossava o racismo e a violência no nível que o nazismo empregou (MANN, 1997).

Entretanto, a maioria dos movimentos nacionais-estatistas clamava apenas querer restaurar a ordem moral e social tradicional, minada pelo liberalismo, pelo socialismo, pelas dissidências regionais ou pelos estrangeiros; mas como essa tradição era largamente mítica, sua restauração envolveria, na realidade, uma reestruturação social bem mais ampla. De todo modo, esses movimentos partilhavam ideias que modificariam o catolicismo social, o antissemitismo e o militarismo, como, por exemplo: restaurar a ordem moral corporativa eliminando não apenas a corrupção dos partidos parlamentares, mas também o individualismo egoísta; restabelecer a honra nacional por meio das Forças Armadas e, muitas vezes, do expansionismo; restaurar a unidade nacional pela eliminação de todas as divisões regionalistas e pela supressão dos bolcheviques e anarquistas, para depois regular as classes e os conflitos regionais através de instituições estatais integrais, corporativistas ou orgânicas.

Na medida em que se dava a passagem dos conservadores nacionais-estatistas para as posições nacionais autoritárias e fascistas, aumentaria também o apoio à causa, não apenas por parte dos grandes proprietários, mas também por parte dos intelectuais, classes médias, camponeses e, em alguns casos, até mesmo dos trabalhadores.

É preciso notar que, para Mann, o catolicismo pouco reverberaria o nacional-estatismo, embora esse mesmo autor colocasse como o principal exemplo da ideia nacional-estatista um caso em que dificilmente se deixa de notar a sua importância. No exame do periódico *Acción Española* e dos conteúdos ali veiculados durante a década de 1930, em plena Guerra Civil Espanhola, se espanta com a constatação de que muitos espanhóis educados acreditavam seriamente que os defeitos da República poderiam ser curados por um retorno à *hispanidad* (a divina missão da Espanha no mundo), encarnada na Inquisição, nos Reis Católicos, num Estado centralizado

e hierarquizado e, pela eliminação da anti-Espanha dos socialistas, anarquistas e regionalistas, visando a restauração da verdadeira Espanha: Católica, Imperial e Integral.

Pensando problemas em torno da espacialidade

Ainda que o refinamento do termo “fascismo clerical” e o estabelecimento de uma tipologia dinâmica da direita católica sejam ganhos inegáveis da análise de Moro, vários problemas ainda nos restam, pois, a sua adesão à ideia do nacional-estatismo simplesmente não deixa lugar para que se possam pensar articulações diferenciadas do catolicismo no espaço do político, até mesmo porque Mann, como vimos, empresta pouca importância ao catolicismo em seu constructo.

Deve-se fazer notar que a incompatibilidade do nacional-estatismo com a ideia da luta de classes, base do pensamento gramsciano e originadora do arranjo tipológico de Moro, é um problema que o fragiliza teórica e metodologicamente. Ainda, a importância atribuída por Griffin à avaliação da escala de espaço do nacional, centrada no exame dos contextos histórico e social, fica relativizada ao extremo pela analítica tipológica de Moro, uma vez que este exame é remetido, no constructo de Mann, sem maiores esclarecimentos, às normas culturais profundas e ao Estado-nação, cujos limites já foram explicitados pelo próprio Sirinelli, conforme vimos ao início deste texto.

Por outro lado, conforme apontado por Moro, a analítica topográfica de Griffin deixa de levar em conta as variáveis mais ou menos abrangentes do religioso, para se ancorar nas possibilidades exauridas do político e social.

Nesse caso, penso ser necessário superar os vários problemas colocados em torno da espacialidade para que o conceito de colusão se torne operacional e, neste sentido, seguirei o raciocínio feito por Moro em relação ao termo “fascismo clerical”, remetendo o exame do termo “colusão” à sua historicidade e aplicação, de modo a se poder avançar na crítica à analítica de Griffin.

No que tange à nossa análise, entendo que o exame da etimologia e do uso clássico do vocábulo colusão em inglês pode nos ajudar: proveniente do latim *colludere* – jogar com alguém –, a palavra *collusion* também adquiriu, desde pelo menos 1673, conforme o dicionário de Randle Cotgrave (1673), o sentido de fraude perpetrada por mais de uma pessoa, e esse uso foi disseminado pelo seu emprego no campo jurídico, para designar o pacto feito entre duas pessoas ou grupos com o fim inerente de enganar terceiros ou prejudicar seus direitos.

A apresentação original do conceito “colusão” por Griffin, em 2008, pretendia contornar a ideia de síntese ou sincretismo, enfatizando a aproximação e a confluência ideológica, levada a cabo por um dos grupos na direção das posições do outro, sempre salientando que ambos eram sabedores de suas incompatibilidades intrínsecas, no sentido de conluio (GRIFFIN, 2008).

Depois, diante da necessidade de operacionalizar a analítica dessas relações por meio de sua topografia, Griffin trabalhou a partir das especificidades de cada contexto social e político nacional, buscando adequar o sentido de jogo ao termo “colusão”, para apontar que seu resultado, em cada recorte do político, dependeria do desenvolver dessas especificidades, incorporando no conceito a possibilidade extrema de síntese ou sincretismo do nazismo com o catolicismo. Ora, ainda que sua analítica tenha base no topográfico, Griffin constituiu, acessoriamente, uma tipologia da colusão, articulada desde a

menor aproximação entre o catolicismo e o fascismo até a síntese do catolicismo com o nazismo (GRIFFIN, 2015).

Note-se que as ideias de conluio e falsidade operam contra o sentido de jogo puro e amplo contido na origem latina do termo e, do mesmo modo, os argumentos de Griffin e Moro, partindo da separação entre o religioso e o laico, pressupõem certa visão de modernidade onde os termos Estado e Religião, já estariam polarizados de antemão. Apesar disto servir à tipologia de Moro, no caso de Griffin estaria em desalinho não apenas com seu esforço teórico e metodológico, mas também com a sua ideia de ligação entre o fascismo, o revolucionarismo e a modernidade.

Todas estas tensões na tentativa de operacionalizar uma analítica da relação entre o fascismo o catolicismo nos instigam a pensar em torno do que Sirinelli chamou de “emersão dos processos de capilaridade transnacional sobre as culturas políticas”. Se Sirinelli remete a esses termos, a tentativa de estender suas ideias acerca das culturas políticas à compreensão das relações entre o político e o religioso no tempo presente, será que não poderíamos rever o problema da espacialidade no conceito de colusão de modo a atender essa demanda? (RODRIGUES & CLAVEL, 2015, p. 317)

Em prol deste esforço creio que se torna necessário resgatar outros usos do termo *collusion*, especialmente se este tiver sido empregado num debate em que as questões da produção de conhecimento e de aproximação com os termos de espaço se façam presentes.

Assim, trabalharemos uma discussão que, travada no campo da astronomia do início do século XIX, lança mão do termo *collusion* na busca de inquirir os métodos científicos de sua época e instigar a produção de uma teoria que melhor desempenhasse os novos problemas da espacialidade do campo.

A literatura do século XIX pensando as novas dimensões do espaço

No texto “System of the Heavens – as revealed by Lord Rosse’s telescopes” [Sistema dos céus – conforme revelado pelos telescópios de Lorde Rosse] (QUINCEY, 1854), o autor discute as transformações da ciência astronômica na virada do XIX, exemplificadas tanto nos trabalhos de astrônomos como William Herschel e John Herschel quanto pela entrada em funcionamento em 1846 do telescópio de Lorde Rosse – então o mais potente do mundo – que alargaram o conhecimento do universo pelo homem.

Conforme Anna Henchman, Quincey enfatizava o contraste entre dois modelos de universo, o do século XVIII, com sua regularidade de relógio e horrível precisão, e o universo desconcertantemente variado e irregular do século XIX, em que a direção e a orientação não existiam mais, pois dependeriam inteiramente da posição do observador. Entretanto, para Quincey, os avanços tecnológicos iam de encontro às limitações das mentes encarregadas de utilizar esses novos instrumentos, e os resultados assim obtidos demonstravam que os espaços recém-descobertos deveriam ser simultaneamente experimentados, conceituados e compreendidos, na medida em que essa espacialidade – o Universo – deveria ser constituído mutuamente com outra – a Mente (HENCHMAN, 2014).

Henchman observa ainda que a investigação do espaço sideral para Quincey envolvia a necessidade de se rearticular a percepção sensorial ao conhecimento teórico na medida em que as duas aproximações não mais se alinhavam, além disto, essa sugestão se casaria admiravelmente com o arrazoado de Edgar Allan Poe no livro *Eureka: a Prose Poem* (1848), também apresentado por meio de um discernimento a respeito da astronomia (HENCHMAN, 2014: 55).

Em *Eureka*, cujo subtítulo, sugestivamente, era “An essay on

the material and spiritual Universe”, Poe colocava que a concepção de infinidade absoluta era impossível e, portanto, a infinidade de espaço deveria ser pensada tão somente como a maior imensidão concebível de espaço, um domínio flutuante e evanescente que encolhia e expandia como as oscilantes energias da imaginação: uma espacialidade que, em vez de ser coincidente com o espaço estelar, o envolveria, sem ter fim e nem começo (POE, 1848: 27-28). Compare-se a ideia de Poe com a visão de Quincey em “Sistema dos Céus”:

Outras alturas e outras profundezas estavam perto, estavam próximas, estavam à mão do homem! Então, este suspirou, parou, estremeceu, desabou e chorou. Seu sobrecarregado coração soluçava em lágrimas. Seu espírito sofria diante de outro vislumbre da infinidade e agora desejava a morte para descansar das perseguições do Infinito. O homem não iria mais além e disse, suplicando ao Anjo: – Deixe-me deitar em minha tumba, para que eu possa encontrar descanso, pois fim, eu vejo que não existe. Ao que, o Anjo solenemente indagou: – O fim não existe? Foi essa a aflição que te matou? E, investindo suas gloriosas mãos ao céu dos céus, completou: \neg – O fim não existe no universo de Deus? Ah! Também lá não existe começo! (QUINCEY, 1854, p. 198).

Por conseguinte, penso que para Quincey e Poe, a própria noção de investigação dependeria de concebermos um sentido às nossas sensações e representações desse espaço, por mais que se afastasse das observações cotidianas. Esse sentido de investigação – a criação do analista – tornar-se-ia autônomo, de modo que servisse à razão de observação e a exação desse espaço, frente àquelas dificuldades.

Esta seria a definição que Poe (1857) daria à ideia da investigação em “The Murders in the Rue Morgue”, trabalhando a partir da

imagem fornecida pelo jogo de uíste: o bom jogador não era aquele que conhecia apenas as regras desse jogo, mas aquele que também se interessava pelas regras *do fora de jogo*.

Este mesmo raciocínio, que junta a imagem do jogo e de suas regras para afirmar a razão como guia da investigação do espaço e do tempo também foi desenvolvido por Albert Einstein, cem anos depois, no artigo “Physics and Reality”:

Tudo que é necessário é o estabelecimento de um conjunto de regras, uma vez que sem estas a aquisição do conhecimento no sentido desejado seria impossível. Pode-se comparar estas regras com as regras de um jogo em que, embora as próprias regras sejam arbitrárias, é apenas a sua rigidez que torna o jogo possível. Contudo, a fixação dessas regras nunca pode ser irrevogável. Elas terão validade somente para um campo especial de aplicação (i.e. não existe categoria finais no sentido de Kant) (EINSTEIN, 1936, p. 351).

Já no raciocínio de Poe, ao se observar os jogadores de uíste no jogar de suas partidas, se iria além das regras e do jogo no sentido usual, prefigurando uma analítica imaginativa e não-linear, na qual as deduções voltadas para cada partida acolheriam as variáveis de dentro e de fora do jogo. Assim, não existiria, a rigor, uma partida separada de cada partida, mas um só jogo, que deveria ser investigado enquanto tal.

Em “O Sistema dos Céus”, Quincey realiza uma digressão acerca dos problemas da investigação astronômica utilizando o vocábulo *collusion* no sentido de apontar os erros e as dificuldades ocasionadas ao investigador por causa de seu posicionamento em relação aos corpos astronômicos. Nessa aproximação, o termo *collusion* não apontaria a combinação fraudulenta e o conluio entre dois

agentes que impediriam o astrônomo de realizar uma observação verdadeira, mas apontaria os problemas resultantes da inadequação desse analista ao novo sistema dos céus, imensamente variado e irregular, por conta de sua fixação nos métodos e raciocínios erigidos durante a observação do velho, rígido e preciso modelo planetário do XVIII.

Quincey chamaria esses problemas de “aparências equivocadoras” [equivocating appearances], i.e., a incapacidade do observador em discernir seu próprio movimento – direção e/ou velocidade – daqueles movimentos e /ou objetos que se quer observar, e.g., a possibilidade de confundir a magnitude de um objeto com sua distância e a dificuldade em se distinguirem as novas conexões objetivas (como as estrelas duplas ou os planetas quádruplos), das conexões ou desligamentos subjetivos, inventados em nossas investigações que partem dos velhos raciocínios.

Por conseguinte, para Quincey, a simulação e a dissimulação dos objetos seria apenas uma impressão resultante de falhas investigativas, muitas vezes derivadas de métodos que não eram propícios à investigação da espacialidade tridimensional. A superação desse problema implicaria na necessidade de se ter de realizar um novo esforço teórico e metódico, mas acompanhado de cálculo e observação cuidadosos, que implicaria numa nova compreensão desses objetos.

Esse novo esforço seria exemplificado pelo autor pela comparação das observações astronômicas de Lorde Rosse com o Descobrimto da América por Cristovão Colombo: quando o italiano apresentou o Velho Mundo ao Novo estava, de fato, apenas apresentando a maioria para a minoria, porém Lorde Rosse estava apresentando a minoria para a maioria, os homens para o universo, tendo-se, portanto, de ter o cuidado de guiar a visão àquilo que, de tão imenso, era impossível de asseverar sem o concurso da mente.

Esta compreensão seria trabalhada poeticamente na última parte de “Sistema dos Céus”, denominada “Dream-vision of the Infinite as it reveals itself in the Chambers of Space”. Esta passagem foi acrescentada a “Sistema dos Céus” apenas na edição escocesa dos trabalhos de Thomas De Quincey, publicada em 1854, e, após a publicação de *Eureka* por Edgar Allan Poe. No caso, a relação entre *Eureka* e “Dream-vision” ainda não foi bem examinada, pois se deu na terceira publicação de “Sistema dos Céus” – a segunda edição apenas em livro –, uma vez que o texto apareceu pela primeira vez na *Tait’s Edinburgh Magazine* de 1846 e foi publicado nos Estados Unidos em 1853.

Em “Dream-vision” Quincey narra a saga de um homem que foi tomado em meio aos seus sonhos para ser levado ao vestíbulo do Paraíso. Ali, Deus comanda que o homem seja despido de suas vestes de carne, tenha limpada a visão e fosse instilada nova respiração em suas narinas, mas, o Criador comanda que não lhe modificassem o coração: “seu coração humano – o coração que chora e treme” (QUINCEY, 1854).

Equipado de asas, largas como velas, com um poderoso Anjo como guia, o homem está, enfim, pronto para a infinita viagem no espaço e tempo intermináveis. Juntos, homem e Anjo percorrem imensidões inconcebíveis nas distâncias terrestres; vivenciam temporalidades incríveis para os padrões humanos; observam arquiteturas de medidas, direções, formatos e ângulos impossíveis para a realização e concepção da mente humana, e esses espaços, contudo, apenas antecederiam a outros sistemas ainda mais misteriosos e a mundos ainda mais espalhados.

Em “Dream-vision” não se aponta apenas que tempo e espaço são inseparáveis, mas que podem ser estendidos numa dada direção e biologicamente poderiam ser experimentados, desde que em-

prestadas às condições necessárias para a sobrevivência no espaço sideral. Sua investigação, no entanto, pode nos ser facilitada pela remissão a um sentido próximo à nossa capacidade de compreensão: todo o deslocamento espaço-temporal aconteceu no período de apenas um sonho.

Neste ponto é interessante mostrar como essas compreensões da ideia de dilatação do espaço-tempo e da produção do conhecimento, partilhadas por Poe e Quincey, podem ajudar a refinar ainda mais o conceito de colusão, revelando outra tessitura de “Sistema dos Céus”. O fato é que esses autores anteciparam extraordinariamente tanto as teorias acerca da relatividade quanto as exigências de Albert Einstein para a pesquisa, e o fizeram a partir do legado de Immanuel Kant.

Outro ponto que se soma a essa prospecção: ao contrário do que Henschman coloca, “Sistema dos Céus” não foi instigado pelo texto de Kant “Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels” [História Natural Geral e Tratado dos Céus], publicado em 1755, que, segundo essa autora, Quincey teria prometido traduzir, sem jamais tê-lo feito (HENCHMAN, 2014, p. 50-51). Ainda que a hipótese nebular da origem do sistema solar trabalhada por Kant seja também discutida em “Sistema dos Céus”, na verdade Quincey está dialogando diretamente com um escrito publicado em 1754, conforme se pode ler ao início de todas as versões de “Sistema dos Céus”, e mais especificamente, na segunda nota da versão publicada na *Tait’s Edinburgh Magazine*.

Na verdade, Quincey foi instigado por outro texto de Kant, *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* [A questão, se a Terra está envelhecendo, considerada sob o ponto de vista físico], traduzido por Quincey para a edição da *Tait’s Edinburgh Magazine* de 1834 com o título “Age of the Earth” [Idade da Terra] (QUIN-

CEY, 1834). No caso, Quincey intentava apontar duas falhas da cognição kantiana em “Idade da Terra”: *i)* o problema de se fazer uma analogia da Terra com todo o sistema planetário sem considerar suas diferentes temporalidades; *ii)* a asserção kantiana de que o envelhecimento de nosso planeta se refletiria na falta de vigor intelectual do homem coevo.

Ao contrário de Kant, Quincey apresenta o argumento de que as novas alturas e profundidades siderais, cuja percepção era proporcionada pelo telescópio de Lorde Rosse, estavam a exigir considerações que não fossem reflexionadas a partir do sistema ptolemaico, levando a ter de se repensar a própria existência humana, sendo que a nova astronomia do século XIX traduzia também a exuberância intelectual do seu tempo.

Em defesa deste raciocínio, é necessário notar que as edições das obras de Thomas De Quincey em livro procuraram juntar “The last days of Immanuel Kant” [Os últimos dias de Immanuel Kant] e “Sistema dos Céus” no mesmo volume. A partir da 2ª edição, organizada já com a colaboração do autor, esses textos foram colocados numa ordem de leitura que realçava os apontamentos em torno dessas questões, pois “Os últimos dias de Immanuel Kant” antecedia “Sistema dos Céus” e, na terceira edição, o volume recebeu, exatamente, o título *Last days of Immanuel Kant*.

No ensaio que nomeia o volume, Quincey discorre sobre as idiossincrasias do filósofo, utilizando o relato deixado pelo executor testamentário de Kant, *Ehregott Wasianski*, para revelar: o horror de Kant a quaisquer tipos de paixão; sua teimosia em executar as mais triviais tarefas por meio de uma pontualidade e regularidade extrema; sua habilidade em evitar a transpiração, mesmo no auge do verão; seu extremo desconforto com as mínimas mudanças na disposição dos objetos que o cercavam; e culmina observando que

Kant, tendo pavor em obstruir a circulação do sangue em seu organismo, jamais usara ligas para segurar as meias.²

Para o lugar das ligas, Quincey explica que Kant bolou um mecanismo de cordas e ganchos interligados numa caixinha e oculto debaixo das calças, afrouxado ou apertado por dentro dos bolsos, uma invenção cuja utilidade foi avaliada por Quincey neste tom: “Como seria de se esperar, um equipamento tão complexo era propenso, como o sistema dos céus Ptolemaico, a transtornos ocasionais” (QUINCEY, 1863b: 119).

Entendo existir, portanto, uma lógica argumentativa por parte de Thomas De Quincey que procurava incrementar a produção de conhecimento por meio de uma nova visada, exemplificando por meio das idiossincrasias kantianas os defeitos e problemas do sistema dos céus Ptolemaico. Em “Sistema dos Céus” se colocou a necessidade de se ultrapassar um velho espaço, rígido e regular, na direção de um novo espaço que, combinado com o tempo, ainda escapava aos sentidos do homem, e este deveria ser descortinado teórica e metodologicamente por meio dessa nova visada.

Ora, por meio da imagem do jogo de uíste, Poe salientava a possibilidade de se produzir um conceito geral capaz de relacionar diferentes sentidos de experiência e regras particulares; Quincey, partindo da discussão do constructo pré-Critico de Kant, colocava que a produção do conhecimento acerca do novo sistema dos céus, variado e irregular, dependia de ultrapassar os sentidos e regras usuais, por conseguinte estabelecendo regras que possibilitassem interpretar o jogo puro.

Tudo isso inflectia para um uso do termo *collusion* mais volta-

² Sintomaticamente, essa mesma passagem foi tomada por Susan Meld Shell como epigrafe para o seu livro *The Embodiment of Reason*, onde procura demonstrar a unidade do trabalho e Kant com sua experiência de vida (SHELL, 1996).

do para sua origem latina, *colludere*, de modo a se poder recolocar a ideia da razão na relação de produção do conhecimento científico, aliás, como cem anos depois também o faria Albert Einstein, afastando a física da filosofia, no célebre debate travado com Henri Bergson em 6 de abril de 1922 (CANALES, 2015).

Não por acaso. Einstein defenderia, a partir de Kant (EINSTEIN, 1936), um programa bastante próximo ao de Poe e Quincey, curiosamente utilizando, no debate com Bergson, uma ênfase bem semelhante à do brado empolgado pela potestade celestial em “Dream-vision”: – “O tempo dos filósofos não existe [...]” (CANALES, 2015, p. 19).

O diálogo entre Bourdieu e Derrida

A partir deste sentido do termo “colusão” e dessa ordem de produção de conhecimento sobre o espaço-tempo, gostaria de continuar o nosso raciocínio: como pediu Sirinelli, poderíamos examinar os contributos dos intelectuais enquanto historiadores, visando ultrapassar os problemas trazidos à História do século XXI por uma espacialidade globalizada?

Neste ponto, penso que o debate entre Pierre Bourdieu e Jacques Derrida acerca da Terceira Crítica de Kant sirva ao nosso propósito de continuar afinando o conceito de colusão visando ultrapassar as limitações das análises de Griffin e Moro.

Procuraremos fazer notar que o embate de Bourdieu com Derrida em torno do interesse kantiano, instrui diretamente os problemas encontrados nas analíticas de Griffin e Moro, pois as tensões teóricas e metodológicas em torno da noção de espaço social de Bourdieu têm relação direta com as questões apontadas por Quincey, Poe e Einstein.

Saliento que essa discussão possui um atrativo extra para os historiadores brasileiros do catolicismo, já que a noção de espaço social, junto com outras contribuições de Bourdieu, têm sido muito utilizadas por este e pelos outros aqui citados, desde sua divulgação nos trabalhos e nas traduções de Sergio Miceli.

O embate entre Bourdieu e Derrida pode ser resgatado em *La Distinction* [A Distinção], trabalho seminal do sociólogo francês, especialmente no seu “Post-scriptum”, intitulado “Elementos para uma crítica «vulgar» das críticas «puras»”.

Desde o início do “Post-scriptum”, Bourdieu procura situar seu trabalho em contraposição à estética kantiana e ao seu desenvolvimento na “Terceira Crítica, ou, Crítica do Julgamento” [Kritik der Urteilskraft].

Assim, Bourdieu afirma sua ideia da luta de classificações [La lutte des classements] como uma dimensão esquecida da luta de classes [La lutte de classes] e emblematicada na em *A Distinção* como a imposição do gosto burguês e de suas representações, cujo resultado seria a alienação e a submissão das classes trabalhadoras: “Na luta e por exigências da luta [de classificações] é que funcionam princípios de divisão [...] que, ao produzirem conceitos, produzem grupos, os próprios grupos que os produzem e os grupos contra os quais eles são produzidos” (BOURDIEU, 2007, p. 444).

Contudo, como foi notado por Jonathan Loesberg (1997; 2005), causa estranhamento ao leitor que na continuação de sua argumentação Bourdieu substitua o ataque a Kant pelo ataque às críticas que Jacques Derrida havia feito ao mesmo texto de Kant em *La Vérité en Peinture* (1978), mesmo que estas não se afastassem muito de seu próprio raciocínio.

Por conseguinte, se quisermos compreender a importância atribuída por Bourdieu ao texto de Derrida em relação ao seu pró-

prio trabalho, haveríamos de notar, como também fez Loesberg, que o ataque a este se devia, sobretudo, ao fato de Bourdieu acreditar que a análise de Derrida possibilitava à estética kantiana continuar funcionando como um modo de distinção das classes e, por conseguinte, se opunha à sua ideia de espaço social (LOESBERG, 1997, p. 417-418; 2005, p. 236).

Dessa forma, é importante salientar, para nosso propósito de afinar o conceito de colusão, que Loesberg também nota que ambos os autores não conseguiram se desvincular do projeto kantiano, na medida em que a ideia de desinteresse – núcleo do julgamento estético –, seria apenas reformada por eles a partir de diferentes justificativas, para depois basear o edifício dos seus projetos céticos.

Além disso, Loesberg observa que o ataque de Bourdieu a Derrida ia de encontro ao que ele mesmo dizia estar se desvinculando, na medida em que foram feitos por meio de uma análise em tudo semelhante àquela feita por Derrida em relação a Kant, resultando que Bourdieu fosse acusado, na sua defesa da materialidade da noção de espaço social, exatamente daquilo que ele mesmo pretendia estar acusando.

No ponto em que esse debate toca ao problema da história, trabalharei o argumento de Loesberg por meio de uma incursão em *A Distinção* e depois em, para retornar, finalmente, ao raciocínio acerca da colusão. Neste livro, Bourdieu articula sua explicação para o exame de um espaço do político logo depois do capítulo “Cultura e Política”, antes do seu “Post-scriptum”, nas duas pequenas partes finais da “Conclusão”, nomeadas, sintomaticamente, “A luta de classificações” e “Realidade da representação e representação da realidade”. Fica claro, nessas duas partes, que o problema da representação não é apenas central para Bourdieu, e que ele pretende renovar a sua utilização por meio de uma tomada estratégica, a de remetê-la ao

exame do espaço político, uma vez que se possibilitaria, com isto, apontar melhor as distinções de classe.

Nesse caso, sua distinção não se perfaria no desinteresse do julgamento estético kantiano – o princípio do gosto puro –, a base para se executar a tipologia do político no seu sentido mais estrito; mas, pelo exame da “luta e pela exigência da luta das classificações” – as representações –, que perfariam as condições para se pensar uma topografia do político verdadeiramente tridimensional naquilo que chamaria de espaço social.

Para Bourdieu, o jogo que envolveria as representações (i.e., representação da realidade *vs.* realidade da representação) revelaria uma luta de classificações – a atração ou a aversão pelos objetos que imporia direções à sua nomeação – e, com isso, *sinais de distinção* ou *marcas de infâmia*, possibilitando, ao analista, o descortinamento das posições de classe, pela observação da imposição do gosto burguês, com a subsequente alienação das classes trabalhadoras.

Deste modo, o exame da localização das toponímias inscritas no espaço social pelas lutas, revelaria esse espaço como uma resultante das dinâmicas entre o capital cultural e o capital econômico (as duas abscissas de seus conhecidos “diagramas sobre as variantes do gosto pequeno-burguês”), e ao analista revelaria delimitar o espaço do político, por conta de tudo isso, variado e irregular (BOURDIEU, 2007, p. 320-321; 2001, p. 20).

Embora não tenha sido apontada por Bourdieu, penso que pouco se disfarça a tentativa de assemelhar sua digressão com parte do constructo de Arthur Schopenhauer, i.e., a ideia da luta em torno do ato de representação pela objetivação da Vontade – luta de representações. Esta tentativa pode ser reconhecida, inclusive, em certas partes da “Conclusão”, e.g., “um mundo social concebido <como representação e vontade>” (BOURDIEU, 2007: 447).

Observo ainda que o texto do “Post-scriptum” de *A Distinção* permite apontar que a utilização do contributo de Schopenhauer se dá em apoio do ataque à ideia do desinteresse kantiano e, ao contrário do que se poderia supor, isto não se faz por meio de uma leitura direta de *O mundo como vontade e representação*, e sim a partir de comentários sobre essa obra (BOURDIEU, 2007: 550, Nota 4).

Assim, Bourdieu traduz nos termos de Karl Marx um raciocínio retirado de *L'esthétique de Schopenhauer*, obra publicada em 1913 por André Fauconnet, que opõe o julgamento crítico kantiano, desinteressado [Le jugement esthétique, essentiellement désintéressé], ao julgamento interessado apontado em Schopenhauer [julgamentos interesseiros, na tradução brasileira de *La Distinction*], relacionando-o à ação e à luta [“aux autres jugements intéressés, absolument comme l'activité volontaire du sujet qui ne connaît qu'en vue de l'action, de la lutte”] (FAUCONNET, 1913: 108-109).

Note-se que o comentarista constitui esta oposição entre o pensamento de Schopenhauer e Kant, mesmo assinalando que Schopenhauer retoma as conclusões principais de Kant para transpô-las, sem, todavia, conseguir transformá-las.

Quero chamar a atenção do leitor que onexo de oposição entre as obras dos dois filósofos foi endossado por Bourdieu, a despeito de que sua avaliação do trabalho de Schopenhauer seja ainda mais desfavorável do que o do comentador, na medida em que considera a obra de Schopenhauer tão somente enquanto “um comentário um tanto exagerado” de Kant (BOURDIEU, 2007: 550, Nota 4).

Por conseguinte, penso que não foi o constructo de Schopenhauer, mas o raciocínio desenvolvido por Fauconnet em torno dos julgamentos interesseiros [jugements intéressés] que foi traduzido por Bourdieu para seus próprios termos – as atribuições interesseiras [des attributions intéressés] –, tornado a base de sua luta de classifi-

cação, i.e., a imposição das representações da classe burguesa sobre as classes operárias.

Voltando ao argumento de Loesberg, pensada a luta de representações enquanto luta de todos contra todos, pelo ato da representação como um jogo com regras abertas e sempre mutáveis – o contrário da luta de classificações – poderíamos dizer que, fosse Bourdieu um espelho, apenas reproduziria ao inverso àquilo que tanto atacou na obra de Kant.

Por sua vez, *La Vérité en Peinture*, centrado no problema da apreciação estética da Pintura, se procura afirmar a necessidade de considerar o retrato enquanto a resultante de jogos que perfazem toda uma economia da pintura. Tendo-se em vista a apreciação estética, o conjunto dos seus traços deveria ser analisado, na medida em que o retrato não é uma representação *da* economia, mas uma representação *adequada* dessa economia, devendo ser compreendida nessa adequação. Assim, Derrida apontava que o foco de sua análise seria compreender essa economia, seu interesse era o ‘interesse’, “*Voilà ce qui m'intéresse, cet «intérêt»*” (DERRIDA, 1978, p. 9), i.e., analisar a importância atribuída à existência do objeto: raciocínio e terminologia, portanto, em tudo contrárias às atribuições interesseiras de Bourdieu.

Nesse sentido, culminando todo um arrazoado acerca das dinâmicas da compreensão da estética, Derrida o relacionaria à escrita da própria “Terceira Crítica”, questionando as conclusões kantianas a partir do exemplo paradigmático do belo, ali fornecido pela Tulipa: “uma tulipa, é tida por bela porque em sua percepção é encontrada uma certa conformidade a fins, que do modo como a ajuizamos não é referida a nenhum fim” (KANT, 2008, p. 82, Nota 73).

Isto posto, Derrida apontou que o exemplo trazido por Kant demonstraria a necessidade de se perceber que o prazer puro e desin-

teressado não seria indiferente, uma vez que essa tulipa não fora recolhida por Kant da natureza selvagem, mas, retirada de outro texto, o livro *Voyages dans les Alpes*.

Escrito pelo naturalista e geólogo Horace-Bénédict de Saussure, *Voyages dans les Alpes*, fora muito lido na época de Kant, permitindo mostrar que esse apontamento dependera mesmo do contexto em que a *Terceira Crítica* estava inserido. Esse autor já havia sido mencionado por Kant – “homme aussi spirituel que profond” – e reputado como explorador e cientista; por conseguinte, seu juízo acerca da descoberta daquele exemplar botânico numa paragem remota – “Je trouvai dans le bois au-dessous de l’Hermitage, la tulipe sauvage, que je n’avois jamais vue auparavant” (SAUSSURE, 1796, p. 261; DERRIDA, 1978, p. 97) –, teria impressionado Kant ao ponto de tomar a tulipa de Saussure como o paradigma do belo.

Contudo, esta análise do desinteresse “interessado” não impressionou Bourdieu, que tão somente enxergou em *La Vérité en Peinture* a adesão ao jogo erudito da filosofia em seu uso social, apontando que Derrida “ainda lhe atribui o estatuto de objeto incondicionado, isento dos determinantes sociais [...]” (BOURDIEU, 2007, p. 553, Nota 37).

Por conseguinte, não foi apenas o desacordo a respeito do desinteresse que moveu o ataque de Bourdieu a Derrida, mas também a sobretensão imposta ao sistema articulador da sua analítica – a luta de classes – na medida em que Derrida, como Schopenhauer, retoma as conclusões principais de Kant.

Penso que o problema de Bourdieu é semelhante àquele de Griffin e Moro: reificando o estatuto da modernidade, sua analítica separa as esferas do político e do religioso, tornando-se incapaz de lidar temporal e espacialmente com as forças que extrapolam, em diferentes sentidos e com regras particulares, os limites desse sistema.

Assim, creio que poderíamos ultrapassar essa contradição retomando o insumo com que Bourdieu pretendeu fundar a sua analítica – a luta de representações de Schopenhauer – entendendo que essa luta de todos contra todos pelo ato da representação pressuporia embates continuados de regras abertas e sempre mutáveis entre as várias forças, e que estes configurariam um metajogo, que permitiria coligar os diversos espaços e suas temporalidades num sistema. E, ao invés de pensarmos, como Bourdieu, na reconstrução da gênese como um instrumento de ruptura, que possibilitaria fazer ressurgir conflitos, confrontos e excluídos, deveríamos considerá-la uma aparência equivocadora, só possível de ser ultrapassada por meio de um raciocínio em torno das flexões do metajogo, com o objetivo de configurar um sistema de regras que permita explicá-lo.

Explorando o conceito de colusão a partir das questões arroladas anteriormente, buscaremos trabalhar o caso norte-rio-grandense por meio de três recortes, em ordem cronológica, a fim de observar, primeiro, a criação do núcleo da AIB em Natal a partir do reacionarismo católico; segundo, a influência, do Levante Comunista de 1935, na direção de aprontar e agilizar as condições para a que a colusão com o catolicismo local tivesse sucesso; e, terceiro, as características e personagens em sua forma mais acabada, na concentração da Praça André de Albuquerque.

A criação do núcleo da AIB em Natal

A solenidade de abertura do Núcleo da AIB foi presidida pelo bispo de Natal, Dom Marcolino Esmeraldo de Souza Dantas e pelo Interventor Federal, o Tenente Sérgio Bezerra Marinho, contando com a presença do representante de Plínio Salgado, Francisco Veras

Bezerra, juntando, aparentemente, o Estado brasileiro, o Integralismo e a Igreja Católica.

Contudo, como vimos uma dessas instituições e o próprio estado devem ser interrogados em termos de suas próprias reflexões acerca do espaço em questão e das respectivas escalas e temporalidades com que se podem discernir suas partes em relação ao todo.

A estadualização do poder ocorrida na Primeira República levou o Rio Grande do Norte a ser controlado por oligarquias extremamente ciosas de suas benesses, como no restante do Brasil, mas certas características peculiares precisam ser apresentadas. Essas oligarquias estavam centradas em bases territoriais equidistantes entre si, e esta relativa dispersão no espaço permitiu que cada uma delas se organizasse duradouramente nos termos das relações de parentesco mais propícios aos seus objetivos, não apenas preservando as relações de poder locais, como também espalhando sua rede de influências territorialmente, possibilitando a ascensão e a preservação de verdadeiras organizações familiares centradas em cada uma das regiões do estado (PEIXOTO, 2012).

Este equilíbrio de forças possibilitou que, em vez de disputas ou trocas abruptas de poder, o Rio Grande do Norte da Primeira República assistisse ao desfile dos acordos celebrados entre as grandes organizações familiares, todas elas arrumadas no Partido Republicano Federal (PRF). Por essa razão, possibilitou-se o revezamento no comando do executivo estadual e a divisão do poder em bases consensuais. Esse arranjo acarretou, finalmente, que o movimento resultante da Revolução de 1930 não encontrasse brechas nas estruturas tradicionais de modo a se possibilitar implantar, através das Interventorias, algum tipo de mudança ou de colaboração com o Governo Federal.

Por conseguinte, o incentivo às formas não tradicionais de

participação política, como era o caso do Integralismo e do sindicalismo, seriam, *de facto*, parte da estratégia de alguns interventores e de seus substitutos. Se confiarmos no discurso de inauguração do Núcleo da AIB em Natal, a divulgação do Integralismo fora feita, exatamente, por um destes representantes do governo federal – o tenente Sérgio Bezerra Marinho – Interventor em exercício no período da criação do Núcleo; sua expansão para o interior do estado foi apoiada depois por Mário Leopoldo Pereira da Câmara, único membro de uma das famílias tradicionais do estado a ocuparem este posto e, a convite direto de Getúlio Vargas.

O Integralismo foi, inclusive, um dos sustentáculos de Mário Câmara nas violentas disputas travadas com as organizações familiares, reunidas no Partido Popular, substituto do antigo Partido Republicano do Rio Grande do Norte, ajudando a engendrar a Crise de 1935 no Rio Grande do Norte e, inclusive, a preparar o sucesso do Levante Comunista, que dominou Natal e boa parte dos municípios do estado entre 25 e 27 de novembro daquele ano.

Concomitantemente à descentralização do poder na Primeira República, acontecia também a reorganização da Igreja Católica brasileira na escala estadual, naquilo que ficaria conhecido pela historiografia como o processo da expansão diocesana.

Apesar de ter sido preparado nos últimos anos da Monarquia e após a Constituição republicana de 1891 ter separado a Igreja do Estado, suprimindo vários dos privilégios da Igreja Católica, este processo seria mais formalmente encadeado a um projeto nacional somente depois de 1916, com a publicação da famosa pastoral de Dom Sebastião Leme, bispo de Olinda, em que este conclamava os católicos à recuperação da influência perdida.

Esse projeto, a que comumente se refere na história do catolicismo pela nomeação de Neocrístandade, foi articulado com a cola-

boração do laicado católico, especialmente após a criação, em 1922, do Centro Dom Vital, lócus de produção do pensamento católico brasileiro e responsável pela edição e publicação da revista *A Ordem*, porta voz da transformação.

O projeto católico se alinharia, gradualmente, com as posições do Governo Vargas, na medida em que, mingando os apoios políticos a este, se estabeleceu a oportunidade para que a Igreja Católica pudesse emprestar seu apoio à continuidade política, reavendo, em troca, boa parte da influência que havia perdido com a ascensão da República.

No caso do Rio Grande do Norte, ainda que a Diocese de Natal tenha sido fundada já em 1910, foi somente a partir de setembro de 1929, com a nomeação de Dom Marcolino Esmeraldo de Souza Dantas para ocupar o posto de seu Bispo Diocesano, que a Igreja norte-rio-grandense enveredou pelo projeto idealizado por Dom Sebastião Leme, pleiteando se tornar um ator político de fato e, procurando, paulatinamente, reunir o clero do estado em torno da liderança de seu Bispo.

Essa oportunidade seria desvelada a partir do apoio oferecido às Interventorias e provado já em 1931, com o sustentáculo dado a Aloísio Moura, contra a tentativa de deposição orquestrada pelo então tenente Ernesto Geisel, Secretário Geral do Estado e Diretor de Segurança Pública. Esse apoio seria especialmente testado nas eleições estaduais constituintes de 1934 e 1935, quando a Diocese participou da organização da Aliança Social – o partido apoiador de Mário Câmara –, provocando forte reação e oposição das organizações familiares contra Dom Marcolino Dantas.

Nesse esforço, a Ação Católica, a Congregação Mariana de Moços e o jornal *A Ordem*, diário da Diocese de Natal, fundado em 1935, foram os principais sustentáculos da atuação de seu Bispo Diocesano.

Compreendendo-se que a criação da AIB visava abrigar sob o mesmo guarda-chuva diversos movimentos fascistas e de extrema-direita, torna-se importante apontar que o núcleo norte-rio-grandense, atuante desde 1932, recebeu o influxo de vários daqueles grupos. Ainda que o discurso de Francisco Veras Bezerra, na criação do Núcleo da AIB em Natal, nos aponte o tenente Sérgio Marinho como o iniciador da pregação integralista no Rio Grande do Norte, o conjunto de entrevistas conduzidas pelo jornalista Luiz Gonzaga Cortez que foram publicadas no livro *Pequena História do Integralismo no RN*, revelam a grande influência da Legião Cearense do Trabalho (LCT) e de seu líder Severino Sombra de Albuquerque na difusão do fascismo, especificamente junto à Congregação Mariana de Moços de Natal (CORTEZ, 1986).

A LCT foi fundada em 1931, portanto, um ano da própria AIB, mas suas origens remontam a 1929, ano-chave para se compreender a mobilização católica em torno da questão política, ainda dentro do espectro do Catolicismo Social. Desde esse ano, o grupo católico reunido por Severino Sombra em torno das ideias de Jackson de Figueiredo e do Centro Dom Vital já divulgava suas ideias através do jornal *O Nordeste*, de Fortaleza, terreno que seria sedimentado mais adiante, com a fundação da Juventude Operária Católica cearense em 1931. Portanto, entre 1929 e 1931 foi organizada uma forte base católica e operária no Ceará que, coordenada pelos tenentes Severino Sombra, Jeová Mota, pelo padre Hélder Câmara e por Ubirajara Índio do Ceará, resultaria na LCT, a qual, em 1932, diante da ausência de Severino Sombra, exilado em Portugal, acabaria coligando-se a outros movimentos para formar a AIB (MONTENEGRO, 1986).

A partir da análise do material recolhido por Cortez, podemos supor, com razoável precisão, que entre 1929 e 1931 começaria

a constituir uma audiência para as ideias de Severino Sombra em Natal, a partir dos contatos deste com Francisco Veras, e que estes contatos devem ter sido realizados desde 1929 até meados de 1930, sendo reativados no ano de 1931.

Pudemos precisar estas datas do início do movimento fascista no Rio Grande do Norte a partir de uma série de rastros, em três momentos.

Primeiro, sabemos que Severino Sombra foi transferido para o Rio Grande do Sul na metade de 1930 e ficaria preso até o final daquele ano, voltando ao Ceará durante alguns períodos, até ser novamente preso no final de 1932 por conta de sua adesão à Revolução Constitucionalista, quando seguiria para o exílio em Portugal.

Segundo, por meio dos relatos coletados diretamente por Cortez ou recolhidos por ele de outras entrevistas (hoje indisponíveis), observamos que Francisco Veras passara a transcrever os artigos de Severino Sombra e de Plínio Salgado para *O Jornal do Norte*. Como este entrou em circulação no mês de janeiro de 1930, seria a partir desse período que começariam as transcrições e que ele iniciaria seus contatos com Plínio Salgado, para acabar se tornando, mais tarde, o seu delegado na função de estabelecer a AIB no Rio Grande do Norte (CORTEZ, 1986: 39-40) – função que somente poderia ter efeito após 7 de outubro de 1932 –, data da fundação da AIB.

Terceiro, sabemos também por meio de entrevista de Manoel Rodrigues de Melo (CORTEZ, 1986: 40-41), que Severino Sombra dirigiu-se aos simpatizantes de Natal na escala de uma de suas viagens a Fortaleza, tentando sublevá-los para a causa Constitucionalista, e que isto foi objeto de discussão naquela noite mesmo, na Congregação Mariana de Moços de Natal. Embora o relato não precise a data do acontecido, fica claro que Severino Sombra chegara de avião a Natal e, feita a leitura dos jornais cearenses do período, pudemos

determinar com precisão este evento, já que entre julho e novembro de 1932, apenas uma vez, Severino Sombra chega de avião a Fortaleza vindo do Rio de Janeiro, isso no dia 13 de setembro.

Por conseguinte, deduzimos que a base do que seria o Núcleo da AIB em Natal já estava constituída desde 1929 ou, pelo menos 1930, bem antes daquilo que se fizera saber aos participantes da solenidade de 1933, a saber, de que o movimento havia começado há apenas um ano. Note-se que o movimento recebera a influência de Severino Sombra e do Catolicismo Social, e que refletia também as disputas internas à LCT – notadamente as travadas entre aquele militar e o padre Hélder Câmara –, levando à fascização do movimento sob o comando de Hélder Câmara, com o apoio de Plínio Salgado e, sob a autorização do arcebispo de Fortaleza, Dom Manoel da Silva Gomes (PILETTI & PRAXEDES, 2008).

Observe-se que Dom Manoel Gomes – como Dom Marcolino Dantas, bispo de Natal–, apoiou a fundação do Integralismo em sua Arquidiocese com o objetivo de potencializar o protagonismo político da Igreja Católica cearense, sugerindo um entrecruzamento das duas posições diocesanas, isto num momento em que o Centro Dom Vital, sob o comando de Tristão de Athayde, aponta aos católicos brasileiros essa possibilidade enquanto parte coerente daquilo que então era o jogo político nacional.

A adesão da LCT à AIB se dá ainda em dezembro de 1932, à revelia de Severino Sombra e, pensamos que isso se reflete no discurso de Francisco Veras durante a solenidade de 1933, na medida em que este ainda está mais voltado aos temas caros ao ideário do reacionarismo e do conservadorismo católicos do que aos tópicos do Integralismo. Em lugar do arrazoado fascista, seu discurso ataca os males causados pela Revolução Francesa e aponta que não fora por acaso que o dia 14 de julho tinha sido escolhido para a criação

do Núcleo da AIB em Natal, exatamente 15 anos após o surgimento da Congregação Mariana de Moços e 14 anos depois da Associação de Escoteiros.

Parte deste problema pode ser trabalhada a partir de outra inferência: somente dois dos integralistas norte-rio-grandense fizeram parte da Câmara dos Quatrocentos –, órgão consultivo da chefia da AIB –, Luís da Câmara Cascudo e Otto de Brito Guerra, e penso que isto se deu, muito provavelmente, de modo a contemplar as duas principais facções que se consolidariam no movimento do Rio Grande do Norte: uma voltada para a liderança de Gustavo Barroso e a outra para Plínio Salgado.

Otto Guerra foi o principal signatário do chamado Manifesto de Recife, divulgado pelos estudantes da Faculdade de Direito de Recife em apoio ao integralismo e ao Manifesto de Outubro de autoria de Plínio Salgado. Esta posição refletia, segundo o próprio Otto Guerra, a influência de “um pensamento católico de lutas, curiosamente renovador e tradicionalista, intransigentemente anti-comunista. Ele era centrado na Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica [...]” (CORTEZ, 1986, 11).

Penso que sob a direção do jesuíta Antonio Paulo Ciríaco Fernandes, natural de Goa, a influência deste braço da Congregação Mariana refletiu outra inflexão que não pode ser descurada em nosso exame: a influência dos jesuítas portugueses que, expulsos daquele país por conta das posições anticatólicas dos republicanos portugueses, vieram se instalar no Brasil. A partir de uma renovação dos conteúdos marianos, sobretudo com o reforço no culto à Nossa Senhora de Fátima, os jesuítas teriam estabelecido uma colaboração transnacional entre os dois países e a Cúria Romana, que respeitava as particularidades locais, conforme nos aponta Carlos Moura (2015).

No caso do Rio Grande do Norte, em 19 de março de 1933, de-

ve-se apontar que Dom Marcolino Dantas firmou um acordo com o Centro de Imprensa da Congregação Mariana de Natal, sociedade formada em 30 de outubro de 1932, que lhe confiou efetivamente a organização da imprensa católica em todo estado. Em 1935, também no dia 14 de julho, sairia às ruas a primeira edição do jornal *A Ordem*, novamente execrando o legado da Revolução Francesa e deixando claro que esse dia foi longamente aguardado para que se inaugurasse a circulação do periódico.

O jornal da Diocese de Natal, nos seus dois primeiros anos, *de facto*, tem a tripla e difícil missão de ser, simultaneamente, o porta-voz da Congregação Mariana, do Integralismo norte-rio-grandense e da Diocese de Natal, na medida em que Ulisses de Guerra, seu diretor, e Otto Guerra, seu redator-chefe, eram também os principais dirigentes, respectivamente, da Congregação Mariana e do Integralismo norte-rio-grandense.

Por conta disto, podemos colocar a possibilidade se pensar as dinâmicas inerentes à própria Companhia de Jesus como sendo capazes de ultrapassar e de atravessar as dinâmicas das Igrejas norte-rio-grandense e brasileiras em favor de um diapasão global, como, por exemplo, aquele fornecido pelo padre jesuíta Edmund A. Walsh, professor da Georgetown University dos Estados Unidos, que pensava o comunismo a partir do enfoque geopolítico.

A influência do Levante Comunista de 1935

O primeiro número do jornal *A Ordem* circulou em Natal no dia 14 de julho de 1935, uma data escolhida com antecedência, uma vez que a Congregação Mariana de Natal já preparava o lançamento do diário havia dois anos. Os redatores buscavam então marcar o seu

antagonismo em relação a uma das efemérides desse dia, a Revolução Francesa, “símbolo de um regime que provou não ser verdadeiro, por não trazer a suspirada harmonia entre os homens” (NOSSOS, 1935).

Assim, o nome escolhido para o jornal norte-rio-grandense endossava as ideias de Jackson de Figueiredo acerca da ‘ordem’ como fundamento basilar da organização social e da necessidade de restauração do respeito à autoridade. No mesmo sentido, incorporava as expectativas de Amoroso Lima sobre o recorte político, social e religioso, conforme se lê no editorial ‘Nossos Propósitos’. Mas, também sinalizava a postura de replicador da linha editorial da *Revista A Ordem* e das lideranças do Cardeal Dom Leme e de Amoroso Lima num espaço católico onde predominava a influência do Centro Dom Vital do Recife e do jesuíta Antônio Fernandes,³ refratários à influência crescente de Jacques Maritain.

Por conseguinte, Otto Guerra⁴ e Francisco Vêras,⁵ os redatores

³ Antônio Paulo Ciriaco Fernandes (Goa, Índia, 1880 - Recife, PE, 1946), padre, seguiu para Portugal em 1908, onde ingressou na Companhia de Jesus. Expulso em 1910, percorreu Espanha, Holanda e Inglaterra até estabelecer-se no Brasil em 1917. Passou a lecionar no Colégio Nóbrega, em Recife no ano de 1922. Fundou e dirigiu nessa cidade a Ação Universitária Católica, o Centro Dom Vital, a União Católica Nacional e a Cruzada para a Restauração Cristã. Escreveu *Missionários Jesuítas no Brasil no Tempo de Pombal* (1936), *Fátima - Santuário mundial* (1944), e *Ouvi me - A grande Mensagem do S Coração de Jesus ao Século XX* (1946).

⁴ Otto de Brito Guerra (Mossoró/RN, 1912 – Natal/RN, 1996) foi político, magistrado, advogado e docente universitário. Estudante da Faculdade de Direito do Recife, foi o organizador e primeiro signatário do Manifesto Integralista do Recife (1932), primeiro manifesto de adesão à ALB, tornando-se depois integrante da Câmara dos Quatrocentos. Foi chefe de gabinete do interventor federal no Rio Grande do Norte, Mário Câmara (1933), e promotor público em Natal (1935). Trabalhou na LBA do Rio Grande do Norte, tornando-se o seu superintendente em 1945. Foi um dos fundadores do jornal *A Ordem*, da Diocese de Natal (1935), da Escola de Serviço Social de Natal e da Faculdade de Direito de Natal – embriões da atual Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), da qual foi vice-reitor. Fez parte da Academia Norte-Rio-Grandense de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. Após o Golpe Militar de 1964, atuou como advogado de presos políticos. Escreveu *O desenvolvimento a serviço do homem* (1973), *Tragédia e epopeia nordestina* (1983) e *Vida e morte do nordestino: análise retrospectiva* (1989).

⁵ Francisco Vêras Bezerra (Esperança, PB, 1903 – Natal, RN, 1948) foi professor e jornalista, lecionou na Escola de Técnicas de Comércio de Natal e trabalhou nos jornais *Diário de*

do jornal *A Ordem*, se comprometeram a repercutir no Nordeste as ideias da revista carioca e a “sintonizar sempre com as vozes irmãs, situadas na capital do País ou espalhadas pela sua vastidão territorial” (NOSSOS, 1935). Sintomaticamente, o primeiro número do jornal *A Ordem* era encabeçado por uma saudação do Cardeal Dom Leme e já recebia a contribuição de três colaboradores da *Revista A Ordem*: Amoroso Lima, Everardo Backheuser⁶ e Jonathas Serrano. Essa parceria se manteria durante toda a existência do diário, enfatizada, sobretudo, pela republicação de textos escolhidos da revista carioca.

Com isto, os redatores do jornal norte-rio-grandense celebravam a reintegração da Diocese de Natal na esfera da ‘Boa Imprensa’, considerando que seguiam os esforços iniciados ainda em 1896 pelo hebdomadário *Oito de Setembro*, os quais teriam sido continuados pelo *Diário de Natal*, inaugurado em 1924 sob os auspícios de Dom José Pereira Alves,⁷ quando este ainda era bispo de Natal.

Ora, dois pontos devem ser frisados no exame do editorial em virtude da própria especificidade do periodismo católico. Primeiro, neste se considerava que a tarefa de se manter uma publicação afinada com os ideais de recristianização da sociedade, defendidos por Jackson de Figueiredo e em resposta ao periodismo leigo, já era levada a cabo em Natal desde o século XIX, antes mesmo da ereção dessa paróquia em Diocese. Segundo, que a ideia da Boa Imprensa fora

Natal e *A Ordem*, neste como redator-secretário, foi diretor da Comissão de Assistência ao Cooperativismo do Governo do Rio Grande do Norte, fundou a AIB no estado e integrou o triunvirato que a dirigiu no seu primeiro ano.

⁶ Everardo Adolpho Backheuser (Niterói, RJ, 1879 - Niterói, RJ, 1951) foi geógrafo, engenheiro, jornalista e professor; exerceu a função de Deputado Estadual pelo Rio de Janeiro; lecionou na Escola Politécnica do Rio de Janeiro e na PUC-RJ, tendo sido o introdutor da geopolítica no Brasil; trabalhou para o jornal *O Paiz* e a prefeitura do Rio de Janeiro; participou do Centro Dom Vital e foi presidente da Confederação Católica Brasileira de Educação; escreveu, dentre outras obras, *A estrutura política do Brasil, Notas Prévias* (1926), *Problemas do Brasil, Estrutura Geopolítica* (1933) e *Curso de Geopolítica Geral e do Brasil* (1952).

⁷ José Pereira Alves (Palmares, PE, 1885 - Niterói, RJ, 1947) foi Reitor e professor no seminário de Olinda; Bispo de Natal- RN (1923-1928) e de Niterói, RJ (1929-1947).

relacionada pelos redatores do diário à adesão a uma rede informal de periódicos católicos, cujo caráter se demonstrava pela difusão e repercussão de notícias e artigos do interesse da liderança católica sediada no Rio de Janeiro.

A Ordem, por conseguinte, virá a ser a antena que, neste pedaço do Brasil, estará sempre atenta, pronta a captar e retransmitir, obediente à hierarquia local, às irradiações da Roma imã imortal dos Papas [...]. Ligar-nos-emos num entrosamento orgânico com toda atividade de ação católica, de dentro ou de fora do Estado, como aceitaremos a colaboração de todos os homens de boa vontade (NOSSOS, 1935).

Forjava-se, assim, com o jornal *A Ordem*, mais um elo dessa rede informal que não apenas reunia os periódicos, mas que também fazia divulgar e circular editores, redatores, articulistas, pensadores e líderes de associações, partidos e representações ligados ao catolicismo a partir da irradiação do Rio de Janeiro. Por exemplo, entre 1935 e 1936 foram noticiadas com destaque no diário: as passagens pelo Nordeste de Everardo Backheuser à frente da Confederação Católica Brasileira de Educação; a viagem de Jacques Maritain à América do Sul, assim como a repercussão de suas ideias; as excursões e palestras do padre Hélder Câmara⁸ na região; e se prestigiou a estadia em Natal do padre J. Cabral,⁹ o redator do jornal carioca *A Cruz*, órgão oficioso da Arquidiocese do Rio de Janeiro.

⁸ Hélder Pessoa Câmara (Fortaleza, CE, 1909 - Recife, PE, 1999) foi Bispo Auxiliar do Rio de Janeiro (1952), Arcebispo de Olinda e Recife (1964-1985), fundador e Secretário Geral da CNBB (1952-1964).

⁹ José Maria Lustosa Cabral (Natal, RN, 1897 - Rio de Janeiro, RJ, 1959) foi vigário de Taipu, Macaíba e Santa Cruz no Rio Grande do Norte e de paróquias na cidade do Rio de Janeiro. Trabalhou como redator do diário *A Cruz*, órgão oficioso da Arquidiocese do Rio de Janeiro entre 1930 e 1954. Traduziu *A Imitação de Cristo* e escreveu, dentre outros livros, *A Miragem Soviética* (1933), *A Questão Judaica* (1937), e *A Igreja e o Marxismo* (1949).

O fato é que esta rede informal cristalizava um espaço verdadeiramente nacional para o campo católico, articulado a partir daquela Arquidiocese, e que a partir do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro era liderado pelo Cardeal Dom Leme e por Amoroso Lima – e esta rede era nucleada pela *Revista A Ordem*, o hebdomadário *A Cruz* e o diário não-confessional *O Jornal*, do grupo de Assis Chateaubriand.

E, se a simpatia ao integralismo e o apoio ao Governo Vargas eram a tônica da Igreja no âmbito nacional, por sua vez, a Diocese de Natal incentivou diretamente a criação da AIB e sustentou politicamente os interventores federais no Rio Grande do Norte. Sintomaticamente, como no caso do jornal *A Ordem*, a fundação do núcleo da AIB em Natal também se deu no dia 14 de julho, desta vez no ano de 1933. A solenidade inaugural foi presidida pelo Bispo Dom Marcolino Dantas¹⁰ e pelo Interventor Federal, o tenente Sérgio Marinho,¹¹ tendo sido acolhido como representante de Plínio Salgado o redator-secretário Francisco.

De todo modo, o núcleo da AIB de Natal havia surgido das fileiras da Congregação Mariana de Natal e por meio da influência direta do tenente Severino Sombra de Albuquerque, membro do Centro Dom Vital e discípulo de Jackson de Figueiredo. A ligação entre integralismo e catolicismo no Rio Grande do Norte se tornou tão próxima que a AIB possuiria uma coluna em *A Ordem*, apesar do diário, em obediência aos postulados da Ação Católica, se colocar “fora e acima dos Partidos”. É que, segundo os seus redatores, isso não os impedia de divulgar as notas “enviadas pelas autoridades

¹⁰ Marcolino Esmeraldo de Souza Dantas (Inhambupe, BA, 1888 - Natal, RN, 1967) foi Arcebispo de Natal, RN (1929-1967).

¹¹ Sérgio Bezerra Marinho (Nova Cruz, RN, 1903 - Rio de Janeiro, RJ, 1993), militar, professor e político; participou da Revolução de 1930 e foi Interventor Federal no Rio Grande do Norte; lecionou no Colégio Militar do Rio de Janeiro, no CPOR e na AMAN, alcançando a posição de General-de-Brigada; foi Juiz do Tribunal Regional do Trabalho da 1ª Região e Senador pelo Rio Grande do Norte.

integralistas”. O problema é que o redator-chefe Otto Guerra era também o Secretário de Propaganda da AIB local, e ainda se tornaria integrante do Conselho dos Quatrocentos em 1937, junto com Francisco Vêras e outro norte-rio-grandense, o escritor Luís da Câmara Cascudo,¹² também membro da Congregação Mariana.

Contudo, ao contrário da atuação de Amoroso Lima na *Revista A Ordem*, Otto Guerra e Francisco Vêras pouco escreviam na primeira pessoa e buscavam acomodar as suas tarefas na AIB à linha de atuação na Diocese. Mas, tendo assumido também a tarefa de editores, os seus posicionamentos políticos podem ser distinguidos pela divulgação dos entreveros entre integralistas e comunistas no Rio Grande do Norte e pela inserção de notícias favoráveis à AIB e ao movimento internacional da direita. Contudo, as questões que envolviam diretamente o catolicismo com o comunismo ficaram a cargo de dois religiosos escolhidos, os experientes padre Herôncio,¹³ então pároco de São José de Mipibu, e padre J. Cabral, redator licenciado do hebdomadário carioca *A Cruz*.

Deve-se fazer notar que as opiniões desses religiosos geralmente eram acompanhadas por artigos da *Revista A Ordem* que as endossavam, caso tivessem sido publicados no mesmo número do diário, ou que as repercutiam, caso fossem publicados nos números subsequentes. E essas opiniões, ao contrário daquelas de Amoroso Lima, quase sempre procuravam confrontar os erros do socialismo

¹² Luís da Câmara Cascudo (Natal, RN, 1898 — Natal, RN, 1986) foi um historiador, etnógrafo, folclorista, advogado e jornalista. Militou na AIB, chegando a Chefe Provincial do Rio Grande do Norte; escreveu para os jornais *A Imprensa*, *A República* e *Diário de Natal*; publicou, dentre outras obras, *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1954), *Rede de Dormir* (1957), *História da Alimentação no Brasil* (1963), e *Geografia dos Mitos Brasileiros* (1947).

¹³ Paulo Herôncio de Melo (Natal, RN, 1901; Currais Novos, RN, 1963) foi vigário de Mossoró, Macau e São José do Mipibu e prefeito da cidade de Macau entre 1930 e 1935. Organizou os Congressos Eucarísticos Paroquiais de Currais Novos e São José de Mipibu. Escreveu o livro *Os Holandeses no Rio Grande* (1937).

real com as expectativas dos partidários locais do Partido Comunista do Brasil, em razão da sua forte presença no Rio Grande do Norte, onde, inclusive, já se desenrolava a guerrilha rural na várzea do Rio Açu, apoiada por esse Partido e pelo Sindicato dos Operários das Salinas de Mossoró (FERREIRA, 2000).

Por conta disto, o manifesto da ANL, assinado por Luís Carlos Prestes e divulgado em 5 de julho de 1935, teve especial repercussão no diário, não apenas porque naquele se assumia a consigna “por um governo popular revolucionário”, mas também por causa da diretiva “lutadores do sertão do Nordeste! O governo popular revolucionário te garantirá a posse das terras e dos açudes que tomares!” (PRESTES, 1935, p. 2).

A diretiva de Prestes serviu de mote para artigos e notícias, sobretudo os que diziam respeito ao conflito. Na notícia “O Comunismo e o Brasil”, publicado à guisa de editorial, Otto Guerra e Francisco Vêras se desvencilhavam do termo “fascistas” que lhes fora pesgado pelos adversários e colocavam que a defesa das noções de religião, família, Nação e propriedade não poderiam ser desprezados por nenhum movimento. Contudo, frisavam que a Igreja não aderiria a qualquer partido, mas que era facultado aos católicos militar nas organizações que acreditassem corresponder melhor às suas aspirações. E que a luta contra a exploração do fraco pelo forte não deveria degenerar em perseguições ou atijamento de ódios e na pregação da luta de classes.

Argumentavam que a invectiva de Prestes era incongruente com a sua perambulação pelo sertão no período da Coluna, pois os açudes eram obra para o bem coletivo, no espírito sertanejo, construídos com muito sacrifício e trabalho. E se havia fome no sertão, a culpa era antes da seca que dos fazendeiros ou dos donos dos roçados (A ESTERILIZAÇÃO, 1935).

Pouco depois, no artigo “Varzeano assuense”, o integralista Manoel Rodrigues de Melo,¹⁴ analisando a pobreza generalizada da área, contesta a existência de uma burguesia a ser combatida, ou da luta de classes no sentido marxista.

Asseverava que a seca e a dureza da existência na várzea do Rio Açú homogeneizavam as posses e as agruras da vida, apontando causas morais, econômico-sociais, espirituais e culturais para a guerrilha. Manoel Rodrigues de Melo distinguia o Estado Liberal “como o maior criminoso”, por não controlar a economia e dar lugar ao livre jogo da oferta e procura, que penalizava o mais fraco; mas os patrões varzeanos dividiam a mesma sorte que os seus empregados, comendo, bebendo, vestindo as mesmas roupas, sofrendo juntos durante as secas: não existira, portanto, o “tal burguês varzeano” propalado pelos insurgentes (MELO, 1935).

Esse raciocínio era amparado pelo artigo de autoria de Perillo Gomes, publicado originalmente na *Revista A Ordem*, onde se aponta que o patrão deveria tratar o obreiro como um irmão menos afortunado e que a riqueza tinha uma função social e o trabalho um sentido místico, tanto na sua disponibilização quanto na própria labuta.

Se alguém oferecer o trabalho em condições que neguem o irmão na pessoa do trabalhador, isto é, sem respeito à dignidade pessoal nem atenção às imperiosas necessidades de seu subordinado, mostrar-se-á indigno da investidura sagrada de Ministro da Providência, que com a posse dos bens lhe foi conferida e consequentemente incapaz de papel de dirigente de homens (GOMES, 1935).

¹⁴ Manoel Rodrigues de Melo (Pendências, RN, 1912 - Natal, RN, 1995), advogado e escritor; militou na AIB e no PRP; foi presidente da Academia Norte-Rio-Grandense de Letras e membro do IHGRN; publicou, dentre outras obras, *Várzea do Assu* (1940) e *Dicionário da Imprensa no Rio Grande do Norte* (1987).

Por sua vez, citando Euclides da Cunha, Oscar Taveira apontava que o sertanejo, apesar de forte, tinha um fraco sentido para as experiências sociais e se afastava do programa pelo sentimento religioso. Mas, que esse mesmo sentimento era acessível pelas ideias de igualdade, de um paraíso terrestre, da utopia da felicidade humana pela usurpação dos capitais e propriedades. E, que este era o sentido de religiosidade que estava sendo utilizado pela propaganda comunista, ao ponto de descambar para o fanatismo. Pela falta de cultura, ausência do progresso social e ingenuidade, o sertanejo afeito à obediência e à demagogia dos coronéis se deixava arrastar pela propaganda comunista, sobretudo se fosse feita por elementos oriundos das cidades. Mesmo os sertanejos praticantes católicos eram aquiescentes a essas manobras.

Em face dessa situação, Oscar Taveira propunha uma chave de atuação que permitiria ao catolicismo contrarrestar a tática da propaganda comunista:

Existe, porém, um ponto que o sertanejo olha com um ar de receio, um gesto de revolta. É quando se diz que o comunismo destrói a família. O sentimento de família ainda é puro no sertão. A terra onde o Código Penal para a afronta ou o desrespeito à honra familiar é o bacamarte ou a lambedeira, não comporta o amor livre. Será a família, talvez, a última trincheira onde os sertanejos queimarão o último cartucho. Já ouvi de um velho da terra toda a sua indignação, expressa no plano de defesa do seu lar, quando dizia: quando chegar essa lei, posso morrer, mas minha lambedeira como de esmola (TAVEIRA, 1935).

E acrescentava,

a família, sendo a célula da sociedade, deverá constituir o reduto inexpugnável na batalha contra o co-

munismo, em defesa de dias melhores para o Brasil. Será do sertão que partirão os melhores e mais bravos soldados para a defesa da Pátria (TAVEIRA, 1935).

No artigo “Inimigos da pátria”, padre Herôncio articulava o argumento de resposta às invectivas de Prestes a partir de uma das ideias do Visconde de Bonald, pensador contrarrevolucionário do século XIX: “Quando o Estado destrói a família, esta se vinga destruindo o Estado” (HERÔNCIO, 1935e).

Neste sentido, a sociedade civil deveria ser vista como a multiplicação da família, e desorganizar ou deformar isto seria esperar as mais graves desordens na vida social. Seriam, portanto, inimigos da pátria os inimigos da família. E, assim, a partir de exemplos do socialismo real procuraria demonstrar que na União Soviética se operava a sua destruição.

Como o partido comunista visava substituir a família e o governo soviético reconhecia quaisquer uniões livres como casamento: o homem e a mulher poderiam ter vários companheiros e eram permitidos casamentos de pais com filhos e entre irmãos. O divórcio era admitido sem motivo específico, o aborto podia ser praticado sem restrições e os pais e maridos haviam perdido os direitos sobre os filhos e cônjuges. A mulher, por conseguinte, havia sido reduzida à escravidão, não sendo passível de punição quaisquer assédios, interpelações, ainda que acontecessem em lugares públicos.

Perguntaria, então, o padre Herôncio:

Pensará alguém que os comunistas brasileiros são diferentes dos da Rússia? Engano. Aliados aos bárbaros modernos, os comunistas brasileiros estão às portas da nacionalidade, aguardando o momento oportuno para o festim do sangue e da vingança, da destruição e do saque. Não os demoverá o respeito à

santidade da família. Inimigos da família, são, consequentemente, inimigos da pátria [...]. E ainda há esposos, pais e filhos que, esquecidos dos seus mais queridos entes, esquecidos de que o comunismo ameaça macular-lhes a honra, olham com simpatia a propaganda comunista, em vez de reagir de frente contra ela! (HERÔNCIO, 1935e).

A crítica ao socialismo real não era apenas um caso isolado, mas era mesmo a diretiva com que os padres Herôncio e J. Cabral procuraram convencer os fiéis norte-rio-grandenses da incongruência de sua simpatia com a ANL e o Partido Comunista do Brasil e da necessidade de se perfilarem na oposição às atividades locais dessas organizações.

Seus argumentos se arvoravam em apontar a discrepância entre as atitudes de Estado e a propaganda do regime. No artigo ‘Juventude sacrificada’, padre Herôncio (1935a) relatava a miséria e a desigualdade salarial que separavam os membros do Partido dos trabalhadores comuns e dos altos índices de abandono de crianças e da criminalidade na União Soviética, revelando que a solução encontrada pelo Regime fora a de baixar para 12 anos a menoridade com fins de condenação à pena de morte.

E como os comunistas locais estariam divulgando que as suas intenções eram apenas a transformação social e política, sem se tocar na esfera do religioso, padre Herôncio descreveria no artigo “Estultos e blasfemos” o antirreligiosismo do Partido Comunista da União Soviética e como este incentivava a propaganda ateísta por meio da paródia pública de rituais e divindades. No mesmo sentido, colocava que o Governo desse país promovera em 1934 o fechamento de 1.368 templos ortodoxos, católicos, protestantes, judeus e muçulmanos. Sintomaticamente, terminava o seu texto com o seguinte questionamento: “Resta agora saber se os católicos brasileiros, ou

mesmo os não católicos, querem para o Brasil uma situação idêntica à da Rússia” (HERÔNCIO,1935d).

Por sua vez, em ‘Comunismo e ateísmo’, padre J. Cabral (1935a) descreveria os esforços do ateísmo militante em destruir o legado e a influência da Igreja Ortodoxa por meio de organizações e imprensa estruturadas nacionalmente e do exílio do clero local e da transformação dos seus principais santuários em prédios públicos.

Finalmente, no artigo ‘A ameaça vermelha’, padre Herôncio denunciaria o imperialismo soviético e como a influência deste se irradiava por conta de seus simpatizantes infiltrados na imprensa e em várias das instituições brasileiras, preparando a conquista do país por meio da ANL. Assim, conclamava “católicos e patriotas, cristãos e brasileiros” a vigiar e preparar-se para a “luta aberta e decidida contra os bárbaros modernos que ameaçam a civilização, contra os renegados que visam destruir o patrimônio moral da nossa gente” (HERÔNCIO,1935c).

Paralelamente, em artigos como ‘O que falta’ de padre Herôncio se criticava o fascismo e o nazismo pela incompatibilidade destes com a democracia, identificando no materialismo e neopaganismo como a causa da sua descrença na sociedade e na redução do homem a uma peça da máquina social (HERÔNCIO,1935b). E a sua opinião era corroborada nas notícias sobre o Congresso Internacional de Direito Penal, onde se apontava a vitória dos regimes que pregavam a esterilização de tarados, delinquentes e mentalmente incapazes, claramente um afastamento da divindade, além de descortinar que como esses casos eram difíceis de caracterizar, ninguém estaria “livre de, até por perseguição política, ser enquadrado num deles e sofrer as consequências” (ESTERELIZAÇÃO, 1935).

Os atentados à bomba promovidos contra as casas de integristas na capital e a tentativa da guerrilha em descarrilhar um trem

em que uma ‘bandeira’ integralista seguia para o interior do estado (VIANNA, 1997) provocou a elevação do tom dos redatores e dos religiosos que colaboravam com o diário.

No artigo ‘Guerra e Revolução’, por meio de argumentos fornecidos pela geopolítica, ancorado no pensamento de Everardo Backheuser, padre J. Cabral apontava que essas movimentações conduziram inevitavelmente à outra Grande Guerra e à transformação da sociedade mundial, com a ascensão de um dos dois regimes (CABRAL, 1935b).

Por sua vez, em ‘Nazismo e Bolchevismo’, padre J. Cabral (1935c) equiparava o comunismo soviético ao regime alemão por conta da ênfase de ambos no materialismo, armamentismo, imperialismo e totalitarismo. Procurava demonstrar também como as suas políticas internas se pareciam, como no prestígio dado às associações de jovens militantes, na utilização da repressão política e na manutenção dos privilégios aos dirigentes do Partido.

Mas, o sucesso do Levante Comunista no Rio Grande do Norte, onde os revoltosos ocuparam a capital e boa parte do interior do estado durante três dias e onde a guerrilha na várzea do Rio Açu continuou ativa até fevereiro de 1936, interrompeu esses argumentos para elevar o tom dos redatores do diário *A Ordem*. Até mesmo porque a sua gráfica foi ocupada pelas forças revolucionárias em 24 de novembro, para ser renomeada como Tipografia da Liberdade, sendo nela impressos os boletins e panfletos do novo Governo. Por conta disso, o diário somente voltou a ser publicado no dia 1º de dezembro de 1935.

No editorial ‘Reprimir e prevenir’, publicado no dia 2 de dezembro, os redatores lembravam a boa índole e brandura do povo, para culpar os seus ideólogos e insufladores, os mentores ostensivos e ocultos do Levante. Teriam sido as más leituras, a frouxidão de cos-

tumes, a incúria dos pais o que os teria levado a agir daquele modo. Portanto, segundo os redatores, a prevenção era mais importante que a repressão aos revoltosos: urgia a profilaxia das tristes mazelas sociais.

Devia-se começar pelas escolas, “pois ali estavam os professores que pregavam aberta ou veladamente doutrinas dissolventes, sob o patrocínio da liberdade de cátedra, do livre-pensamento maçônico, da escola ativa e do laicismo escolar”. Depois, devia-se sanear as livrarias, as casas editoriais, os cinemas, as rádios, “todos os meios que contribuem para a educação do povo”. E, por fim, a imprensa: “crônicas fúteis, publicidades malévolas, intrigas partidárias, perseguições são o caldo de cultura dos movimentos anárquicos” (REPRIMIR, 1935).

Os redatores terminavam apontando que “o Brasil era um país cristão e queria voltar às suas fontes puras”, mas é interessante observar que todo esse raciocínio era acompanhado pela enunciação de uma *mea-culpa* pelo afastamento da Igreja em relação aos operários, pelo esquecimento de que a propriedade tinha uma função social e de que uma ‘economia cristã’ deveria sempre distinguir o ‘salário justo’ do parco salário mínimo vigente no Brasil. E, note-se, nesse interesse recorreram também ao endosso fornecido exatamente por artigos da autoria de Amoroso Lima e de Perillo Gomes publicados na *Revista A Ordem*.

A concentração da Praça André de Albuquerque

A grande manifestação da Praça André de Albuquerque foi patrocinada pela Diocese de Natal e pelo Governo do Rio Grande do Norte em 28 de outubro de 1937 naquilo que então o centro da capital desse estado. A Manifestação fora encetada com o fim de

comemorar a reintrodução dos crucifixos nas salas de aula norte-rio-grandense; de abençoar todas as peças que seriam distribuídas pelas escolas e; de conduzir em procissão um destes crucifixos para o Grupo Escolar Frei Miguelinho. Note-se que algumas destas atitudes anteciparam certas questões relativas ao ensino expostas na Constituição de 10 de novembro de 1937, outorgada pelo Estado Novo.

O evento de 28 de outubro foi descrito e explicado pelo jornal *A Ordem*, órgão oficial da Diocese de Natal na edição do dia 29: a Manifestação fazia da grande batalha de recristianização da sociedade e de revitalização da fé brasileira, conduzida no Rio Grande do Norte a partir do Jornal e, a grande mobilização para o evento e sua evidência na cidade, o escândalo provocado, fora necessário “para sacudir, nos cristãos, a poeira do indiferentismo” e levá-los a “proclamar publicamente a sua fé”.

A Manifestação era abertamente apontada pelo editor de *A Ordem*, Otto Guerra, como um evento político de massas, que fora programado a partir de objetivos que faziam parte da agenda maior da Igreja do Brasil, com o fim de manter a mobilização de seus integrantes no Rio Grande do Norte e, de agregar novos participantes ao movimento, aproveitando para divulgar suas ideias e diretrizes.

Essa semelhança com um movimento político laico se torna ainda maior porquanto o editor de *A Ordem* lembra aos seus leitores que o ‘escândalo’ da Manifestação devia ser mediado pelo exame do ‘escândalo’ do século, o Comunismo, na medida em que este fazia o bem extraordinário de permitir a mobilização dos católicos. É necessário observar que a atividade dos comunistas também permitia modelar a forma de atuação dos católicos numa sociedade como a norte-rio-grandense, ainda pouco acostumada aos movimentos políticos de cunho ideológico e às mobilizações de massa.

Se a forma da resposta ao escândalo protagonizado pelo comu-

nismo era nova, sua essência não apresentaria novidade, na medida em que Otto Guerra o equiparava à ocupação dos Lugares Santos na Idade Média e ao Protestantismo na Reforma, problemas que não haveriam de ser resolvidos completamente pelo catolicismo, mas, que serviram para gerar respostas e mobilizações renovadoras das organizações religiosas e da própria fé católica.

O discurso do orador principal da Manifestação, Luiz da Câmara Cascudo, apresenta mais elementos para nossa análise. Ladeado pelo bispo de Natal, Dom Marcolino Dantas e pelo Governador do estado, Raphael Fernandes, Cascudo principia lembrando aos manifestantes que estavam pisando exatamente sobre o local em que nascera Natal e que essa cidade havia sido fundada no mesmo dia em que Jesus veio ao mundo. Bem perto dali, onde haviam brincado Frei Miguelinho e outros vultos da história norte-rio-grandense, havia sido celebrada a Primeira Missa no Rio Grande do Norte, por conseguinte, a Praça André de Albuquerque era um lugar sagrado pela religião e pela história.

Depois de ter descortinado a Praça enquanto um lugar preciso e praticado pelos norte-rio-grandenses, Cascudo o compara didaticamente à formação do Brasil e aos acontecimentos dos últimos anos:

Foi com o sangue do Jesuíta que se batizou a terra de Vera Cruz, em continuação ao batismo que a própria Cruz realizara quando foi fincada em terra firme, no dia de sua invenção, em 1500. Quem, como nós possui tradições tão firmes e tão nobres tem o dever de defendê-las e projetá-las no futuro [...]. Satanás deixou o seu covil subterrâneo e alojou-se em Moscou, de onde dirige uma guerra sem tréguas contra Jesus Cristo e sua Igreja. O comunismo é o exército de Satanás que tenta destruir a religião, a família, a pátria, os direitos naturais do homem e os direitos divinos.

Jesus Cristo é o grande ponto de exclamação que une a terra ao céu, convidando os homens a defenderem o Seu reino, que não é deste mundo, mas nele vive e se prepara para o Reino Eterno. Contra a verticalidade de Cristo, que aponta para o alto, se insurge a horizontalidade do Anticristo que tem a terra e a lama como ideal (A EXTRAORDINÁRIA, 1937).

Subindo ainda mais o tom de seu discurso, Cascudo aponta aos jovens que o Cristo que iria sair em procissão daquela Praça rumo aos salões de honra das escolas, não era o Cristo alegre, de fisionomia aberta, que tão comumente era apresentado pelo Evangelho, mas o Cristo crucificado, macerado, pregado no madeiro e sangrando no Calvário. Ao fim, sublinhava que “a dor de Crucificado e a sua morte prenunciam a sua Ressurreição”, para completar: “Quem morre por Jesus Cristo também ressuscita” (A EXTRAORDINÁRIA, 1937).

Por um lado, Cascudo deixa de apenas articular a história da Igreja com a formação do Brasil como até então o Cardeal Dom Sebastião Leme e Alceu de Amoroso Lima incentivavam, para se fixar na atuação de uma de suas ordens, a Companhia de Jesus. A partir disto, sua mensagem se transforma no encorajamento às atitudes dos primeiros cristãos e ao espírito ainda fresco de Ignácio de Loyola, visível na atitude dos Jesuítas que introduziram a fé católica no Brasil e na sua capacidade de auto-sacrifício pela fé.

Por outro lado, o discurso de Cascudo (impressionante até mesmo para os padrões do calejado editor do jornal *A Ordem*), ia muito além da história eclesiástica e da mera retórica anticomunista, inclusive, por conta de se afastar das referências usuais aos Evangelhos e buscar se fixar nas imagens e mensagens do Apocalipse de João, dos livros de Daniel e dos Macabeus. Por meio destas, Cascudo procurava encorajar os católicos e as suas elites a suportar com firmeza a perseguição, fosse com a resistência não violenta, o martírio,

fosse com o combate, colocada a premissa de que a morte os traria à vida em carne e osso num novo Reino.

Como explicar que essas ideias tão discrepantes pudessem ser expressas abertamente num evento de massa, exatamente pelo líder dos intelectuais católicos, com o aceite de seu Bispo Diocesano e do Governador de seu estado e, que estas ideias fossem divulgadas pelo jornal *A Ordem*, confessadamente fundado enquanto um espelho da revista homônima e como órgão representante do Centro Dom Vital?

Para isto, é necessário explicar que o projeto de recristianização somente foi deslanchado na Igreja do Rio Grande do Norte muito tardiamente, com a chegada do Bispo Dom Marcolino Dantas em 1929. Uma impressão sobre a Igreja norte-rio-grandense desse tempo publicada na coluna da Ação Católica nos ajuda a entender certas diferenças em relação à experiência comandada por Dom Sebastião Leme:

Dentre os prelados que lideraram o movimento de expansão religiosa observado no Brasil, após o advento do novo regime, nenhum com certeza se avanta para D. Adauto, cujo fecundo e longo episcopado, se não tem um raio de ação extensivo, aos limites mais afastados deste imenso país, é mais por defeito do ponto de onde se projeta e irradia a sua atividade pastoral [...] Porque s. ex. fez tudo de quanto religiosamente hoje existe nos dois Estados que lhe couberam por partilha [...] Quando em 1892, a Paraíba com o Rio Grande do Norte foram constituídos em bispado, esses dois Estados nordestinos clamavam por um intrépido desbravador das selvas. Naquele terreno semi-bárbaro, o arado do sementeiro evangélico mal deixara alguns sulcos, que a cizânia e o escalracho iam pouco a pouco apagando (BODAS DE OURO, 1929, p. 8).

A Diocese de Natal incluía então todo o Rio Grande do Norte e, apesar dos planos de Dom Marcolino para ampliar a malha diocesana, apenas após 1936 é que foram constituídas as condições para implantar definitivamente a primeira de suas sufragâneas, a Diocese de Mossoró, depois do Levante Comunista.

A relação de Dom Marcolino com as oligarquias locais deteriorou-se gradativamente a partir do apoio que esse bispo prestou às Interventorias a partir de 1931 e, sobretudo, pelo seu esforço de colocar os párocos do interior e os militantes católicos sob sua liderança. Às vésperas das eleições para a Assembleia Nacional Constituinte o Partido Popular, a agremiação que reunia as oligarquias afastadas pela Revolução de 1930, tinha como vice-presidente Monsenhor João da Matha e apresentava como um de seus candidatos o delegado Francisco Martins Vêras. O fato é que, embora a Liga Eleitoral Católica (LEC) fosse presidida por um dos apoiadores da Interventoria, a grande maioria dos padres e dos diretórios da LEC apoiaram ostensivamente o Partido Popular e candidatos desse partido que eram sabidamente maçons, apesar das recomendações em contrário (SPINELLI, 1989, p. 197-198).

Provavelmente foi a vitória retumbante do Partido Popular nestas eleições que levou o Bispo Dom Marcolino a apoiar abertamente a fundação da Ação Integralista Brasileira (AIB) no Rio Grande do Norte, inclusive, indo presidir sua solenidade de abertura junto com Ulisses de Góis líder da Congregação Mariana e da Ação Católica no estado. Praticamente todos os integrantes da Congregação Mariana, também eram participantes da Ação Católica e, por sua vez, tornaram-se também membros da AIB. Francisco Veras Bezerra, um de seus expoentes, inclusive, foi nomeado por Plínio Salgado representante da AIB no estado, movimento que possivelmente se associava à atuação de Dom Marcolino, uma vez que Francisco Martins

Véras, deputado eleito pelo Partido Popular, foi também cooptado para as posições diocesanas.

A fundação do núcleo da AIB em Natal se deu no dia 14 de julho de 1933, data em que se comemorava a Revolução Francesa, atacada, sintomaticamente, em todos os discursos da solenidade. Os primeiros líderes do integralismo foram exatamente os intelectuais católicos, todos integrantes da Congregação Mariana: Luiz da Câmara Cascudo, Francisco Veras Bezerra e Otto Guerra. Note-se que em 19 de março do mesmo ano Dom Marcolino Dantas já havia firmado um acordo com a Congregação Mariana para que esta passasse a editar o jornal da Diocese, o qual somente saiu das prensas em 14 de julho de 1935, novamente na efeméride da Revolução Francesa, assunto principal de seu primeiro número, já com o título de *A Ordem* e, sob a direção de Otto Guerra e Francisco Veras Bezerra.

O jornal *A Ordem* surgia então para divulgar e defender as posições da Diocese de Natal tanto no campo religioso quanto no político e buscava replicar a atuação do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*. O jornal da Diocese publicava os principais artigos da revista homônima junto à produção dos intelectuais católicos norte-rio-grandenses, mas diferentemente da revista carioca, as notícias e as posições católicas se confundiam, muitas vezes, com as do integralismo norte-rio-grandense.

O fato é que o jornal diocesano surgiu em meio à conturbada disputa para a eleição da Assembleia Constituinte Estadual que degenerou em intensa violência política e acabou se prolongando desde meados de 1934 até o final de 1935 em razão de ter sido necessária a realização de eleições suplementares em abril de 1934 e ainda a recountagem dos votos em outubro de 1935. Em meio à disputa Dom Marcolino foi acusado pelo Partido Popular de transferir sacerdotes mais afinados com a sua orientação política para as áreas em que a

agremiação dispunha de mais votos e de relocar para paróquias remotas os padres recalcitrantes.

O fato é que o envolvimento de Dom Marcolino na política estadual levou a Diocese ao centro da atuação política, mas também ao isolamento tanto em relação às forças que apoiavam a Interventoria quanto à cerrada oposição do Partido Popular. No caso, o controle mais estreito da LEC nas eleições estaduais possibilitou o predomínio das posições católicas na Constituinte Estadual, mas criou uma situação *sui generis*: o comando da bancada católica, formada por parlamentares do Partido Popular e da Aliança Social seria conduzido por um integralista, Francisco Veras Bezerra, vice-editor do jornal diocesano e foi abertamente divulgada nas páginas deste.

A identificação das posições de Dom Marcolino, da Congregação Mariana, da Ação Católica e do jornal *A Ordem* com o Integralismo, valeu a Igreja local não apenas o repúdio das oligarquias tradicionais, mas também o das forças de esquerda, problema que se fez sentir especialmente durante o Levante Comunista de 1935 quando o jornal foi ocupado e depredado pelos revoltosos e, após isto, pela oposição constante e ferina do jornal *A Razão*, periódico oficial do Partido Popular, então editado por Eloy de Souza, um dos políticos mais influentes e tradicionais do estado.

Contudo, em virtude do sucesso dos revoltosos, que ocuparam não apenas a capital, mas quase a metade do estado, a divergência entre as oligarquias tradicionais e as posições diocesanas foi mitigada em razão de se fazer frente ao inimigo comum e o anticomunismo se tornou um instrumento de colaboração entre as duas posições. Contudo, a atuação da Igreja do Rio Grande do Norte não se centrou apenas na inscrição de suas posições na Constituinte ou em reproduzir o anticomunismo liberal, mas em colocar em ação todo um arrazoado destinado a reelaborar a identidade estadual, no caso,

idealizada pelas oligarquias norte-rio-grandenses desde o início da República e de forte inspiração maçônica.

Essa é uma das chaves para se interpretar a manifestação da Praça André de Albuquerque e o discurso de Luiz da Câmara Cascudo: o local a que se refere o historiador norte-rio-grandense fora nomeado assim por um daqueles que se arvoravam descendentes de André de Albuquerque Maranhão, líder da Revolução Pernambucana de 1817 no Rio Grande do Norte, os quais foram não apenas protagonistas da Proclamação da República no estado, mas também integrantes de uma oligarquia que exerceu com mão de ferro o poder durante grande parte da República Velha.

No lugar que Cascudo apontava enquanto “sagrado pela religião e pela história”, constituindo a relação entre a cidade de Natal, Jesus, os Jesuítas e o Brasil, uma placa chamava atenção para o papel desempenhado pelo natalense frei Miguelinho na Revolução Pernambucana e, procurava relacionar o evento de 1817 com a Proclamação da República no Rio Grande do Norte, uma narrativa que fora repetida na *História do Rio Grande do Norte*, obra escrita por Tavares de Lira, membro dessa mesma oligarquia para ser publicada em no Centenário da Independência do Brasil.

Apenas cinco dias antes da Manifestação o jornal *A Ordem* havia saudado o fechamento das Lojas Maçônicas do Rio Grande do Norte e estranhava o posicionamento destas em relação à outra Revolução, o Levante Comunista de 1935:

No seio destas vozes sinceras e atemorizadas, vemos, com desprazer, o tom desafinado da maçonaria, na sua faina inglória de enganar os incautos. Chega a sua ousadia ao ponto de querer prestar homenagens aos gloriosos mártires de novembro de 1935 [...] Como se a maçonaria não estivesse em ligação suspeita com as esquerdas! (COMUNISMO, 1937)

Note-se, em benefício de se entender o tom do discurso de Cascudo, onde o político se junta ao religioso para fazer a evocação do Combate junto à do Martírio, que este relacionava o Levante Comunista com o episódio de Cunhaú e Uruaçu, e, que não falava apenas dos que ali haviam sido martirizados, mas também dos que haviam resistido aos invasores, descrição que constava do livro *Os Holandeses no Rio Grande*, escrito pelo padre Paulo Herôncio e publicado naquele mesmo ano de 1937.

O objetivo da Manifestação era justamente a implementação dos ganhos católicos na Constituinte Estadual, a reintrodução dos crucifixos nos ambientes escolares e o discurso de Cascudo se relacionava também com outro evento que estava sendo conduzido naquela mesma semana de 1937: o Congresso Eucarístico de Currais Novos, onde se celebravam outros Mártires, aqueles que haviam sido mortos pela intolerância religiosa dos invasores holandeses e, que haviam se sacrificado “por Deus, pela Pátria e pelo Rei”, os Mártires de Cunhaú e Uruaçu, parte destes canonizados em 2017 pelo Papa Francisco, como Os Protomártires do Brasil.

Conclusão

Assim, juntando as informações trazidas neste estudo de caso ao exame dos constructos de Moro e de Griffin, quero aventar que, ao menos no caso norte-rio-grandense, as condições colusivas reuniram dinâmicas de espacialização que cruzavam o local, o regional, o nacional e o transnacional. Estas dinâmicas devem ser explicadas a partir de características da Igreja Católica brasileira que, a partir da República, se resolvem nos termos correlacionados da estadualização, da expansão diocesana, da relação com o centro regional e, com o Governo Federal.

Além de tudo isto, há que se considerar que a ideia mesma da modernidade pode ser considerada a partir de diferentes possibilidades de aproximação em cada dinâmica e, a partir do questionamento do conceito de história teologicamente assumido e afirmado pelos historiadores.

Então, buscar uma gênese da relação entre o catolicismo e o fascismo no Rio Grande do Norte se insere no quadro das aparências equivocadoras, já que se apresentam a nós uma reunião de fatos e essências que são dialeticamente inseparáveis e produtores de sentidos a serem esclarecidos.

As reflexões de Bourdieu e Derrida acerca do interesse kantiano podem ser consideradas enquanto antinômicas e não antípodas, na medida em que nos permitem juntar elementos para a análise, seja a partir das posições de classe, seja da desconstrução, se considerarmos que esses autores não conseguiram desvincular seus projetos da proposta de Kant.

Examinando por meio desses aportes os casos norte-rio-grandenses, vimos que várias dinâmicas de espacialização se entrecruzaram, e em todas elas torna a se apresentar um diferente jogo do catolicismo com o fascismo, tornando cabível, portanto, pensar o conceito de colusão nos moldes da luta de representações a partir da sua confluência, flutuação e circulação, enquanto um metajogo propício de ser examinado como o sistema da análise histórica do espaço.

Mais especificamente, a partir de Moro, podemos pensar que o reacionarismo católico é a base das manifestações que levam à criação do Núcleo da AIB em Natal, mas que este deve ser pesado a partir da adesão pretérita da LCT ao catolicismo social e da influência desta sobre o Núcleo, problema que a análise de Griffin remeteria ao exame do recorte do nacional.

Confirma-se a possibilidade da passagem do reacionarismo para o fascismo, apontada por Moro, mas esta deve ser também pesada a partir das posições esposadas por Tristão de Athayde no Centro Dom Vital, logo, novamente as questões colocadas por Griffin também devem ser levadas em conta.

Outras questões encontradas em nosso exame não podem ser respondidas a contento por Moro e Griffin. A primeira se refere às dimensões mais estritas de uma luta de representações enfrentada pelo catolicismo, as quais poderiam ser pensadas por meio do alargamento das posições de classe: estas se apresentam a nós em meio ao aporte de uma representação bifronte, emoldurada na imagem da Revolução Francesa, ou seja, na concorrência do comunismo e do liberalismo com o catolicismo, reverberada pela estrutura social e de classe no Rio Grande do Norte, especialmente se pensarmos a ideia de classe num sentido amplo e se consideramos que esses embates irão resultar na Crise de 1935 e no Levante Comunista.

A segunda se refere ao problema mesmo das representações do político e do religioso, que devem ser consideradas em sua transformação e que o constructo de Schopenhauer nos instrui a pensá-las nos termos do maquinismo, ou seja, de que as representações se reelaboram no metajogo, conforme a reação ao Levante Comunista de 1935 e na manifestação da Praça André de Albuquerque.

Vimos que o catolicismo social da LCT foi transformado no fascismo da AIB pelo padre Hélder Câmara e que um caminho semelhante seria seguido pela Congregação Mariana do Rio Grande do Norte entre 1932 e 1933. Também sabemos do caminho trilhado pelo padre Hélder Câmara e por parte do catolicismo nas décadas seguintes, e que este irá chegar à colusão com o marxismo.

Todas essas colocações nos levam a considerar outra utilidade do conceito de colusão, que é a de permitir a análise da aproxima-

ção do catolicismo com as religiões políticas no geral, não apenas o fascismo, mas também com o marxismo, e acreditamos que os raciocínios aqui desenrolados permitem-nos expandir o conceito de colusão para que também possa cobrir a inter-relação entre os dois fenômenos.

Se lembrarmos ao nosso leitor que Quincey trabalhou em “Sistema dos Céus” com o constructo pré-crítico de Kant, poderemos justificar a extração de uma bela imagem deste filósofo para elucidar nosso problema.

Num texto de 1768, “Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume” [A respeito das fundações últimas da diferenciação das regiões no espaço], Kant nos coloca diante de um paradoxo: o fato de que possa existir uma diferença de intuições entre estruturas absolutamente idênticas, e que esta diferença previnisse sua congruência espacial. Neste sentido, Kant utiliza um belo exemplo: a mão direita e a mão esquerda não apresentam diferenças uma em relação à outra, mas ainda assim, nos seria impossível trocá-las de posição.

A aurora dourada:

o percurso da colusão do
catolicismo com o fascismo

Se nos dispusermos a discutir no campo da História a aproximação entre catolicismo e política, qual seria o peso da História das Religiões em relação à História Política? Deixem-me colocar a pergunta noutros termos: Será que nosso interlocutor aceitaria que a categoria “Religião” explicasse ou se concatenasse com a categoria “Estado”? Muito provavelmente, os termos “sagrado”, “irracional” ou mesmo “ideologia” seriam apontados como os seus substitutos mais adequados no debate, indicando uma distinção entre as duas categorias que, sub-repticiamente, conduziria às possíveis explicações nos termos de um binômio. Dito isto, quero colocar um problema: o nosso interlocutor não estaria se arriscando a uma situação semelhante àquela que Pierre Bourdieu (2001) cuidou de avisar em *Espíritos de Estado – a* de estar sendo pensado por um Estado que acreditava pensar?

Entendo que parte desse problema está colocado na abordagem com que Timothy Fitzgerald guiou os dois livros – *The ideology of religious Studies* (2000) e *Discourse on Civility and Barbarity* (2007),

que o puseram como um dos mais influentes críticos da categoria “Religião”, junto a estudiosos como Russel McCutcheon, Tala Asad, Tomoko Masuzawa e Jonathan Smith (HEDGES, 2014).

Nessa abordagem, inserida no debate a respeito da utilização da categoria “Religião” nos primeiros anos do século XXI, Fitzgerald se distinguiu por apontar que a reificação dessa categoria na modernidade produziu um discurso parcial e distorcido acerca da separação das esferas do religioso e do laico, ao ponto da História da Religião ter sido instituída fora da esfera da História da Teoria Política e, portanto, colocada além de qualquer discussão séria sobre a importância do Estado na construção da religião na modernidade (FITZGERALD, 2007).

Fitzgerald identifica a origem desse problema na constituição mesma dos saberes no Ocidente a partir do século XVIII, por conta da ênfase na separação dos papéis da Igreja e do Estado. Por conseguinte, a categoria “Religião” teria sido idealizada na Academia enquanto um fenômeno universal encontrado em todas as culturas e em todas as experiências humanas, e que seria distinto daquele observável em ideologias e instituições seculares a partir do modelo oferecido pelo Ocidente. Esse fenômeno teria sido, desde então, estudado por acadêmicos de diversos campos, todos reunidos pela compreensão do desligamento do seu objeto das esferas seculares da ciência, da economia, da política e da sociedade civil (FITZGERALD, 2007).

De modo a ultrapassar esse problema, Fitzgerald propôs a substituição da categoria “Religião” pela categoria “Ideologia”, historicamente situada em seu uso pela modernidade, bem como a reconexão teórica do estudo do Estado e das áreas do conhecimento acadêmico dedicadas à aproximação com o “político”, tal como a História Política e as Ciências da Religião, por meio de uma visada que consi-

derasse a crítica histórica da construção do “religioso”, ou seja, da ascensão da teologia liberal ecumênica (FITZGERALD, 2000).

Num desdobramento recente do debate, Paul Hedges apontaria que a desconstrução da categoria “Religião” não deveria levar necessariamente ao seu descarte, ainda que sua utilização e as inferências daí derivadas tivessem que ser criticamente desenvolvidas. Assim, a manutenção dessa categoria em vez de “Ideologia” permitiria conduzir uma interpretação do *religioso* que estivesse numa parte implicada na ideia de sua transcendência, noutra conectada com as tarefas cotidianas e a sociedade. Nestes termos, possibilitar-se-ia então uma análise das conexões reconhecíveis – de contestação, de cooperação, de fertilização cruzada – entre as religiões, deslocando o fulcro da analítica, a *invenção*, da categoria “Ideologia”, para o *descobrimento*, na categoria “Religiões” (HEDGES, 2014).

Acompanhando os raciocínios de Fitzgerald e Hedges, penso que seu duplo questionamento – do estatuto da modernidade e da separação das esferas do político e do religioso –, nos leva, por um lado, a ter de rever a aproximação da História Política com a História da Religião e repensar sua analítica, buscando suportes teóricos e metodológicos que reflitam essas preocupações; por outro lado, o duplo questionamento nos leva a ter de repensar a tópica do político e do religioso e as suas relações, questão que pode ser sintetizada nestas três perguntas-guia: O que é este espécime do *político*? E este espécime do *religioso*? Como eles se ligam?

O conceito de raciocinação

Procurando superar essas diferenças e questões historiográficas, buscaremos trabalhar um conceito esquecido, que foi criado

pela Escola Escocesa do Senso Comum no século XIX e repensado por Edgar Allan Poe (1857): a “raciocinação”.

Em relação à “raciocinação”, nosso trabalho segue a sugestão de Jacques Derrida (1995a) de se buscar uma analítica crítica não-regular, para se poder enfrentar o problema das aporias colocadas pela regionalização dos campos. Compreendo a “interpretação ativa” [interpretation active] enquanto referida ao trabalho em torno daquilo que Derrida provisoriamente chamou de “região de historicidade”, e onde se perscrutaria a possibilidade do descentramento da interpretação, visando levar em conta uma rede de envolvimento – o telos husserliano. Isto ocorreria por meio de procedimentos que considerassem a intencionalidade da fabricação dos poderes, os quais, por sua vez, instituiriam a produção historiográfica em tais e tais contextos. A sugestão da analítica pensaria a fronteira entre o autor e o leitor crítico [critical reader] e, especificamente referindo-se ao uso da palavra “analista” pelo escritor Edgar Allan Poe, serviria à denúncia das estratégias e demandas do campo.

Apontando que o personagem C. Auguste Dupin, criado por Poe, levava a análise além do cálculo e da regra para ultrapassar a razão matemática e constituir uma analítica imaginativa capaz de desvendar processos desencadeados, Derrida a coloca no jargão da “desconstrução”, segundo a perspectiva de que o leitor crítico deveria desempenhar um papel em meio a uma investigação [to play a role in this work] considerando as próprias condições de sua inserção no campo e em relação ao objeto (DERRIDA, 1995a).

Voltando a Poe para justificar minha utilização do termo “raciocinação”, observe-se que praticamente todos os que lidaram com a tarefa de traduzir ou criticar sua obra têm compreendido ou traduzido a expressão “Tales of Ratiocination” com que Poe definia parte de sua produção como “contos de raciocínio”, mesmo porque em

inglês o termo “ratiocination” [lat. Ratiocinatione] tem sido compreendido como sinônimo de raciocínio [reasoning, do lat. Ratiociniu]. Contudo, o termo ratiocination [raciocinação] foi utilizado por Poe, muito provavelmente a partir do sentido atribuído pela Escola Escocesa do Senso Comum por conta do peso dos escritos de Thomas Reid (1769) e Dugald Stewart (1829) na academia estadunidense do seu tempo.

Reid e Stewart diferenciavam “raciocinação” de “raciocínio”, grosso modo, apresentando-a como um processo objetivo e empírico que se posiciona a partir do particular, e considera o problema do tempo para a intuição em que o conhecimento se torna possível a partir da percepção da aproximação e do afastamento das ideias (COOLEY, 2001, p. 21; STEWART, 1829, p. 69 e *passim*).

Já no uso de Edgar Allan Poe, a “raciocinação” é definida por meio da imagem do jogo de uíste (jogo de cartas predecessor do bridge): o bom jogador não conhece apenas as regras do uíste, mas como cada jogador jogará cada partida, indo-se, portanto, além das regras do jogo para configurar uma analítica imaginativa em que as deduções acolhem as variáveis fora do uíste para entender cada uma de suas partidas (POE, 1857).

As figuras de linguagem e a ideia de representação serão trabalhadas neste capítulo e nos seguintes por meio da sugestão derridiana de analítica crítica não-regular, trabalhando o sentido da raciocinação de Poe, no sentido de responder a uma das preocupações que expus ao início deste texto: rever a aproximação da História Política com a História da Religião e repensar sua analítica, buscando suportes teóricos e metodológicos que reflitam esses anseios.

Devo fazer notar que com esse procedimento estou me juntando às posições da Critical Religion, buscando ultrapassar a regionalização do campo da História e os limites da História Política

para alargá-lo em direção aos estudos da religião. Para isto, retomo a sugestão derridiana da analítica crítica não-regular, mas também considerando as preocupações e as exigências esboçadas por Carlo Ginzburg, nos idos de 1999, na introdução de *Relações de Força*— no caso, buscando esclarecer os limites e liames da interpretação pós-estruturalista por meio do aporte dos conceitos *schopenhaurianos* situados na fronteira com as ideias de Nietzsche.

Ora, um dos temas-chave nos trabalhos principais de Schopenhauer é justamente a tentativa de alcançar o conhecimento do que é supersensível ou do que toca no místico através das experiências partilhadas por todos os seres humanos. Acompanhando Kant, mas separando-se deste ao colocar a ideia de contiguidade no lugar da analogia estrutural, Schopenhauer utiliza a forma de intuição poética com o propósito de chegar a alguma representação sensível de conceitos que estão além do alcance do sentido, mesmo que estes não proporcionem uma intuição direta. Por conseguinte, o sentimento estético destituído de vontade e os objetos da percepção estética seriam capazes, segundo Schopenhauer, de providenciar-nos o acesso sensível para o todo por meio de uma de suas partes, contudo, sem descuidar de uma argumentação lógica (SHAPSHAY, 2009).

Retomando os argumentos acerca da raciocinação e de nossas preocupações, é difícil não considerar para onde a sugestão de Jacques Derrida se encaminhou: para os pontos que Carlo Ginzburg salientou ao esboçar o seu “paradigma indiciário”, especialmente a contraposição entre “racionalismo” e “irracionalismo”; e para uma tradição literária semelhante, pois Ginzburg referiu-se especificamente ao escritor Arthur Conan Doyle e ao seu personagem Sherlock Holmes, embora sugira o parentesco desse método com o da medicina, via Giovanni Morelli.

Contudo, como Derrida não buscou discernir os insumos da analítica crítica não-regular de Poe, torna-se necessário fazê-lo de modo a se poder delimitar suas possibilidades e trabalhá-la metodicamente. Nesse intuito, é interessante observar que sua principal influência, Thomas Reid, dividiu com Arthur Schopenhauer as mesmas premissas sobre o caráter da percepção, ou seja, o caráter intelectual, ou envolveu conceitos e crenças de um modo diverso daquele da sensação, ainda que chegasse a conclusões muito diferentes sobre o seu importe metafísico: o primeiro, colocando-as no foco do realismo; e o segundo, como parte de uma visão radical do idealismo (GUYER, 2012).

Entendo que esta tensão entre realismo e idealismo esteja também incutida no desenvolvimento da definição de raciocinação de Poe, se observamos o próprio recorte de Jacques Derrida:

[...] calcular não é o mesmo que analisar [...] nos casos que se encontram fora dos limites das simples regras é que se revela a habilidade do analista [...] verificar-se-á que o homem engenhoso é sempre imaginoso, enquanto que o verdadeiramente imaginativo não deixa jamais de ser analítico (POE, 1857 *apud* DERRIDA, 1995, p. 52, Nota 1).

Schopenhauer e o conceito de agudeza

Ora, um dos temas-chave nos principais trabalhos de Schopenhauer é justamente a tentativa de alcançar o conhecimento do que é supersensível ou do que toca no místico através das experiências partilhadas por todos os seres humanos. Schopenhauer separa-se da compreensão de Kant ao colocar a ideia de contiguidade no lugar da analogia estrutural, uma vez que a representação simbólica cons-

tituiria um método somente para obter-se conhecimento prático e não conhecimento teórico.

Segundo Sandra Shapshay (2009), Schopenhauer utiliza a forma de intuição poética com o propósito de chegar a alguma representação sensível de conceitos que estão além do alcance do sentido, mesmo que estes não proporcionem uma intuição direta. A ênfase de Schopenhauer no papel da percepção [anschauliche Erkenntniß] para a aquisição de novos conhecimentos seria remanescente do seu estudo da poética do jesuíta espanhol Baltasar Gracián e, especialmente quando este tratou do conceito de agudeza (SHAPSHAY, 2009).

Em *Agudeza y arte de Ingenio*, Gracián (2014) trabalhou uma taxonomia bem dilatada dos tropos literários, onde dava grande destaque àqueles que possibilitariam desenvolver conexões aparentemente dissimilares.

Não se contenta o engenho só com a verdade, como o juízo, mas aspira à formosura. Pouco fora na arquitetura assegurar firmeza, se não atendera ao ornato [...] Sobressaem mais com uns que com outros os extremos cognoscíveis se se unem; e o correlato, que é realce de sutileza para um, é lastro para outro [...] Consiste, pois, este artifício conceituoso em uma primorosa concordância, em uma harmoniosa correlação entre dois ou três cognoscíveis extremos, expressa por um ato do entendimento [...] De sorte que se pode definir o conceito: é um ato do entendimento que exprime a correspondência que acha entre objetos (GRACIÁN, 2014, p. 956-957).

Para Gracián essas relações não teriam de ser metafóricas, mas poderiam ser de um dos vários tipos de contrastes intelectuais, similaridades ou identificações, como a associação de proximidade física com a unidade emocional e a metonímia (SHAPSHAY, 2009).

Shapshay nota então essa possibilidade de interpretação poética por um sistema que coloca, ao contrário do legado de Nietzsche, foco no rigor conceitual e na racionalidade enquanto base de operação, promovendo uma simbiose entre a percepção estética e a argumentação filosófica. É nesta aproximação que juntamos o que Shapshay chama de “Estética metonímica de Schopenhauer” à análise crítica não-regular derridiana, fazendo notar que os pressupostos da “agudeza” de Gracián muito se aproximavam dos pressupostos da “raciocinação” de Poe:

Entendimento sem agudeza nem conceitos é Sol sem luz, sem raios; e quantos brilham nos celestes luzeiros são materiais comparados com os [raios] do engenho; Que fora Agostinho sem suas sutilezas e Ambrósio sem suas ponderações, Marcial sem o seu sal, e Horácio sem suas sentenças (GRACIÁN, 2014, p. 952).

Neste ponto de nosso arrazoado, penso ser possível arremeter para outra ultrapassagem teórica o conceito de “colusão”, afinal, como pensar a interação intensa ou completa entre o político e o religioso? O que surgiria na hachura desses dois campos?

O termo “religião política”

Conforme Gentile (2005), o termo “religião política” começou a ser empregado ainda no século XIX, a partir do fenômeno da sacralização da política que emergiu com a ascensão das religiões civis e como parte das revoluções democráticas do XVIII. Foi utilizado então para nomear a ligação entre os novos estados e seus habitantes a um ordenamento ou a um movimento amplo, como foi o caso de

Abraham Lincoln, que utilizou o termo “religião política” no sentido de que a constituição e as leis deveriam ser a religião política da nação americana; e o caso de Giuseppe Mazzini, que definiu o movimento “Jovem Itália” como uma nova religião política.

Por sua vez, os termos “totalitário” e “totalitarismo” surgiram entre 1923 e 1926 concebidos pelos antifascistas italianos para definir o novo regime daquele país. Eram as declarações de crença na coerção e na força, a rejeição das ordens de estado constitucionais, a militarização e teatralização da vida pública, em suma, os aspectos totalizantes do político, que predominaram no começo da formulação da teoria.

Contudo, desde a metade dos anos 1920 os conceitos de totalitarismo e religião política começaram a ser utilizados conjuntamente para definir o que parecia ser a característica comum de alguns dos regimes de partido único que emergiram desde a Primeira Guerra, embora somente a partir da ascensão do Nazismo ao poder, surgissem as primeiras investigações comparativas e a primeira análise que convergia os dois termos na acepção hoje usual de religião política [*ersatz*], em 1933 e 1934 respectivamente (FELDMAN, 2008).

No caso, passou a se observar que aqueles regimes procuravam não só ganhar o controle total sobre o estado e a sociedade por meio da utilização do aparato de polícia e do terror e da organização e mobilização das massas, mas também pela exaltação de suas respectivas ideologias, enquanto uma concepção integral da existência, e pela imposição destas sobre o coletivo como uma verdade inegável, acompanhada pelo culto ao seu líder. De maneira a descrever esses novos regimes, os tradicionais termos “ditadura”, “tirania”, “despotismo” pareciam insuficientes porque não permitiam uma expressão adequada da sua originalidade.

Por conseguinte, foi a determinação desses regimes em im-

por sua ideologia como uma integral e absoluta concepção de vida, governada por um sistema de dogmas, mitos, ritos e símbolos, que encorajou os analistas a sobrepor o conceito de religião política ou expressões análogas como “religião secular” ou “religião leiga” aos conceitos “totalitário” e “totalitarismo”.

O conceito de religião política foi utilizado até o início dos anos 1950, caindo em declínio daí em diante, para somente começar a ser reutilizado após a derrocada da União Soviética, a partir da conferência sobre o tema “Totalitarismo e Religião Política”, organizada por Hans Maier em 1994, na Katholische Akademie in Bayern, sob o patrocínio da VolkswagenStiftung. Os textos da conferência, publicados depois na coleção *Totalitarianism and Political Religions*, procuravam, por meio do exame do Bolchevismo, do Fascismo e do Nazismo, examinar as possibilidades de se interpretar os novos eventos no mundo islâmico em que os vínculos entre religião e política pareciam determinantes.

A partir dos ataques ao World Trade Center, em 2001, este esforço adquiriu uma nova nuance por conta da abertura cognitiva possibilitada pelos novos trabalhos que buscaram compreender “movimentos totalitários” ao invés de “regimes totalitários”, por conta do pressuposto de que no período 1918-1945 oferecer-se-iam para o exame e a comparação, outras espécies de movimentos fascistas, nos regimes totalitários e fora deles. Estes movimentos passaram também a ser entendidos, consensualmente, como o “esforço ideologicamente movido de criar um novo tipo de comunidade nacional pós-liberal, veículo para a transformação compreensiva da sociedade e da cultura, com o efeito de criar uma modernidade alternativa” (GRIFFIN, 2005, p. 9).

Contudo, observamos que o novo foco nos movimentos fascistas havia resultado não apenas da necessidade de enfrentar a riqueza

especulativa e a possibilidade de examinar e comparar casos bastante diversos, mas também porque desde 1979 a comunidade de pesquisadores havia buscado assegurar uma viabilidade investigativa do fascismo, procurando encontrar um consenso em torno do chamado “mínimo fascista”, ou seja, um acordo sobre as condições essenciais daquilo que poderia ser chamado de fascismo.

De modo ainda mais rigoroso, Griffin propôs situar o “mínimo fascista” em torno da sentença “O fascismo é uma ideologia política cujo núcleo mítico em suas várias permutações é uma forma palingênica de populismo ultranacionalista” (GRIFFIN, 2003, p. 99), ou seja, de que a força ideológica que sustenta todas as suas manifestações empíricas e que determina suas relações com as realidades políticas, sociais e culturais, incluindo as ideologias rivais, é uma visão da nação enquanto capaz de ser renascida da crise e da decadência, para uma nova ordem, cultural e politicamente revolucionária, abraçando todos os verdadeiros membros da comunidade nacional.

Foi a partir da retomada do conceito de religião política, por meio do consenso em torno do mínimo fascista e de um subsequente foco na análise dos movimentos fascistas que se constituíram as condições para se pensar, noutra avanço cognitivo, as suas bases cristãs.

O conceito de fascismo clerical

Durante a conferência “Clerical Fascism in Interwar Europe”, no ano de 2006, quase que simultaneamente na Universidade de Oxford Brookes e nos preparativos começados nesse mesmo ano, para a publicação da edição especial “Nazism, Christianity and Political Religion” do *Journal of Contemporary History* de 2007, quando se debateram as postulações para que se abordassem as relações

entre as igrejas cristãs e os movimentos fascistas, é que o conceito de fascismo clerical foi desenvolvido.

A abertura cognitiva decorreu da renovação, pela maioria dos autores de “Nazism, Christianity and Political Religion”, de uma das teses do artigo “The Political Theory of the German Fascism” escrito pelo historiador estadunidense Frederick Lewis Schuman em 1934: a de que se podia perceber também uma simbiose entre a religião e o nazismo, embora estes fossem antitéticos.

Por sua vez, em Oxford Brooks buscava-se delimitar o termo “fascismo clerical” [*clericofascismo*], empregado pela primeira vez em 1922 pelo sacerdote e líder do Partito Popolare Italiano, Luigi Sturzo, para definir o envolvimento dos religiosos católicos de seu país com o fascismo mussoliniano. E, no mesmo sentido com que o estabelecimento de um consenso em torno do mínimo fascista permitiu o avanço das investigações em torno do tema, o texto “Holy Storm” (2008) – condutor das digressões de Oxford Brookes, publicado sob a forma de capítulo de livro –, procurava melhor discernir o emprego do termo “fascismo clerical”. Seu autor, Roger Griffin, apontava que o concerto dos pesquisadores no termo dever-se-ia guiar pela ideia de “colusão”, isto é, de confluência e síntese de posições antitéticas, com a transformação das crenças religiosas para que estas se adaptassem ao fascismo (GRIFFIN, 2008, p. 1-3).

Trata-se não apenas de apontar que membros laicos e religiosos da instituição religiosa houvessem aderido ou formado taticamente em um dado movimento fascista, mas que houvesse a tentativa de harmonizar, conformar ou transformar a religião na direção do movimento ou de uma fração do fascismo; e desta, em direção ao religioso. Por conseguinte, não se busca examinar uma síntese ou fusão das posições do político e do religioso, mas pensar o seu entrelaçamento, especificidade que torna o Fascismo Clerical um fenômeno

político relativamente raro, embora se reconheça o largo envolvimento das denominações cristãs com o fascismo no Entreguerras.

Entendemos que este é justamente o caso da fração integralista de Gustavo Barroso e de sua contraparte na Igreja Católica, com o adendo de que o antissemitismo constituiu uma das principais zonas da colusão entre aquela fração e a vertente radical católica, característica que torna nosso fenômeno político ainda mais relevante, dado o reconhecimento feito por John Pollard de que o antissemitismo não foi um fator central da aproximação entre a direita e os religiosos, como foi na Itália, na Espanha e em Portugal – matrizes principais do pensamento católico brasileiro (POLLARD, 2008).

O “Credo Integralista” de Barroso

O que foi a doutrina política de Gustavo Barroso no seu limiar?

Pensamos que o Credo integralista não foi apenas um exercício retórico em meio à campanha eleitoral de 1937, mas nos permitiria a “raciocinação” da ascensão subitamente abortada de uma fração radical do integralismo, à sua direita, numa dinâmica que juntava o religioso ao político, abortada pelo Golpe do Estado Novo.

Na segunda metade do ano de 1937, em meio à campanha eleitoral para a presidência da República, Gustavo Barroso publicou o livro *Reflexões de um bode*, um libelo contra a candidatura de José Américo de Almeida. O título do livro era uma provocação à obra *Reflexões de uma cabra*, que fora publicada por José Américo de Almeida em 1922, constituindo uma ilação que somente poderá ser bem entendida procurando-se atender às solicitações colocadas pelo duplo questionamento. No caso, buscarei explicar a relação entre a fração integralista inspirada por Gustavo Barroso e a vertente

mais extremada do pensamento católico, explicitando-a nos escritos de padre J. Cabral e Luís da Câmara Cascudo.

Uma das passagens do livro de Barroso mais representativas dessa relação é o “Credo Integralista”, fecho do capítulo “Contraste e Confrontos”:

Creio no Integralismo todo disciplinado e forte, Criador da sublime mística da Pátria; em sua doutrina pura e filha de um idealismo construtor, o qual foi concebido por obra e graça do maior dos brasileiros, Plínio Salgado; nasceu do verdadeiro espírito de Brasilidade; padeceu sob o poder iníquo e quixotesco de Juraci Magalhães; foi crucificado, morto e sepultado na vontade dos Judeus, epicuristas, gozadores comunistas e aproveitadores das posições rendosas; desceu ao inferno da Liberal-Democracia e de lá, depois de cinco anos de evangelização cívica, ressurgiu às sãs energias do Brasil e com elas subiu aos Céus para receber as bênçãos de Deus Todo Poderoso e saber com serenidade julgar os inimigos da Pátria, vivos e mortos.

Creio no espírito Cristão e nacionalista do Sigma; na organização e na Fé robusta dos Camisas-Verdes; na comunhão sem divisões partidárias de todos os brasileiros; na remissão de compromissos leoninos e opressores; na Ressurreição da Justiça Social e na vida harmoniosa e feliz da Quarta Humanidade.

ANAUE! (BARROSO, 1937b, p. 56-57).

No capítulo em questão, Gustavo Barroso mostra as duras críticas e as acusações à pessoa de José Américo que haviam sido publicadas pelos seus próprios apoiadores nos anos antecedentes à campanha, expondo, assim, os acordos políticos arranjados em torno do candidato. O Credo Integralista surge no capítulo “Contrastes e Confrontos” quase que fora de lugar, apenas para contrastar o

“Padre Nosso Eleitoral” que, segundo Barroso, fora “publicado pelos seus turiferários no Norte”, os quais procuravam apresentá-lo como um candidato católico (BARROSO, 1937b).

Aparentemente, as duas últimas frases do “Padre Nosso eleitoral” (“Não nos deixeis cair na mão do comunismo / E livrai-nos também do Integralismo”) serviram de mote para o Credo Integralista e não autorizariam uma investigação que fosse além do escopo do capítulo “Contraste e Confrontos” e fora do objetivo imediato do livro *Reflexões de um bode* (desfazer a imagem católica de José Américo em prol de alavancar a candidatura integralista de Plínio Salgado).

Entretanto, o exame mais atento do Credo Integralista nos permite apontar uma série de inter-relações textuais e extratextuais que ultrapassa esses limites, revelando uma economia simbólica e linguística que não se esgota no campo do político e revela um novo lugar do religioso.

Em favor desta raciocinação, cabe fazer notar que a maior parte da literatura sobre o integralismo não consegue articular uma explicação suficiente dos textos-chave de Gustavo Barroso e, em menor medida, de Plínio Salgado, no período de maior relevo de sua aproximação com o catolicismo: 1935-1937. Como exemplo, temos *Quarta Humanidade* (1934), *O Quarto Império* (1935), *Os Protocolos dos Sábios do Sião* (1936) e *Catolicismo e Integralismo* (1937), por conta da profusão de referências e citações de cunho religioso que, extrapolando o campo do político, se situam fora do elenco de soluções atualmente disponíveis no campo da História Política.

Assim, no caso do Credo Integralista, penso que podemos começar aplicando o princípio da “Navalha de Occam”, isto é, a resposta mais simples com a menor quantidade de pressupostos: a profissão de fé integralista se relaciona com o “Credo Católico” e o campo religioso, e não com o “Padre Nosso Eleitoral” e o político.

Se observarmos que o Credo é uma profissão de fé cristã, inserida na liturgia de suas várias igrejas, mas que o Credo na Igreja Católica era claramente designado como a denominação vulgar do Símbolo dos Apóstolos no Catecismo Católico da época de Barroso, o *Catecismo Maior de Pio X*. A primeira versão desse Catecismo foi publicada em 1905, com a aprovação do Papa Pio X (Giuseppe Melchiorre Sarto), como *Compêndio da Doutrina Cristã*, incluindo 933 perguntas e respostas. Em 1912 para substituir o *Compêndio da Doutrina Cristã*, foi publicada uma versão mais concisa e abreviada, com o título de *Catecismo da Doutrina Cristã*, incluindo apenas 433 perguntas e respostas. Por meio do recurso a essas duas obras podemos já estabelecer certos pressupostos que nos orientarão articular uma interpretação tanto nos limites do livro quanto por meio de referências extratextuais.

A pertinência da ligação entre o Credo Integralista e o Símbolo dos Apóstolos se torna mais clara na medida em que notamos que o Catecismo Católico ainda hoje preserva a antiga tradição de que o Símbolo dos Apóstolos foi o resultado da sua recitação por cada um dos apóstolos, daí respeitar-se a sua repartição em exatos doze artigos, correspondentes às falas dos doze discípulos de Cristo. Esta correlação é feita logo ao início do *Catecismo Maior de São Pio X*, antes mesmo da apresentação do texto “Símbolo dos Apóstolos”, cuja explicação demora toda a primeira parte do “Catecismo”.

Por conseguinte, se o livro *Reflexões de um bode* buscava uma audiência católica, se fazia necessário o diálogo com o texto básico e popular da iniciação dos católicos, e então podemos pressupor que Gustavo Barroso não poderia descuidar de conservar na feitura do Credo Integralista a mesma estruturação do Símbolo dos Apóstolos. Verifique-se:

CREDO¹

Creio em Deus Padre, todo-poderoso, Criador do céu e da terra. E em Jesus Cristo, um só seu Filho, Nosso Senhor. O qual foi concebido do Espírito Santo; nasceu de Maria Virgem; padeceu sob o poder de Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado; desceu aos infernos; ao terceiro dia ressurgiu dos mortos; subiu aos céus; está sentado à direita de Deus Padre todo-poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos; creio no Espírito Santo; na Santa Igreja Católica; na comunhão dos santos; na remissão dos pecados; na ressurreição da carne; na vida eterna.

Amém. (PIO X, 1905, p. 10).

CREDO INTEGRALISTA

Creio no Integralismo todo disciplinado e forte, Criador da sublime mística da Pátria; em sua doutrina pura e filha de um idealismo construtor, a qual foi concebida por obra e graça do maior dos brasileiros, Plínio Salgado; nasceu do verdadeiro espírito de Brasilidade; padeceu sob o poder iníquo e quixotesco de Juraci Magalhães; foi crucificado, morto e sepultado na vontade dos Judeus, epicuristas, gozadores comunistas e aproveitadores das posições rendosas; desceu ao inferno da Liberal-Democracia e de lá, depois de cinco anos de evangelização cívica, ressurgiu às sãs energias do Brasil e com elas subiu aos Céus para receber as bênçãos de Deus Todo Poderoso e saber

¹ Para comparação, segue a versão atual do 'Credo' conforme o atual Catecismo da Igreja Católica – os números foram interpolados para facilitar o exame: 1 Creio em Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra; 2 E em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor, 3 que foi concebido pelo poder do Espírito Santo; nasceu da Virgem Maria; 4 padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado; 5 desceu à mansão dos mortos; ressuscitou ao terceiro dia; 6 subiu aos Céus; está sentado à mão direita de Deus Pai todo-poderoso, 7 de onde há-de vir a julgar os vivos e os mortos. 8 Creio no Espírito Santo, 9 na Santa Igreja Católica; na comunhão dos santos; 10 na remissão dos pecados; 11 na ressurreição da carne; 12 na vida eterna. Amen. Cf. Catecismo da Igreja Católica (SANTA..., s/d).

com serenidade julgar os inimigos da Pátria, vivos e mortos.

Creio no espírito Cristão e nacionalista do Sigma; na organização e na Fé robusta dos Camisas-Verdes; na comunhão sem divisões partidárias de todos os brasileiros; na remissão de compromissos leoninos e opressores; na Ressurreição da Justiça Social e na vida harmoniosa e feliz da Quarta Humanidade. Anauê! (BARROSO, 1937b, p. 56-57).

Note-se que o Símbolo dos Apóstolos se estrutura em três partes: da Primeira Pessoa divina e da obra admirável da criação – artigo 1; da Segunda Pessoa divina e do mistério da Redenção dos homens – artigo 2-7; e Terceira Pessoa divina, fonte e princípio da nossa santificação – artigos 8-12 (SANTA SÉ, s/data).

Se observarmos o Credo Integralista, notamos que nos artigos 1 a 3, correspondentes à passagem da primeira para a segunda parte do Símbolo dos Apóstolos, Barroso constituiu a relação entre Integralismo-Doutrina-Brasilidade no espelho da relação Pai-Filho-Esperito Santo, evitando, de modo perspicaz, a equiparação de Plínio com o Filho, com Messias e com o Redentor. Assim, o Integralismo como ideia, antecederia a doutrina concebida por Plínio Salgado, para se juntar à grande família fascista, cabendo a Plínio Salgado o papel de ter *concebido* sua doutrina no país, e ter *fecundado* pelo poder da Brasilidade e o *espírito* da Nação brasileira.

Na relação da segunda parte do Credo Integralista com o Símbolo dos Apóstolos, nos artigos que vão de 4 a 7, observa-se que a Paixão de Cristo foi metaforizada na trajetória de Plínio Salgado, tornando possível a equiparação dos inimigos do integralismo com os do catolicismo, assim como a ressurreição e a ascensão de Jesus foi equiparada com a candidatura do líder fascista.

Nos artigos 8 a 12, na relação da terceira parte do Credo In-

tegralista com o Símbolo Apostólico, Barroso explicita que o nacionalismo e o cristianismo são as bases da brasilidade; que estes empolgariam a reunião dos brasileiros numa comunidade espiritual possibilitada pelo Movimento Integralista e exultada pela vitória sobre a opressão econômica do imperialismo.

Se relacionarmos a segunda parte do Credo Integralista com a terceira parte do Símbolo dos Apóstolos e do próprio Credo, notamos que se denotava a inauguração de um novo tempo, a “Quarta Humanidade” – alusão também ao livro do mesmo nome, escrito por Plínio Salgado (1934) –, e aproximava a figura do chefe integralista à vinda do segundo Messias, que instalaria um reino de beatitude social que não teria fim: o ideal místico do integralismo.

O “antijudaísmo” de padre J. Cabral

Voltando ao livro *Reflexões de um bode* e aos liames do “duplo questionamento”, cabe-me apresentar outras relações: o título do livro de Gustavo Barroso não era apenas uma provocação à obra *Reflexões de uma cabra* de José Américo de Almeida, mas trazia também uma referência que somente era bem compreendida pela audiência católica e que se enredava na produção de outro autor, o padre J. Cabral. Vejamos a epígrafe de *Reflexões de um bode*:

O BODE...

Os judeus estão dispersos no mundo inteiro e unidos entre si por um laço muito forte. O mesmo se dá com os franco-maçons que são também internacionalistas... Sob o disfarce da luta pela liberdade e sob a máscara da teoria da democracia, os judeus-maçons declararam guerra à civilização cristã... A maçonaria é a primeira etapa para o estabelecimento da sobera-

nia judaica sobre o mundo, para o reconhecimento por parte de todas as Nações do poder Supremo de Israel... A maçonaria é um Bode expiatório de Israel e também seu sinal de maldição... (BARROSO, 1937b, p. 5).

Feita a associação entre judeus e maçons e estabelecida sua conexão com o objetivo da dominação mundial, a imagem do bode ganhava um duplo recorte: o da subserviência dos maçons a um objetivo maior, e o do papel desse animal naquilo que se descreverá, noutras obras, como parte do ritual maçom. O bode representava o “Baphomet”, apresentado como o ídolo dos iniciados e, em última análise, também dos judeus, e colocava o “Baphomet” como uma das personificações de Satã.

A epígrafe era atribuída a Vladimir Burtzev, constituindo uma referência para a audiência da fração de Barroso, posto que Burtzev fora revolucionário na antiga Rússia, tendo sido perseguido pelos bolchevistas, preso e expulso da União Soviética, para depois ser inimigo do fascismo no exílio francês.

Entre 1933 e 1935 Burtzev testemunhou a falsidade de *Os Protocolos dos Sábios do Sião* durante o “Julgamento de Berna” [Zionistenprozess], em que as organizações judaicas suíças processaram a “Frente Nacional”, um dos partidos fascistas daquele país, por distribuírem uma das traduções dos *Protocolos*.

Em relação à citação de Burtzev, deve-se notar que a citação de adversários para endossar suas próprias ideias foi um expediente largamente empregado por Gustavo Barroso em seus livros, e devemos estar cientes que *Os Protocolos dos Sábios do Sião* haviam sido traduzidos no Brasil pelo próprio Barroso, com uma adição substancial ao corpo do texto na forma de prefácios, anotações, e de um posfácio, o que praticamente configura uma ampliação da obra original.

Por sua vez, o livro *A Questão Judaica* (1937) de padre J. Cabral² foi publicado quase que conjuntamente com a edição brasileira dos *Protocolos*. Talvez o fato do prefácio de *A Questão Judaica* ter sido escrito por Gustavo Barroso, provavelmente tenha induzido os seus comentadores ao erro – entre eles, Carneiro (2007) e Bem-Dror (2007) –, dado que estavam mais preocupados em elencar a produção antissemita do que em analisá-la.

Vale frisar que os comentadores seguiram praticamente a mesma opinião que fora explicitada por Jeff Lester (1995, p. 110) em *Welcoming the Undesirables*, a de que *A Questão Judaica* carecia de originalidade embora fosse um dos mais ardentes ataques feitos aos judeus no Brasil. Penso que essa confusão foi aumentada devido à aproximação dos comentadores ter sido feita a partir do impacto da tradução dos *Protocolos* na literatura antissemita brasileira, e por conta da extrema virulência do prefácio de Barroso para *A Questão Judaica*. A isto soma-se o fato de a biografia e a obra do padre J. Cabral serem desconhecidas dos dois comentadores, o que se verifica, inclusive, por conta da ausência de comentários a respeito de padre J. Cabral ser o redator do jornal *A Cruz* – órgão da Arquidiocese

² O padre José Maria Lustosa Cabral nasceu em Natal no ano de 1897 e foi ordenado nessa cidade, no ano de 1920, tendo exercido suas funções no estado do Rio Grande do Norte até se transferir em 1925 para São Paulo, onde foi diretor do Instituto D. Sebastião Leme. Em 1929 foi à Europa e visitou a França, Suíça, Espanha e Itália, talvez travando nesse momento seu primeiro contato direto com o Fascismo. Desde 1930, tornou-se colaborador de diversos jornais carioca, especialmente o *Correio da Manhã* e o *Jornal do Brasil*. Foi diretor do jornal da Diocese do Rio de Janeiro, *A Cruz*, e representava constantemente o bispo de Natal, D. Marcolino Dantas, junto com o Cardeal D. Sebastião Leme, tendo, inclusive, feito parte do colegiado de S. Pedro, onde lhe foi dado o título de Cônego, com o ofício teologal. Assinando como Padre J. Cabral, escreveu e traduziu diversas obras de devoção católicas, como *Jesus Cristo Rei dos Reis*, sendo que algumas dessas foram reeditadas recentemente, como a *Imitação de Cristo*. Suas obras no campo da moral e da teologia tiveram várias edições e boa divulgação, como *Limitação da Natalidade*, *No terreno dos Princípios* e *Lutas da Mocidade*. Também se destacou no campo político tendo algumas de suas obras grande repercussão e várias edições, como *A Miragem Soviética* (1933), *A Questão Judaica* (1937) e *A Igreja e o Marxismo* (1949).

do Rio de Janeiro –, obviamente uma posição de muito destaque no campo religioso. Também não se deu a devida importância à sua inserção junto a Barroso num exame geral da produção antissemítica, além do que se desconsiderou toda uma vertente de escritos antissemítas do punho de autores norte-rio-grandenses, cuja importância é capital para o conjunto dessas considerações: basta lembrar da filiação de um autor do quilate de Luís da Câmara Cascudo a essa veia radical, e da proximidade deste com Barroso.

Vamos, então, adicionar mais um ponto a esta análise: ainda que a publicação de *A Questão Judaica* tenha acontecido em 1937, devo apontar que esta foi quase simultânea à publicação de *Reflexões de um bode*, o que, a princípio, não importaria ao analista do antisemitismo o dever de fazer uma leitura cruzada dos dois livros, embora isto fosse recomendado por conta de ambos remeterem o lugar do político ao religioso.

Contudo, o caso muda de figura ao sabermos que *A Questão Judaica* já estava depositada na Livraria do Globo de Porto Alegre desde pelo menos os primeiros dias de outubro de 1936, pois o “índice” dessa obra havia sido publicado no jornal *A Ordem*. Por conseguinte, se a primeira edição dos *Protocolos* foi publicada em setembro de 1936, a segunda em outubro do mesmo ano e a terceira em novembro de 1937, a feitura de *A Questão Judaica* foi paralela à dos *Protocolos* por Barroso.

Uma prova disto, mesmo que o livro de padre J. Cabral cite os *Protocolos*, é que em nenhum momento a edição de Barroso é lembrada, mas sim a edição belga dos *Protocolos*, publicada no ano anterior, em 1935, e traduzida para o francês por A. Robert. Outra, é que o prefácio depositado em 1936 na Livraria do Globo foi escrito por Gustavo Barroso e, como sabemos que este leu *A Questão Judaica* para escrevê-lo, torna-se totalmente incoerente que ele não tenha

apontado sequer uma vez o fato de ter traduzido os *Protocolos* para o português. Portanto, padre J. Cabral influenciou diretamente a edição dos *Protocolos*, e indiretamente boa parte da produção do período.

Apenas por esta análise, já podemos observar a importância de *A Questão Judaica*, a relevância dos autores norte-rio-grandenses na arrumação da colusão do catolicismo com o fascismo, e a sua contribuição para o pensamento da extrema-direita brasileira.

Acredito que a mediação de padre J. Cabral permitiu aproximar a fração de Gustavo Barroso ao reacionarismo católico por meio do argumento antisemita. Porém, mais do que anteceder os *Protocolos* ou influenciar as discussões antisemitas, a grande importância do livro de padre J. Cabral é a de ter contornando certas colocações teológicas do catolicismo de modo a tornar possível a sua colusão com o fascismo.

Note-se que, do lado do integralismo, Barroso já buscava adaptar as posições fascistas em relação às crenças católicas desde *O Quarto Império* (1935a). Nesta publicação, Barroso procurava superar e focar a formulação palingenética idealizada por Plínio Salgado em *A Quarta Humanidade* (1934) na direção do catolicismo – a mesma fórmula evocada no art. 12 do Credo integralista.

Em *O Quarto Império* o judaísmo não é mais visto como a origem do cristianismo, mas como o semeador das suas heresias e como o fomentador do ateísmo que no século XVIII produzira as raízes do materialismo, do imperialismo e do comunismo no século XIX. Para isso, segundo Gustavo Barroso, a burguesia teria afastado o cristianismo da direção da sociedade e só havia lhe deixado a direção das almas, mesmo assim, ensinando o ateísmo ao proletário sofredor (BARROSO, 1935a).

Nesse sentido, Barroso aponta que a evolução da história da humanidade se daria em direção a uma nova era, onde um grande

movimento ascético penetraria as massas e as arrancaria dos vícios e luxos a que estavam habituadas, vencendo seus males, definitivamente, através de uma nova espiritualização da humanidade. Portanto, 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, 1935a).

Para isso, em *A Questão Judaica*, padre J. Cabral resolveria o problema da incompatibilidade teológica do antissemitismo com o catolicismo nos termos do nacionalismo: conquanto condenasse o antissemitismo enquanto forma de perseguição, portanto anticristã e contrária à Igreja Católica, o padre J. Cabral apontava a necessidade de defender os valores brasileiros e cristãos contra os movimentos e valores propalados pelo judaísmo: o sionismo, o internacionalismo judaico, o revolucionarismo e o exclusivismo político e religioso. Segundo padre J. Cabral, os judeus não haviam organizado um Estado, mas contavam com elementos culturais e religiosos que o tornavam inassimiláveis e os habilitavam a compor um estado dentro dos outros estados.

Por conseguinte, a argumentação de padre J. Cabral permitiu conformar o antissemitismo e a fórmula palingenética de *A Quarta Humanidade* no catolicismo, por meio do ultranacionalismo e a partir da exaltação de uma memória que se casava 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. No caso, padre J. Cabral argumentava com os acontecimentos da Invasão Holandesa, conjugando as lembranças da invasão do território nacional por uma potência estrangeira, lembrando da perseguição protestante aos católicos e ainda argumentando com o sucesso do Levante Comunista no Rio Grande do Norte e com a instalação do soviete de Natal em 1935.

O “Salve Pátria!” de Luís da Câmara Cascudo

Interessa-nos agora demonstrar como as fórmulas anteriores foram absorvidas e desenvolvidas no Rio Grande do Norte por Luiz da Câmara Cascudo, um integrante, ao mesmo tempo, da fração mais radical do integralismo e da Congregação Mariana, portanto, próximo tanto de Gustavo Barroso quanto de padre J. Cabral.

Correspondente de Barroso desde a década de 1920, sabemos que Cascudo acompanhou o percurso intelectual e político do cearense, dividindo suas preocupações com o judaísmo e com o Levante Comunista no Rio Grande do Norte (BARROSO, 1936c).

Depois de haver recebido um exemplar de *O Quarto Império* enviado pelo próprio Barroso (1935b), Cascudo publicou na revista *Anauê*, em outubro de 1935, o seu “Salve Pátria!” (FIG. 1).

Vamos também utilizar nesta parte da análise, o *Catecismo Maior de Pio X*, uma vez que o Salve Rainha é a quarta oração presente no *Catecismo*, logo ao seu início, após o Credo, o Padre Nosso e a Ave Maria, e é a óbvia inspiração do “Salve Pátria!” de Cascudo, mesmo por causa de sua filiação à Congregação Mariana da cidade de Natal.

SALVE RAINHA

Salve, Rainha, Mãe de misericórdia, vida, doçura e esperança nossa, salve! A vós bradamos, os degredados filhos de Eva; a vós suspiramos, gemendo e chorando neste vale de lágrimas. Eia, pois advogada nossa, esses vossos olhos misericordiosos a nós voltei; e depois deste desterro nos mostrai Jesus, bendito fruto do vosso ventre, ó clemente, ó piedosa, ó doce sempre Virgem Maria.

V/. Rogai por nós, santa Mãe de Deus,

R/. Para que sejamos dignos das promessas de Cristo
(PIO X, 1905, p. 12)

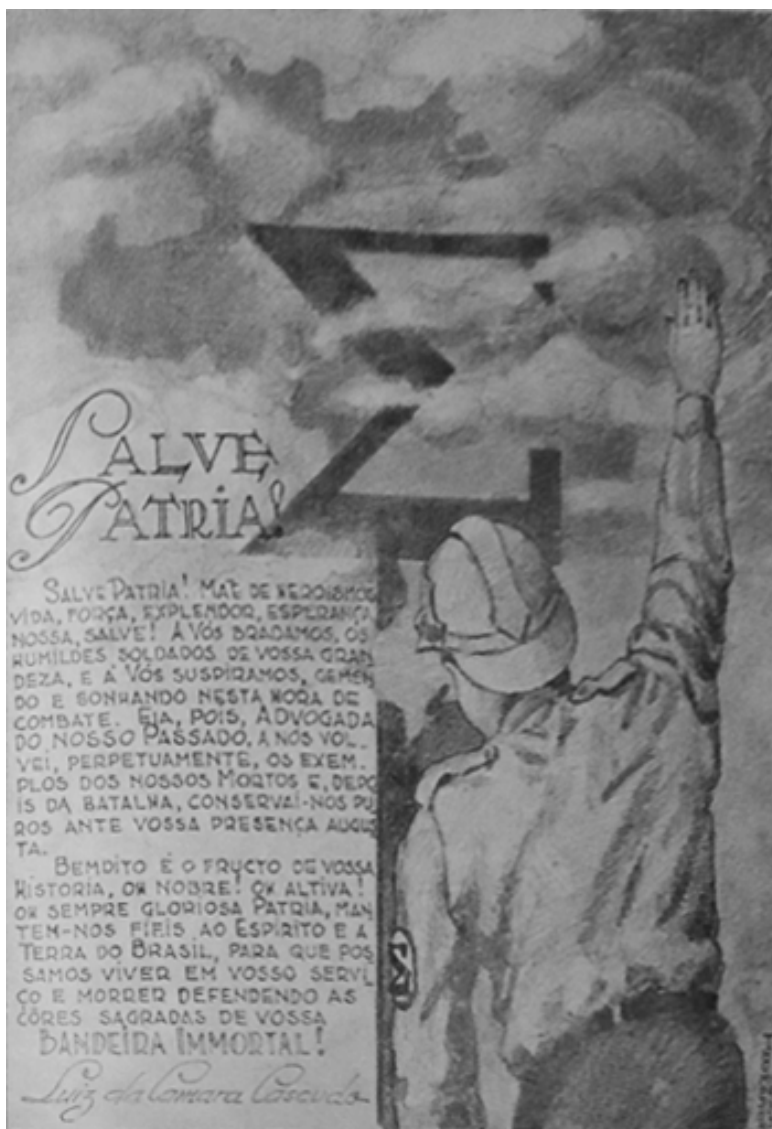


Figura 1. Salve Pátria!. Fonte: (CASCUDO, 1935).

SALVE PÁTRIA!

Salve Pátria! Mãe de heroísmos, vida,
força, esplendor, esperança nossa, salve!
A vós bradamos, os humildes soldados de
vossa grandeza, e a vós suspiramos, gemendo e so-
nhando
nesta hora de combate. Eia, pois,
advogada do nosso passado,
a nós voltei, perpetuamente,
os exemplos dos nossos mortos e, depois da batalha,
conservai-nos puros ante vossa presença augusta.
Bendito é o fruto
de vossa História, oh nobre! Oh altiva! Oh
sempre gloriosa pátria,
mantém-nos fiéis ao espírito e à terra do Brasil, para
que
possamos viver em vosso serviço
e morrer defendendo as cores sagradas de vossa
BANDEIRAIMORTAL!(CASCUDO,1935,p.5).

Observe-se a substituição das evocações à Maria e ao Cristo, presentes no Salve Rainha, pelas imagens da Pátria e da Bandeira no “Salve Pátria!”, pois esta permite articular as ideias de passado e futuro por meio de uma história que alude, ao mesmo tempo, aos heróis dos combates pretéritos e a um porvir que conjuga o nacionalismo, o integralismo e o catolicismo – o *Quarto Império*.

Esta articulação se torna mais clara se observarmos a FIG 1: de frente ao Sigma, um miliciano uniformizado ergue o braço fazendo a saudação do “Anauê”; acima e no entorno do símbolo integralista, atrás das nuvens, vê-se a figura cartográfica do Brasil, metafóricamente unindo o místico e o político, o Estado e o religioso.

Penso que a semelhança do formato do “Salve Pátria!” com o Credo Integralista é inegável. Mas, de modo a que isto não pareça

apenas uma sugestão, gostaria de fazer notar que o mote do Credo Integralista – “Creio no Espírito Cristão e Nacionalista do Sigma” – transparece admiravelmente na gravura, à medida em que notamos nesta a troca da bandeira nacional (presente no texto do “Salve Pátria!”) pelo Sigma da gravura (ver FIG. 1).

Outro escrito de Cascudo nos ajudaria a constituir melhor essa demonstração: o *Brasão* Holandês do Rio Grande do Norte, pois foi publicado em meados de 1936, portanto depois do “Salve Pátria!”, e no mesmo período em que padre J. Cabral entregou *A Questão Judaica* para publicação na Livraria do Globo.

No *Brasão*, o massacre de Cunhaú e Uruaçu é descrito pormenorizadamente por Cascudo enquanto um martírio dos naturais do Rio Grande do Norte, perpetrado pelos indígenas e liderado por um judeu, Jacob Rabbi, sob as ordens dos invasores da pátria: os holandeses protestantes:

[...] um judeu de lenda, clássico, sem escrúpulos, malvado, ladrão, saqueador, intrigante, covarde. É o mentor dos Janduís [...]. De um lado espalha o pavor, impossibilitando uma coligação dos colonos em ajuda ao levante que estalara em Pernambuco. Doutro lado, o comerciante judeu auferiria lucros, seguros e vastos, comprando a baixo preço ou arrematando de graça os bens confiscados aos portugueses. As matanças inúteis traziam lucros. Rabbi nunca perdeu ocasião de negociar bem (CASCUDO, 1941, p. 91).

Amalgamando no *Brasão* os heróis pretéritos da pátria e do catolicismo sob o signo do martírio, Cascudo investia simultaneamente contra o capitalismo, o imperialismo e o judaísmo, refletindo não apenas as posições do padre J. Cabral, mas também as de Barroso, pois reverberam no *Brasão* as colocações de Barroso nos textos que

acompanham a tradução dos *Protocolos* e no livro *A História Secreta do Brasil* – ambos publicados em 1936.

Depois disso, e especialmente após a intervenção da direção central integralista no diretório estadual norte-rio-grandense em fevereiro de 1937, com a designação do paulista Francisco Gomes da Silva Prado para a Chefia Provincial, Cascudo passaria a representar o integralismo em cerimônias e manifestações, compartilhando os palanques com o Bispo Diocesano e o Governador do estado, embora não tivesse exercido mais a chefia desde o final de 1934.

Como argumento na direção de melhor apontar a colusão entre o catolicismo e o fascismo, observo que foi justamente nesse período que *A Ordem*, numa edição dominical, publicou na primeira página, e na íntegra, o virulento prefácio de Gustavo Barroso, o qual servia para anunciar o lançamento do livro *A Questão Judaica*, cuja edição dominical, paradoxalmente, ostentava a seguinte epígrafe:

A Igreja não aprova o preconceito de raça: antissemitismo, antijudaísmo, baseados nesse preconceito não podem ser aceitos pelos católicos. Sob outros aspectos é livre ter a opinião que quiser sobre o judeu (EPÍGRAFE, 1937).

A gravura “Nosso nacionalismo está cheio de Deus”

Finalmente, para continuar a raciocinar a colusão do catolicismo com o fascismo, acredito que uma imagem pode nos ajudar mais do que muitas palavras (FIG. 2). Decerto o homem de 1937 se deslumbrou com a miríade de premissas envoltas na frase “O nosso nacionalismo está cheio de Deus?” Mas, como compreender hoje que essas premissas iam ainda mais longe daquelas contidas na frase “Creio no espírito cristão e nacionalista do Sigma”?



Figura 2. Fonte: (O NOSSO, 1937).

A gravura “O nosso nacionalismo está cheio de Deus” foi publicada na edição de novembro de 1937 de *Anauê*, a revista oficial do integralismo, que circulou entre janeiro de 1935 e dezembro de 1937. Nossa intenção é trabalhar neste exame a diferença de perspectivas entre a fração integralista de Barroso e o grosso do movimento, apontando também o caráter da colusão com o catolicismo perseguido por sua liderança.

No mesmo número da *Anauê*, encontra-se publicado, algumas páginas antes da gravura “O nosso nacionalismo está cheio de Deus”, o texto “Três Mocidades” escrito por Gustavo Barroso, sob o pseudônimo de Cristiano Ottoni.

Barroso conta a história de três jovens, Levi, Jofre e Néilson que, saindo da cidade do Rio de Janeiro, buscaram realizar um retiro espi-

ritual de três dias numa casa incrustada na floresta da Pedra da Gávea, “que há milênios os Fenícios talharam e encheram de inscrições até hoje indecifráveis”, para se “defrontar com os jesuítas... Não o jesuíta bondoso e inteligente dos grandes colégios, mas, [...] o jesuíta da Ida-de Média, com a técnica de Loyola [...]” (OTTONI, 1937, p. 35).

Um dos jovens, Levi, que era marxista, abandonou o retiro no primeiro dia; Jofre, liberal democrata, tudo aceitou, mas, meses depois, se afastou daquilo que ouvira; apenas Nelson “saboreou o triunfo espiritual da matéria subjugada e enobrecida na disciplina consciente”, pois era cristão praticante e militante, e “coerente consigo próprio, um batalhador entusiasmado pela implantação do Estado Integral” (OTTONI, 1937, p. 35).

Ora, Barroso finalizou o seu texto exatamente com a frase que também está inscrita na legenda da gravura “O nosso nacionalismo está cheio de Deus” (FIG. 2): “O Estado Integral é essencialmente o Estado que vem do Cristo, inspira-se em Cristo, age por Cristo e vai para o Cristo” (OTTONI, 1937, p. 36).

Na gravura, a figura de Jesus está sobre o cume de uma montanha, talvez a Pedra da Gávea do texto de Barroso, voltado para a cidade do Rio de Janeiro, com o Pão de Açúcar ao fundo, no misto de abençoar a cidade e de acolher na aurora, em lugar do sol, e a forma de uma enorme cruz dourada, que se eleva do outro lado da Baía da Guanabara.

A frase “O Estado Integral é essencialmente o Estado que vem do Cristo, inspira-se em Cristo, age por Cristo e vai para o Cristo” não era apenas utilizada por Barroso, mas fazia parte do repertório dos integralistas, marcando uma tomada de posição da extrema-direita brasileira frente às eleições à Presidência da República, e foi um dos pontos fortes do discurso de Plínio Salgado na Sessão das Cortes do Sigma quando foi declarado candidato do integralismo.

Em campanha, Plínio definia o Integralismo como um movimento cristão abrangente, conclamando todos os crentes a dele fazerem parte. Penso que a gravura “O nosso nacionalismo está cheio de Deus” incorpora essa posição, ao retratar a cidade do Rio de Janeiro abençoada pelo Cristo que se volta para a cruz que ascende no horizonte, em vez de assinalar esse mesmo sentido por meio da estátua do Cristo Redentor no Corcovado, por conta de ele ser, inegavelmente, uma representação católica.

Ainda, o discurso de Plínio pronunciado em 1937 termina com um Credo, e devemos notar que este se diferencia muito do Credo Integralista de Barroso (também de 1937) e do “Salve-Pátria!” de Cascudo, exatamente por sua ênfase no alargamento da abordagem religiosa e da relação do religioso com o político:

Eu creio em um Deus Eterno; creio na Alma imortal; creio no poder optativo, deliberativo da Alma Humana e na sua capacidade de interferência nos fatos históricos, levantando as multidões e conduzindo-as. Creio em Cristo e na luz que d’ele desce. Creio que aqueles que o invocam, que lhe suplicam inspiração, que lhe requerem humildemente sabedoria, força, esperança, escutam as harpas misteriosas dos Arcanjos, que despertaram um dia os homens simples e de boa vontade para que louvassem o Senhor [...] (BARROSO, 1937, p. 4-5).

Em *Integralismo e Catolicismo* (1937), Barroso apresenta o discurso de Plínio logo no início do livro, para dele afastar-se metodicamente ao longo dos seus vários capítulos, distinguindo judeus, maçons e comunistas como os inimigos do Brasil, na grande guerra de Moscou contra Roma, corroborando o argumento de padre J. Cabral em *A Questão Judaica* – Roma não era apenas a sede do catolicismo, mas o centro do mundo.

No decorrer de *Integralismo e Catolicismo*, Barroso negava que o Integralismo fosse um movimento religioso, mas moral, social e político e, nesse sentido, atacava as estéticas culturais marxistas e as que eram contrárias à cultura europeia, rotulando-as como reacionárias ou ultranacionalistas, para defender que a verdadeira cultura brasileira era a resultante do encontro da cultura ocidental com certas formas de civilização ameríndias e africanas. Assim, Barroso apontava que o Integralismo se colocava enquanto um movimento cultural, produtor de uma ideia de identidade e de nacionalidade brasileira, e, também, enquanto um movimento social (BARROSO, 1937a, p. 37).

Era, pois, num duplo movimento que a fração de Barroso buscava a aproximação com a Igreja Católica, por conta desta instituição ser a única que se pronunciara em matéria social e econômica e também por ser a mais interessada na defesa das tradições da civilização brasileira. Por causa disto, argumentava que a aliança com o integralismo se impunha à Igreja Católica, uma vez que era o único defensor dos princípios sociais que formavam a base da vida cristã, em face à corrupção moral e inarredável das esquerdas.

Em *Integralismo e Catolicismo* (1937), Barroso aprontou a base para o amálgama do político com o religioso no Brasil, não mais idealizado por meio da imagem do “Estado Cristão Totalitário”, sua visão utópica da Idade Média em *O Quarto Império* (1935a, p. 88), mas por meio de uma fórmula mais avançada, inovadora e integrativa do terceiro fascismo.

“Nem medievais, nem extremistas; mas cristãos e dignos”. A nova fórmula de Barroso não era mais a de *O Quarto Império*, nem era baseada na figura do Duce ou no racialismo, como nos dois primeiros fascismos – o italiano e o alemão –, mas indicava a constituição de um governo dual, com o chefe integralista a par com a liderança católica, da qual recolhia insumos e conselhos.

Mostrando o avanço da doutrina social católica por meio da citação dos seus principais documentos, Barroso apontava como as suas iniciativas, já aceitas pelo chefe integralista, fizeram com que aquela doutrina passasse a ser a do novo Estado Integral. Barroso também mostrava que o integralismo fazia coro os religiosos no repúdio aos aspectos imorais do capitalismo e do marxismo: a criminalidade, o armamentismo, a fome, a escravidão individual e coletiva, aos impostos asfixiantes, o tráfico de seres humanos, a tortura, as superstições.

Na nova definição de Barroso, o novo Estado que surgiria de sua militância seria, fundamentalmente, “um governo moralmente forte”, o promotor de uma educação cristã que espiritualizasse o homem e o arrancasse “ao domínio do pragmatismo e do materialismo, elevando-o como criatura de Deus” (BARROSO, 1937a, p. 91-92).

Às vésperas do Golpe do Estado Novo, Barroso havia recolocado as suas ideias como uma terceira via entre o capitalismo e o socialismo, adotando o posicionamento básico do catolicismo, mas sem abdicar do antissemitismo como base argumentativa. Ao mesmo tempo, fez da luta moral o contraponto à luta de classes e ao capitalismo, salientando a corrupção de seus adeptos e adotando as posições produzidas na experiência dos movimentos sociais católicos como compromisso com os trabalhadores.

Até a sua interrupção forçada, este foi o ponto a que chegou a colusão do catolicismo com o fascismo, quando, para se aproximar Igreja Católica e da forma contemporânea do catolicismo, Barroso desistiu do tom mítico, verdadeiramente utópico e beligerante de *O Quarto Império*, impresso na sua imagem do Estado Cristão Totalitário do medievo.

Duas Palavras:

Os Holandeses no Rio Grande e a invenção da identidade católica norte-rio-grandense na década de 1930

O livro *Os Holandeses no Rio Grande*, escrito pelo Padre Paulo Herôncio de Melo e publicado em 1937 no Rio de Janeiro pela Editora ABC, é uma das obras mais importantes da historiografia norte-rio-grandense e ao mesmo tempo, uma das menos conhecidas pelos seus estudiosos. Já valeria essa indicação apenas pelo apontamento de que esse livro foi a origem da caminhada que levou à beatificação dos Protomártires do Brasil, aos quais são dedicados monumentos, templos e feriados municipais e estaduais no Rio Grande do Norte. Porém, a relevância de *Os Holandeses no Rio Grande* para a historiografia é muito maior, uma vez que este livro influenciou diretamente inúmeros escritos, inclusive, de autores de relevância nacional, caso de Luís da Câmara Cascudo, assim como instigou a discussão acadêmica local e regional, por ter estabelecido um padrão de apreciação dos acontecimentos de 1645 nos engenhos Cunhaú e Uruaçu.

Contudo, quero fazer aqui o registro de duas outras tessituras

que enriquecem a apreciação historiográfica da obra de Paulo Herôncio: primeiro, *Os Holandeses no Rio Grande* foi a base a partir da qual se constituiu a identidade e a espacialidade católica norte-rio-grandense, inventada em contrapartida à produção pernambucana e em sintonia com a da Nação. Segundo, a obra não oferece ao investigador apenas um inventário dos eventos de Cunhaú e Uruaçu, mas também um diálogo dos intelectuais e do pensamento católico norte-rio-grandense com a produção historiográfica dos séculos XIX e XX e com diversos eventos locais, nacionais e internacionais de seu tempo.

Por conseguinte, entendo que o livro de Paulo Herôncio não apenas se coloca como uma obra fundamental para a história e a historiografia do Rio Grande do Norte, mas também como um registro interessante para aqueles que desejem empreender um exame da atuação geopolítica da Igreja Católica por meio do caso norte-rio-grandense e como uma fonte que possibilita articular os limites e liames do pensamento católico na década de 1930, especialmente no este se refere ao anticomunismo.

Comparando as duas edições de “Os Holandeses no Rio Grande”

O problema a ser enfrentado por aqueles que irão empreender a leitura de *Os Holandeses no Rio Grande* é que a segunda edição do livro em 1980 difere bastante da edição original (1937).

O volume editado pela Fundação José Augusto, pertencente ao governo do estado do Rio Grande do Norte, omite qualquer referência à folha de rosto original em que se via o *Nihil Obstat* da Diocese de Natal e o *Imprimatur* do Bispo Dom Marcolino Esmeraldo de Souza Dantas. Falta também à segunda edição todo o último capítulo, ‘Redenção’, a maior parte do penúltimo capítulo, ‘Os terços de

Henrique Dias'. Além disso, o prefácio original, 'Duas Palavras', escrito pelo Padre José Maria Lustosa Cabral, escritor, jornalista e um dos principais porta-vozes do anticomunismo nas décadas de 1930 e 1940, foi substituído por outro, escrito por Hélio Galvão, professor universitário, intelectual e político norte-rio-grandense.

Em seu prefácio, Hélio Galvão, professor do Departamento de História da UFRN, considera *Os Holandeses no Rio Grande* "uma crônica atualizada" e não uma "obra de historiador", reflexo de sua devoção aos mártires de Cunhaú, Ferreiro Torto e Uruaçu, que fora provada na organização de um certame dedicado àqueles, o Congresso Eucarístico de São José de Mipibu. Nesse sentido, Hélio Galvão entendia que teria faltado a Paulo Herôncio uma leitura mais ampla do material bibliográfico então disponível bem como uma análise aprofundada do 'período holandês' que o remeteria às "lutas que na Europa envolviam o Império de Felipe II e o Reino dos Países Baixos".

Por sua vez, o prefácio de Padre J. Cabral à 1ª edição cuidava de fazer a ponte dos acontecimentos da década de 1930 com os da ocupação holandesa: os exemplos da resistência aos colonizadores por meio da comunhão entre a religião e a pátria serviam para forjar um sentido do nacionalismo em luta contra os "modernos Calabares" que procuravam entregar o Brasil ao comunismo ateu e aos colonizadores soviéticos. Contrapunham-se então, em sua análise, o internacionalismo fraterno de Cristo e a chefia do Papa, centrados no Vaticano, em Roma, ao internacionalismo anárquico e incendiário de Marx e à chefia de Stálin, aquartelados no Kremlin, em Moscou.

Longe de se encaixar na revisão positiva do sentido da colonização holandesa e do papel de Calabar que se fazia no período em que Hélio Galvão escreveu seu prefácio, em fins da década de 1970, inclusive, por meio da peça teatral homônima, escrita por Chico Buarque de Hollanda e Ruy Guerra, entendemos que a obra de Pau-

lo Herôncio investia numa interpretação oposta àquela exemplificada no ‘Elogio da Traição’. As partes faltantes do corpo do livro na 2ª edição são exatamente as que dão conta da derrota dos holandeses e da fuga destes do Rio Grande do Norte, que louvam a benevolência de Henrique Dias em relação aos holandeses e que enaltecem a liderança guerreira de um norte-rio-grandense, Felipe Camarão. Descrevem também o apego de Felipe Camarão à fé católica e exaltam a sacralização da terra norte-rio-grandense pelo sangue dos mártires, “sacrificados por Deus, pela Pátria e pelo Rei”.

Finalmente, na folha de rosto, se apontava que tanto o texto quanto o prefácio de Padre J. Cabral foram aprovados do ponto de vista moral e doutrinário pela Igreja norte-rio-grandense e aconselhados para a leitura de todos os católicos pelo seu bispo diocesano.

Historiografia e História da Historiografia

Devemos perceber por essa breve enumeração das diferenças entre as duas edições do livro de Paulo Herôncio, que pensar *Os Holandeses no Rio Grande* não é uma tarefa que se esgota no estudo de sua escrita, mas que necessita ser remetida a uma investigação de sua inserção enquanto produto histórico no seu tempo, o que nos leva a uma perspectiva de ter de operar a partir da desnaturalização das formas de sua apreensão historiográfica por meio de um exercício que leve em conta a história da historiografia.

Metodicamente, entendo que poderíamos prosseguir esta tarefa pelo descortinamento sucessivo das formas de cognição que possibilitaram a escrita de *Os Holandeses no Rio Grande*, ou seja, investindo, num primeiro momento, nas relações que inserem essa obra no rol daquelas que foram produzidas pelo Paulo Herôncio, para, num segundo momento, buscar compreender as escolhas empreendidas

pelo autor na elaboração de sua obra (*e. g.*, fontes, bibliografia) e, finalmente, num terceiro momento, por meio dos subsídios encontrados, exaurir as relações com as obras que compreendermos tê-lo influenciado ou com as quais teria dialogado, de modo a explicitar as condições, formas e funções de sua abertura historiográfica. Operaríamos assim, por um percurso que caminharia do estudo da escrita – da historiografia, para seu estudo crítico – a história da historiografia, contudo, acredito que perderíamos algo que procuramos explicitar justo no título de nosso texto, a ideia de invenção.

Ainda que a ideia de invenção possa ser questionada como tal, ou seja, de nada seria mesmo inventado, mas repensado ou reconduzido a partir de um estoque sempre presente e renovado de condições, ou, de que a ideia de invenção adviria mesmo do primado de um discurso construtivista e historicizante da própria historiografia, entendo colocar este problema – a ideia da invenção – não como uma busca de origens, mas das condições inaugurais de um *campo de forças* e de certa *relação de forças* a partir de onde se constituiu *uma função* para a história do martírio de Cunhaú e Uruaçu.

No caso, escolho prosseguir nossa tarefa investindo por meio da *desconstrução* para compreender não apenas as escolhas de Paulo Herôncio, mas também para descortinar a recepção de sua escrita e, começo esta jornada aproveitando, mais uma vez, o prefácio de Hélio Galvão para a 2ª edição de *Os Holandeses no Rio Grande*.

Como já vimos, Galvão coloca o Congresso Eucarístico de São José de Mipibu como uma prova da devoção de Paulo Herôncio aos Mártires o que, em seu julgamento, conduziria as escolhas da feitura do livro – uma obra de devoção, realizada nas condições do campo religioso ao qual estava integrado, o Catolicismo.

No entanto, como acredito que a compreensão de Galvão se encerra – por conta das posições teóricas e historiográficas domi-

nantes em seu tempo, o início da década de 1980 – na impossibilidade mesma de pensar o problema historiográfico numa perspectiva em que a religião fosse compreendida como poder em seu próprio discurso, como se tornou possível depois da *virada pós-secularismo* [postsecular turn] e, inclusive, a partir de um campo próprio, da *Geopolítica Religiosa* [Religious Geopolitics] (STURM, 2013).

Por conseguinte, penso que se devem inverter os termos colocados por Galvão para que possamos pensá-los: a apreciação de *Os Holandeses no Rio Grande* depende de considerar este livro a partir das condições em que possibilitaram o Congresso Eucarístico de São José de Mipibu, para, somente em seguida a isto, indagar destas condições qual função a obra de Paulo Herôncio poderia possuir.

Dom Marcolino e a ‘Reestruturação Diocesana’

O Congresso Eucarístico de São José de Mipibu é uma das cenas principais de um processo que entendemos se iniciar com a nomeação de Dom Marcolino Dantas para a Diocese de Natal em setembro de 1929. No caso, entendemos que Dom Marcolino Dantas, religioso de prestígio na Bahia e com trânsito na capital da República, iria inaugurar no Rio Grande do Norte, após a Revolução de 1930, uma política de apoio aos Interventores federais em oposição às organizações familiares destituídas do poder. Esse apoio seria provado já em 1931 quando Dom Marcolino Dantas apoiou o Interventor Aluísio Moura contra a tentativa de deposição orquestrada pelo então tenente Ernesto Geisel, Secretário Geral do Estado e Diretor da Segurança Pública do Rio Grande do Norte, e continuamente testado, especialmente nas eleições de 1934 e 1935 quando Dom Marcolino Dantas foi alvo de intensos ataques por parte do Partido Popular, agremiação política que reunia a oposição ao interventor Mário Câmara.

Entendemos essas posições nos termos de uma reorganização da Igreja Católica na República – a ‘Reestruturação Diocesana’, adequada à nova organização do poder e de espaço, a estadualidade; da subsequente reformulação do pensamento e da atuação católica que lançou mão dos insumos fornecidos pelo Centro Dom Vital – a ‘Neocristandade’ ou ‘Recatolização’. No caso, considero que a aproximação entre a Igreja Católica norte-rio-grandense e os Intervenitores federais propiciou a ocasião para que diversos dos seus intelectuais fossem incorporados ao Governo estadual – Luiz da Câmara Cascudo foi um deles; criaria as condições para o suporte a Ação Integralista e a Aliança Social – agremiação que reunia os apoiadores de Mário Câmara; e prepararia a fundação do jornal *A Ordem* – diário oficial da Diocese de Natal.

É necessário ainda apontar a excepcionalidade da situação política no Rio Grande do Norte, que serve para justificar sua relevância como caso de estudo e reveste de especial importância a tarefa de interpretação de *Os Holandeses no Rio Grande*. Neste sentido, o apoio de Dom Marcolino Dantas aos Intervenitores federais e o suporte da Diocese de Natal à Ação Integralista devem ser considerados sabendo-se:

Primeiro, que o Rio Grande do Norte foi, junto com São Paulo, o estado mais refratário a uma composição com o governo Vargas, fazendo que as eleições de 1934 e 1935 ocorressem num clima de grande violência, até mesmo porque estas dividiram setores das elites tradicionais, proporcionando a incorporação de temas e questões da política nacional à discussão estadual (a dissolução da A. N. L. foi uma destas questões) e, finalmente, apresentando novos atores à cena política local, como os comunistas e os integralistas.

Segundo, que o Rio Grande do Norte foi o único estado onde o Levante Comunista obteve sucesso, com os revoltosos conseguin-

do controlar a capital durante três dias e conseguindo, inclusive, expandir a revolução em direção ao interior, onde ocuparam diversas cidades. Além da revolução propriamente dita, esteve em curso ainda uma guerrilha rural na região do vale do Açu, área de monocultura da cana-de-açúcar, que atuou separadamente dos revolucionários e se manteve ativa até o ano de 1936.

Este contexto de crise e tensão política e social extrema se sublimaria no Rio Grande do Norte em 1935, opondo abertamente diversos segmentos das elites, instituições e movimentos que buscaram não apenas conquistar o poder político, mas também produzir representações de suas posições. Os vencedores das eleições de 1934 e 1935 buscaram logo tornar pública uma narrativa da resistência dos norte-rio-grandenses contra a violência perpetrada pelos enviados de Getúlio Vargas e, por sua vez, os perdedores procuraram descrever a lisura de seus atos no Governo e de suas atitudes frente ao Levante Comunista.¹

Era em meio a essa luta de representações em torno da ‘Crise de 1935’ que a Igreja norte-rio-grandense fabricou uma identidade e uma espacialidade que o Congresso Eucarístico de São José de Mipibu teria a função de *fazer representar*.²

O discurso anticomunista católico norte-rio-grandense antes de 1935

Vimos que o prefácio do Padre J. Cabral à 1ª edição de *Os Holandeses no Rio Grande* ligava os acontecimentos de 1645 ao comba-

¹ Em relação à primeira narrativa ver Edgar Barbosa (1936); em relação à segunda, ver João Medeiros (1937).

² *O fazer representar*, apontado aqui a partir do argumento de que o Congresso é colocado em meio à luta de representações com as outras narrativas (ver Nota 13 deste artigo), se refere à interpretação derridiana de Khôra, que será exemplificado na última parte deste artigo ‘Duas Palavras’ (ver Nota 43 deste artigo).

te ao comunismo, mas como poderíamos explicar que essa descon-tinuidade podia se tornar plausível para os homens de 1937? Quais eram as formas de acesso a esse passado que possibilitavam a produ-ção de uma imagem tão forte e convincente?

O discurso anticomunista usualmente tem sido pensado como uma reação ou uma posição contra o marxismo ou contra a União Soviética, contudo, se considerado por meio da aproximação do catolicismo, seria mais prudente pensá-lo como uma reelaboração específica de um discurso mais geral contra a modernidade, que fo-cou sucessivamente no combate ao protestantismo, à maçonaria e à Revolução Francesa e que recebeu a contribuição de diversos in-telectuais no século XVIII e XIX, como Edmund Burke, Louis de Bonald, Joseph de Maistre e Juan Donoso Cortés.³

A obra *A maçonaria e os Jesuítas* (1875), escrita por Dom Vital Maria Gonçalves, bispo de Olinda, em meio à chamada ‘Questão Re-ligiosa’ pode ser considerada uma das primeiras manifestações desse discurso no Brasil, que seria desenvolvido no século XX por diversos autores, muitos deles influenciados ou ligados ao Centro Dom Vi-tal, criado no Rio de Janeiro em 1922 por Jackson de Figueiredo e que, depois de sua morte, passou a ser liderado por Alceu Amoroso Lima. Um desses autores, com vasta produção também na área da espiritualidade católica, era justamente o norte-rio-grandense Padre J. Cabral, que durante quase trinta anos foi diretor do semanário *A Cruz*, da diocese do Rio de Janeiro, e que em 1933 publicou *A mira-gem soviética* pela Editora Vozes de Petrópolis, um livro centrado no combate ao comunismo. Padre J. Cabral, por várias vezes, represen-tou Dom Marcolino Dantas em solenidades no Rio de Janeiro e essa ligação entre a Igreja norte-rio-grandense e Padre J. Cabral persistiu

³ Em relação à contribuição desses autores para o pensamento católico brasileiro da década de 1920 e 1930 ver Cândido Rodrigue (2005).

até porque razões familiares faziam com que ele, todo ano, passasse pelo menos um mês no Rio Grande do Norte.

Contudo, não era apenas o Padre J. Cabral que influenciava essa vertente do pensamento católico norte-rio-grandense antes do Levante Comunista, mas também outros intelectuais do Centro Dom Vital. Essa influência se dava diretamente por meio do diário oficial da Diocese de Natal, onde eram reproduzidos os artigos publicados na revista do Centro Dom Vital e que, não por acaso, repartia com esta o mesmo título: *A Ordem*. Como na revista do Centro se explicitavam várias das correntes do catolicismo brasileiro, também o jornal da Diocese de Natal refletia essa pluralidade, embora seja interessante fazer notar as origens desse diário para que fique evidente outra influência sobre a gestação do pensamento católico norte-rio-grandense.

Ainda que o primeiro número do jornal *A Ordem* tenha saído apenas em 14 de julho de 1935, suas origens devem ser buscadas alguns anos antes, em 19 de março de 1933, quando Dom Marcolino Dantas firmou um acordo com o Centro de Imprensa da Congregação Mariana de Moços, sociedade fundada em 30 de outubro de 1932, efetivamente confiando aos Jesuítas o apostolado da imprensa no Rio Grande do Norte (REMEMORANDO, 1936).

Por conseguinte, também devemos observar a influência da tradição e da história dessa cronologia na produção do anticomunismo católico norte-rio-grandense e, não por acaso, de modo a encaminhar nosso raciocínio, cabe fazer notar que, a Congregação Mariana de Moços, o jornal *A Ordem* e a Ação Integralista do Rio Grande do Norte – formada em sua maioria por membros da Congregação Mariana e instituída numa cerimônia que contou com a presença de Dom Marcolino Dantas – foram todos criados num dia 14 de julho, o mesmo dia da Revolução Francesa, não exatamente para comemorá-la.

A queda do Homem na Modernidade

A 'Companhia de Jesus' possui uma história e uma tradição que a diferencia das demais ordens da Igreja Católica. É uma ordem universalista que prega absoluta obediência ao papado, composta por homens vindos de diferentes culturas e origens, organizada hierárquica e militarmente. Inácio de Loyola, antes de fundar a Companhia de Jesus participou de campanhas militares e, enquanto religioso, utilizou deliberadamente metáforas militares para descrever a Companhia de Jesus como uma unidade de elite que possuía um general a sua frente e cujos membros deviam se pensar como soldados para Jesus e para uma Fé verdadeira.

O campo de atuação geográfico e institucional dos Jesuítas variou tremendamente e os colocou a frente dos principais desafios enfrentados pela Igreja Católica. Nesse sentido, seu pensamento e sua atuação apresentaram uma coerência com a sua história e com a sua tradição: os Jesuítas foram a tropa de choque da Igreja na Contrarreforma e representaram sempre o papel de uma Igreja Católica militante e organizada; seu ambiente operacional era definido a partir de um inimigo que precisava primeiro ser definido, depois confrontado e vencido. Seus objetivos eram a defesa e a propagação da verdadeira fé da Cristandade, e a consolidação e alargamento do Reino de Cristo na terra.

A ideia de uma humanidade em crise, de uma queda do homem e da civilização, em curso desde a expulsão do Paraíso, mas agravada pela Reforma, pelo Iluminismo e pela modernidade, e exemplificada no século XX pela guerra total, pelas revoluções e pelo materialismo, contrastava abruptamente com o ideal de uma comunidade católica em que o homem encontraria a comunhão entre o espírito e a matéria. Contudo, o entendimento era o de que essas crises deveriam ser

passageiras, pois a história da humanidade é um caminho reaberto pela vinda de Cristo a terra, uma história reta em que a Igreja é a mantenedora da Civilização e dos Códigos Morais que tiveram suas origens na Grécia e em Roma, respectivamente. A crise, portanto, fosse qual fosse sua duração, teria um fim, pois o Reino de Cristo é eterno e a Igreja compartilha, com a humanidade, essa História.

Esta ideia da história e o pensamento acerca da queda do homem, especialmente refinado no século XIX, foram ajustados pelos jesuítas na ação e no pensamento, os quais influenciaram, por sua vez, os outros religiosos e os intelectuais católicos (THUATHAIL, 2000).

No livro *A miragem soviética*, Padre J. Cabral já fazia em 1933 a analogia entre as perseguições movidas pelos césores com a resistência dos mártires e dos combatentes da fé, assim como apontava a contínua insurgência das falsas doutrinas e o esforço da Igreja em fazer a civilização ressurgir depois das invasões dos bárbaros. Padre J. Cabral descrevia então o comunismo como um desses credos, Marx como seu profeta e O Capital como seu evangelho. Este sentido seria alargado por Paulo Herôncio em agosto de 1935, no artigo 'A ameaça vermelha', onde denuncia o plano de expansão do 'imperialismo soviético' em direção ao Brasil, a partir de documentos que teriam sido apreendidos pela polícia na sede da A. N. L. do Rio de Janeiro (HERÔNCIO, 1935).

Todavia, para a devida apreciação de *Os Holandeses no Rio Grande* seja necessário notarmos que a metáfora "bárbaros modernos" seria revista por Paulo Herôncio já em 1936 no artigo "Barbária e Civilização", na medida em que este autor entendia já não ser mais possível equiparar os comunistas aos bárbaros de outrora. Se o sentido da oposição dos bárbaros à civilização romana podia ser compreendido e se uma ideia de sua humanidade podia ser en-

trevista no culto que prestavam aos seus deuses e na convivência daqueles com a natureza, para Paulo Herôncio tais coisas não eram mais observáveis na atuação dos comunistas. De um lado, estava o patrimônio sagrado da civilização cristã; do outro, a volta do homem ao estado selvagem, o rebaixamento da personalidade humana pela negação de Deus e a conseqüente negação da vida futura, o domínio da matéria e o absolutismo das paixões.

A “horda moderna”, metáfora agora utilizada por Paulo Herôncio, embora compartilhasse o mesmo legado que o cristianismo, habitasse o mesmo espaço, fazia da destruição material e simbólica desse patrimônio sua principal propaganda e mobilização. A identificação do mal como móvel dessa atividade se tornou, por conseguinte, o principal nexo por meio do qual se encaminharia, doravante, o raciocínio de Paulo Herôncio. Por conseguinte, uma reação à “fúria satânica das destruições” seria colocada noutra nível, o do combate não apenas no campo das ideias, mas também na forma da Guerra. A ideia do guerreiro católico, paradoxal, mas recorrente no pensamento da Igreja, começava a tomar forma (HERÔNCIO, 1936).

A diferença entre os dois textos de Paulo Herôncio, além da materialidade proporcionada aos seus argumentos pelo Levante Comunista no Rio Grande do Norte, deve ser creditada, também, à recepção, entre os católicos, dos eventos da Guerra Civil Espanhola.

A horda moderna

Dois grandes temas impulsionaram o pensamento católico norte-rio-grandense no período da organização do Congresso Eucarístico de São José de Mipibu, o primeiro destes foi a Guerra Civil na Espanha.

Então a Espanha era vista pela ótica de ser um país católico, tomado pelos comunistas e em que os católicos, a religião, a igreja e as suas relíquias eram mortos, perseguidos, destruídos e profanados. Sucessivas notícias no jornal *A Ordem* davam conta de atrocidades sem par e a metáfora “Os novos Bárbaros” era constantemente evocada em referência aos Republicanos e a reação a estes era saudada como um esforço contra os comunistas, que os católicos deveriam apoiar sem restrições.

Um episódio da luta na Espanha moveu profundamente o imaginário católico norte-rio-grandense e suscitou manifestações mesmo em pequenas cidades do interior do estado: a defesa do Alcázar de Toledo. Do ponto de vista jornalístico, a própria duração do sítio movido pelas forças republicanas ao baluarte nacionalista, setenta dias, de 22 de julho até 28 de setembro de 1936, impunha uma cobertura atualizada e quase que diária. Além da sucessão de episódios dramáticos e que eram enfatizados pelo caráter geral da Guerra Civil, uma notícia, sobretudo, magnetizou a leitura católica, prova disto é que foi repetida pelo jornal *A Ordem* no dia mesmo que em 1936 se comemorou o padroeiro de Uruçu, pouco depois da inauguração do Congresso Eucarístico de São José de Mipibu.

Segundo o artigo “Heroe e Martyr”, nos primeiros dias do cerco do Alcázar, o coronel José Moscardó, líder do baluarte, foi chamado ao telefone. Do outro lado da linha estavam os atacantes, que lhe comunicaram que o seu filho estava prisioneiro e que, caso o Alcázar não se rendesse, o fuzilariam imediatamente. Depois passaram o telefone para que o filho de Moscardó falasse com o pai. Moscardó respondeu o seguinte para o filho que lhe perguntou como deveria agir: – “Diga ‘Viva a Espanha!’, ‘Viva o Cristo Rei!’ E morra como um herói” (HEROE, 1936).

Note-se que o lema do Congresso Eucarístico de São José de

Mipibu, que foi organizado por Paulo Herôncio, era: “Louvado seja o Santíssimo Sacramento”, a frase derradeira de Matias Moreira, martirizado pelos holandeses protestantes, segundo a explicação do lema que foi publicada pelo jornal *A Ordem* no mesmo dia e página que o artigo “Heroe e Martyr”.

Para que entendamos essas remissões recíprocas devemos trabalhar o segundo grande tema que impulsionou o pensamento católico – a discussão do Tricentenário da Chegada de Nassau a Pernambuco.

Desde maio de 1936 o jornal *A Ordem* havia inaugurado um debate com a participação dos principais intelectuais norte-rio-grandenses a respeito das comemorações da chegada de Nassau a Pernambuco que então estavam sendo promovidas pelo governo daquele estado. O debate incluía ainda uma discussão acerca da naturalidade de Felipe Camarão, disputada tanto pelos intelectuais norte-rio-grandenses quanto pelos historiadores ligados ao Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano.

O debate norte-rio-grandense refletia ainda duas discussões que concomitantemente estavam sendo travadas no nível nacional: uma dizia respeito à revisão da história da Invasão Holandesa; outra, ao pleito por maior autonomia estadual, que estava sendo feito não apenas por Pernambuco, mas também por outros estados.

De modo geral, os intelectuais católicos criticavam o fato de que Nassau era visto como pertencente à História brasileira, sendo esquecida a sua condição de invasor e o papel que desempenhou enquanto um agente dos colonizadores, executando uma política de perseguição dos nacionais, da cultura lusitana e da religião católica. Sobretudo, os intelectuais católicos apontavam que os revisionistas, subjugados pelo exotismo, descuidavam do nacional e das figuras que teriam forjado o nacionalismo, posições que contrastavam com

a sobrevalorização que faziam de certos aspectos pontuais como, por exemplo, as contribuições de Nassau à arquitetura de Recife.

Por sua vez, alguns intelectuais norte-rio-grandenses colocavam que, por essa leitura se cuidava mais de apontar uma compreensão e uma caracterização notadamente pernambucana, de toda uma Região.

Se a leitura dos intelectuais católicos em nível nacional pode ser entendida como parte de um discurso que identificava a Igreja com o Estado brasileiro, cujas origens devem ser buscadas a partir de 1916 e nos insumos da Neocristandade, devemos esclarecer que a leitura dos intelectuais norte-rio-grandenses buscava se juntar à compreensão dos intelectuais católicos nacionais a partir do descolamento das posições pernambucanas e regionais, especialmente por meio da ênfase na pertinência de uma leitura da Invasão Holandesa a partir da periferia da Região. Este esforço era notável, principalmente se pensarmos na força não apenas econômica, mas também cultural de Pernambuco em relação ao Rio Grande do Norte, haja vista que, à exceção de Pedro Velho de Albuquerque Maranhão, governador do estado na década de 1890, toda a elite norte-rio-grandense fora formada nos bancos da faculdade de Recife.

Observe-se que o livro de Paulo Herôncio, *Os Holandeses no Rio Grande*, recorta do tema da Invasão Holandesa justamente o espaço e o período que permitem dizer de uma especificidade dessa presença, predatória, genocida e essencialmente imperialista, inclusive do ponto de vista econômico, sublinhada pelas perseguições aos naturais e aos costumes, movidas pelos holandeses e seus agentes. Estes agentes, traidores e estrangeiros eram representados nas figuras de Calabar, o traidor que havia possibilitado aos holandeses capturar o Forte dos Reis Magos e havia perpetrado o massacre de Ferreiro Torto; e de Jacob Rabbi, o judeu que havia liderado o extermínio dos naturais em Uruaçu e Cunhaú.

Jacob Rabbi

Para compreendermos o alcance das escolhas de Paulo Herônicio e para bem entendermos também, a recepção de *Os Holandeses no Rio Grande*, torna-se necessário explicitar mais a *cena de produção* em que estavam inseridos, no caso, perscrutando a interação e o diálogo com intelectuais, obras, ideias e movimentos político-sociais.

O conceito de Cena condensa uma série de posições e de questões esboçadas por Jacques Derrida desde meados da década de 1960, quando procurava estabelecer o diálogo e uma aproximação com o pensamento de Martin Heidegger. Inserida por Derrida no projeto da desconstrução e desenvolvida nos livros *Gramatologia*, *A escritura e a diferença* e *A voz e o fenômeno*, essa aproximação de Jacques Derrida colocada por meio do deslocamento para a Linguagem do sentido emprestado ao “Ser” por Heidegger. Este deslocamento foi pensado por meio da ideia da *arquiescritura*, o sentido pré-linguístico que precederia a inscrição da linguagem seja enquanto fala seja como escrita, caracterizado pelo movimento e pela abertura dos signos, que colocaria o que podemos chamar de um Ser dos seres enquanto resposta ao Ser de Heidegger (KATES, 2005).

A problematização da *arquiescrita* abriria, por conseguinte, como uma única e mesma possibilidade, a temporalização e a relação com o outro (DERRIDA, 2004), reconhecendo-se que sua analítica teria de lidar com a monstruosidade da interpretação, ou seja, que a interpretação seria mais um amálgama do que uma síntese, na medida em que se teria de lidar com o heterogêneo, o contraditório, e com o movimento que permitiria a hibridização destes (DERRIDA, 2002; DERRIDA & WEBER, 1995). Jacques Derrida pensa, assim, uma temporalidade inteligida por uma cena da história que considera primeiro o jogo do mundo, a abertura total que prefigura

a rede, para depois considerá-lo enquanto jogo no mundo, ou seja, como uma cena de produção com sua subsequente operação, inscrição e disseminação.

Nesse sentido, é interessante colocar que as indagações do crítico, ou seja, daquele que examina a historiografia e sua história, devem levar em conta não apenas os elementos integrantes da obra, mas também aqueles que, deliberadamente não foram incluídas pelo autor em seus argumentos e interpretação. Para isto, vamos colocar, resumidamente, a cena de produção em que o livro de Paulo Herôncio se insere.

Já explicamos anteriormente que a Ação Integralista no Rio Grande do Norte foi formada, em grande parte, por integrantes da Ação Católica e que o jornal *A Ordem*, diário oficial da Diocese de Natal, era editado por pessoas ligadas simultaneamente aos dois movimentos. Otto de Brito Guerra, o redator-chefe do jornal *A Ordem*, por exemplo, foi o primeiro signatário do Manifesto de Recife, divulgado no dia 24 de novembro de 1932, ao em apoio ao Manifesto de Outubro de Plínio Salgado, provavelmente o primeiro apoio recebido por Plínio Salgado fora do estado de São Paulo. Para que tenhamos ideia da importância desse engajamento, Luís da Câmara Cascudo, o outro grande nome do integralismo norte-riograndense, somente aderiu ao integralismo já em meados de 1933 e, por influência direta de um dos principais líderes do integralismo, Gustavo Barroso.

Se, por um lado, o jornal *A Ordem* vai ser o principal divulgador das posições de pensadores católicos como Paulo Herôncio e Padre J. Cabral e de integralistas militantes como Otto Guerra, os textos de Câmara Cascudo não foram publicados no jornal *A Ordem* até o fim do Integralismo, embora sua atuação na Ação Integralista norte-riograndense tenha se tornado significativamente maior a partir de fe-

vereiro de 1937, depois da intervenção da direção nacional na chefia estadual.

Seria justamente um dos escritos de Câmara Cascudo que colocaria algumas das posições mais extremadas do debate intelectual e político em que *Os Holandeses no Rio Grande* se inseria. O principal argumento de “O Brasão Holandês do Rio Grande



Figura 3. Brasão da Capitania do Rio Grande.
Fonte: (CARVALHO, 1904).

do Norte”, publicado em meados de 1936 por Câmara Cascudo, era que o brasão desenhado por Nassau para a Capitania do Rio Grande (FIG. 3) refletia as alianças políticas dos holandeses. No caso, o elemento central do brasão, um Avestruz, representaria o chefe indígena Janduí, cujo nome, em tupi, significaria avestruzinho. Também em ‘O Brasão Holandês do Rio Grande do Norte’ os acontecimentos de Cunhaú e Uruaçu são trazidos para o centro da explicação e nesta se ressalta, comparado com a produção historiográfica anterior, o tom a partir do qual, segundo Câmara Cascudo, é apresentado Jacob Rabbi:

[...] um judeu de lenda, clássico, sem escrúpulos, malvado, ladrão, saqueador, intrigante, covarde. É o mentor dos Janduís [...]. De um lado espalha o pavor, impossibilitando uma coligação dos colonos em ajuda ao levante que estalara em Pernambuco. Doutro lado, o comerciante judeu auferiria lucros, seguros e vastos, comprando a baixo preço ou arrematando de graça os bens confiscados aos portugueses. As ma-

tanças inúteis traziam lucros. Rabbi nunca perdeu ocasião de negociar bem (CASCUDO, 1941, 91).

Três problemas historiográficos devem aqui ser colocados de modo a seguirmos nossa reflexão sobre *Os Holandeses no Rio Grande*.

Primeiro problema: Antes de 1871, ou melhor, antes da *História das lutas com os Holandeses no Brasil* de Varnhagen, Jacob Rabbi era apenas referido como holandês, flamengo ou alemão, jamais como judeu. Varnhagen inaugura uma nova forma de se referir a Jacob Rabbi, no caso, como “israelita” (VARNHAGEN, 1871). Contudo, seria Rocha Pombo que, em 1905, na sua *História Geral do Brasil* passaria a se referir a Jacob Rabbi como “judeu” (POMBO, 1905). A partir daí essa designação seria consagrada noutras obras, como na de Alfredo de Carvalho *Um intérprete dos Tapuias*, de 1909, e na *História do Brasil* de Raphael Maria Galanti, de 1911. Contudo, nenhum desses autores, jamais lançou mão de uma adjetivação como a que Câmara Cascudo utilizou para se referir, não mais a Jacob Rabbi, mas aos judeus. Como explicá-la, ou ainda, como ligá-la à cena de produção de *Os Holandeses no Rio Grande*?

Segundo problema: O escrito de Câmara Cascudo se colocava em meio ao debate a respeito das comemorações do tricentenário da chegada de Nassau a Pernambuco e, embora não citasse Alfredo de Carvalho em seu escrito, a não ser para corroborar sua tradução do nome de Janduí como avestruzinho, era a partir das obras desse autor, um dos principais redatores da *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, que Câmara Cascudo trabalhou em ‘O Brasão Holandês do Rio Grande do Norte’.

As informações acerca dos brasões holandeses, suas figuras e sua explicação estão no artigo “Os braços d’armas do Brasil Holandês – 1638” (CARVALHO, 1907), enquanto que a biografia de

Jacob Rabbi e a explicação do nome de Nhandui (e não Janduí, que segundo Alfredo de Carvalho seria apenas a mutilação do nome de Nhandui pelos autores contemporâneos) estão, por sua vez, no artigo ‘Um intérprete dos Tapuios – 1637-1647’.

Neste último artigo, Alfredo de Carvalho qualifica Jacob Rabbi como “o herege da abominável seita deicida” (CARVALHO, 1909, p. 660), antes mesmo de descrever sua atuação nos episódios de Cunhaú e Uruaçu. Embora essa adjetivação antissemita somente seja utilizada nessa parte do artigo, caracteriza-se um precedente para a apreciação de Câmara Cascudo. Contudo, o que diferencia os artigos de Alfredo de Carvalho do escrito de Câmara Cascudo é que o autor norte-rio-grandense distingue Nassau como um agente colonial cuja atuação e homenagens endossaram os feitos de Jacob Rabbi e Janduí-Nhaduí. Essa percepção fica ainda mais ressaltada na medida em que Câmara Cascudo, ao contrário de Alfredo de Carvalho, enxergou na Ema-Avestruz do brasão da Capitânia do Rio Grande apenas um símbolo da selvageria dos antagonistas da Civilização, utilizando para o endosso desta interpretação até mesmo elementos que haviam sido descartados no exame de Alfredo de Carvalho por serem impossíveis de determinar, como, por exemplo, o emprego das cores nos brasões de Nassau (CARVALHO, 1904).

Terceiro problema: Em 1936, dois anos depois já estar publicado o livro *Brasil - Colônia de Banqueiros* (1936a), Gustavo Barroso lançou a tradução anotada de *Os Protocolos dos Sábios do Sião* (1936b), livro sabidamente fabricado como propaganda antissemita e que havia sido divulgado intensivamente pelos Nazistas na Alemanha antes mesmo de sua chagada ao poder. No mesmo ano de 1936, Gustavo Barroso começou a escrever *A História Secreta do Brasil* em que aponta a influência negativa dos judeus sobre o desenvolvimento do país (BARROSO, 1937). O primeiro volume deste livro já es-

tava pronto desde pelo menos setembro de 1936 e, antes mesmo de ser lançado nas livrarias, partes de seus capítulos foram publicadas no jornal *A Offensiva*, no qual Câmara Cascudo também escrevia. Em *A História Secreta do Brasil*, apontando Jacob Rabbi e os acontecimentos de Uruaçu, Gustavo Barroso explica a atuação de Nassau a partir de sua associação com os capitalistas judeus e compara as atrocidades de Jacob Rabbi às da “Tcheka judaico-comunista” e às de Bela Kun, líder da revolução comunista de 1919 na Hungria, completando, por conseguinte, a ligação, já iniciada nas obras anteriores, entre a Revolução Francesa, a Maçonaria, os Judeus e os Comunistas (BARROSO, 1958, p. 56-57). Essa ponte com o anticomunismo católico e com o pensamento católico, possibilitada pela publicação já em 1931 do livro *As forças secretas da Revolução* de León de Poncins, foi completada por Gustavo Barroso somente em 1937 com o lançamento de *Integralismo e Catolicismo*.

Assim, a interpretação que juntava o complô judaico-maçom-comunista destinado a controlar o Brasil e o mundo com uma reflexão da reunião entre integralismo e o catolicismo seria completada por Gustavo Barroso justamente nas obras de 1937, dentre elas, *Reflexões de um Bode* e, especialmente, no seu prefácio para o livro *A Questão Judaica* de Padre J. Cabral. O prefácio de Gustavo Barroso e mais algumas partes dos capítulos do livro do Padre J. Cabral seriam publicados pelo jornal *A Ordem* a partir de outubro de 1937, mas, sabemos que o livro *A Questão Judaica* já estava pronto desde ao menos o mês de outubro de 1936.

Por conseguinte, sabendo-se que *Os Holandeses no Rio Grande* foi escrito nos primeiros meses de 1937 e que somente foi publicado em setembro desse ano, é obrigatório considerar que esta obra dialogou tanto com o escrito de Câmara Cascudo quanto com os livros de Padre J. Cabral e Gustavo Barroso. Também se faz necessá-

rio perceber que *Os Holandeses no Rio Grande* foi recebido a partir da circulação e do debate daquelas ideias no Rio Grande do Norte, principalmente porque necessariamente se inseria no circuito que então reunia os integralistas e os católicos no estado.

Prova disto é que nas páginas do jornal *A Ordem* de 5 de março de 1937 Paulo Herôncio criticou *A História Secreta do Brasil* apontando que Gustavo Barroso errara em afirmar que alguns daqueles que estavam em Uruaçu haviam cometido suicídio. Paulo Herôncio argumenta que não havia suporte dessa afirmação em nenhum dos comentaristas ou historiadores da Invasão Holandesa e finalizava, ao contrário do argumento de Gustavo Barroso na *A História Secreta do Brasil*, empregando o mesmo tom que utilizaria em *Os Holandeses no Rio Grande*.

Para Paulo Herôncio, os acontecimentos de Uruaçu haviam sido causados pelo “ódio herético dos flamengos” e, em relação a Jacob Rabbi, repete apenas o tratamento consagrado por Rocha Pombo. Escolhe também não estigmatizar os indígenas, como havia feito Câmara Cascudo e, não fazer a ligação do acontecido com os comunistas, como preferia Padre J. Cabral (HERÔNCIO, 1937). Contudo, como seu livro dialogou com os demais escritos e ideias? Como *Os Holandeses no Rio Grande* foi reunido ao debate? Ao final, sabemos no que Gustavo Barroso investiu; que Jacob Rabbi foi agregado ao texto de vários dos livros de Câmara Cascudo; e que Padre J. Cabral entendeu que os mártires eram a imagem, tornada possível, da resistência contra os invasores comunistas, filão principal de sua obra política.

Duas Palavras

Voltemos a “Duas Palavras”, o prefácio de Padre J. Cabral: Mas, afinal, qual é a função do prefácio num livro? Introduzir o texto, reunir este escrito com aquilo que o precedeu, reapropriar o seu conteúdo? Tudo isto ao mesmo tempo?

“Duas Palavras” é o título do prefácio escrito pelo Padre J. Cabral para a 1ª edição de *Os Holandeses no Rio Grande* e sua explicação não se depreende do seu texto. Devemos abandoná-lo? Devemos procurar seu sentido no texto do livro de Paulo Herôncio? Devemos integrá-lo à cena de produção norte-rio-grandense?

Uma das partes mais lembradas do livro de Paulo Herôncio é o capítulo “Heróis e Mártires”, em que este descreve, com cores vivas e detalhes aterradores, o acontecido em Uruaçu. O ponto culminante de “Heróis e Mártires” é justamente o suplício de Matias Moreira, e sua frase derradeira, uma confissão de fé que é destacada em caixa alta do corpo do texto:

Matias Moreira, quando lhe abriam as costas e lhe tiraram o coração, ainda pôde exclamar, numa sublime confissão de fé: – “LOUVADO SEJA O SANTÍSSIMO SACRAMENTO” (HERÔNCIO, 1937, p. 78).

O último capítulo da 1ª edição de *Os Holandeses no Rio Grande* é a descrição da vitória, mas também a exaltação de um herói combatente, um guerreiro católico: Felipe Camarão. Escreve Paulo Herôncio: “Felipe Camarão não entrava em combate sem primeiro fortalecer a coragem com os sacramentos e a oração” (HERÔNCIO, 1937, p. 106), ou seja, com o mesmo Jesus-Hóstia, o Santíssimo Sacramento exaltado por Matias Moreira.

A frase derradeira de Matias Moreira, “Louvado seja o Santíssimo Sacramento” encima também o escudo do 2º Congresso Eucarístico do Rio Grande do Norte, realizado em Currais Novos em outubro de 1937, apenas um mês depois do lançamento do livro de Paulo Herôncio (FIG. 4).

No centro do escudo está a imagem do Santíssimo Sacramento; na parte de baixo, a paisagem do Rio Grande do Norte, com suas águas, o terreno agriculturável, as montanhas e um ramo de algodão representando as riquezas do estado. Note-se que o escudo do 2º Congresso (FIG. 4) se assemelha, mas também se afasta admiravelmente do brasão da Capitania do Rio Grande (FIG. 3): na parte de baixo do escudo, as mesmas águas, o mesmo solo; mas, no centro do escudo, o Avestruz cede lugar à imagem do Santíssimo Sacramento.

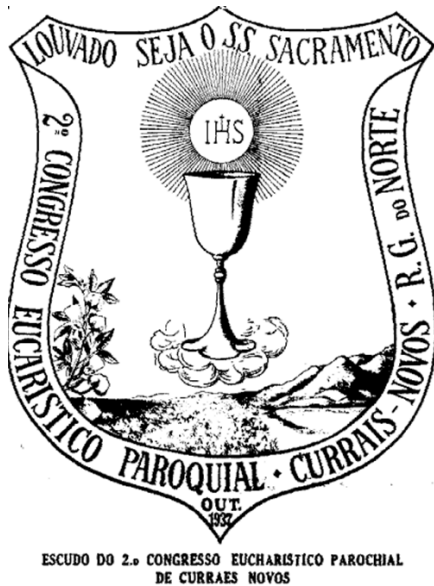


Figura 4. Escudo do Congresso Eucarístico de Currais Novos.
Fonte: (ESCUDO, 1937).

O sentido mesmo de representação deve ser recolocado aqui. Representar não diz apenas de um sentido passivo – apresentar algo mais complexo por meio de um objeto. Representar também diz de um sentido ativo, ou seja, de reapresentar sentidos, de atravessar objetos, de torná-los operantes, enfim, de transformá-los também a partir das condições de sua apresentação, no caso, na confluência do mito e da razão.⁴

Em *Os Holandeses no Rio Grande* se trabalharam antigos textos de modo a reoperar sua funcionalidade e recolocar suas possibilidades, acrescentando-se, neste processo, outras tessituras. Tornado operante a partir de sua espacialização, o sentido católico da história foi dotado de um sentido de contemporaneidade com o tempo de sua escrita, com sua cena de produção: o livro de Paulo Heróncio mostra o pequenino Rio Grande do Norte oferecendo a Pernambuco, à Região e à Nação o caminho de sua salvação e o rumo para sua reconstrução.

Assim como a imagem do Avestruz era pensada a partir da ideia do agenciamento dos naturais pelo estrangeiro predador, o catolicismo deixa de ser apresentado como um legado dos portugueses e passa a ser mostrado como uma inspiração universal, uma escolha do povo e uma dádiva à terra norte-rio-grandense, ao fim tornada sagrada pelo sangue dos seus Mártires e pela bravura também sagrada de Felipe Camarão – daqueles que foram sacrificados e daqueles combateram até o fim, “por Deus, pela Pátria e pelo Rei” (HERÔN-CIO, 1937, p. 106).

⁴ Aqui evocamos o conceito de Khôra a partir de Jacques Derrida (1995). O espaço desloca e recebe, passivo e feminino é capaz de receber o cosmos e conceber o sonho, expandir e retroceder a temporalização da temporalidade do acontecer humano. A respeito da compreensão de Khôra.

Por Deus, pela Pátria e pelo Rei:

Os Holandeses no Rio Grande e a fabricação
do espaço e da identidade norte-rio-
grandense na década de 1930

Os holandeses haviam fugido, deixando a terra que tanto martirizaram e que se tornou sagrada pelo sangue generoso dos sacrificados por Deus, pela Pátria e pelo Rei (HERÔNCIO, 1937, p. 106).

A epígrafe acima, extraída da primeira edição da obra *Os Holandeses no Rio Grande* do padre Paulo Herôncio de Melo, nos serve como mote para aprofundar certas questões já trabalhadas anteriormente no texto “Duas Palavras”. Entendo que isto é fundamental não apenas para, a partir de novos resultados de pesquisa, aprofundarmos a compreensão da produção da identidade católica norte-rio-grandense na década de 1930, mas também para se avançar, através das ideias já discutidas, na direção de entender como a produção da espacialidade local articulou a região e a nação revendo uma escala de espaço, a do internacional.

Neste sentido, deve-se lembrar que obra de padre Herôncio

originou o esforço rumo à beatificação e canonização dos mártires de Cunhaú e Uruaçu, reorganizando a compreensão do conhecido episódio da ocupação holandesa, dos idos coloniais, enquanto reação contra o regionalismo centrado em Recife, o protestantismo, a maçonaria, o liberalismo e as posições da esquerda em sua época.

Neste artigo, em primeiro lugar, buscaremos avançar em relação à “Duas Palavras”, na direção de mostrar que, baseada na compreensão dos eventos de Cunhaú e Uruaçu, a invenção da identidade católica permitiu superar uma verdadeira crise política, institucional, social e moral no Rio Grande do Norte que dividiu também o clero estadual em 1935.

Em segundo lugar, buscaremos assinalar que o esforço de organização dos Congressos Eucarísticos de São José do Mipibu e de Currais Novos em 1936 e 1937, onde se consolidou a compreensão dos eventos de Cunhaú e Uruaçu, dialogou com a ideia acerca da justaposição entre a Nação e a Igreja Católica, defendida pela Ação Católica Brasileira e pelo Centro Dom Vital por meio de seu líder, Tristão de Athayde, explicitando a posição do clero e do laicato norte-rio-grandense.

Em terceiro lugar, apontaremos que a escrita de *Os Holandeses no Rio Grande* se deu em meio à radicalização política de seu tempo e teve que debater com as posições colusivas de boa parte do clero e do laicato norte-rio-grandense, reunidos na Congregação Mariana de Natal e, com as ideias e liderança do padre José Cabral. É de autoria deste padre, a obra mais expressiva do período – *A Questão Judaica* – que influenciou não apenas a escrita de padre Herôncio, mas antecedendo a tradução anotada dos *Protocolos dos Sábios do Sião* de Gustavo Barroso, também influenciou a este e a Luís da Câmara Cascudo.

Finalmente, cabe recordar que a 2ª edição de *Os Holandeses*

no *Rio Grande* omitiu o prefácio da 1ª edição, de autoria do padre José Cabral, a maior parte do penúltimo capítulo, “Os terços de Henrique Dias” e todo o último capítulo, “Redenção” – do último parágrafo deste capítulo se recorta a epígrafe deste artigo. E, mais do que uma omissão, demos apontar que a falta dessa parte do texto na 2ª edição constitui uma excisão e, como tal, apresenta o problema que guiará este artigo.

Por excisão, aponto tanto o termo quanto o conceito trabalhado por Jacques Derrida em “Circonfissão” (1991) e nas discussões de *Augustine and postmodernism* (2005). No texto homônimo, o termo “circonfissão” encerra um jogo de palavras entre confissão e circuncisão, por meio do qual Derrida deixava claro ter extrapolado a história da confissão em direção à história da circuncisão, visando juntar o sentido do termo “excisão” ao de “confissão”. De modo a bem esclarecer esse jogo de palavras e o significado dele na discussão do problema da Memória, devo lembrar que Excisão não significa o mesmo que Extração, pois, excisar tem sempre o sentido de amputar, extirpar, mutilar, amputar, ou seja, remover deixando marcas ou faltas, exatamente o caso da circuncisão, sentido que guiará este artigo. Contudo, não seria em “Circonfissão” que a excisão seria indicada por Derrida como um problema para os historiadores, mas sim em *Augustine and Postmodernism* – livro editado por John D. Caputo, onde insisti que os historiadores não deveriam se desinteressar do status daquilo que estavam analisando e interpretando. Isso foi colocado em meio ao debate que fazia então com seus entrevistadores, ao ser lembrado por esses de que muitos historiadores rejeitavam a história intelectual argumentando trabalhar *com documentos* e não *em textos* e, que eles o faziam provavelmente para poder deixar de lado as questões levantadas pela teoria literária e filosófica. Utilizando o exemplo fornecido por “Circonfissão”, Derrida apontou que o

exame das histórias da confissão e das histórias da circuncisão foi o que lhe permitiu explorar a ideia da excisão nos textos que começara a trabalhar ao início da investigação, muitos anos antes da escrita de “Circonfissão”. Assim, Derrida relacionaria a questão da Excisão à Memória, buscando o debate com a obra *Confissões* de Santo Agostinho e o diálogo com as aproximações feitas por Heidegger, Ricœur, Lyotard e Arendt. *Grosso modo*, Derrida apontaria que “confessar” significa dizer “eu me lembro”, um ato em que os sentidos da memória e da lembrança se embarçam nas ideias de permanência e pertinência, remetendo o historiador a ter de inquirir, também, os sentidos da verdade e da temporalidade à confissão.

Nesse sentido, há que se considerar que padre Herôncio articulou o local com o regional e o nacional por meio de uma reflexão sobre outro conceito de espaço em que o universalismo cristão era justaposto ao internacionalismo soviético, numa espacialização que considerava as preocupações mais gerais da Igreja brasileira e do catolicismo mundial, a partir das considerações de padre José Cabral.

Essa espacialização seria uma operação em que vários espaços e tempos foram tomados conjuntamente – outras espacializações, locais, regionais e nacionais. O sentido da espacialização não é apenas passivo ou dirigido, mas ativo e também reflexivo. Toda espacialização é uma des-espacialização e uma des-constituição de outras espacializações precedentes ou contemporâneas e que, enquanto desloca – ativa e masculinamente –, a espacialização também recebe e concebe – passiva e femininamente –, possibilitando-se, deste modo, o deslizamento do tempo para a alocação do inventado, fabricado ou reelaborado – o Mito. Assim, a espacialização é a operação em que vários espaços e tempos locais, regionais e nacionais são conjuntamente tomados/recebidos. Nessa operação, o espaçamento do tempo – como no sonho –, permite-nos dizer da investigação do

espaço e do tempo na cumplicidade, de sua origem comum e desse comparecer como condição de todo aparecer do ser, esse sentido de com-parecimento que pretendo situar um sentido de investigação da História Local e Regional – o das operações que produzem as identidades e as espacialidades.

Portanto, a partir de suas próprias impressões sobre o Levante Comunista de 1935 no Rio Grande do Norte e sobre a Guerra Civil Espanhola, e nos mostrando que o historiador do local e do regional precisa também pensar o fazer da História *como experimentação*.

A Crise de 1935 no Rio Grande do Norte

Padre Herôncio exerceu até 1933 as funções de vigário e prefeito de Macau – cidade do interior do Rio Grande do Norte –, e essa atuação política, mais próxima dos políticos destituídos do poder pela Revolução de 1930, separaria padre Herôncio das posições defendidas pela Diocese de Natal e por seu bispo, Dom Marcolino Dantas, até o Levante Comunista de 1935.

De fato, Dom Marcolino vinha desde 1930 desenvolvendo uma vigorosa política de apoio aos interventores federais, visando com isso expandir a atuação política da Igreja e sua presença na administração, inclusive, buscando viabilizar, sob seu comando, a já planejada expansão da estrutura diocesana para outras duas cidades, Caicó e Mossoró que, respectivamente, eram os centros das atividades algodoeira e salineira no estado. Mobilizando a intelectualidade e as elites mais afinadas com sua liderança, guiada pelas ideias do reacionarismo católico, Dom Marcolino inspirou a fundação do jornal *A Ordem*, porta voz das posições da Diocese, e a criação de agremiações políticas como a Ação Integralista e a Aliança Social,

reunindo as forças políticas que enfrentaram nas urnas os inimigos dos Interventores.

O fato é que antes do Levante Comunista, sinalizando a divisão na Igreja Católica norte-rio-grandense, padre Herôncio e Dom Marcolino já militavam, politicamente, em campos opostos. O primeiro, vigário de São José do Mipibu, apoiando o Partido Popular e as forças decaídas; o outro, Bispo de Natal, sustentando a Aliança Social e o interventor Mário Câmara, membro de tradicional família natalense, indicado diretamente por Getúlio Vargas para esse posto.

Essa profunda cisão no clero e nas elites norte-rio-grandenses havia se tornado ainda mais profunda pelo enfrentamento aberto de duas novas forças, o comunismo e o integralismo, movimentos que adquiriram ampla difusão no estado, sobretudo pela vitalidade de suas forças dinamizadoras. No primeiro caso, os sindicatos, alargados pela antiga liderança de João Café Filho, membro da Aliança Social; no segundo, pela atuação da Congregação Marista, apoiada pelo Bispo Diocesano.

Em 1935, esta cisão ganhou o contorno de uma extensa crise – social, moral, religiosa e política –, demonstrada pelo grande número de greves, atentados, assassinatos e espancamentos de membros dos grupos políticos, empastelamento de jornais, insubordinação de grupos armados contra o governo estadual, e pela guerrilha rural, acionada e apoiada pelo Partido Comunista e pelo Sindicato dos Operários das Salinas de Mossoró.

Contudo, a crise de 1935 no Rio Grande do Norte ganhou um delineamento ainda mais agudo pela ampla exposição das posições radicais nas páginas dos jornais norte-rio-grandenses, especialmente em *O Debate*, ligado à Interventoria; *A Razão*, editado por Elói de Sousa para apoiar as posições do Partido Popular; e *A Ordem*, da Congregação Mariana, para sustentar a atuação da Diocese e da

Ação Integralista. Esse radicalismo frequentemente foi sublimado por ataques pessoais à liderança de Elói de Sousa – ex-senador pelo estado – e de Dom Marcolino Dantas.

Esses ataques ganharam, inclusive, repercussão nacional, ao serem publicados como matéria paga no Rio de Janeiro e, especialmente um deles que, assinado pelo ex-governador Juvenal Lamartine, acusava o Bispo de Natal de cumplicidade e acobertamento dos crimes políticos cometidos por Mário Câmara.

Da parte dos católicos ligados à liderança de Dom Marcolino, essa radicalização transbordara para a identificação das elites decaídas com a maçonaria e no ataque ao protestantismo, ao espiritismo, às religiões afro-brasileiras e ao comunismo. Essa atitude resultou ainda na aproximação de alguns de seus líderes e intelectuais noro-rio-grandenses, caso de Ulisses de Góis, Luís da Câmara Cascudo e Otto de Brito Guerra, com o integralismo e suas facções mais extremadas, como se pode constatar em seus escritos e, pelas páginas do jornal *A Ordem*.

Em meio a tudo isso, a maior força do Exército no estado, o 21º Batalhão de Caçadores, já transferido de Recife para Natal em razão de ter se rebelado contra o governo local, fazia parte do jogo político, com seus oficiais sendo assediados pelo Partido Popular e pela Aliança Social e, seus praças e sargentos, pela propaganda do Partido Comunista do Brasil. Essa tensão se acumulou desde as eleições de 1934 e não se resolveu em 1935, mesmo com a declaração da vitória do Partido Popular após a recontagem dos votos no pleito suplementar, e com a subsequente eleição indireta e posse de Rafael Fernandes como governador do Rio Grande do Norte.

Portanto, entendo que os acontecimentos de novembro de 1935 – a tomada da capital e de parte do interior do estado pelos revolucionários comunistas guiados pelos militares do 21º BC, so-

mada à guerrilha rural –, foram os responsáveis por aplinar as diferenças mais agudas entre as elites e de unificar o clero em torno da liderança diocesana. O Levante Comunista impactou, sobretudo, os católicos norte-rio-grandenses e as elites decaídas e, ao final, nas palavras do diretor do conselho da Congregação Mariana e Vigário-Geral da Diocese de Natal – monsenhor José Alves Landim –, tornava-se preciso “prevenir levantes futuros, criando uma mentalidade anticomunista” (CÚRIA, 1935).

Para este objetivo, o concurso de padre Herôncio mostrou-se decisivo, pois, como vigário de São José do Mipibu, ficaria responsável por organizar naquela cidade o primeiro Congresso Eucarístico diocesano em 1936, cujo lema também cunhou: “Louvado seja o Santíssimo Sacramento”, lembrando as últimas palavras proferidas por Matias Moreira, martirizado em Uruaçu durante a Invasão Holandesa ao Rio Grande do Norte, recolhidas, segundo a organização do Congresso, da *História do Brasil* escrita por Raphael Maria Galanti (EXEMPLIFICAÇÃO, 1936).

Os Congressos Eucarísticos de São José do Mipibu e de Currais Novos

O Congresso Eucarístico de São José do Mipibu adiantava, portanto, o tema do livro de padre Herôncio, *Os Holandeses no Rio Grande*, e essa primeira conexão deve ser sublinhada, pois se buscava, após o Levante Comunista, unir o clero diocesano e as elites estaduais e, simultaneamente, através da história local, se procurava produzir uma identidade norte-rio-grandense por meio do catolicismo, da referência ao martírio pela fé e da resistência ao invasor estrangeiro.

Por sua vez, Dom Marcolino, em Cunhaú e Uruaçu, realçava

que também se perpetrava a memória dos que haviam dado seu sangue pela religião e pela pátria, entendendo, por conseguinte, que os seus mártires eram marcos de fé e de patriotismo não apenas do Rio Grande do Norte, mas de todo o Brasil, nascido desses episódios (DANTAS, 1939).

Tanto padre Herôncio como Dom Marcolino Dantas seguiram a linha apontada por Alceu de Amoroso Lima que – juntando o contexto da crise estadual àquilo que era entrevisto como uma crise nacional e universal –, apontava o papel da Igreja Católica na fundação e sedimentação de uma civilização brasileira.

Alceu ainda discernia a disputa ideológica do catolicismo com o comunismo, defendendo que o universalismo católico se sobrepunha ao internacionalismo comunista, na medida em que aquele pleiteava o fim das fronteiras políticas e tarifárias e visava alcançar o conagraçamento entre os povos. Para ele, o aporte do universalismo permitiria ao Brasil ultrapassar as barreiras colocadas por um regime de ideias em que o Estado se opunha à Religião, impondo o imperialismo e a beligerância:

O Brasil separado da Igreja, ou seria uma colônia miserável e esquecida do Império Soviético Universal, se a figura do mal for uma, só em toda a terra como querem os seus utopistas, -ou será um bloco jacobino, fechado em suas fronteiras e em sua língua, sobranceiro a outros blocos idênticos, mais cioso dos seus direitos que dos seus deveres, cercado de barreiras de aço ou de tarifas, e pronto para entrar ingloriosamente em lutas de recíproco extermínio. O Brasil ligado à Igreja, porém, por toda a sua história, por toda a sua alma, por todo o significado profundo de sua civilização, será uma grande pátria, nacional e universal, fiel aos países mais típicos dessa sua civilização ao mesmo tempo doméstica, jurídica, cultural e religiosa (A. B. C., 1937).

Cabe, neste ponto de reflexão do artigo, notar que a fabricação da identidade estadual por meio do recurso ao nacional seria adensada logo em 1937 pelas solenidades de rememoração do Congresso Eucarístico de São José do Mipibu, lideradas por padre Herôncio e por Luís da Câmara Cascudo, e pela organização, na cidade de Currais Novos, do Segundo Congresso Eucarístico do Estado, sediado na região do Seridó norte-rio-grandense, baluarte da resistência contra o Levante Comunista de 1935 e, próximo do sítio da Batalha da Serra do Doutor, o maior enfrentamento entre as forças revolucionárias e os seus antagonistas no Rio Grande do Norte.

É interessante observar que na solenidade de rememoração do Congresso Eucarístico de São José do Mipibu (1936), antes da palestra de Luís da Câmara Cascudo sobre Dom Bosco, ponto culminante da programação, ele lembrou que, em sinal de fé, todos os presentes deveriam rezar o *Credo*, como se havia feito naqueles dias de 1935.

Esse pedido, vindo de alguém que era não apenas um líder leigo do catolicismo, mas também uma das figuras mais destacadas do Integralismo radical no Brasil e no Rio Grande do Norte, não deve deixar de ser relacionado com as apropriações do *Credo* que então estavam sendo feitas por Gustavo Barroso e por Plínio Salgado, e que implicavam em distintos posicionamentos frente à disputa que então se fazia pela preeminência no movimento integralista, nos levando a ter de raciocinar como e, em que circunstâncias, a religião e a política estavam imbricadas em 1937. Coloco em questão não apenas a colusão entre o catolicismo e o fascismo, mas também a separação entre a religião e o laicismo na modernidade, observadas nas diferentes apropriações do *Credo* pelos integralistas em meados da década de 1930.

No caso do Congresso Eucarístico de Currais Novos (1937),

organizado também por padre Herôncio, deve-se apontar que, em espelho das representações disponibilizadas pela Arquidiocese do Rio de Janeiro, o centro de poder da Igreja Católica brasileira, as festividades do Congresso seriam realizadas ao pé da estátua do “Cristo do Seridó”, mandada construir especialmente para o evento por Manoel Salustino, uma das principais forças políticas da cidade.

Observe-se, na direção de nosso argumento – além da óbvia semelhança entre essa estátua com a do Corcovado (FIG. 5) –, que a nomeação de “Cristo Redentor” foi utilizada por Thomaz Salustino, juiz de Direito de Currais Novos e filho de Manoel Salustino, em informe feito a padre Herôncio sobre os preparativos do Congresso Eucarístico (CONGRESSO, 1937).

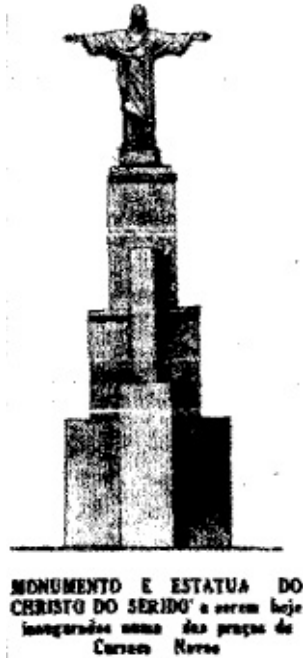


Figura 5. Monumento e Estátua do Cristo do Seridó.
Fonte: (MONUMENTO, 1937).

A Colusão do Catolicismo com o Fascismo

O registro da ligação entre religião e pátria seria encadeado novamente por Luís da Câmara Cascudo na sua contribuição à fabricação da “mentalidade anticomunista” norte-rio-grandense, quando este se posicionou simultaneamente como líder integralista e católico frente à grande manifestação destinada a comemorar e reintrodu-

zir os crucifixos nas salas de aula, patrocinada pela Diocese de Natal e pelo Governo do Estado em 1937:

Foi com o sangue do Jesuíta que se batizou a terra de Vera Cruz, em continuação ao batismo que a própria Cruz realizara quando foi fincada em terra firme, no dia de sua invenção, em 1500. Quem, como nós possui tradições tão firmes e tão nobres tem o dever de defendê-las e projetá-las no futuro [...]. Satanás deixou o seu covil subterrâneo e alojou-se em Moscou, de onde dirige uma guerra sem tréguas contra Jesus Cristo e sua Igreja. O comunismo é o exército de Satanás que tenta destruir a religião, a família, a pátria, os direitos naturais do homem e os direitos divinos (A EXTRAORDINÁRIA, 1937).

Notando-se que a contribuição de Luís da Câmara Cascudo alinha-se com sua interpretação dos episódios de Cunhaú e Uruaçu, conforme apontado em “Duas Palavras”, julgo que outras conexões do livro de padre Herôncio devem ser observadas: a recepção e o diálogo das obras coevas.

Os primeiros registros dos episódios de Cunhaú e Uruaçu datam de 1648, incluídos por Manuel Calado no *Valeroso Lucideno*, mas sua disseminação nos escritos da década de 1930 se deve à sua republicação, *em separata*, pelo Arquivo Nacional, nos anos de 1922 e 1929 com o título de *Breve, verdadeira e autêntica Relação das últimas tiranias e crueldades que os pérfidos dos holandeses usaram com os moradores do Rio-Grande*.

Às duas edições desta separata se deve somar o efeito da republicação, em 1930, no livro *Aventura e Aventureiros no Brasil* do texto “Um intérprete dos Tapuias”, a biografia de Jacob Rabbi escrita em 1909 por Alfredo de Carvalho e também publicada, quatro anos

depois de “Os Brasões de Armas do Brasil Holandês”, pela *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*.

Seria a partir da recepção dessas republicações, mas condicionada pela onda de antissemitismo católico estimulado no Brasil pela publicação em 1931 da obra *Forças Secretas da Revolução* de Léon de Poncins, que Luís da Câmara Cascudo começaria a apontar já em 1931 o interesse nos acontecidos em Cunhaú e Uruaçu, para finalmente, em 1936, na plaquete *O Brasão Holandês do Rio Grande do Norte*, articular sua interpretação com as posições expostas por Gustavo Barroso na *História Secreta do Brasil*, que vinha sendo publicada em capítulos, nesse ano, pelo jornal integralista *A Offensiva*. Escritos em colaboração, estes dois textos frisavam as posições de Cascudo e Barroso nas disputas internas ao Integralismo, em torno do anti-imperialismo, anticapitalismo e antissemitismo, centrando a interpretação da trama do episódio de Cunhaú e Uruaçu na atuação do *judeu* Jacob Rabbi.

É interessante notar que os brasões faziam parte da cultura material do período, uma vez que foram reproduzidas numa das séries de estampas, a de nº 73 – “Brasões do Brasil Holandês”, que acompanhavam o sabonete Eucalol, a qual circulou em duas emissões entre 1935 e 1940 (MENEZES, 2003).

As “Estampas Eucalol” foram impressas de 1930 até 1957 em papel cartão de formato 6 cm x 9 cm, além de terem se tornado um objeto colecionável eram também utilizadas nas escolas como material didático (FIG. 6), por conseguinte, isto também pode ter instigado Cascudo a redigir *O Brasão Holandês do Rio Grande do Norte*.



Figura 6. Série 73 das Estampas Eucalol. Fonte: (Menezes, 2003).

Por sua vez, as Estampas Eucalol da série “Brasões do Brasil Holandês” eram cópias das ilustrações feitas por José Wash Rodrigues para o livro *Brasões e bandeiras do Brasil*, de Clóvis Ribeiro (FIG. 7 e FIG. 8).

Em razão de nosso raciocínio, é interessante apontar que parte do texto de Clóvis Ribeiro já havia circulado no diário *O Estado de São Paulo* em 18 de setembro de 1922, sem ilustrações, para comemorar o primeiro centenário da instituição da bandeira nacional. Já a edição de 1933 foi muito expandida em relação ao texto e amplamente ilustrada por um especialista em ilustração histórica, José



Figura 7. Brasões do Brasil Holandês. Fonte: (Ribeiro, 1933, p. 179).

Wasth Rodrigues. O material textual sobre os brasões holandeses era inédito e, citando Alfredo de Carvalho (1904), Ribeiro salientava que nas ilustrações não era mais possível determinar com exatidão as cores dos brasões, mas que José Wasth Rodrigues os copiara do

exemplar da obra de Barléu (1940) guardado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, um dos três únicos exemplares do mundo em condições de serem consultados para o uso da ilustração histórica, segundo Ribeiro.



Figura 8. Brasões do Brasil Holandês. Fonte: (Ribeiro, 1933, p. 188).

José Wasth Rodrigues era um dos colaboradores de Gustavo Barroso, compartilhava de suas ideias políticas, e trabalhou com ele em várias obras, dentre as quais *Uniformes do Exército Brasileiro 1720-1922*, cujas ilustrações também foram copiadas noutra série das Estampas Eucalol.

Além disso, deve-se considerar que os textos de Cascudo e Barroso refletiam as posições colusivas e antijudaicas expressas ainda em 1936 por outro norte-rio-grandense, o padre J. Cabral em “A Questão Judaica” e, note-se que padre J. Cabral era próximo tanto intelectual quanto pessoalmente dos dois integralistas, e também de padre Herôncio.

Neste ponto, cabe registrar que *A Questão Judaica* é anterior à publicação da versão brasileira dos *Protocolos dos Sábios do Sião*, provavelmente influenciando não apenas Barroso, mas uma boa parte da literatura antisemita da sua época. Seguindo esse raciocínio, acreditamos que as posições de padre José Cabral foram endossadas por Gustavo Barroso no prefácio de *A Questão Judaica* e que as posições expressas no prefácio foram realinhadas, pouco depois, na sua ampliação e anotação dos *Protocolos dos Sábios do Sião*.

Ao contrário do senso comum historiográfico, o texto do padre J. Cabral já estava no prelo da Livraria do Globo antes de ser publicada a versão brasileira dos Protocolos. Inclusive, a influência de Cabral sobre Barroso pode ser depreendida na leitura do prefácio de *A Questão Judaica*, que foi escrito pelo próprio Barroso e, portanto, antes da publicação dos *Protocolos*.

No diálogo com essas obras, padre Herôncio, primeiro, firma posição em *Os Holandeses no Rio Grande* contra a interpretação dos episódios de Uruaçu e Cunhaú feita por Gustavo Barroso na *História Secreta do Brasil*. Neste texto, Barroso apontara que muitos em Uruaçu haviam se suicidado para escapar dos suplícios infringidos

pelos invasores. Padre Herônimo, por sua vez, explica esse fato pela ótica do catolicismo, ou seja, que o suicídio seria uma atitude incompatível com a fé e, além disso, com a condição de patriota daqueles que estavam em Uruaçu, não havendo, nos dois sentidos, quaisquer possibilidades, seja de pusilanimidade, seja de covardia (HERÔNIO, 1937b).

Posteriormente, padre Herônimo se afasta das posições antisemitas e fascistas empregadas por Gustavo Barroso e Luís da Câmara Cascudo para explicar a relação de Jacob Rabbi com os holandeses. Herônimo procura tratar de Rabbi mais como um agente dos invasores, desconstituindo ainda a pecha atribuída aos seus direcionados e generalizada por aqueles dois autores em direção aos indígenas como um todo. Os tapuias de Rabbi são vistos em *Os Holandeses no Rio Grande*, sobretudo, como uma das facções beligerantes, e Herônimo ressalta que Felipe Camarão, um dos indígenas, foi o grande protagonista da luta contra os invasores e, frisa, a favor do catolicismo, descrevendo Camarão como um guerreiro-católico, temente a Deus, portanto, destituído de medo e em paz consigo mesmo.

O diálogo com o padre J. Cabral e o internacionalismo de Cristo

Finalmente, no que cabe ao diálogo com o padre J. Cabral, prefaçador de *Os Holandeses no Rio Grande*, cabe-nos colocá-lo numa relação que problematiza e tensiona os problemas da memória, da verdade e da temporalidade, na medida em que sua fabricação se revela nos termos de uma experimentação.

Repensar conceitos já estabelecidos como os de região ou do internacional e incuti-los na espacialidade e na identidade locais é um processo complexo que revela resgates, acréscimos, escolhas e excisões, mas, sobretudo, deve ser pensado além da grade do arcaísmo,

para ser também inquirido aos modos de pensar e de se fazer lembrar o passado.

Nesse sentido, devemos observar que os Congressos Eucarísticos de São José do Mipibu (1936) e de Currais Novos (1937) não apenas serviam à fabricação de uma identidade local, mas também refletiam os problemas colocados pela Região: sua interação com a produção historiográfica da Nação e com os posicionamentos do catolicismo, interna e externamente ao Brasil.

Em “Duas Palavras” discernimos a produção de espacializações como um dos sentidos de investigação da História Local e Regional, apontando que no caso norte-rio-grandense vários espaços e tempos – outras espacializações, locais, regionais e nacionais –, foram tomadas conjuntamente, e que esse sentido explicaria uma operação não apenas passiva ou dirigida, mas ao mesmo tempo também ativa e reflexiva.

Agora, procuro aclarar que, em muitos exames, não basta nos interessarmos pela produção histórica ou historiográfica dessas espacializações, mas que se torna necessário questionar e inquirir os próprios conceitos acerca do espaço (região, nação, internacional, universal) a partir dos quais nos aproximamos do objeto a ser trabalhado.

Como vimos, no caso da fabricação da identidade católica norte-rio-grandense, ela tensiona o universal para contrapô-lo ao internacional a partir do ponto de vista do catolicismo e, penso que, de outro modo, o nacional também foi tensionado, em sua vez, para superpor-se ao regional.

No caso, a reação católica à orientação da produção da região em Recife, que colocava Pernambuco no centro da sua narração histórica, se dá numa relação pontual com o debate acerca da figura de Nassau e sua contribuição para a formação cultural e histórica

daquela cidade, questão colada em debate pelo próprio periódico da Diocese de Natal, repercutindo as discussões feitas, no Centro Dom Vidal para serem divulgadas pela revista *A Ordem* e demais periódicos católicos.

Em *Os Holandeses no Rio Grande do Norte*, se constitui uma linha interpretativa que frisa o caráter predatório, exploratório e colonialista da presença holandesa no Rio Grande do Norte, deixando entrever o papel desempenhado pelo protestantismo enquanto partícipe da opressão cultural e capitalista do invasor, violências impostas pela força militar e perpetradora do genocídio contra os naturais da terra, exemplificada nos episódios de Cunhaú e Uruaçu.

Esta leitura, muito provavelmente, derivava das observações de parte dos católicos acerca da invasão italiana da Etiópia, problema contemporâneo à escrita de padre Herôncio e desencadeadora de outra leitura, cruzada, mais uma vez, com as posições do fascismo brasileiro do período, algumas delas favoráveis ao feito de Mussolini, mas, também, denunciadoras do imperialismo, tensão esta que cobre boa parte das obras do período integralista de Gustavo Barroso.

Contudo, *Os Holandeses no Rio Grande* repercute outra violência e outro genocídio, entrevistos por padre Herôncio na atuação dos comunistas e dos anarquistas contra o clero e os fiéis católicos durante a Guerra Civil Espanhola. Este conflito não era entendido por Herôncio apenas como uma disputa política, mas como uma guerra contra a religião como um todo e, contra os católicos em particular, adicionando mais um sentido para o anticomunismo.

Não se tratava apenas de rejeitar a modernidade, de combater os maçons, os protestantes ou se opor ao comunismo. Este é o último sentido tomado a granel por aqueles que interpretam a história política sem notar que, no caso do catolicismo, se faz necessário tomá-lo junto à História das Religiões.

O anticomunismo era apenas uma das faces de um contradiscurso católico muito amplo, voltado primeiramente contra o protestantismo e, a partir do século XIX, também contra as diversas forças e posições sintonizadas com o laicismo e o antirreligiosismo, reunidas pelos católicos no rótulo bastante abrangente de combate à modernidade. Nesse sentido, as diversas correntes da direita católica, desde o conservadorismo até o fascismo, lançavam mão de uma linguagem que explicitava – não apenas para uma audiência externa, mas também para os próprios católicos –, suas representações do campo político a partir do religioso, uma rica dicotomia, difícil de perceber por aqueles que não estão afeitos a este debate.

No caso do diálogo entre padre Herôncio e o padre J. Cabral, este se dá a partir da digressão de Cabral a respeito do conceito de internacionalismo e com os sentidos que se emprestavam à constituição de um conceito mesmo do internacionalismo católico – o “internacionalismo de Cristo”. Esse internacionalismo seria irreduzivelmente oposto ao internacionalismo soviético e adstringente do conceito de região, pois tratava-se de distinguir que o internacionalismo soviético procurava derrubar as fronteiras, para com elas elidir a todas as diversidades. A ideia, apoiada no arrazoado geopolítico do líder católico, engenheiro e geólogo Everardo Backheuser, trabalhado no livro *A miragem soviética* (1933), opunha irremediavelmente Moscou à Roma, como os dois centros da nova ordem mundial.

Paradoxalmente, para padre J. Cabral, ensinar “as grandes lições de heroísmo e amor pátrio e reviver as tradições” era emprestar um novo sentido à ideia do universalismo e do internacionalismo, para forjar, com isso, a ideia de uma comunidade transcendente baseada na civilização cristã (CABRAL, 1937, p. 5). Essa comunidade ideal, a se materializar no tempo presente, atravessaria os sentidos de fronteira, raça e cultura, sublimando-os como fator aglutinador,

acolhedor e pacificador dos povos. Isso possibilitaria a padre Herônimo, por conseguinte, conduzir a ideia da região ao reconhecimento do esforço progresso do catolicismo e à resistência ao elemento imperialista, sublimado no esforço dos indígenas em geral e, em Felipe Camarão, no particular.

Verdadeira Barbaria

Por outro lado, a identidade católica norte-rio-grandense forjada no Congresso de São José do Mipibu e no livro de padre Herônimo, juntaria num só raciocínio o Levante Comunista e a invasão holandesa do Rio Grande, a partir da recepção da perseguição e do genocídio católico na Espanha.

Dois rastros desse raciocínio foram deixados em *Os Holandeses no Rio Grande*, um por seu prefaciador, o padre J. Cabral e outro pelo próprio autor, padre Herônimo, na última linha de sua obra. No seu prefácio para *Os Holandeses no Rio Grande*, o padre J. Cabral apontava que “atravessamos uma época tumultuosa, que alguns comparam aos últimos dias do Império Romano; vivemos dias agitados, que nos trazem mais receios que esperanças” (HERÔNIO, 1937, p. 5).

Foi esse o sentido da luta pela sobrevivência da religião – uma guerra sem quartel e sem limites, que não poupava vivos e mortos –, que se decidia tanto nos campos de batalha quanto nas ruas, praças, salas de aula de Natal, que impressionou padre Herônimo, a ponto de se ter gravado em seu coração uma pequena notícia distribuída pela agência Havas, publicada no dia 6 de agosto de 1936 em jornais das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo e, republicada dois dias depois por *A Ordem* em Natal.

Esta notícia foi intitulada pelo jornal da Diocese como “A guerra continua na Espanha” (1936) e de suas *retrancas* (termo do jargão jornalístico que designa um subtópico da notícia, norteador pelo seu primeiro parágrafo, o *lead* da matéria). Essa *retranca*, nomeada de “Verdadeira Barbaria”, dizia da impressão de Miguel de Unamuno, escritor católico, lamentando a situação de seu país e dizendo que a luta havia assumido, de ambos os lados, a proporções de barbaria, com fuzilamentos, incêndios, etc. E mais: noutra *retranca*, se apontava que em Navarra todos os homens válidos estavam sendo recrutados, fossem carlistas, falangistas ou fascistas, não importava a origem política, para lutar contra os republicanos.

Contudo, no tocante aos carlistas, descrevia que estes traziam a boina vermelha e amarela – as cores da Espanha –, e que esses tradicionalistas tinham como palavra de ordem “Por Deus, pela Pátria e pelo Rei” e [...] ostentavam medalhas da Virgem ou de santos regionais que indicam o caráter religioso, “que ainda não foi suficientemente salientado” da guerra civil espanhola (A GUERRA, 1936).

A impressão de Unamuno se encaixava admiravelmente, mesmo com a diferença de tom, à que o próprio padre Herôncio havia explicitado apenas alguns dias antes, em dois de agosto, num artigo para o jornal da Diocese, sob o título “Barbaria e Civilização” (1936). Padre Herôncio entendia já não ser mais possível equiparar os comunistas aos bárbaros de outrora. Se o sentido da oposição dos bárbaros à civilização romana podia ser compreendido e se a ideia de Humanidade era entrevista na convivência dos Bárbaros com a natureza e no culto que eles prestavam aos seus deuses, tais coisas já não eram observáveis na atuação dos Comunistas. Segundo padre Herôncio, agora estava, de um lado, o patrimônio sagrado da civilização cristã; do outro a volta do homem ao estado selvagem – o rebaixamento da personalidade humana – com o predomínio da matéria e o

absolutismo das paixões; com a negação de Deus e a negação da vida futura. A “horda moderna”, embora compartilhasse o mesmo legado que o cristianismo e habitasse o mesmo espaço, fazia da destruição material e simbólica do patrimônio da civilização cristã sua principal propaganda e mobilização.

No caso de *Os Holandeses no Rio Grande*, padre Herôncio deixou claro que a identidade católica norte-rio-grandense se forjava na resistência e na negação absoluta à barbárie; ele explicitou o caráter religioso da guerra civil espanhola por meio de um rastro que a encaideia à notícia “A guerra continua na Espanha” (1936) e aos carlistas, nas linhas finais de seu livro – Os holandeses haviam fugido, deixando a terra que tanto martirizaram e que se tornou sagrada pelo sangue generoso dos sacrificados por Deus, pela Pátria e pelo Rei.

A “horda moderna” fora enxergada por padre Herôncio na experimentação do seu tempo, para depois ser metaforizada em *Os Holandeses no Rio Grande*, por meio da narrativa de destruição da terra e do genocídio de seus habitantes pelos holandeses, exemplificada pelos eventos de Cunhaú e Uruçu em 1645.

Por conseguinte, *Os Holandeses no Rio Grande* nos lembra não apenas da necessidade de revermos a aproximação da História Política com a História da Religião, mas de repensarmos o estatuto da relação do espaço com a história e a historiografia, de modo a que possamos reconhecer a polissemia de sentidos com que o padre José Cabral enalteceu padre Herôncio em seu livro: “Bem haja a quem serve a Deus e trabalha em prol da terra natal” (CABRAL, 1937, p. 7).

Entre a gênese e o traço:

a origem do Movimento de Natal, do MEB e da colusão do catolicismo com o marxismo

Este texto visa descortinar as origens do Movimento de Natal e do Movimento de Educação de Base (MEB), bem como a aproximação destes com o marxismo, por meio de dois instrumentos conceituais e metodológicos, as ideias de ‘gênese’, conforme a compreensão do filósofo francês Jacques Derrida, e, a de ‘colusão’, criada pelo historiador inglês Roger Griffin.

Procurar-se-á distinguir e pensar os insumos que instigaram a transformação da atuação e organização da Arquidiocese de Natal a partir da década de 1940, principalmente no que se refere ao conjunto de esforços baseados no protagonismo dos leigos e voltados à questão social. Nesse sentido, mostrar-se-á, ao contrário de parte da historiografia, que as práticas da Arquidiocese não eram apenas um disfarce do conservadorismo, voltadas para impedir a penetração das Ligas Camponesas e o avanço do Partido Comunista Brasileiro (PAIVA, 2000), mas que se desenvolvia uma via política autônoma,

que aliava o marxismo ao catolicismo e que era de alternativa ao PCB. Também apontar-se-á, ao contrário de outra parte da historiografia, que o Movimento de Natal e o MEB não seriam iniciativas distintas (FÁVERO, 2006), mas a transformação, intermitente e descontínua de uma iniciativa local.

Outra diferença de nossa interpretação em relação a historiografia precedente é a incorporação das contribuições de um campo autônomo, o da “Religião e Literatura” [Religion and Literature], que nos auxilia a dialogar com um dos argumentos centrais das vertentes historiográficas anteriormente citadas, a teologia.

A primeira dessas vertentes historiográfica aponta a condenação ao comunismo expressa na encíclica *Divini Redemptoris* enquanto o *moto* das atividades da Arquidiocese de Natal (PAIVA, 2000). Por sua vez, a segunda vertente utiliza as encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) para explicar os princípios que moveram a CNBB e o MEB a imprimir um movimento distinto do Movimento de Natal (FÁVERO, 2006).

No caso, entendemos que o sentido mesmo da teologia e do religioso, entraram em colapso, na medida em que buscaram se tornar interessantes para os campos político, cultural e intelectual, e, ao mesmo tempo, se aproximaram da literatura, também em crise. A tradução norte-rio-grandense da encíclica *Mystici Corporis Christi* foi original e expedita, movida por circunstâncias e contextos extremos, e, com a originalidade, o sucesso e a evidência das iniciativas da Arquidiocese de Natal essa tradução saiu da periferia do campo católico do país para ser adotada pelo seu centro, possibilitando a produção de outros textos, desta vez em colusão com o marxismo.

Buscou-se colocar essas premissas a partir da comparação da pesquisa do autor deste artigo a respeito do caso brasileiro com as conclusões de José Zanca (2013) sobre o caso argentino, tomando

como ponto de partida o exame da viagem de Jacques Maritain à América do Sul em 1936 (PEIXOTO, 2023a). Pensa-se, que se trata de um evento de inflexão no campo católico latino-americano, com a diferença de que, na Argentina, o campo católico antifascista teria sido dinamizado pela visita do filósofo, enquanto no Brasil ela serviu mais para transformar as posições já comprometidas com aproximações à direita, como as exemplificadas nas falas e atuações do padre Hélder Câmara e dos intelectuais Alceu Amoroso Lima e Otto de Brito Guerra.

Nesse sentido, acredita-se que é necessário pensar essa inflexão no caso brasileiro por meio de uma analítica sensível às aproximações, transformações e tensões entre os campos político, religioso e literário.

Eric Ziolkowski nos apresenta ‘Religião e Literatura’ como um campo que se autonomiza desde a década de 1920, para se institucionalizar e estabelecer nos Estados Unidos, Inglaterra, França, Alemanha e China a partir da década de 1950. Esse autor nos mostrar que o campo se desenvolveu da aproximação entre Teologia e Literatura, que, inclusive, incluía o estudo da recepção da Bíblia nas suas primeiras décadas, recebendo o aporte da história em meados da década de 40, passando a privilegiar o estudo das antigas religiões monoteístas em geral e do cristianismo em particular. Receberia o aporte da crítica cultural e literária a partir da década de 60, quando passou, mesmo, a questionar os termos religião e literatura, e a enfrentar, também, o problema de como se falar desses termos. Por conseguinte, segundo Ziolkowski, a principal tendência do campo seria, exatamente, a ênfase em estudos que pensassem os efeitos da pós-secularidade, globalização, culturalidade e interdisciplinaridade na Religião e Literatura (ZIOLKOWSKI, 1998; 2019).

Ora, pensamos que uma analítica do caso da Arquidiocese de

Natal deve não apenas reunir literatura, geografia, história e teologia, mas também considerar a importância das transformações internacionais que se impuseram sobre o local, as quais demandaram soluções adaptadas à cultura autóctone e a um contexto específico. São esses efeitos como esses, os quais devem, inclusive, considerar ritmos e espontaneidades – no sentido apontado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (PEIXOTO, 2023c), que encaminham à ‘tradução’ local da encíclica *Divini Redemptoris* e, nos levam a pensar essa tradução no concerto entre a literatura e a teologia. No caso, as demandas permitem as licenças em relação ao texto, o contexto e a cultura locais, elevando as possibilidades de encadeamentos e relações com outros textos e situações.

Mas, como se pensar a continuidade entre as atividades e as práticas pedagógicas híbridas do Movimento de Natal e as do MEB?

Segundo Paola Marrati, em suas primeiras investigações Jacques Derrida buscou refletir, a partir da obra de Husserl, sobre a tensão introduzida pelo conceito de “gênese”, envolvendo a ideia de “origem” e a da “transformação”, uma vez que esta questão seria mesmo a da relação do “tempo” com a “verdade”. De modo a enfrentar analiticamente a relação entre origem e verdade, Derrida intuiria que o respeito a “experiência originária vivida” [*le vécu originnaire*] implicaria que os conteúdos transcendentais, ao invés de se arvorearem como fontes se constituiriam enquanto produtos da experiência, e que o movimento de temporalização fosse o produto de uma contaminação do transcendental e do empírico. Por conseguinte, tanto o empírico quanto o transcendental seriam constituidores e constituintes, implicando no que Derrida chamaria, naquele momento, de “dialética sem síntese”: o objeto temporal seria formado por uma sucessão de impressões originárias, retenções, proteções, e de sentidos enterrados, que precisariam ser reavivados, uma vez que

o movimento de temporalização tende a uma sedimentação do sentido (MARRATI, 2005).

No caso da Arquidiocese de Natal, entendendo que esse sentido sedimentado é o da aproximação e confusão radical do religioso com o político assumindo diferentes feições, somente porque o trabalho do tempo foi passivamente constituído, assim, buscamos investigá-lo a partir de um referencial compatível com a ideia derridiana.

Nesta direção, o historiador inglês Roger Griffin partiu da teoria da “Religião Política” [*Political Religion*] – a qual nos apresenta a sacralização do fascismo e do comunismo no entreguerras, para desenvolver o conceito de “colusão” [*collusion*]: a confluência e síntese de posições antitéticas, com a transformação das crenças religiosas para que sua adaptação ao político (GRIFFIN, 2015).

Griffin buscava discernir não apenas as razões de aproximação do cristianismo com o fascismo naquele período, mas considerar a sua aproximação com o político enquanto um processo intermitente e cuja produção é orientada e transacionada na direção de espécimes específicos do político.

Além do mais, a utilização da ideia de colusão como instrumento analítico permite que se trabalhe em uma perspectiva capaz de articular a categoria “Religião” a um metajogo do “Político”, nos possibilitando a ultrapassagem do discurso moderno que constituiu, para o historiador, uma autoidentidade secular, histórica e conceitualmente parasitária da invenção do “religioso” e da “Religião”. Essa perspectiva foi amplamente testada nos últimos anos no cerne da teoria da Religião Política e tem se mostrado bastante frutífera, tanto na explicação dos acontecimentos progressos quanto para aplicação na História do Tempo Presente (PEIXOTO, 2017).

Por fim, embora todos os estudos de Griffin tenham sido desenvolvidos no recorte do entreguerras e sobre objetos da extrema-

-direita, não há nenhum empecilho teórico ou metodológico para que a ideia de colusão seja utilizada, não apenas na análise de outras temporalidades, mas também no trabalho com espécimes políticos da extrema-esquerda. Portanto, considero que a aplicação da ideia de colusão à aproximação e confusão radical do catolicismo com o marxismo no Rio Grande do Norte das décadas de 1950 e 1960 é coerente com o sentido teórico e metodológico entrevisto por Griffin.

A colusão do catolicismo com o marxismo

Às iniciativas da Arquidiocese de Natal, a partir de 1958, foi agregada uma prática pedagógica híbrida, que juntava o ensino à distância, transmitido por meio de emissoras de rádio, ao ensino presencial, onde monitoras administravam o conteúdo recebido através do radiorreceptor. Essa prática pedagógica, voltada para a alfabetização de jovens e adultos, visava o alistamento eleitoral dos recém-alfabetizados, de modo que se pudesse enfrentar o coronelismo e o voto de cabresto. Em 1959 essa prática foi acolhida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que, a partir do 2º Encontro de Bispos do Nordeste, realizado em Natal, no ano de 1959, resolveu expandi-la para a área administrada pela Arquidiocese de Aracajú.

Em 1960, o movimento estudantil organizado na Juventude Universitária Católica (JUC), e os quadros de trabalhadores rurais forjados nas práticas pedagógicas híbridas, passaram a disputar, com sucesso, a direção das seções estaduais da União Nacional dos Estudantes (UNE) e dos sindicatos rurais contra o Partido Comunista do Brasil (PCB). O movimento estudantil chegou mesmo a lançar Herbert José de Souza (Betinho) à presidência da UNE, desalojando, com a ajuda da esquerda independente, os antigos ocupantes daquele posto.

Em 1961 a CNBB acertou um convênio com o Ministério da Educação e Cultura (MEC) e o Ministério da Saúde, e a prática pedagógica híbrida foi nomeada de “Movimento de Educação de Base” (MEB). Seus conteúdos passaram a serem gravados em vinil no Rio de Janeiro, de modo a que pudessem ser transmitidos pelas emissoras das Arquidioceses (no caso de Natal, pela Rádio Rural), ao passo em que as monitoras começaram a utilizar cartilhas produzidas pelo MEC – algumas das quais ilustradas por Ziraldo, e a seguir o Método Paulo Freire.

Apenas em 1962, quando as atividades desenvolvidas no âmbito da Arquidiocese foram distinguidos pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) como exemplo de “Pastoral de Conjunto” e apontada para ser adotada em todo país pela CNBB, e, quando o MEB passou a ser cogitado em todo o Nordeste, Norte e Centro-Oeste, é que o conjunto de esforços desenvolvidos no Rio Grande do Norte passou a ser denominado de “Movimento de Natal”, exatamente por iniciativa do presidente da CRB, Thiago Cloin, em artigo para a *Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil* (CLOIN, 1962).

A partir de 1962 os dois movimentos tiveram maior amplitude e atividade, firmando o binômio ‘conscientização’ e ‘politização’ no centro de suas atividades, engajando-se na defesa das Reformas de Base propostas pelo Governo João Goulart, para se expandir para o estado de São Paulo e todo o Sul do País, estimulando a constituição de sindicatos rurais, a formação do cerne do que viria a ser conhecido como as Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia da Libertação (SMITH, 1991).

Nesse mesmo ano, a militância estudantil ligada ao Movimento passou a se organizar fora da Igreja Católica, fundando a “Ação Popular” (AP) e, embora em 1963 a CNBB tenha declarado suas diferenças em relação à AP e expressasse que era inadequada a presença

de estudante secundaristas na nova instituição, na prática permitia a participação dos membros da JUC.

Na atuação política, a fórmula de “socialismo como humanismo” passou a nortear a AP e servia distinguir a esquerda católica do PCB, conforme o seu “Documento Base”, escrito em boa parte pelo padre Vaz, segundo Betinho (SOUZA, 1996). Para Reginaldo Benedito Dias, nessa fase de transição da JUC para a AP, o religioso teria contribuído para a superação das concepções, até então ainda influentes, de Jacques Maritain e do pensamento neotomista mais tradicional (DIAS, 2011). Contudo, o Golpe Militar de 1964 reprimiu as atividades do MEB e os seus militantes – embora o Movimento de Natal continuasse a atuar -, e a AP buscou reavaliar as suas práticas. Em 1965, a sua “Resolução Política” anunciou a adesão à prática insurrecional e ao objetivo de conquista do poder pela via armada, justificando, portanto, o investimento que se passaria a fazer na guerrilha urbana e rural (LIMA, 1979). Daí em diante a adesão da AP ao marxismo-leninismo e a linha maoísta se tornaria cada vez mais explícita, resultando, em 1971, na mudança de nome da organização para Ação Popular Marxista-Leninista (APML), em 1973 na sua incorporação ao PC do B.

A obra “Igreja e Desenvolvimento”

Deve-se colocar que a nossa análise da gênese do Movimento de Natal e do MEB foi desencadeada pela leitura da reedição expandida e atualizada (2019) do livro *Igreja e Desenvolvimento* (1968), de Alceu Ferraro, a principal obra acerca do Movimento de Natal, e, assim, torna-se necessário explicitar que algumas das questões trazidas neste artigo podem ser descortinadas, inclusive, a partir do exame de sua escrita.

Em 1964, Ferraro era estudante de doutoramento da Pontifícia Universidade Gregoriana, administrada pelos jesuítas, com sede em Roma, e chegou ao Brasil poucos dias antes do Golpe Militar. Depois de algum tempo nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, alcançou o Recife, onde entrevistou dom Hélder Câmara, e depois rumou para a cidade de Natal, onde, já com o aval de dom Eugênio Sales, conseguiu em Roma quando este e Otto Guerra atendiam ao Concílio Vaticano II.

Em Natal iniciou o seu trabalho de leitura de documentos, coleta de dados e entrevistas, antes que a repressão política pudesse suprimir o seu objeto de pesquisa. Sintomaticamente, na manhã mesmo do anúncio do Ato Institucional nº 5, avisado do acontecido, Ferraro conseguiu retirar 200 exemplares de *Igreja e Desenvolvimento* da gráfica onde seguia a sua impressão, antes que os restantes fossem recolhidos pela polícia. Auxiliado por simpatizantes de sua causa nos Correios, logrou enviar para Roma alguns desses livros, que estavam sendo aguardados para cumprimento da exigência de seu doutorado. A maior parte dos exemplares retirados da gráfica ficou escondida num porão em Natal para ser resgatada pelo autor apenas 15 anos depois, quase todos já destruídos pela ação do tempo. Apesar disto tudo, *Igreja e Desenvolvimento* foi passado de mão em mão, copiado e transcrito pelos militantes do Movimento de Natal e do MEB e pelos seus pesquisadores, muitos dos quais haviam sido também militantes do Movimento - caso de Osmar Fávero (2006) -, tornando *Igreja e Desenvolvimento* um livro bem citado nas áreas da História do Catolicismo, da Pedagogia, das Ciências Sociais e da História do Rio Grande do Norte.

Ferraro, no age da Ditadura, em 1969, quando era pároco em Frederico Westphalen/RS, foi preso apenas para ser solto por uma enxurrada de fiéis, endossados, inclusive, por aqueles que defendiam

o Regime Militar. Passados alguns anos, Ferraro abandonou o sacerdócio, casou-se e conseguiu alcançar o cargo de professor universitário na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) apesar de estar fichado no Departamento de Ordem Política e Social do estado e de *Igreja e Desenvolvimento* ter sido apontado como “altamente subversivo” (FERRARO, 2019). Por fim, em 1988, acabou se tornando o primeiro reitor democraticamente da UFRGS, mas terminou não sendo empossado pelo Governo Sarney (GIACOMAZZI, 2022).

Passados mais de 50 anos desde a sua primeira publicação, poucas pessoas leram ou mesmo pousaram suas mãos sobre um exemplar de *Igreja e Desenvolvimento*, mas, ainda assim, esse livro permanece sendo importante para a análise do Movimento de Natal e do MEB. Por que isso?

Por um lado, foram apontados acontecimentos curiosíssimos que uniram o autor ao seu texto, e apenas por isso já se poderia justificar a importância do livro, instigando, se vivo fosse, Jorge Luis Borges a tecer, com seus dedos, um daqueles contos onde o leitor descuidaria de conhecer o limite entre o sonho e a realidade.

Por outro lado, cabe revelar a importância e a originalidade de *Igreja e Desenvolvimento*: o livro contava com o apoio dos jesuítas e de dom Hélder Câmara e Eugênio Sales, e, por conta disto, gozava de acesso facilitado às fontes. Ferraro recebeu auxílio direto da Arquidiocese de Natal e da Fundação José Augusto, do estado do Rio Grande do Norte na forma de equipamento, de pessoal técnico e de auxiliares de pesquisa; um esforço relativamente raro para o Brasil de sua época, que resultou num alcance investigativo muito abrangente e profundo do seu objeto.

O Movimento de Natal era, então, uma das primeiras e principais frentes de aplicação do Método Paulo Freire, e vinha se cons-

tituindo numa experiência inédita no catolicismo brasileiro, o da “Pastoral de Conjunto”, incentivada pela CNBB, apoiada diretamente por dom Hélder Câmara e administrada por dom Eugênio Sales. A narrativa das origens desses protagonismos e dos problemas que explicariam o seu afastamento do conservadorismo católico já garantiria a *Igreja e Desenvolvimento* o status de texto obrigatório para aqueles que desejam aprofundar seu entendimento sobre questões fundamentais acerca da relação entre a História Política e a História da Religião na América Latina da segunda metade do século XX.

Ressalte-se que o livro é citado diretamente no filme *Dois Papas*, de Fernando Meirelles (2019), embora tenha sido atribuído a dom Hélder Câmara - erro que em si já é outro indício da sua importância. No filme, *Igreja e Desenvolvimento* é uma das obras que o padre jesuíta Jorge Bergoglio (o Papa Francisco) tem que retirar às pressas da biblioteca de uma instituição ligada aos jesuítas a fim de evitar que os seus integrantes fossem incriminados como subversivos pela polícia política argentina.

Na continuação desse raciocínio, deve-se observar que a Arquidiocese de Natal era também parceira do Estado brasileiro, resultado do diálogo iniciado por dom Eugênio Sales e o presidente Juscelino Kubitschek, que acabaria se consubstanciando em financiamento e apoio do Ministério da Educação e Cultura e do Ministério da Saúde ao Movimento de Natal e ao MEB (FERRARO, 2019). Esse último foi, então, articulado a partir das experiências do primeiro como uma atividade de alfabetização e de inscrição da cidadania, num sistema híbrido, utilizando recursos radiofônicos e presenciais (note-se que essa foi a sua primeira utilização em escala no Brasil) com o fim de desarticular a dominação tradicional das oligarquias nordestinas, preparando a arregimentação de novos eleitores e de líderes comunitários e sindicais desligados das práticas tradicionais.

Ora, a CNBB era, naquele período, um aliado necessário do Estado brasileiro por conta de ser a única instituição capaz de projetar esse esforço tanto nas periferias das grandes cidades do Nordeste quanto nos seus grotões profundos. O Movimento de Natal serviu, então, como projeto-piloto do MEB que, a partir daí, se estenderia para outros estados da região e depois para o restante do Brasil, sobrevivendo, até hoje, a todas as tempestades políticas.

A questão que importa para esta análise da gênese do Movimento de Natal e do MEB é que tudo isso derivou daquilo que Ferraro descreveu enquanto uma atividade continuada da então Arquidiocese de Natal, urdida desde uma trama inédita, onde a seca e o subdesenvolvimento se uniram ao caos econômico e social desencadeado pela saída dos efetivos estadunidenses e o desmantelamento das Bases Aliadas que haviam sido instaladas no Rio Grande do Norte para o esforço da Segunda Guerra Mundial.

Como o estado era muito pobre, pouco povoado e de economia pouquíssimo diversificada, tudo passaria a girar em torno das Bases, inclusive, ocasionando um grande êxodo em direção à Natal, que praticamente dobrou de tamanho (de 54.386 habitantes em 1940 para 103.215 em 1950), problemas que não foram correspondidos por nenhum investimento em termos de saneamento, iluminação ou qualquer tipo de infraestrutura pelo Governo Vargas, antes da instalação das Bases, durante o seu funcionamento e após a sua desativação. Por um lado, a economia do interior se desarticulou, resultando numa escassez severa de gêneros alimentícios e no aumento vertiginoso do custo de vida, um dos mais altos do país; por outro lado, os arranjos sociais se decompueram, gerando, delinquência infantil, mendicância, criminalidade, prostituição e desemprego (FERRARO, 2019).

Só para se ter um exemplo dos desafios a serem enfrentados,

em 1947, após a retirada das tropas estadunidenses, a Obra do Bom Pastor, instituição da Arquidiocese de Natal, presidida pelo então padre Eugênio Sales, dava conta da existência de 218 casas de tolerância em Natal. Estas contavam com 1.627 prostitutas fichadas na polícia, que viviam “numa situação de miséria imensa e horrível”, mas que constituíam, segundo a Obra Social do Estado, “apenas terça parte da realidade” - o que é um índice terrivelmente alto se considerarmos que a população feminina da cidade somaria um número próximo a 50 mil mulheres em 1950. Das 1.627 prostitutas fichadas, 98% eram analfabetas e 80% possuíam algum tipo de doença venérea, ao qual concorria o número muito alto de casos de tuberculose (SALES, 1947).

Para Ferraro, foram exatamente essas circunstâncias excepcionais que levaram à execução do conjunto de esforços que seriam nomeados de “Movimento de Natal” numa primeira fase, fundamentalmente uma nova estrutura diocesana lastreada no trabalho dos leigos e voltada ao trabalho com os mais humildes.

Em 1951 os bispos de Mossoró, Caicó e Natal firmam a Pastoral sobre o Problema Rural e, em 1952 já se estavam treinando líderes rurais em Natal, selecionados pelas paróquias do interior e com apoio do Ministério da Educação e Cultura.

Contudo, numa segunda fase, a atividade da Arquidiocese passou a visar também a ultrapassagem da dominação oligárquica e a implementação do desenvolvimento no Rio Grande do Norte, procurando superar o estigma criado pelos marxistas de que o catolicismo seria o responsável pelo atraso da região.

Nesta fase a organização dos sindicatos rurais e as escolas radiofônicas foram erigidos sob a liderança de dom Eugênio Sales a partir da interiorização das atividades coordenadas pela Arquidiocese de Natal com a colaboração das Dioceses de Mossoró e Caicó

e, da União Nacional dos Estudantes (UNE), nos últimos anos da década de 1950.

A reunião dos objetivos dessas duas fases se traduziria num experimento inédito, apoiado pela CNBB e apontado pelos organizadores do Movimento de Natal enquanto inspiração para o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a Conferência de Medellín (1968).

Fato é que *Igreja e Desenvolvimento* apenas aponta, mas não explica (caso também do livro homônimo de Cândido Camargo, de 1971), que essas novas ideias sinalizavam a ascensão da esquerda católica brasileira, então motivada pelo pensamento do assessor da JUC, o padre Vaz (FÁVERO, 2006, p. 64-65), que juntava o catolicismo ao marxismo, gestando algumas das correntes e das atuações progressistas que influenciariam as décadas seguintes, como a Juventude Universitária Católica (JUC), a Ação Popular (AP), as Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e a Teologia da Libertação.

Ainda, a leitura da reedição de *Igreja e Desenvolvimento* direciona a alguns apontamentos: primeiro, que a ênfase pedagógica do MEB, o binômio “conscientização e politização”, considerado o peso do pensamento do padre Vaz e da atuação de Paulo Freire no Movimento de Natal e no MEB, revela a colusão do catolicismo com o marxismo.

Segundo, que a questão do desenvolvimentismo se mostra enquanto já sendo transacionada para o ativismo político, conforme pode ser notado no primeiro capítulo da segunda edição da obra de Ferraro, suprimido do original pela urgência da publicação, que relata a movimentação de dom Eugênio Sales frente às contingências da política nacional e local, assumindo as verbas do Combate às Secas destinadas ao Rio Grande do Norte por delegação expressa do então Presidente da República Juscelino Kubitschek. Esse nível de ativismo é, no mínimo, inusitado, e parece refletir certas preocupações

da constituição pastoral *Gaudium et spes*, núcleo das elucubrações do Concílio Vaticano II. Entende-se também que aí já são apontadas uma preocupação e uma atuação que se situam no registro dos núcleos comunitários criados pela atividade do MEB, o embrião das Comunidades Eclesiais de Base, e, inclusive, insinuando um precedente para aquilo que viria a ser mais tarde denominado como “Teologia da Libertação”.

Terceiro, em relação ao protagonismo dos leigos no Movimento de Natal, observa-se o novo papel das religiosas, que assumiram diversas paróquias no Estado, e das mulheres no Movimento de Natal e no MEB, na maioria das posições de frente. No mesmo sentido, as atividades da Arquidiocese de Natal foram vistas como o piloto da “Pastoral de Conjunto” pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) e pela CNBB, e, tudo isso nos apresenta a oportunidade de recomendar o Movimento de Natal como um objeto de fundamental importância para a compreensão das transformações da Igreja Católica no Brasil no século XX.

Quarto, Ferraro notou a transformação do catolicismo nordestino-grandense desde a década de 1940, a partir da decadência do Marianismo e da ascensão do Movimento de Natal, assim como a radicalização política dos seus leigos e religiosos no final da década de 1950, num processo que chamaria de “desinculturação” (FERRARO, 2019, 448). Nas entrevistas conduzidas com os principais protagonistas do Movimento, ficou claro para Ferraro que a experimentação das atividades voltadas para a questão social e o desenvolvimento das práticas pedagógicas híbridas levaram a um rompimento com a posição tradicional da Igreja no Estado, como exemplifica a *Palestra Dominical* de dom Eugênio Sales por ocasião da Páscoa de 1964, apenas dois dias antes do Golpe Militar:

Na vitória do Cristo ressuscitado sugere uma *Igreja Livre* [grifo do autor]. Seus compromissos são os aceitos por Cristo: a Verdade e o Amor”. Nada poderá deter “a marcha livre dessa Igreja que se identifica com o Cristo vitorioso” e que, “quando sente ser sua missão despertar o pobre e transformá-lo em forte, *não se intimida* [grifo do autor] diante do rico... ou da incompreensão dos amigos” (SALES, 1964, apud FERRARO, 2019, p. 454).

Ponto de partida, ponto de fuga

Em seus primeiros trabalhos, Derrida buscou demonstrar como a crise era “uma necessidade interna da história”, um empreendimento que não deixa intacto nem o sentido do conceito de crise nem o da história (MARRATI, 2005, p. 24).

Ora, a década de 1940 é o período em que a giro dos líderes católicos, como Alceu Amoroso Lima e dom Hélder Câmara, da direita para a esquerda, se juntou à transformação da estrutura de decisão e organização da Igreja no Brasil, de uma situação espacialmente concentrada na cidade do Rio de Janeiro e marcada por uma liderança personalista e diferenciada na figura de seu cardeal e arcebispo, para outra, espacialmente difusa e por uma liderança colegiada nos termos da CNBB.

Como visto, o Movimento de Natal era estratégico para a CNBB e para dom Hélder Câmara não apenas para dotar de significado o novo pensamento e a atuação da CNBB, mas também para construir o sentido mesmo de sua liderança nacional. Assim, acredita-se que a colusão do catolicismo com o marxismo se coloca como parte das estratégias adotadas no decorrer da década de 1950 e no início da década de 1960, no que tange à transformação

do político e da sociedade. Essa estratégia pode ser mais bem observada em certas atividades, especialmente no caso da campanha de alfabetização, educação e conscientização de adultos, norteadas pelo pensamento de padre Henrique Vaz, e levada a cabo a partir do Método Paulo Freire, na colaboração da CNBB com o Ministério da Educação e Cultura.

Ao mesmo tempo, há que se considerar que a aproximação com o marxismo no plano de certos objetivos e interesses, um deles o desenvolvimentismo, já era parte do debate travado no Centro Dom Vital do Rio de Janeiro, como se pode observar por meio de dois textos do poeta mineiro Murillo Monteiro Mendes, publicados no diário carioca *O Jornal*, sendo um deles na “Columna do Centro”, espaço reservado para a organização católica nesse periódico.

Em 1936, no texto “A religião não é o ópio do povo”, Mendes explicava a utilização da expressão por Lênin, atribuindo a impressão do líder soviético à observação da condição de servitude da Igreja Ortodoxa Russa frente ao Estado. Segundo o autor, aquela expressão era insustentável frente à história do catolicismo, que não afirmava oposição entre ciência e fé e que condenava o quietismo protestante, embora ressaltasse:

Concordo que em certos países, como especialmente no México e na Espanha, o clero uniu-se tão fortemente às classes dominantes, que passou a sobrepor seus interesses materiais aos de ordem religiosa, contribuindo para o retardamento do processo social. Sob certos aspectos, este fenômeno se aparenta ao da Igreja Ortodoxa, mas em grau muito menor (MENDES, 1936, p. 1).

Note-se que esta colocação está sendo feita no período mesmo em que já se avizinhava a Guerra Civil Espanhola e em que já se

processava uma grande divisão entre os fiéis e religiosos católicos a respeito da questão.

Pouco mais de um ano depois, em 1937, Mendes voltaria a carga em “Canja”, num período ainda mais polarizado, desta vez para comentar um texto do semanário católico francês *Sept*, que era acusado pela direita daquele país de adotar uma pauta filo-comunista. O poeta sublinharia que o texto fora aprovado pelos cardeais das cidades de Lille, Paris e pelo próprio Papa Pio XI e, que nele reverberava a ideia da recristianização da sociedade e que esta passava pela criação de grupos de operários, estudantes, intelectuais, que passassem a viver uma vida comunitária penetrada do espírito de Cristo, reconvertendo os católicos para depois converter os demais e inutilizar a expressão que considerava ser a heresia moderna: “a religião é o ópio do povo” (MENDES, 1937, p. 6).

Essa transformação do catolicismo, diz Mendes, iria surpreender os adversários da Igreja, que só a viam como “a aliada do fascismo e do capitalismo” e como “uma potência a serviço das forças do mal”, mas que seria uma surpresa, também, para muitos católicos.

Não se trata de neocatolicismo, como pensam erroneamente muitos, nem de aliança com a esquerda, ou adaptação do socialismo, etc. Trata-se de descobrir a Igreja, de praticar realisticamente o catolicismo eterno, que possui germes destinados a se desenvolverem até a consumação dos séculos. É um movimento engrenado na vida exterior e quotidiana, mas que mergulha as raízes na vida sobrenatural comunicada pela Igreja através de doutrinas e dos sacramentos (MENDES, 1937, p. 6).

Por conseguinte, antes mesmo do giro à esquerda de muitos religiosos e intelectuais católicos, dentro do Centro Dom Vital, já havia uma exposição de arrazoados acerca da aproximação com a es-

querda, colocando a necessidade e a oportunidade de tal movimento e a possibilidade da cristianização dos seus integrantes.

Note-se que as ideias de “progresso” de “desenvolvimento” fazem parte de um diálogo com o marxismo que busca desfazer impedimentos e preconceitos, e que estas posições são o cerne mesmo daquilo que Ferraro intentava fazer repara com a nomeação de sua obra – *Igreja e Desenvolvimento*.

Nesta investigação, visou-se a distinção dos pensamentos e das atividades que marcaram a colusão do catolicismo com o político, considerando que ela se deslocou do fascismo para o marxismo. Deve-se frisar que o trabalho com o conceito já considera a aproximação do catolicismo com o político enquanto um processo, cuja produção é orientada na direção de um dado espécime do político, em razão de certas sedimentações, ligações e experimentos que devem ser explicados pelo analista. Por conseguinte, torna-se necessário, no trabalho com o conceito de colusão, explicitar as questões e ideias do religioso e do político que possibilitaram tanto a interrupção do direcionamento para o primeiro espécime, o fascismo, quanto sua manutenção enquanto processo para, somente depois, discernir o direcionamento para o segundo espécime, o marxismo. Assim, busca-se nesta parte de nosso texto apontar as ideias e condições que, no recorte da Arquidiocese de Natal, possibilitaram a manutenção do processo de colusão e onde já se podiam avistar certas condições de um futuro deslocamento.

Embora tanto a tradução das tramas do catolicismo para o local quanto o seu retorno para o centro devam ser examinados com cuidado, acredita-se ser possível, dadas as condições já apontadas, que o seu exame tramas permita-nos aventar as possibilidades de reconstituição das aproximações e relações do local noutros recortes e escalas.

No caso da Arquidiocese de Natal, há que se esclarecer que nessa linha já vinha acontecendo, desde o início da década de 1930, um grande envolvimento de seu bispo diocesano, dom Marcolino Dantas, com a política local, na forma de apoio aos interventores federais de modo a poder estabelecer a autonomia da então Diocese em relação aos grupos apeados do poder pelo Movimento de 1930. No período, caracterizado pela indicação de representantes do Tenentismo como Interventores Federais, o esforço de dom Marcolino buscou reunir o clero norte-rio-grandense sob a sua liderança e organizar uma forte base de apoio ao seu projeto de influir na política estadual de modo a recuperar, na Constituinte Estadual, as prerrogativas perdidas com o advento da República. Como houve resistência dos religiosos as suas investidas e a articulação da Liga Católica local não surgiram os efeitos desejados nas eleições de 1932 e 1933, dom Marcolino apoiou decisivamente a criação da seção estadual da Ação Integralista Brasileira (AIB) pelos membros da Congregação Mariana de Moços e, investiu na formação de novos religiosos no Seminário de São Pedro, em Natal.

Boa parte da interpretação da manutenção do processo de conclusão depende de considerar que os iniciadores do processo, Luiz da Câmara Cascudo e Otto Guerra, então os principais líderes e intelectuais católicos leigos norte-rio-grandenses, frequentaram ou foram formados sob a influência do Reacionarismo católico na Congregação Mariana, enquanto os continuadores do processo seriam forjados no Seminário de São Pedro, já sob a égide do bispo de Natal.

A aproximação da Congregação Mariana de Natal com o Reacionarismo católico se deu pela via da “Congregação Mariana Acadêmica de Recife”, liderada pelo padre Antônio Paulo Ciríaco Fernandes, enquanto a formação do núcleo integralista na Congregação Mariana de Natal se deu em 1929, sob a influência de Severino

Sombra, fundador da Legião Cearense do Trabalho, antes, portanto, da fundação da seção da AIB em Natal, o que se deu apenas em 1933 (PEIXOTO, 2016).

Nesse período, dom Marcolino entregou a publicação do diário da Diocese aos cuidados da Congregação Mariana e, de 1935 até 1952, esse jornal foi editado por Otto Guerra sob o nome de *A Ordem*. Guerra era um dos principais dirigentes da AIB do Rio Grande do Norte e, como Cascudo, era um dos membros da Câmara dos Quatrocentos, órgão consultivo do chefe nacional da AIB.

Enquanto Guerra se manteve sob a égide de dom Marcolino, que adotava o regime de Salazar como o espelho de suas idealizações políticas, Cascudo se aproximou de Gustavo Barroso e passou a integrar a ala mais radical da AIB, idealizando a criação do Estado Totalitário Cristão, cujo programa de amalgama do fascismo como o catolicismo foi desenvolvido nos textos e na atuação política de Cascudo e Barroso durante os anos de 1936 e 1937 (PEIXOTO, 2017).

No que tange à argumentação deste artigo, antes mesmo do fechamento da AIB norte-rio-grandense no final de 1937, parte dos insumos que levaram tanto ao desligamento da colusão com o fascismo já se aprontavam e, nesse sentido, um dos marcos foi a publicação, no diário *A Ordem*, de uma carta de Jacques Maritain, cuja cópia teria sido enviada de Paris para Otto Guerra pelo próprio filósofo (PEIXOTO, 2023a).

Esse caso se alinha ao contexto da visita de Maritain à América do Sul, a qual serviu para retirar do isolamento os católicos que se opunham ao caráter dado pela direita religiosa à Guerra Civil Espanhola. Nesse sentido, a publicação da carta de Maritain em *A Ordem* (1937) deve ser considerada enquanto uma tomada de posição no âmbito da geopolítica religiosa, marcando as diferenças da

Diocese em relação ao campo católico de Pernambuco e, efetivamente, produzindo a sua autonomia por meio da criação de uma história progressa e de uma hagiografia vibrante que dialogavam com os contextos e debates contemporâneos (PEIXOTO, 2023a).

A carta fora dirigida ao frei dominicano Sebastião Tauzin,¹ que residia no Rio de Janeiro, e, entre outras questões, Maritain denunciava que muitas das notícias da Guerra Civil Espanhola não passavam de invenções de grupos e nações envolvidos no conflito. O filósofo francês se colocava, assim, contra o sentido de “Guerra Religiosa” emprestado ao conflito espanhol e apontava que os extremistas de direita sufocavam o senso cristão por meio da violência política do mesmo modo que os esquerdistas, sendo, por isso mesmo, condenados com a mesma energia pelas encíclicas *Divini Redemptoris* e *Mit Brennender Sorge*. Ainda assim, Maritain lembrava que a política não estava separada da religião, e, por conseguinte, os católicos não deveriam abdicar dela, mas procurar “vivificá-la”; tomá-la pelos meios cristãos, ao invés de buscá-la pela via crua do poder.

Ora, a remissão da ideia maritainiana da “vivificação” da política aos documentos pontifícios seria a tônica de sua adaptação pelos católicos norte-rio-grandenses, opção essa que deve ser contextualizada na disputa então travada entre o próprio Maritain e o influente padre Fernandes, que acusava o filósofo de caluniar os jesuítas e de fomentar uma heresia por meio do livro *Humanismo Integral* (1935).

Uma das preocupações de Maritain era demonstrar que ine-

¹ Frei Marcel Tauzin (Léognan/França, 1907 – Bordeaux/França, 1993) ingressou na Ordem Dominicana na província de Toulouse em 1926, tomando o nome de Marie-Sébastien. Chegou ao Brasil em 1935 para atuar como professor no Instituto de Filosofia, órgão ligado ao Centro Dom Vital do Rio de Janeiro, depois tornou-se professor da Universidade Católica do Brasil, aportuguesando o seu nome para Sebastião Tauzin. Em 1952, tornou-se o primeiro provincial dos dominicanos no Brasil, tendo fundado o seminário de Juiz de Fora/MG. Retornou à França em 1956, onde também exerceu dois mandatos como provincial dos dominicanos. Escreveu *Bergson e São Tomaz: o conflito entre a intuição e a inteligência* (1943).

xistiam quaisquer rivalidades com os Jesuítas ou incompatibilidades dogmáticas entre o seu pensamento e o corpo teológico do catolicismo, colocando todas as questões apenas no âmbito do diálogo de ideias com o padre Fernandes, e, para isso, mostrando que seu texto estava em sintonia com as autoridades canônicas e com as escrituras (PEIXOTO, 2023b).

A acusação de Fernandes certamente possuía defensores no âmbito da Congregação Mariana de Natal e, na medida em que se harmonizava com a “teoria dos dois gládios”, se inseria nos posicionamentos de alguns integrantes do integralismo local, liderado *de facto* por Cascudo e cujos efeitos da colusão com o fascismo se podem depreender no impressionante rito político e religioso conduzido por ele em 28 de outubro de 1937, o qual tinha como pretexto reintroduzir os crucifixos nas salas de aula de Natal (PEIXOTO, 2023a).

Contudo, o fechamento da AIB e a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial ao lado dos Aliados resultariam em consenso entre católicos a respeito do nazismo e ao fascismo, levando à ultrapassagem das posições reacionárias e fascistas católicas na escala do local e ao subsequente desmonte de sua influência na estrutura da Arquidiocese de Natal. Consequentemente, a ênfase no combate ao materialismo cede lugar ao ressaltado do paganismo, em que se entrevia a crítica direcionada agora ao regime nazista.

Essa transformação se deu por meio da adaptação do pensamento de Maritain às circunstâncias da militância local, com a substituição progressiva da Congregação Mariana e seu modelo de atuação - fechado, elitista e centrado no rito -, por outro modelo, aberto aos leigos, popular e focado no pragmatismo, substanciado, no caso local, pela fundação do setor masculino da Ação Católica em 1943, cuja presidência foi confiada, justamente, a Otto Guerra.

Sintomaticamente, a mensagem de solidariedade da Con-

gregação Mariana de Recife à de Natal pelo transcurso do seu 25º aniversário no mesmo ano, substabelecida pelo padre Fernandes e publicada no diário *A Ordem*, parecia mais um lamento, o anúncio de sua passagem para uma posição subalterna no catolicismo nordestino-grandense do que a comemoração do lustre dessa agremiação (SOLIDARIEDADE, 1943).

O fato é que, apenas um mês depois da publicação, o padre Francisco das Chagas Neves Gurgel, recentemente ordenado no Seminário de São Pedro, redigiu um texto para o diário *A Ordem* lembrando que a Encíclica *Miserentissimus Redemptor* (1928), de Pio XI, coordenara a devoção do “Coração de Jesus” com a do “Corpo Místico de Cristo” (GURGEL, 1943a).

Pouco depois, certamente escrevendo novamente sob o beneplácito de dom Marcolino, de modo a anunciar a fundação do setor masculino da Ação Católica, o mesmo padre Gurgel teria outro texto publicado, dessa vez em duas partes (nos dias 11 e 12 de agosto), sob os títulos “Ação Católica” e “Ação Católica - Natureza e fins”, onde apontava a Encíclica *Mystici Corporis Christi* como o novo denominador comum da atuação da Diocese, para que os fiéis se integrassem à vida da graça, no corpo Místico de Cristo (GURGEL, 1943b; 1943c).

Assim, menos de dois meses após a publicação da Encíclica pelo Vaticano (29 de junho), o padre Gurgel constituiria o que chamaria de “natureza da Ação Católica”, atribuindo-lhe o sentido de “Redenção” entrevisto na Encíclica *Miserentissimus Redemptor*. Para ele, o caráter da relação entre a *Miserentissimus Redemptor* e a *Mystici Corporis Christi* fora apontado na última, porquanto o “Coração Eucarístico de Jesus” e o “Corpo Místico de Cristo” haviam sido trabalhados a partir da ideia de uma economia da Redenção e da irradiação da vida apostólica para uma maior compreensão das verdades

eternas, tendo em vista prevenir-se contra o paganismo pela formação e expansão de uma vigorosa mentalidade católica. Justificar-se-ia ainda uma atuação expandida do religioso para a política e a sociedade, visando “santificar o indivíduo sem desarticulá-lo do meio em que se encontra, inoculando-lhe a ânsia de difundir a verdade [...] uma confiança extrema na [...] maior expansão do Reino de Cristo na sociedade” (GURGEL, 1943b).

O contexto dessa relação, para Gurgel, era a Segunda Guerra, explicada como uma guerra civil internacional contra o paganismo, o nazismo e o racismo, mas para aplicá-la colocava-se a necessidade de responder ao problema social.

Depois disso, na solenidade de criação do Setor Masculino da Ação Católica, seu presidente - o onipresente Otto Guerra -, ressaltava que esta comunicaria a todas as sociedades religiosas “um intenso espírito de colaboração”, e que não vinha dificultar nem substituir as associações existentes, mas que era necessária para que os fiéis se integrassem no Corpo Místico de Cristo. Assim, os leigos participariam da “Hierarquia, penetrando onde a batina não consegue entrar e ascendendo [*sic.*] nos corações regelados pela indiferença a centelha do amor eucarístico!” (OPORTUNO, 1943). Logo, o protagonismo dos leigos era apontado por Guerra como a premissa mesma da atuação das instituições no âmbito da Arquidiocese de Natal, e, como um diferencial em relação às atividades anteriores, na medida que visava superar as dificuldades, preconceitos e repulsa experimentados pelos religiosos.

No último dia de 1943, *A Ordem* publicaria, na íntegra, a Encíclica *Do Corpo Místico e de nossa união nele com Cristo* [*Mystici Corporis Christi*], fazendo sair às ruas uma edição com 28 páginas - um esforço hercúleo para um diário que circulava naquele ano de Guerra com apenas quatro ou seis páginas, lidando com contínuas restri-

ções orçamentárias, além de falta de papel e tipos para as máquinas. Certamente esse esforço, sacrificando a publicação de publicidade e notícias, exauriu as finanças do jornal e representou, inclusive pela data simbólica da edição, todo um compromisso da Arquidiocese com a nova agenda de atuação de longo prazo.

Finalmente, todas essas questões seriam influenciadas pelas discussões realizadas na 5ª Sessão das Semanas de Ação Social, em Porto Alegre, no contexto de implementação do Serviço Social pela Igreja Católica no país, prova disso é que o documento final dessa Sessão foi publicado na íntegra em dezembro de 1944 por *A Ordem*.

Cabe-nos dizer que a 1ª Sessão das Semanas de Ação Social foi inaugurada em 1936 no Rio de Janeiro, depois da visita do padre belga Valère Fallon² ao país, um entusiasta da difusão dos serviços de assistência social voltada aos proletários e às famílias carentes ou numerosas. Fallon era jesuíta e professor da Universidade Católica de Lovain, tendo publicado, dentre outras obras, o influente livro *Principes d' économie sociale* (1929), que recebeu, pelo menos sete edições em francês, tendo sido traduzido para o holandês, espanhol, italiano e inglês. A 2ª Sessão das Semanas de Ação Social também foi realizada no Rio de Janeiro, em 1937, a 3ª Sessão já aconteceu noutra

² Padre Valère Fallon (Namur/Bélgica, 1875 – Louvain/Bélgica, 1955), economista, moralista e pioneiro do movimento familiar na Bélgica, ingressou na Sociedade de Jesus em 1892 e foi ordenado em 1907. Ele estudou Ciências Políticas e Sociais nas Universidades de Lovain, de Berlim e de Munique de 1909 a 1914 e recebeu o grau de doutor em Ciências Políticas e Sociais em 1913. A sua tese “La Plus-value et l'impôt”, recebeu um prêmio especial do Governo belga e da Universidade de Lovain. Fallon lecionou economia e filosofia moral (1909-1943) na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Louvain, e economia social no Instituto Técnico Superior Zénobe Gramme, em Liège. Ele serviu como capelão no Exército belga, de 1914 a 1918 e de 1939 a 1940. Com o coronel Lemerancier e alguns outros fundou, em 1921, a Ligue des Familles Nombreuses, da qual se manteve como líder até o fim de sua vida. Fallon promoveu os estudos demográficos na Bélgica e participou na fundação da International Population Union em 1928. Escreveu *Les Allocations familiales en Belgique* (1926); *Principes d' économie sociale* (1929); *La Population belge et son avenir* (1934); *La Sécurité sociale et les allocations familiales* (1945); *Les Deux régimes d'allocations familiales* (1952) (MERTENS, 2002).

capital, o Recife, no ano de 1938, mas a 4ª Sessão só se reuniria em 1941, na cidade de Belo Horizonte, enquanto a 5ª aconteceria apenas em 1944, em Porto Alegre.

Por conseguinte, podemos supor que o projeto das Semanas de Ação Social encontrou dificuldades para se manter durante o período mais repressivo do Estado Novo, e seria retomado exatamente a partir de uma base mais progressista em 1944, o que impeliria, inclusive, à tradução da *Mystici Corporis Christi* para o ajuste dessa retomada. Ora, segundo o documento final da 5ª Sessão das Semanas de Ação Social, aquela Encíclica impelia todos os homens a focar nas virtudes cristãs da Justiça, Pobreza, Liberdade, Solidariedade e Fraternidade, em consequência, tornava-se imperioso iniciar o “trabalho da educação, incluindo formação e instrução” e trabalhar para que se implementasse uma “Planificação” destinada à melhoria das condições materiais e a desencadear o desenvolvimento (5ª SEMANA, 1944).

Assim, deve-se considerar que no ano de 1944 já estavam aprontados todos os elementos norteadores das atividades da Arquidiocese de Natal, e, no ano seguinte tornadas dramaticamente necessárias, por causa da crise desencadeada pelo desmantelamento das bases estadunidenses, e, não por acaso, a Arquidiocese criaria, nesse mesmo ano, a sua Escola de Serviço Social.

Conclusão

Entre a gênese e o traço, nos assegura Marrati,

[...] existe uma relação que não é de linearidade ou ruptura, mas de tensão, que o jovem Derrida observou quando trabalhava o conceito de Gênese: uma tensão entre duas demandas aparentemente contra-

ditórias (e necessárias), que não podia ser resolvida, neutralizada ou assimilada, mas cujo passo não-linear devia ser acompanhado (MARRATI, 2005, p. 177).

De certo, esta tensão, entre a transcendência da origem e a imanência da transformação, desconcerta os historiadores, especialmente àqueles que buscam escavar monumentos ou erigir “memórias”, pois o conceito da origem, da absoluta emergência de um nada que existiria antes dessa emergência, traria a possibilidade de se argumentar com o surgir de algo novo, que propusesse um futuro ainda por vir, ou, de algo a ser compreendido enquanto inscrito numa continuidade, em que cada evento deve ter o seu sentido retirado do contexto que o cerca (MARRATI, 2005).

Em relação a isto, Derrida nos propõe uma alternativa: buscarmos uma dialética sem síntese, e, em lugar de uma origem, raciocinarmos por meio da “impressão mais antiga” [*Ur-impression*], procurando acompanhar e analisar os seus *traços* [*traits*].

No caso das atividades da Arquidiocese de Natal que resultaram no MEB e que foram nomeadas como Movimento de Natal no período em que o MEB já havia sido deslançado e em que isto se mostrava como o aparato de diferenciação da Igreja Católica sob o *signo* [*signe*] da CNBB, estas já não resultaram apenas de uma recepção diferenciada das contribuições de Jacques Maritain à América Latina, mas também do diálogo especialmente dificultoso do seu Bispo com as elites estaduais e com os religiosos aliados a esta.

Nota-se ainda que a transformação na estrutura de atuação da Arquidiocese é fruto do afastamento da colusão do catolicismo com o integralismo (e de parte dos seus integrantes, com o fascismo), que legou à Arquidiocese um jornal diário, que se ressalte, era um dos cinco diários católicos do Brasil, um verdadeiro assombro, conside-

rando-se que o Rio Grande do Norte era um estado paupérrimo e com reduzida população. A mesma colusão com o integralismo rendeu também os quadros intelectuais, leigos e religiosos, assim como a formação de organizações atuantes que o seu Bispo tanto buscava e que lhe permitiram reposicionar a Igreja local enquanto uma entidade autônoma e proativa frente às elites estaduais.

Será exatamente através deste legado que emergirá a nova colusão: o diário *A Ordem*, encerrado em 1953, será reativado no início da década de 1960 como semanário; das instituições e organizações forjadas naquele período sairão os seus militantes e líderes. Ressalte-se que Marcos Guerra, o principal líder estudantil do estado, era filho de Otto Guerra; e que dom Eugênio Sales, embora terminasse os seus estudos filosóficos e teológicos no Seminário da Prainha, em Fortaleza, havia ingressado antes no Seminário Menor de São Pedro e foi formado, segundo o depoimento de dom Marcolino, à imagem e semelhança de seu Bispo (MEDEIROS, 2009). Por sua vez, a ligação já estabelecida com os Jesuítas na década de 1930 (então na crista da onda anticomunista), será continuada na década de 1950, já reatualizada pelos insumos à esquerda, recebidos diretamente da Universidade de Louvain, e traduzidos no sentido do marxismo por padre Vaz.

Deve-se frisar que todo esse percurso, paradoxalmente, foi auxiliado pela fabricação de uma história e de uma hagiografia local diferenciada da pernambucana e que visava à constituição de uma mentalidade anticomunista. No caso, vale a pena lembrar que se reagiu ao Levante Comunista de 1935, que fora especialmente violento no Rio Grande do Norte e em Pernambuco, mas o incentivo da Diocese de Natal à devoção aos mártires de Cunhaú e Uruaçu (santificados em 2017 pelo Papa Francisco com o nome de “Protomártires do Brasil”), consolidada entre 1936 e 1937 em dois Congressos

Eucarísticos locais. Vale colocar que a hagiografia local se amoldaria ainda à compreensão de Alceu Amoroso Lima, publicada em *A Ordem*, acerca do famoso discurso proferido por Luiz Carlos Prestes no Estádio do Club de Regatas Vasco da Gama em 1945: “a força do comunismo está na sua mística e nos seus mitos e não em sua doutrina” (Athayde, 1945).

Para tudo isso, a pronta tradução local da Encíclica *Mystici Corporis Christi* à luz da *Miserentissimo Redemptor* é um dos sedimentos que se deve pôr em relevo dentre as impressões mais antigas da colusão do catolicismo com o marxismo. Uma tradução que deve mais ao sentido literário que ao teológico em razão de se ter de passar rapidamente à ação em face da situação causada pelo desmantelamento das Bases estadunidenses no Rio Grande do Norte em 1945. Inclusive, deve se acrescentar que na tradução se aprontava também uma leitura local dos eventos internacionais na medida em que a ocupação de Roma pelo exército alemão havia colocado Pio XII sob a “proteção de Hitler”, apresentando a possibilidade de imobilização dos religiosos pelo político e se enfatizando a atuação dos leigos para que se fizesse possível a sobrevivência do catolicismo.

Deve-se lembrar que o sentido da transformação da colusão para o marxismo se exercita a partir da constatação de que o reacionarismo católico cederá o seu lugar para uma recepção numa estrutura engrenada pelo sentido entrevisto na discussão da Ação Social da Diocese, uma vez que as “virtudes cristãs” possuíam influxo social e pesariam no terreno social, econômico, técnico e político. Portanto, seria indispensável uma “Planificação”, visando à melhoria das condições materiais, ao desenvolvimento, mas também de uma pedagogia do “homem integral, no concernente à formação intelectual, moral e social” (Gurgel, 1943b). Algo que seria traduzido por dom Eugênio Sales num texto sintomaticamente nomeado de

“Uma experiência pastoral em uma região subdesenvolvida” no seguinte tom:

O dinamismo social será *sinhal* [grifado no original] da Igreja para os homens do mundo em desenvolvimento, como a solicitude de Cristo para com os pobres e enfermos foi sinal de sua missão para os homens de seu tempo (SALES, 1963, apud FERRARO, 2019, p. 457)

Certamente, nesses *escritos* se observa não apenas a contaminação do finito e do infinito, mas também da vida e da morte, a contaminação do empírico e do transcendental, enfim, o que também desconcerta e desorienta os *nostros* escritos e os historiadores.

Dois Papas:

as transformações criativas na hagiografia dos mártires de Cunhaú e Uruaçu, de 1936 aos Pontificados de João Paulo II e de Francisco

O filme *Dois Papas* [The Two Popes] (2019), de Fernando Meirelles, trata dos encontros fictícios entre o conservador Papa Bento XVI (Joseph Aloisius Ratzinger) e o progressista Jorge Mario Bergoglio (depois Francisco), então Arcebispo de Buenos Aires, quando teriam discutido os problemas enfrentados pela Igreja Católica, e teria surgido a ideia da renúncia, inédita em nossos tempos, de Bento XVI. Ademais, teria se encaminhado, sem solução de continuidade, a eleição de Dom Bergoglio como o Papa Francisco.

Sobrevém, segundo a ideia do roteirista de *Dois Papas* (o dramaturgo neozelandês Anthony McCarten), a transformação criativa no governo da Igreja Católica em prol de sua sobrevivência, em que o conservadorismo e o progressismo teriam encontrado pontos de sobreposição e interação, forjando o que, na falta de designação melhor, chamaremos de *uma intertextualidade* – ideia esta que entendemos ser desenvolvida a partir do conceito de *repetição para si mes-*

ma [la répétition pour ele-même], conforme Gilles Deleuze (1988) em *Diferença e Repetição*.

É nesse sentido, conjugando a intertextualidade entre o conservadorismo e o progressismo católicos com a ideia da *repetição por ela mesma*, que gostaria de colocar o argumento de nosso texto. Entre os anos 1930 e os pontificados de João Paulo II e Francisco, uma devoção foi criada e sucessivamente transformada na Arquidiocese de Natal. Embora esta devoção tenha raízes históricas e grande pertinência na historiografia brasileira e na historiografia escolar, sua hagiografia foi transformada continuamente e criativamente, e a produção da sua narrativa e personagens nos lembram a têmpera de um objeto forjado por um ferreiro que teria assistido todos os passos do Catolicismo no século XX e que parece ter sido imbuído forjar e reforjar em ferro o seu vaivém.

Assim, o nosso argumento é que a devoção aos mártires de Cunhaú e Uruaçu seria o exemplar ilustrativo de uma intertextualidade belicosa, porém criativa, que se voltou para si mesma no afã de se reproduzir, mas que não se conteve e se libertou do original, e que não se fechou à possibilidade, sempre recordada, de poder retornar ao seu início. Subsidiariamente, poderemos acompanhar, por meio deste texto, o poderoso papel exercido pela formação de redes no interior da hierarquia católica e a importância que isto tem para que se possa pensar não apenas a história do catolicismo, mas também a do dogma e da tradição da sua Igreja.

Procurando dar conta desses problemas examinaremos o entrelace entre a historiografia brasileira, a norte-rio-grandense, a historiografia escolar e a hagiografia. Também examinaremos o processo de beatificação e canonização, o diário natalense *A Ordem* e a documentação vaticana.

A devoção aos santos mártires de Cunhaú e Uruaçu (também

lembrados como protomártires do Brasil), o ponto central da religiosidade católica norte-rio-grandense, se afirmou em 1936, em meio ao processo de “recatolicização” das impressões legadas pelo Levante Comunista no Nordeste, e da reação dos católicos pernambucanos e norte-rio-grandenses à iniciativa do governo pernambucano de comemorar o tricentenário da chegada de Maurício de Nassau ao Recife.

Nosso propósito, com este texto, não é apenas descortinar as implicações do contexto local, regional e nacional nos acontecidos, mas também apontar as grandes transformações nos processos de beatificação e santificação durante os pontificados de João Paulo II (Karol Józef Wojtyła) e Francisco, a partir da intervenção direta desses dois pontífices.

Buscarei também aprofundar alguns pontos de interesse historiográfico, especialmente aqueles referentes ao contexto local que originou os investimentos religiosos na devoção aos mártires, e às origens intelectuais das questões que embasaram as produções culturais e artísticas locais e regionais ligadas à devoção: a enquete do diário *A Ordem* sobre as Comemorações do Tricentenário de Maurício de Nassau pelo governo pernambucano; a organização dos Congressos Eucarísticos Paroquianos de São José do Mipibu (1936), em Currais Novos (1937), Canguaretama (1945) e Mossoró (1946); e a publicação do livro *Os Holandeses no Rio Grande* (1937).

A narrativa historiográfica no processo de beatificação e santificação

Os religiosos André de Soveral e Ambrósio Francisco Ferro, o leigo Mateus Moreira e mais 27 membros de paróquias da antiga Capitania do Rio Grande, claramente identificados pelos seus nomes,

foram beatificados como mártires da fé por João Paulo II em 6 de março de 2000, e canonizados por Francisco no dia 15 de outubro de 2017. Os mártires, homens e mulheres, velhos e crianças, eram parte de três grupos maiores oriundos de duas localidades – Cunhaú e Potengi – e executados com requintes de crueldade, por agentes da Companhia das Índias Ocidentais (WIC), isto é, por habitantes originários e estrangeiros, no período da ocupação do Brasil pelos holandeses.

Segundo a narrativa fixada pelo postulador da causa, Monseñor Francisco de Assis Pereira, o primeiro dos três massacres aconteceu no dia 16 de julho de 1645, na capela de Nossa Senhora das Candeias, em Cunhaú, durante a missa dominical presidida pelo padre André de Soveral, um ex-jesuíta, no momento da consagração da hóstia, segundo as fontes portuguesas; ou à saída do ofício, segundo as fontes holandesas.

De todo modo, um agente da WIC, Jacó Rabbi, havia mandado afixar na porta da Capela uma convocação para que todos os moradores se reunissem após a missa, de modo a ouvir uma mensagem do Supremo Conselho Holandês do Recife. Compareceram à celebração do ofício pelo padre Soveral entre 35 e 80 católicos, os quais foram chacinados por holandeses, todos sob o comando de Rabbi. Segundo um cronista francês, além de terem sido retalhados, os corpos dos católicos terminaram devorados pelos tapuias (MOREAU, 1979, p. 44).

O padre Soveral tinha então 73 anos, era originário da cidade de São Vicente, Brasil, e nascido por volta de 1572; foi admitido na Companhia de Jesus em agosto de 1593; nela permanece até pelo menos 1610, tendo se fixado depois em Cunhaú, no ano de 1614 (PEREIRA, 1999, p. 16).

Já o líder do primeiro massacre, Jacó Rabbi, era originário de

Waldeck, na atual Alemanha e, como agente da WIC, foi designado por João Maurício de Nassau, então administrador das possessões holandesas no Brasil, para servir como intermediário entre os indígenas tapuias e o governo holandês na colônia. Por causa de sua capacidade de adaptação aos costumes tapuias, Rabbi acabou tornando-se um dos líderes de guerra desses indígenas (BARLÉU, 1940, p. 269).

As notícias do massacre de Cunhaú, com o seguimento dos ataques de Rabbi aos demais povoados do Rio Grande, acabaram por expulsar os moradores mais ilustres da Capitania: um deles, o padre Ambrósio Francisco Ferro, foi buscar proteção no Castelo Ceulen (o Forte dos Reis Magos), sede do governo holandês, onde permaneceram como hóspedes. A maioria, cerca de 232 indivíduos (segundo as fontes holandesas), brancos livres e negros escravos, buscou abrigo em Potengi, uma pequena povoação a qual trataram de fortificar, mas logo essa também foi cercada por Rabbi que, trazendo duas peças de artilharia do Castelo Ceulen, conseguiu a rendição dos moradores. Estes foram desarmados e entregaram cinco reféns, os quais foram conduzidos ao Castelo Ceulen, enquanto o restante ficou em Potengi, agora transformada em campo de aprisionamento, cercado por uma guarnição holandesa.

Os outros dois massacres ocorreram no desenrolar desses acontecimentos, no mesmo dia (3 de outubro de 1645) e no mesmo lugar (o porto do rio Uruaçu), porém em momentos diferentes, em circunstâncias articuladas pelos holandeses e consumadas pelos indígenas comandados por Antônio Paraopaba, outro agente da WIC.

Paraopaba, nativo potiguara, havia sido levado ainda jovem para Amsterdã junto com outros habitantes originários para ser educado sob a responsabilidade da WIC, ao longo de seis anos, e termina por se converter ao Calvinismo. Retornando ao Brasil em 1631, Paraopaba trabalhou como intérprete para os holandeses, ajudando

em negociações que visavam construir alianças militares com vários grupos nativos, dentre estes os tapuias do Rio Grande.

A partir de 1640, Paraopaba passou a trabalhar como professor para as missões calvinistas do Brasil holandês, mas retornaria com João Maurício de Nassau a Amsterdã, em 1644, para ser recebido pelos Estados Gerais, onde obteve para os indígenas a extensão dos privilégios de que gozavam os demais habitantes do Brasil Holandês. Voltando à América em 1645, ajudou a organizar a Assembleia dos Indígenas em Tapisserica, quando foi escolhido “Regedor dos índios potiguares no Rio Grande”, e tomou posse como Capitão e Regedor em junho desse ano (HULSMAN, 2006, p. 42-44), portanto, foi nestes encargos que Paraopaba comandou os dois massacres de Uruaçu.

No segundo dos três massacres, foram assassinados 12 moradores do Rio Grande que estavam sob a garantia dos holandeses no Castelo Ceulen: os cinco que ali estavam como hóspedes, dentre eles o padre Ambrósio Francisco Ferro, as cinco pessoas que haviam sido tornadas reféns em Potengi, mais dois prisioneiros, um dos quais aprisionado por Rabbi no seu último ataque. Poucas informações restaram sobre padre Ferro, apenas se sabe que já era vigário no Rio Grande em 1636, e se aventa que ele havia nascido nos Açores, em Portugal (PEREIRA, 1999).

No dia 3 de outubro, os militares holandeses simularam o remanejamento dos 12 moradores do Rio Grande e mais alguns dos seus familiares, do Castelo Ceulen para o campo de aprisionamento de Potengi. Mas, na verdade, apenas os conduziram de barco até o porto do rio Uruaçu. Ali, todos foram desembarcados e entregues a Paraopaba, que ordenou a sua mutilação e esquartejamento.

Depois do segundo massacre, os militares holandeses se dirigiram para o campo de aprisionamento de Potengi, dali retirando

todos os brancos, cerca de 80, e simulando sua transferência para o Castelo Ceulen. Contudo, somente os conduziram até o mesmo lugar em que já haviam sido massacrados os 12 que haviam sido trazidos do Castelo Ceulen. Essas pessoas foram também entregues a Paraopaba para que se consumasse então o terceiro massacre, quando as vítimas foram destroçadas e espalhadas no sítio de seu abate, se permitindo, depois, que as mães e viúvas viessem recolher os restos dos seus entes queridos.

A cristalização da devoção aos mártires

A republicação em 1929, pelo Arquivo Nacional, do texto clássico de Lopo Curado Garro sobre os acontecidos na sublevação contra o domínio holandês, marcou o início de todo um trabalho de recuperação e divulgação de documentação que irá ocupar, dentre outros historiadores, a de José Honório Rodrigues. A questão é que os personagens e eventos da Insurreição Pernambucana irão transbordar da historiografia para jornais e para as ruas, tornados representação política incorporada às contendas entre as extremas esquerda e direita, em meados da década de 1930. Maurício de Nassau, Domingo Fernandes Calabar, Jacó Rabbi, Felipe Camarão e outros, adquiriram valores da expressão de ideias acerca do imperialismo, antissemitismo, traição à pátria, colonialismo, aculturação, etc. No caso do âmbito religioso, essa relação já se apresenta em 1933, durante o I Congresso Eucarístico Nacional, realizado em Salvador, quando os organizadores do evento celebraram os mártires de Uruaçu por sua devoção à eucaristia, pois estes haviam morrido “bendizendo o Santíssimo Sacramento” (PEREIRA, 1999, p. 115).

Não existem, antes disto, registros da devoção aos mártires no

Rio Grande do Norte, mas sabe-se que Dom Marcolino Esmeraldo de Souza Dantas se torna o principal entusiasta de sua divulgação, senão, o criador mesmo de toda a religiosidade que se desenvolveu a partir da década de 1930.

Para interesse do nosso argumento, é necessário apontar que o ambiente político no Rio Grande do Norte levou o bispo de Natal, Dom Marcolino, a se apartar dos grupos políticos dominantes e a apoiar os interventores federais, ainda que estes, contraditoriamente, se posicionassem junto à esquerda política, como no governo de Hercúlio Cascardo – o presidente da efêmera Aliança Nacional Libertadora (ANL). Oriundo da Bahia, Dom Marcolino foi nomeado bispo de Natal, às vésperas do Movimento de 1930, e não possuía quaisquer conexões com as elites políticas estaduais. Admirador da experiência de Antônio de Oliveira Salazar em Portugal, como boa parte dos religiosos conservadores, Dom Marcolino não se encaixava no perfil dos bispos brasileiros simpáticos aos regimes fascistas, como Dom João Becker, arcebispo de Porto Alegre, mas foi o principal patrocinador da seção norte-rio-grandense da Ação Integralista Brasileira (AIB), tendo participado, inclusive, da cerimônia de sua criação.

Em seus primórdios, a AIB estadual era constituída exclusivamente por membros da Congregação Mariana, sob a influência direta de um jesuíta, o padre Antônio Paulo Ciríaco Fernandes, principal líder da direita católica de Pernambuco: um ingrediente determinante para compreendermos as direções tomadas pelo debate historiográfico.

Já no Rio Grande do Norte, a principal liderança da AIB era Luís da Câmara Cascudo, muito próximo de Gustavo Barroso, o líder da extrema direita integralista, cujas impressões e posições iriam transbordar para o debate acerca do domínio holandês na Capitania do Rio Grande.

Cascudo já era sócio do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN) e sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico do Brasileiro (IHGB) e, portanto, o debate ganharia corpo a partir de sua posição nessas agremiações, compondo um diálogo com os intelectuais católicos mais próximos às posições de Dom Marcolino. Por sua vez, esses intelectuais encontrariam expressão nas páginas do diário *A Ordem*, publicado pelos integrantes da Congregação Mariana de Natal, aproximando e juntando os temas caros à recatolicização, ao jesuitismo e ao integralismo.

Foi inserida nessa teia de relações, que o professor Luiz Correia Soares de Araújo, presidente da Associação dos Escoteiros do Alecrim e sócio do IHGRN, reconheceu o lugar para os fatos acontecidos de Uruaçu, ali construindo um marco em honra aos mártires em 1932, o qual logo passou a atrair romarias, e, por isso mesmo, terminou sendo destruído pelos proprietários das terras onde fora erigido.

Em prol do nosso raciocínio, deve-se aventar um dado ao mesmo tempo curioso e relevante: se comemorava a data de fundação da Associação dos Escoteiros em 14 de julho, a Tomada da Bastilha, exatamente a mesma data em que também era comemorada a criação do jornal *A Ordem* e da Congregação Mariana de Natal, pois os movimentos católicos locais assim o faziam, de modo a marcar a sua oposição visceral aos ideais da Revolução Francesa.

Como vimos, em seguida à construção do marco de Uruaçu, romarias passaram a ser incentivadas constantemente pela Diocese de Natal, constituindo-se um movimento que culminaria na articulação dos dois primeiros Congressos Eucarísticos do Rio Grande do Norte, realizados, respectivamente, em São José de Mipibu (1936) e em Currais Novos (1936). Ambos os Congressos foram organizados pelo padre Paulo Herôncio de Melo, autor do livro *Os Holandeses*

no *Rio Grande* (1937), dedicado a popularizar a narrativa católica dos martírios de Cunhaú e Uruaçu, e que se tornaria a principal base sobre a qual se articularia, mais tarde, o processo de beatificação e santificação dos mártires.

O inquérito do jornal A Ordem

Em junho de 1936, o diário *A Ordem* inaugurou um inquérito a respeito das comemorações do Tricentenário de Maurício de Nassau, a ser realizado entre os intelectuais católicos norte-rio-grandenses. O inquérito de *A Ordem* se juntava às investidas realizadas em todo o Brasil, especialmente no Rio de Janeiro e em Recife, contra a iniciativa do governador de Pernambuco, Carlos de Lima Cavalcanti, de comemorar, em 1937, a chegada do conde holandês ao Recife. As comemorações, que envolviam não apenas o governo de Pernambuco, mas também vários ministérios federais, ganharam uma inesperada notoriedade por conta da mobilização contrária dos católicos pernambucanos, unificados em torno da revista *Fronteiras*, se inserindo na tensão do contexto nacional e internacional da época.

Segundo Gilberto Osório de Andrade (1980), liderança política próxima de Cavalcanti, o Tricentenário era apenas um pretexto para desencadear uma série de comemorações culturais e realizar a Conferência Nacional Algodoeira e a Exposição de Indústria e Comércio no Recife. No entanto, as já acaloradas disputas ideológicas no país tomaram uma dimensão ainda maior no ambiente já conturbado pela campanha para a eleição à presidência da República, com as denúncias das iniciativas golpistas de Getúlio Vargas, com o desenrolar da Guerra Civil Espanhola e da invasão italiana à Etiópia (ANDRADE, 1980).

No caso do Rio Grande do Norte, a notícia da iniciativa de

Lima Cavalcanti surgia apenas cinco meses depois do Levante Comunista – ocasião em que a capital e a boa parte do Estado foram conquistados pelos revolucionários; e a somente três meses do fim da guerrilha rural – eventos que moldaram contra o inimigo comum, a improvável aliança entre as elites estaduais e o Bispo diocesano.

O interessante é que o diário natalense já havia noticiado em 5 de maio, sem nenhum comentário, a intenção do governo pernambucano (CENTENÁRIO..., 1936), e quase um mês depois, em 3 de junho, publicava as opiniões divergentes de Rodolfo Garcia, diretor da Biblioteca Nacional, e do general Góis Monteiro, acerca das comemorações, com igual destaque e sem apoio a qualquer um dos dois lados. As notícias republicadas dos jornais cariocas *Jornal do Brasil* e *A Nação* davam conta de que o ponto de discordância entre Rodolfo Garcia e Góis Monteiro era a questão da existência ou não de um *espírito nacional* no tempo em que Nassau chegara ao Brasil (O ACADÊMICO..., 1936). No caso, Garcia entendia que Nassau somente teria começado a existir a partir da Insurreição Pernambucana, ou seja, depois de 1645. Já Góis Monteiro, discorreu que o papel de Nassau na história do Brasil fora apenas secundário: o que importava é que ele fora mais um agente dos conquistadores e que a resistência a estes, desde o princípio, constituíra um nacionalismo, ainda que rudimentar (O GENERAL..., 1936).

Foi apenas no dia 10 de junho que o diário resolveu instaurar o seu “inquérito”, tomando abertamente o partido dos opositores às comemorações, o que seria, segundo Otto de Brito Guerra, uma posição justificada, já que o Rio Grande do Norte fora “um dos territórios assolados pelos invasores batavos” (O TRICENTENÁRIO..., 1936). No dia seguinte, *A Ordem* já divulgava a tomada de posição dos estudantes de Natal, que, por meio do Centro Estudantil Potiguar, informavam estar em consonância com as posições

do Almirante Raul Tavares, Chefe do Almirantado, formando um movimento contra as intenções do governador pernambucano, e “representando 500 estudantes da terra de Felipe Camarão, deliberou unanimemente [*sic.*] contra as comemorações nassovianas” (OS ESTUDANTES ..., 1936).

A partir daí os editoriais de Otto Guerra passaram a conclamar o povo a se manifestar, protestando “em honra da memória de Camarão, que combateu o invasor Maurício de Nassau, contra as irrefletidas homenagens”. Otto esclarecia aos leitores de *A Ordem* que “Nassau governara como intruso, em nome de uma companhia de judeus e filibusteiros”, e que o Brasil, embora pertencente à Espanha, “tinha já uma personalidade, contribuindo a luta contra os invasores para criar definitivamente o espírito nacional” (O TRICENTENÁRIO..., 1936,).

Além disso, observa que os holandeses haviam passado pelo Brasil “como novos Átilas, matando, roubando e incendiando”, e que o Rio Grande do Norte “sofrera mais que as outras localidades invadidas, como atestam as carnificinas de Cunhaú e Uruaçu”. Ademais, a formação espiritual, jurídica, intelectual brasileira repelia “qualquer simpatia pelos flamengos – calvinistas – judeus”, por conseguinte, não se deveria “homenagear a quem não contribuiu para essa formação histórica” (O TRICENTENÁRIO..., 1936).

Durante o inquérito seriam publicadas as análises de três intelectuais católicos norte-rio-grandenses: o escritor e ex-governador Antônio de Sousa, o deputado Phelippe Guerra e o desembargador Antônio Soares, dentre os quais apenas Soares se posicionou a favor das comemorações planejadas pelo governo de Pernambuco. Também se apresentariam as opiniões desfavoráveis da Liga de Defesa Nacional, de Plínio Salgado, Newton Cavalcanti, Hélio Vianna e Alceu Amoroso Lima.

Já a postura de Antônio de Sousa, paradoxalmente escrita sob o pseudônimo literário de Polycarpo Feitosa, anunciava o tom local, em contraponto à liderança regional de Pernambuco:

Sem dúvida ele [Nassau] fez, durante os sete anos da sua permanência no Recife, grandes benefícios [...] mas na parte em que nos toca, a nós do brasão com a ema à margem do rio [nosso grifo] [...] não temos motivos para saudades, nem portanto para comemorações. As matanças de Cunhaú e Uruaçu, fora atrocidades mais miúdas, as depredações, sem melhoramentos ou vantagens que ao menos as atenuassem, estão por aqui na memória de muita gente. Pois nos habituamos desde a escola primária [nosso grifo] a admirar e venerar os feitos e os nomes de Camarão, de Fernandes Vieira, de Henrique Dias, de Matias de Albuquerque, de Luiz Barbalho, de tantos outros, para virarmos, agora, trezentos anos depois, enaltecer o representante da gente contra a qual todos eles combateram? (FEITOSA, 1936).

Ora, o texto de Antônio de Sousa adianta duas das linhas a partir das quais será redigido o livro *Os Holandeses no Rio Grande*. A primeira linha: nesta, os episódios de Cunhaú e Uruaçu se inseriam numa leitura anacrônica, o subimperialismo, apontando que o Rio Grande havia sido explorado por uma engrenagem montada em Recife e Olinda.

Nesse sentido, a frase “nós do brasão com a ema à margem do rio” se refere à palestra “O Brasão Holandês do Rio Grande do Norte”, pronunciada por Câmara Cascudo no IHGRN e publicada como uma plaquete em 1936, e depois na Revista do IHGRN, em 1941. Cascudo observava que o brasão desenhado por Nassau para a Capitania do Rio Grande diferia dos brasões das demais capitanias

holandesas, uma vez que ali não se apresentava sua produção natural (por exemplo, a cana-de-açúcar no brasão de Pernambuco, no de Itamaracá, os cachos de uvas), mas uma ema. Segundo Cascudo, essa diferença se deu em virtude do desejo de Nassau em homenagear no brasão do Rio Grande um grande aliado dos holandeses, o tapuia Janduí, chefe dos indígenas que perpetraram os massacres de Cunhaú e Uruaçu, cujo nome se traduzia por ema ou avestruz.

A segunda linha do livro *Os Holandeses no Rio Grande* adiantada por Antônio de Sousa – “nos habituamos desde a escola primária”, mostra quão forte era a influência dos textos de ensino de história trabalhados no Rio Grande do Norte, notadamente os de José Francisco da Rocha Pombo (1918) e do padre jesuíta Raphael Maria Galanti (1913), uma vez que estes heroizavam os que se bateram contra os batavos e enfatizavam a participação na guerra dos representantes das três raças que compunham a nacionalidade: André Vidal de Negreiros, Henrique Dias e Felipe Camarão.

Finalmente, o texto do deputado Phelippe Guerra (pai do então redator do jornal *A Ordem*, Otto de Brito Guerra) salientou o papel opressor da dominação holandesa, na solidificação da integridade nacional, da unidade de crença, de língua, de aspirações, ressaltando que os mesmos holandeses não se afastavam muito dos portugueses e bandeirantes nos quesitos ganância e atrocidades. Finalmente, Phelippe também equiparava esse episódio da história brasileira com a recente invasão da Etiópia pela Itália de Mussolini e com o Levante Comunista, colocando-se contra todos os que se faziam passar por civilizadores, fosse “em nome de imperialismos coloniais ou em nome de sanguinárias, bárbaras, exóticas doutrinas” (GUERRA, 1936).

As comemorações terminariam não sendo realizadas, mas o tema mobilizaria a cena intelectual e a militância católica de um

modo geral, em relação aos acontecidos e às suas repercussões nacionais e internacionais.

Os Congressos Eucarísticos e o livro “Os Holandeses no Rio Grande”

Os Congressos Eucarísticos da cidade de São José do Mipibu (1936) e de Currais Novos (1937) foram os responsáveis por fixar definitivamente a devoção aos mártires na fé católica norte-riograndense.

Como vimos, os dois eventos foram organizados pelo padre Paulo Herôncio de Melo, contando com a aquiescência de Dom Marcolino Dantas, que transferiu o padre Herôncio, de São José do Mipibu para Currais Novos, de forma que ele pudesse se dedicar inteiramente aos Congressos.

No 1º Congresso Eucarístico Paroquial de São José do Mipibu, realizado de 23 a 26 de outubro de 1936, Herôncio foi ajudado por Antônio Soares, Câmara Cascudo e Otto Guerra, figuras de ponta, como vimos, nas discussões em torno dos episódios da dominação holandesa no Rio Grande. A abertura do evento contou com a participação do governador Rafael Fernandes e de Dom Marcolino e, sintomaticamente, a divisa desse Congresso era “Louvado seja o Santíssimo Sacramento”. Esta foi a frase proferida pelo mártir Mathias Moreira em Uruaçu: uma exaltação à Eucaristia, quando os seus algozes buscavam arrancar o seu coração pelas costas.

Já o 2º Congresso Eucarístico Paroquial de Currais Novos aconteceu entre os dias 27 e 31 de outubro de 1937, e contou com a participação de Dom Jaime Câmara, bispo de Mossoró, que alguns anos depois seria nomeado arcebispo das cidades de Belém do Pará (1941), do Rio de Janeiro (1943) e sendo nomeado cardeal,

em 1946. O fato é que Dom Câmara se tornaria a principal figura do catolicismo no Brasil e interlocutor de vários presidentes, e a sua atuação na Diocese de Mossoró deve lhe ter rendido os dividendos políticos que impulsionariam a sua trajetória. Inclusive, na sua saída dessa cidade, Dom Câmara já deixou encaminhada a preparação do 3º Congresso Eucarístico, a ser realizado, desta vez, em Canguaretama, no ano de 1945, e na cidade de Mossoró em 1946, para comemorar o tricentenário dos eventos de Cunhaú e Uruaçu.

Durante o 2º Congresso foi inaugurada uma réplica da estátua do Cristo Redentor em Currais Novos, que recebeu a nomeação de “Cristo do Seridó”, passando a representar a unidade entre o clero norte-rio-grandense e a chefia do movimento de recatolicização, Dom Sebastião Leme, então Cardeal e Arcebispo do Rio de Janeiro.

No ano seguinte, padre Herôncio, com a autorização expressa do bispo Diocesano, publica o livro *Os Holandeses no Rio Grande* (1937, 2015), consolidando a uma narrativa baseada: nos textos clássicos de Lopo Curado Garro (1648) e Frei Rafael de Jesus (1679); em *História do Brasil* de autoria de Rocha Pombo (1905-1917); em *História do Brasil* de padre Raphael Maria Galanti (1910-1913); nos livros *Capitães-Móres e Governadores do Rio Grande do Norte*, de Vicente de Lemos (1912); em *História do Rio Grande do Norte*, de Augusto Tavares de Lyra (1921); e em *O Brasão Holandês do Rio Grande do Norte*, de Luís da Câmara Cascudo (1936, 1941). Todos foram autores sócios do IHGB ou do IHGRN.

Na verdade, esses textos mais fixaram que transformaram a utilização dos textos de Frei Rafael de Jesus e Lopo Curado Garro, feita por Varnhagen em *História das lutas contra os Holandeses no Brasil* (1871, 1872). Como é sabido, Varnhagen escreve esta obra durante a Guerra do Paraguai, buscando o efeito de exaltar a ideia de formação pretérita da nacionalidade brasileira, sendo a luta con-

tra o invasor estrangeiro o elemento galvanizador do sentimento nacional.

Este é o tom que prevalece no livro de Herôncio, embora a narrativa do martírio de Cunhaú e Uruaçu fosse descrita como movida pelo “ódio herético dos holandeses” e, ao final, se enaltecisse na figura de Felipe Camarão – o seu contraponto: “Nenhum chefe fora mais amado nem mais obedecido pelos soldados. Nenhum cristão de além-mar fora mais piedoso” (HERÔNCIO, 1937, p. 106).

Por isso é possível que, no prefácio “Duas Palavras”, escrito pelo padre J. Cabral, conhecido escritor católico e redator do jornal *A Cruz*, semanário ligado à Arquidiocese do Rio de Janeiro, fosse lembrada a relação da “infiltração dissolvente e corruptora” do comunismo que resultara no Levante Comunista de 1935, com “os tempos heroicos em que o povo brasileiro, ainda em formação, lutava para expulsar do solo pátrio o estrangeiro herege e invasor” (CABRAL, 1937, p. 7).

Em “Duas Palavras”, Padre J. Cabral fazia ver que os revolucionários eram, na verdade, “os modernos Calabares [...] que pretendiam transformar o Brasil em colônia da União Soviética”, materializando, assim, a ligação entre a reação contra o Levante Comunista e as lutas pretéritas contra o colonialismo holandês na Capitania do Rio Grande (CABRAL, 1937, p. 7).

Entendo que neste ponto de nossa discussão é necessário fazer um apontamento: alguns preferem enxergar nesse período apenas a ideia do anticomunismo. É preciso salientar que no pensamento católico brasileiro do recorte pré-1945, as invectivas contra o socialismo eram feitas em bloco, mal se distinguindo o anarquismo do marxismo e do bolchevismo, e essas invectivas possuíam realce e alcance menor que as destinadas à Revolução Francesa, semelhantes às lançadas à Maçonaria e ao Rotary Club. Por conseguinte, a

tônica de padre J. Cabral seria melhor definida enquanto partícipe de um amplo discurso antimoderno e reacionário católico voltado ao que, naquele momento, se alçava contra os feitos dos revolucionários de 1935.

Além disso, os dois Congressos Eucarísticos organizados por Herôncio somavam-se ao seu livro na intenção de também ressaltar a importância do catolicismo para a formação da nacionalidade brasileira, tendo a Eucaristia como núcleo representativo dessa formulação. Assim, na narrativa, se enaltecia a figura do Jesus-Hóstia, seja no martírio de Mathias Moreira, seja na exaltação guerreira de Felipe Camarão: “Diariamente ouvia missa e rezava o Ofício de Nossa Senhora. E não entrava em combate sem primeiro fortalecer a coragem com os sacramentos e a oração [...]” (HERÔNCIO, 1937, p. 106).

Esse esforço se somava a outros realizados então em São Paulo e no Rio de Janeiro, na direção de cristalizar a presença de padre Anchieta, padre Manoel da Nóbrega e de outros religiosos na fundação da história pátria. Por sua vez, um movimento semelhante, porém mais matizado pela formulação do martírio era realizado pelos jesuítas noutros países americanos, como os Estados Unidos e o Canadá, e asiáticos, como o Japão. Nos países americanos seria destacada a relação dos religiosos com os povos originários e a presença decidida da Companhia de Jesus nas fronteiras de povoamento, portanto a história dos jesuítas completava e, mesmo, se sobrepunha a história pátria. Já nos países asiáticos, seriam destacadas a tenacidade, o despendimento e a contribuição intelectual e organizacional dos integrantes da Companhia de Jesus, com um extenso martirologio servindo como comprovação da dedicação e doação dos jesuítas à causa desses povos locais.

No caso do Nordeste brasileiro, esse movimento será replicado, desta vez pelos responsáveis pela constituição de uma província

jesuítica autônoma nas décadas de 1930 e 1940, a partir dos insu-
mos humanos, culturais e materiais fornecidos pelos jesuítas portu-
gueses exilados pela Revolução Republicana (1910). O transplante
da Província Jesuítica Portuguesa para o Nordeste brasileiro é uma
contribuição extremamente original para o catolicismo do Nordeste
brasileiro, inclusive porque busca realçar a sua presença pretérita e
recordar as perseguições sofridas pela Ordem ao longo dos séculos
no Brasil. Nesse esforço, surgiram livros como *Missionários Jesuítas
no Brasil no tempo de Pombal*, de padre jesuíta Antônio Paulo Círia-
co Fernandes (1936) e *Jesuítas no Norte*, do também jesuíta Joseph
H. Foulquier (1940), e, ressalte-se, estas obras foram escritas por in-
divíduos que também eram missionários, conscientes de seu papel
numa obra mais dilatada temporal e espacialmente.

Por conseguinte, desde a década de meados da década de 1930,
a escrita da história dos acontecidos de Cunhaú e Uruaçu já se con-
fundia com um movimento historiográfico de grande monta e al-
cance, e se prestava a ser juntada a este, o que irá se refletir nos desdo-
bramentos futuros da hagiografia dos mártires de Cunhaú e Uruaçu.

As transformações criativas na hagiografia dos mártires

A primeira transformação criativa na hagiografia dos mártires
se dá em 1945, com a redemocratização do Brasil e com a proximidade
das eleições, especialmente por conta da volta ao jogo político
da Liga Eleitoral Católica (LEC) e do Partido Comunista do Brasil
(PCB), e da preeminência de um político de esquerda e protestante
no Rio Grande do Norte, João Café Filho, que se tornará conhecido
nacionalmente apenas na década de 1950, quando será eleito como
Vice-Presidente na chapa de Getúlio Vargas (1950) e se tornará Pre-
sidente após o suicídio deste (1954).

Os acontecidos de Cunhaú e Uruaçu foram adaptados pela Arquidiocese de Natal para se adequar aos novos tempos, passando-se agora a exaltar os “heróis” de Cunhaú e Uruaçu – os mártires “da Fé e da Pátria”, conforme a homília de Dom Marcolino em Canguaretama:

E Cunhaú foi ungido pelo sangue do Cordeiro imaculado, na hora sacrossanta da missa... missa que batizou o Brasil... missa que civilizou o Brasil, missa que há de salvar o Brasil... Uruaçu caiu, arrastando, na sua queda, a estrela dos invasores... e Cunhaú estremeceu... caiu... mas, antes de morrer, viu o Brasil nascer (MEDEIROS, 2009, p. 88).

Isto se dava no bojo do anúncio das comemorações do tricentenário dos acontecidos, a ser comemorado no Congresso Eucarístico Paroquial de Canguaretama (1945) e Mossoró (1946), planejado por Dom Jaime Câmara – antigo bispo de Mossoró e então Arcebispo do Rio de Janeiro, líder da Igreja Católica no Brasil.

Ora, esta mudança se devia às circunstâncias da disputa eleitoral local, mas pelas circunstâncias apontadas refletia e infligia o tom da disputa nacional. Os acontecidos passaram então a servir para mobilizar as massas católicas “na repulsa do comunismo ateu”, de modo a se constituir um ambiente propício à atuação da LEC, e a se poder recomendar aos eleitores católicos o voto nos candidatos comprometidos com a agenda da Arquidiocese (TRANSFERIDAS..., 1945).

Para isto, a comemoração do tricentenário de Cunhaú e Uruaçu deixou de ser nomeada de “martírio” e passou a se empregar a designação de “morticínio”, um superlativo em relação à anterior, e que ecoava o tratamento dispensado aos judeus pelos nazistas na Se-

gunda Guerra Mundial. Nesse sentido, o jornal *A Ordem* procurava esclarecer os católicos sobre as “artimanhas dos inimigos de Deus e da Pátria”, pois embora os comunistas propagandassem terem sido os responsáveis pela vitória dos aliados sobre Hitler, “querem adotar um outro pavilhão totalitário – o da foice e o martelo” (OS PREPARATIVOS..., 1945).

A julgar pelos resultados das urnas no Rio Grande do Norte, a estratégia da Arquidiocese foi um verdadeiro fiasco, se observarmos que Café Filho se elegeu com imensa votação, e que a cidade de Natal deu a um político apoiado por ele, o inexpressivo Yeddo Fiúzza, candidato do PCB à Presidência da República, a sua única vitória em uma capital. Contudo, do ponto de vista religioso, os sítios dos martírios se constituíram num ponto de referência permanente para a capital e as paróquias próximas, especialmente a de Canguaretama, estimulando romarias, celebrações e a conservação dos marcos e monumentos relacionados à devoção aos mártires.

Sintomaticamente, a segunda transformação criativa na hagiografia dos mártires se dá num outro período de redemocratização, a década de 1980, quando Dom Alair Vilar de Melo, arcebispo de Natal, com o benelácito da CNBB, inicia o processo de beatificação dos mártires de Cunhaú e Uruaçu, levado a cabo por Monsenhor Francisco de Assis Pereira, o postulador da causa junto à Congregação das Causas dos Santos.

A partir de então, a reponsabilidade pelos acontecidos torna-se cada vez mais fixada nos calvinistas que nos holandeses, sendo mais realçado o papel de Antônio Paraopaba, o algoz de Uruaçu, que o de Jacó Rabbi, o comandante do extermínio dos católicos em Cunhaú, embora os dois eventos estivessem interligados.

No livro *Os Holandeses no Rio Grande*, sem contar os mortos em Uruaçu, se havia fixado o número de vítimas de Cunhaú em 70,

sendo o sacerdote André de Soveral e o leigo Mateus Moreira muito destacados entre os mártires. Já o processo instruído em 1988 tornava os religiosos André de Soveral e Ambrósio Francisco Ferro os principais protagonistas do martírio, havendo a necessidade de diminuir, por falta de comprovação, o número total de vitimados para 44, e depois para 30, embora se apontasse que apenas em Uruaçu haviam sido trucidados pelo menos 80 católicos. Nesse arrolamento, também não se procura argumentar a inclusão de um terceiro massacre, o de Ferreiro Torto, uma vez que não apresentava “as características de um verdadeiro martírio pela fé”, embora Tavares de Lyra (1915) lembrasse que haviam sido trucidadas 60 pessoas naquele sítio (PEREIRA, 1999, p. 12).

Certamente essas posições foram definidas ainda na fase diocesana da causa, de modo a aumentar as chances e sucesso na fase romana, e contaram com a chancela de historiadores ligados a duas universidades, a UFRN e a UFPE, e a dois institutos históricos, o pernambucano (IAHGP) e o norte-rio-grandense (IHGRN): Olavo de Medeiros Filho, José Antônio Gonsalves de Mello e Jeanne Fonseca Leite Nesi.

De todo modo, o grupo de católicos foi postulado por Monsenhor Francisco de Assis Pereira como “Mártires de Natal”, em referência à Diocese que apresentava a causa. Mas uma terceira transformação criativa foi feita no âmbito mesmo do processo de beatificação em 1997.

Quando da assinatura por João Paulo II da *positio super martyrio*, o primeiro passo na direção da beatificação, o Arcebispo Dom José Saraiva Martins, Prefeito da Congregação da Causa dos Santos, apresentou o grupo como “Protomártires do Brasil”, por conta de ter percebido que estes eram os mais antigos brasileiros a receberem a nomeação – a mesma pela qual o grupo passou a ser reconhecido.

Persistiu, porém, a direção de se apontar dois sacerdotes (os padres Soveral e Ferro) como os protagonistas principais da narrativa, ao contrário do livro de padre Herônimo, *Holandeses no Rio Grande*, onde dividiam essa primazia com o leigo Mateus Moreira. A volta do leigo à narrativa principal não se deveu a Monsenhor Francisco de Assis Pereira, mas decorreu, surpreendentemente, da intervenção direta de João Paulo II durante a sua estada na cidade de Natal, em 1991.

Amigo próximo de Dom Eugênio de Araújo Sales, antigo bispo auxiliar de Natal, e naquela época Cardeal e Arcebispo do Rio de Janeiro, João Paulo II em sua segunda visita apostólica ao Brasil, tendo se inteirado do andamento do processo, apontou que a figura de Mateus Moreira lhe parecia muito mais digna de estar em primeiro plano, exatamente por ser um lavrador sobre quem pouco se sabia, além de seu nome e de seu fim. Foi este o sentido de sua homília na missa celebrada em Natal, na ocasião de sua visita à cidade:

Precisamente aqui, em 1645 um homem simples, profundamente religioso, Mateus Moreira, deu, com seus companheiros na região conhecida por Cunhaú e Uruaçu, um belo testemunho que lembra o dos mártires da Igreja. Quando insultado e ferido pelos hereges por sua recusa em renegar a fé na Eucaristia e a fidelidade à Igreja do Papa, exclamou, quando lhe abriam o peito para arrancar-lhe o coração: “Louvado seja o Santíssimo Sacramento! (JOÃO PAULO II, 1991).

Foi a partir dessa nova narrativa, onde o leigo se juntava aos sacerdotes no protagonismo e, com o destaque de todos serem os mais antigos brasileiros a receberem a glória do martírio, que o Papa João Paulo II beatificou no ano 2000 o grupo de católicos massa-

crados em Cunhaú e Uruaçu, e a sua fala à multidão que acorreu à cerimônia se dirigiu a mostrar a comunhão entre a Igreja Católica e a formação da nação brasileira:

Esses mártires que ontem foram beatificados saíram das Comunidades de Cunhaú e Uruaçu, no Rio Grande do Norte. Foi lá que germinou a semente do martírio para se transformar na grande colheita de frutos sazonados pela diuturna ação evangelizadora e santificadora da Igreja no Brasil, ao longo destes cinco séculos de história. Seu sangue regou o solo pátrio, tornando-o fértil para a geração de novos cristãos. Eles são as primícias do trabalho missionário, e foram chamados Protomártires do Brasil do Evangelho naquelas paragens, que receberam o nome de Terra de Santa Cruz (JOÃO PAULO II, 2000).

O fato é que depois disso, Mateus Moreira passou a ser representado com destaque, ao centro da iconografia oficial dos mártires (FIG. 9) que passou a ser reproduzida pela Arquidiocese de Natal para ser fixada em todas as suas paróquias. Nesta iconografia, os fiéis assassinados em Cunhaú figuram acima da cena do suplício de Mateus Moreira; e abaixo, em primeiro plano, figuram os dois religiosos, André de Soveral e Ambrósio Francisco Ferro.

De modo a ilustrar o posicionamento do Vaticano sob João Paulo II e a transformação criativa dos mártires, podemos observar que na mesma cerimônia, foram realizadas outras quatro beatificações de mártires: André de Phu Yên, também apresentado como pioneiro em sua nação – o “Protomártir do Vietnã”; e um outro coletivo de mártires assassinadas por invasores do território natal – as Onze Coirmãs de Nowogródek, Bielo-Rússia – um grupo de religiosas nazaretanas mortas pelos nazistas.

Finalmente, a narrativa dos mártires sofre uma quarta transformação criativa durante o pontificado de Francisco.

Em 2001, durante a 42ª Assembleia Geral da CNBB, se procedeu a escolha do patrono dos Ministros Extraordinários da Comunhão, uma das mais importantes tarefas delegadas aos leigos. Se apresentaram, então, dois partidos: um defendendo o nome de São Tarcísio, e outro o nome de Mateus Moreira, liderado pelo Arcebispo de

Natal, Dom Matias Patrício de Macedo, antigo vigário de Canguaretama, onde se situa Cunhaú, auxiliado por Dom Bruno Gamberini, Arcebispo de Campinas. Nenhum dos nomes alcançou a maioria de dois terços dos votos e o assunto foi delegado para a 43ª Assembleia Geral da CNBB, realizada em 2002, ocasião em que o nome de Mateus Moreira foi consagrado com os votos necessários (ROCHA, 2017, p. 63).

Inegavelmente o prestígio de nossos mártires crescia dentre a hierarquia eclesiástica brasileira, e os seus principais trunfos eram a condição de protomártires e a situação humilde desses indivíduos, que não haviam sido pensadas pela Arquidiocese, mas no âmbito da Congregação da Causa dos Santos, sob a direção ou sugestão direta do conservador João Paulo II. Seria exatamente isto que cativaria os progressistas a endossar a causa dos mártires, conforme asseverou o

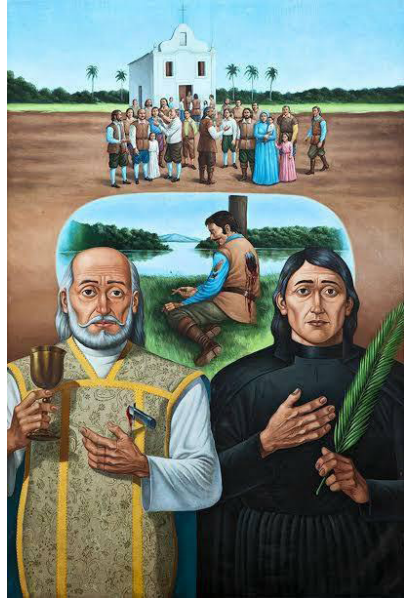


Figura 9. Iconografia dos Mártires.
Fonte: (ROCHA, 2017, Capa).

próprio Dom Cláudio Hummes, Cardeal e Arcebispo de São Paulo, amigo pessoal de Lula, próximo da Teologia da Libertação, e o principal responsável pela escolha de Francisco para Pontífice:

Na medida em que eu conhecia a sua história, ficava cada vez mais emocionado, pois, de fato, eles são os primeiros mártires desta terra. Em todos os países, os primeiros mártires são sempre muito cultuados, pois se trata do primeiro sangue derramado na terra de cada país pertencentes a cristãos que professam sua fé em Jesus Cristo. Eles eram gente muito simples, pessoas como todo o mundo; não eram mais santos que os outros. Era gente que vivia a sua vida familiar, sua vida de trabalho, que frequentava a Igreja aos domingos, que ensinava seus filhos a fazer o sinal da cruz, a rezar uma Ave-Maria; enfim, eram pessoas de vida simples, que, no entanto, se tornaram Mártires (ROCHA, 2017, p. 5).

Ora, apesar dessa popularidade crescente, o processo não conseguia ir além da beatificação, estando entravado nos trâmites internos da Congregação das Causas dos Santos. Seria então que a proximidade entre Dom Cláudio Hummes e Francisco iria dar o impulso final ao processo rumo à santificação dos mártires. Deixemos o próprio Hummes contar a história:

No início do ano passado [2016], eu tinha uma audiência marcada com ele (nós sempre nos encontramos). Decidi fazer uma lista com aquilo que gostaria de lhe dizer, um pequeno memorando para lhe entregar, de modo que o Papa não se esquecesse de nosso diálogo. Enquanto eu elaborava a lista, de repente, me lembrei dos Mártires daqui. Pensei: “Meu Deus do Céu, vamos falar ao Papa sobre os Mártires do Rio Grande do Norte!”. O Papa Francisco já havia

canonizado José de Anchieta; logo no começo de seu pontificado, ele dissera: “Eu quero canonizar o Beato José de Anchieta, o Apóstolo do Brasil”. Foi ele quem tomou essa iniciativa, sem que ninguém lhe pedisse. E, como se tratava de um personagem antigo, não havia muito o que acrescentar para que fosse canonizado. É o mesmo que ocorre com outros antigos beatos mundo afora, que são importantes para as respectivas regiões e países, mas cujas trajetórias remontam a um período distante da História. Encorajado por esse pensamento, resolvi falar ao Papa sobre esses Mártires daqui do Rio Grande do Norte, e fiz um pequeno texto a respeito. Quando, enfim, nos encontramos, pude lhe dizer: “Temos esses Mártires que João Paulo II beatificou no ano 2000. No caso deles, não há muito a acrescentar. Então, por que não canonizar?”. E ele, imediatamente, disse: “Claro. Vamos fazer isso. Procure o Cardeal Amato, que cuida do departamento das canonizações. Converse também com o arcebispo local, Dom Jaime, para que ele escreva uma carta e faça esse pedido. Assim, se cumprirá todo o rito, com o arcebispo local pedindo a canonização”. No dia seguinte, procurei o Cardeal Amato, e ele me relatou que havia recebido um telefonema do Papa, dizendo para priorizar e apressar a canonização. Foi muito bonito e emocionante o entusiasmo do “Vamos fazer isso”, daquela reação imediata do Santo Padre, que dispensou qualquer pergunta e já partiu para a ação (ROCHA, 2017, p. 5-6).

Depois, na cerimônia de santificação dos mártires podemos observar novamente o posicionamento do Vaticano, desta vez sob Francisco e a nova transformação criativa dos mártires. Observe-se que naquela mesma cerimônia foram realizadas outras quatro canonizações, dentre as quais duas em que também figuravam crianças, como em Uruaçu, e que também eram caracterizadas pela humil-

dade de posses e origens: dois temas centrais para a Teologia del Pueblo. Contudo, é importante atentar que essas canonizações se revestem de um critério semelhante ao que guiou o dos mártires, ou melhor, dos “Protomártires do Brasil”: a originalidade, que é uma das características da movimentação dos processos de santificação no pontificado de Francisco.

Numa dessas canonizações figuravam Cristóbal, Antonio e Juan, três crianças nativas do que hoje é o México, assassinados no início da evangelização desse país, mas em anos separados, entre 1527 e 1529. As três crianças foram caracterizadas como o grupo “As crianças mártires de Tlaxcala”, e também como precursores de todo um movimento no território, cognominadas de “Protomártires do continente Americano”. Noutra canonização figuravam Francisco e Jacinta Marto – as primeiras crianças tornadas santas sem serem mártires. Francisco e Jacinta eram dois dos três “Pastorinhos de Fátima” (a outra foi a sua prima Lúcia dos Santos): crianças simples e pobres, camponeses do interior de Portugal e que faleceram muito jovens, mas que teriam, simplesmente, avistado e falado com a aparição que passou a ser identificada como “Nossa Senhora do Rosário” ou “Nossa Senhora de Fátima”, em 1917.

Considerações finais

A devoção aos mártires foi criada logo nos primeiros anos do governo de Dom Marcolino, no contexto da revivescência cultural, historiográfica e política da guerra contra os holandeses e dos esforços da recatolicização levada a cabo por Dom Sebastião Leme, projeto que não sobreviveu a contento após sua morte e substituição por Dom Jaime Câmara (1942).

Apesar da devoção aos mártires sofrer dificuldades, retroce-

dendo em popularidade após a Redemocratização, a formação de laços na religiosidade interna do Rio Grande do Norte e a formação de redes nacionais e internacionais com desempenho extraordinário permitem um sucesso da devoção no longo prazo. Esse sucesso decorre mesmo da excepcionalidade da Arquidiocese do Rio Grande do Norte na década de 1950 a 1960, principalmente das experiências do Movimento de Natal e do Movimento de Educação de Base (MEB) protagonizado por Dom Eugênio Salles, que permitem inserir a devoção aos mártires na intertextualidade entre conservadores e progressistas, uma história pouco recordada.

Por fim, consideramos que a ideia de Anthony McCarthy não viveu apenas na ficção das telas do cinema e nos palcos teatrais, porquanto a história da devoção dos mártires nos diz do sucesso na convivência entre contrários e do êxito na construção de encontros, questões que importam tremendamente nos tempos em que reinam as polaridades e os extremos.

Referências Bibliográficas

5ª SESSÃO das semanas de ação social – Conclusões. *A Ordem*, n. 2727, p. 4.

A. B. C. *A Ordem*, Natal, 14 out. 1937, p. 1.

A ESTERILIZAÇÃO de tarados e delinquentes. *A Ordem*, Natal, 15 set. 1935, p. 1.

A EXTRAORDINÁRIA concentração cívico-religiosa de ontem, na Praça André de Albuquerque. *A Ordem*, Natal, 29 out. 1937, p. 1.

A GUERRA continua na Espanha. *A Ordem*, Natal, 8 ago. 1936, p. 4.

A PALAVRA cristianíssima de Jacques Maritain. *A Ordem*, Natal, 4 set. 1937, p. 1.

ALMEIDA, J. *Reflexões de uma cabra*. Parahyba: A União, 1922.

ANDRADE, G. Nassau, quarenta anos depois. *Ciência & Trópico*, 8(2): 161-176, 1980.

ATHAYDE, T. [Alceu Amoroso Lima]. Distinguir - A propósito do discurso de Prestes. *A Ordem*, Natal, 14 jul. 1945, p. 19.

BACKHEUSER, E. *A miragem soviética*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1933.

BARBOSA, E. *História de uma Campanha*: Notas, photographias e documentos do último pleito político norte-rio-grandense (1934-1935). Natal: Imprensa Oficial, 1936.

BARLÉU, G. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício, Conde de Nassau*. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Ministério da

Educação e Cultura, 1940.

BARROSO, G. *O Quarto Império*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1935a.

BARROSO, G. [Carta] 22 de julho de 1935b, Rio de Janeiro, [para] para CASCUDO, Luiz da Câmara, Natal, 1 p. – *Ludovicus, Instituto Câmara Cascudo*.

BARROSO, G. [Carta] 6 de março de 1936c, Rio de Janeiro, [para] para CASCUDO, Luiz da Câmara, Natal, 2 p. – *Ludovicus, Instituto Câmara Cascudo*.

BARROSO, G. *Brasil - Colônia de Banqueiros*: (História dos empréstimos de 1824 a 1934). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936a.

BARROSO, G. *Os protocolos dos Sábios de Sião*; o imperialismo de Israel, o plano dos Judeus para a conquista do mundo, o código do Anticristo, provas de autenticidade, documentos, notas e comentários. São Paulo: Agência Minerva, 1936b.

BARROSO, G. *Integralismo e Catolicismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Empresa Editora ABC Limitada, 1937a.

BARROSO, G. *Reflexões de um Bode*. Rio de Janeiro: Gráfica Educativa Limitada, 1937b.

BARROSO, G. *História Secreta do Brasil*. Do descobrimento à abdicação de D. Pedro I, parte 1. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1937c.

BEN-DROR, G. As elites católicas do Brasil e sua atitude em relação aos Judeus (1933-1939). In: CARNEIRO, M. (Org.). *O anti-semitismo nas Américas*: memória e história. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 207-242.

BHABHA, H. *O Local da Cultura*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010.

BOURDIEU, P. *Razões práticas*: Sobre a teoria da ação. 3ª ed. Campinas: Papirus, 2001.

BOURDIEU, P. *A Distinção*: crítica social do julgamento. São Paulo: EDUSP, 2007.

CABRAL, J. *A Miragem Soviética*. Petrópolis: Editora Vozes de Petrópolis, 1933.

- CABRAL, J. Comunismo e ateísmo. *A Ordem*, Natal, 1 out., 1935a, p. 1.
- CABRAL, J. Guerra e Revolução. *A Ordem*, Natal, 8 out., 1935b, p. 1.
- CABRAL, J. Nazismo e Bolchevismo. *A Ordem*, Natal, 14 nov., 1935c, p. 1.
- CABRAL, J. Duas Palavras. In: HERÔNCIO, P. *Os Holandeses no Rio Grande*. Rio de Janeiro: Empresa Editora ABC Limitada, 1937.
- CABRAL, J. *A Questão Judaica*. Porto Alegre, Livraria do Globo, 1937b.
- CAMARGO, C. *Igreja e Desenvolvimento*. São Paulo: CEBRAP, 1971.
- CANALES, J. *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate That Changed Our Understanding of Time*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- CARNEIRO, M. O sangue como metáfora: do antissemitismo tradicional ao antissemitismo moderno. In: CARNEIRO, M.; GORENSTEIN, L. (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. 2ª ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 341-373.
- CARVALHO, A. “Os braços d’armas do Brasil Holandês: 1638”. *Revista do Instituto Archeologico, Histórico e Geographico Pernambucano*. Recife, v. 11, nº 63 (set. 1904): 574-589.
- CARVALHO, A. “Um Intérprete dos Tapuios: 1637-1647”. *Revista do Instituto Archeologico, Histórico e Geographico Pernambucano*. Recife, v. 14, nº 75, (mar. 1909): 657-667.
- CASCUDO, L. Salve Pátria. *Anauê*. Rio de Janeiro, v. 1, nº 4, (out. 1935): 5.
- CASCUDO, L. *O Brasão Holandês do Rio Grande do Norte*. Natal: Imprensa Oficial, 1936.
- CASCUDO, L. O Brasão Holandês do Rio Grande do Norte. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte*. Natal v. 35-37, (1941): 81-97.
- CENTENÁRIO da chegada de Maurício de Nassau a Pernambuco. *A Ordem*, Natal, 5 mai. 1936, p. 1.

- CLOIN, T. “Uma Evangelização em extensão e profundidade: O Movimento de Natal”. *Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil (RCRB)*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 85, (jun. 1962): 448-457.
- COMUNISMO e Maçonaria, *A Ordem*, Natal, 23 out. 1937, p. 1.
- CONGRESSO Eucarístico Parochial de Curraes Novos. *A Ordem*, Natal, 5 ago. 1937, p. 4.
- COOLEY, T. *The ivory leg in the ebony cabinet: madness, race, and gender in Victorian America*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2001.
- CORTEZ, L. *Pequena história do Integralismo no RN*. Natal: Clima, 1986.
- COTGRAVE, R. *A French and English Dictionary*. London: Anthony Dolle, 1673.
- CÚRIA Metropolitana. Livro de Tombo da Catedral, n. 3, Arquivo da Arquidiocese de Natal, 1935.
- DANTAS, M. Homilia no Seminário São Pedro, 3 out. 1947. In: MEDEIROS, J. *Dom Marcolino Dantas: por ele mesmo*. Brasília: Senado Federal, 2009, p. 118-119.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DERRIDA, J. & WEBER, E. *Points ...: Interviews, 1974-1994*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- DERRIDA, J. *La Vérite en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.
- DERRIDA, J. *Khôra*. Campinas, Papyrus, 1995a.
- DERRIDA, J. *Paixões*. Campinas: Papyrus, 1995b.
- DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. 5ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.
- DIAS, R. “A história da Ação Popular escrita e reescrita por ela própria”. *Diálogos*, Maringá, v. 15, n. 1, (2011): 111-145.
- EINSTEIN, A. “Physics and Reality”. *Journal of the Franklin Institute*, Philadelphia, v. 221, (1936): 349-382.

ESCUDO do Congresso Eucarístico de Currais Novos. *A Ordem*, Natal, 11 nov. 1937, p. 1.

EPÍGRAFE. *A Ordem*, Natal 17 out. 1937, p. 1.

EXEMPLIFICAÇÃO do Lema do Congresso. *A Ordem*, Natal, 25 out. 1936, p. 4.

FAUCONNET, A. *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris: Alcan, 1913.

FÁVERO, O. *Uma pedagogia da participação popular: análise da prática educativa do MEB – Movimento de Educação de Base (1961/1966)*. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 2006.

FEITOSA, P. [Antônio de Sousa]. O Tricentenário da chegada de Maurício de Nassau ao Recife. *A Ordem*, Natal, 10 jun. 1936, p. 1.

FELDMAN, M.; TURDA, M. Clerical Fascism in Interwar Europe: An Introduction *In: Feldman, M.; Turda, M.; Georgescu, T. Clerical Fascism in Interwar Europe*. London: Routledge, 2008, p. I-XI.

FERRARO, A. *Igreja e Desenvolvimento – O Movimento de Natal*. Natal: Fundação José Augusto, 1968.

FERRARO, A.; PEIXOTO, R. (Org.). *Igreja e desenvolvimento - O Movimento de Natal* 2ª ed. Natal: Jovens Escribas, 2019.

FITZGERALD, T., *The ideology of religious studies*. New York: Oxford University Press, 2000.

FITZGERALD, T. *Discourse on civility and barbarity: a critical history of religion and related categories*. New York: Oxford University Press, 2007.

GALANTI, R. *Breve História do Brasil*. São Paulo: Duprat & Comp., 1913.

GALANTI, R. *História do Brasil*. v. I - IV. São Paulo Duprat & Comp. [1910-1913].

GARRO, L. Breve, Verdadeira, e autêntica Relação das últimas tiranias e crueldades que os pérfidos holandeses usaram com os moradores do Rio Grande. *In: O Valeroso Lucideno*. Lisboa: Paulo Craesbeeck, Impressor & Livreiro das Ordens Militares, 1648, p. 277-280.

GENTILE, E. Series Editors Preface. *In: Meier, H. (Org). Totalitarianism and Political Religions*, vol 1. Concepts for the comparison of the

dictatorships. New York: Routledge, 2005, p. VIII.

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.

GIACOMAZZI, G. Alceu Ravello Ferraro (1935-2019): nos passos do primeiro reitor eleito da UFRGS. In: ALMEIDA, D. et al. (Org.). *Doze histórias sobre a UFRGS - a pesquisa como resistência ao esquecimento*. Porto Alegre: Letra1, 2022, p. 57-81.

GINZBURG, C. *Relações de Força: História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GOMES, P. Deveres do Patrão. *A Ordem*, Natal, 25 ago., 1935, p. 1.

GRACIÁN, B. Agudeza e arte de engenho. In: Souza, R. (Org.). *Do mito das Musas à razão das letras*. Textos seminiais para os estudos literários (século VIII a.C. – século XVIII). Chapecó: Argos, 2014, p. 947-969.

GRIFFIN, R. *Fascism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

GRIFFIN, R. The Palingenetic Core of Fascist Ideology. In: Campi, A. (Ed.). *Che cos'è il fascismo? Interpretazioni e prospettive di ricerche*. Rome: Ideazione editrice, 2003, p. 97-122.

GRIFFIN, R. God 's Counterfeiters? Investigating the Triad of Fascism, Totalitarianism and Political Religion. In: Griffin, R. (Org.). *Fascism, Totalitarianism and Political Religion*. London: Routledge, 2005, p. 291-325.

GRIFFIN, R. *Modernism and fascism: the sense of a beginning under Mussolini and Hitler*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

GRIFFIN, R. '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. 213-227.

GRIFFIN, R. 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.

GUERRA, P. Merece o intruso Maurício de Nassau a gratidão dos brasileiros? *A Ordem*, Natal, 17 jun. 1936, p. 1.

GURGEL, F. Coração de Jesus e o Corpo Místico -- À luz da Teologia. *A Ordem*, Natal, 8 jun. 1943a, p. 1.

GURGEL, F. Ação Católica. *A Ordem*, Natal, 11 ago. 1943b, p. 1-3,

GURGEL, F. A Ação Católica - Natureza e fins. *A Ordem*, Natal, 12 ago. 1943c, p. 1-2.

GUYER, P. Perception and Understanding Schopenhauer, Reid and Kant. In: VANDENABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2012, p. 25-42.

HEDGES, P. Discourse on the Invention of Discourse: Why We Need the Terminology of 'Religion' and 'Religions'. *Journal of Religious History*, Sydney, v. 38, n 1, (2014): 132-148.

HENCHMAN, A. *The starry sky within: astronomy and the reach of the mind in Victorian literature*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

HEROE e martyr, *A Ordem*. Natal, 7 nov. 1936, p. 4.

HERÔNCIO, P. Juventude Sacrificada. *A Ordem*, Natal, 26 jul. 1935a., p. 1.

HERÔNCIO, P. O que falta. *A Ordem*, Natal, 8 ago. 1935b., p. 1.

HERÔNCIO, P. A ameaça vermelha. *A Ordem*, Natal, 20 ago. 1935c., p. 1.

HERÔNCIO, P. Estultos e blasfemos. *A Ordem*, Natal, 6 set. 1935d, p. 1.

HERÔNCIO, P. Inimigos da pátria. *A Ordem*, Natal, 13 set. 1935e, p. 1.

HERÔNCIO, P. A Ameça Vermelha. *A Ordem*, Natal, 20 ago. 1935, p.1.

HERÔNCIO, P. Barbária e Civilização. *A Ordem*. Natal, 8 fev. 1936, p. 1.

HERÔNCIO, P. *Os Holandeses no Rio Grande*. Rio de Janeiro: Empresa Editora ABC Limitada, 1937.

HERÔNCIO, P. Gustavo Barroso e os Mártires de Uruaçu. *A Ordem*, Natal, 5 mar. 1937b, p. 1

HERÔNCIO, P. *Os Holandeses no Rio Grande*. 2ª ed. Natal: Jovens

Escribas, 2015.

HULSMAN, L. “Índios do Brasil na República dos Países Baixos: As Representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais em 1654 e 1656.” *Revista de História*, São Paulo, v. 1, n. 154, (2006): 37-69.

JESUS, R. *Castrioto Lusitano* - empresa, e restauração de Pernambuco, e das Capitânicas confinantes, vários, e bélicos sucessos entre portugueses, e belgas acontecidos pelo discursos de vinte e quatro anos, e tirados de notícias, relações, e memórias certas. Lisboa: Antônio Craesbeeck de Mello, 1679.

JOÃO PAULO II. *Discurso do Papa João Paulo II aos peregrinos vindos para a beatificação dos 44 Mártires. 6 de março de 2000*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. Disponível em https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000306_beatifications.html. Acesso em 20 fev. 2024.

JOÃO PAULO II. Homilia do Santo Padre na Missa Conclusiva do XII Congresso Eucarístico Nacional, “Praça do Congresso” (Natal) - 13 de outubro de 1991. In: *Viagem Apostólica do Papa João Paulo II ao Brasil*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1991/documents/hf_jp-ii_hom_19911013_congresso-eucaristico.html. Acesso em 20 fev. 2024.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KATES, J. *Essential history: Jacques Derrida and the development of deconstruction*. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2005.

KATES, J. *Fielding Derrida philosophy, literary criticism, history, and the work of deconstruction*. New York: Fordham University Press, 2008.

LEMOES, V. *Capitães-Móres e Governadores do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Typ. Jornal do Commercio, 1912.

LESTER, J. *Welcoming the Undesirables: Brazil and the Jewish Question*. Berkeley: University of California Press, 1995.

LEVY, C. “Fascism, National Socialism and Conservatives in Europe – 1914-1945: Issues for Comparativists.” *Contemporary European History*, Cambridge, v. 8, n. 1, (1999): 97-126.

LIMA, L. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*: hipóteses de uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979.

LOESBERG, J. *A return to aesthetics: autonomy, indifference, and post-modernism*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

LOESBERG, J. "Bourdieu's Derrida's Kant: The Aesthetics of Refusing Aesthetics." *Modern Language Quarterly*, Durham, v. 58, n. 4, (1997): 417-436.

LYRA, A. *Domínio Holandês no Brasil*. Rio de Janeiro: Tip. Jornal do Commercio, 1915.

LYRA, A. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Typ.Leuzinger, 1921.

MANN, M. The contradictions of continuous revolution. In: KERSHAW, I.; LEWIN, M. *Stalinism and Nazism: Dictatorship in Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 135-157.

MARRATI, P. *Genesis and trace: Derrida reading Husserl and Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

MEDEIROS, J. *Meu Depoimento - Sobre a Revolução Comunista e Outros Assuntos*. Natal: Imprensa Oficial, 1937.

MEDEIROS, J. *Dom Marcolino Dantas: por ele mesmo*. Natal: EDUFRN, 2009.

MELO, M. O varzeano assuense. *A Ordem*, Natal, 24 ago., 1935, p. 3.

MENDES, M. A religião não é o ópio do povo. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 12 jan. 1936, p. 1 e 4.

MENDES, M. Canja. Columna do Centro. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 20 jun. 1937, p. 6.

MENEZES, M. *Reviver: um século de figurinhas*. Rio de Janeiro: Ed. do autor, 2003. Disponível em: <http://www.brasilcult.pro.br/figurinhas/albuns.htm>. Acesso em 8 de março de 2024.

MERTENS, C. R. Valère Fallon In: *The New Catholic Encyclopedia*, 2ª ed. Farmington Hills: The Catholic University of America, 2002, p. 615.

MONTENEGRO, J. *O Integralismo no Ceará: variações ideológicas*. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará, 1986.

MONUMENTO e Estátua do Cristo do Seridó. *Jornal A Ordem*, Natal, 28 out. 1937, p. 1

MOREAU, P. & BARO, R. *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e Relação da viagem ao país dos Tapuias*. São Paulo: Edusp, 1979.

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.

MOURA, C. *Histórias Cruzadas: debates intelectuais no Brasil e em Portugal durante o movimento de Restauração Católica (1910-1942)*. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em História da UNICAMP, 2015.

MOURA, C. Restaurar todas as coisas em Cristo: Dom Sebastião Leme e os diálogos com os intelectuais durante o movimento de recatolização no Brasil (1916-1942). In: Rodrigues, C e Paula, C. *Intelectuais e militância católica no Brasil*. Cuiabá: EdUFMT, 2012, p.15-44.

NELIS, J. The study of the relationship between catholicism and fascism, beyond a manichean approach? In: NELIS, Jan. at all (Orgs.). *Catholicism and Fascism in Europe 1918 - 1945*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2015, p. 9-14.

NOSSOS propósitos. *A Ordem*, Natal, 14 jul. 1935, p. 1.

O ACADÊMICO Rodolfo Garcia defende as comemorações nassovianas. *A Ordem*, Natal, 6 jun. 1936, p. 1.

O COMUNISMO e o Brasil. *A Ordem*, Natal, 7 ago. 1935., p. 1.

O GENERAL Góis Monteiro, falando à imprensa, mostra-se surpreso por haver quem, neste momento de inquietações para com a pátria, se preocupe em festejar um invasor como Nassau. *A Ordem*, 6 jun., 1936, p. 1.

O NOSSO nacionalismo está cheio de Deus. *Anauê*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 21, (nov. 1937): 56.

O TRICENTENÁRIO da chegada de Maurício de Nassau ao Recife. *A Ordem*, Natal, 10 jun., 1936, p. 1.

OLIVEIRA, V. *A Maçonaria e os Jesuítas - instrução pastoral do Bispo*

de Olinda aos seus diocesanos. Rio de Janeiro, Typ. do Apostolo, 1875.

OPORTUNO Movimento. *A Ordem*, Natal, 25 ago. 1943, p. 1.

OS ESTUDANTES de Natal contra as homenagens a Maurício de Nassau. *A Ordem*, Natal, 11 jun., 1936, p. 1.

OS PREPARATIVOS para o Congresso Eucarístico de Cunhaú - Honrando a memória dos mártires da fé e da pátria - Repulsa ao comunismo ateu. *A Ordem*, Natal, 22 set., 1945, p. 6.

OTTONI, C. [Gustavo Barroso]. “Três mocidades”. *Anauê*, Rio de Janeiro, v. 2 n. 21, (nov. 1937): 34-36.

PAIVA, M. A Igreja dos anos 50: O Movimento de Natal. In: ANDRADE, I. (Org.) *Igreja e Política no RN - Momentos de uma trajetória*. Natal: Sebo Vermelho, 2000.

PAYNE, S. *A history of fascism, 1914-1945*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

PEIXOTO, R. & Rodrigues, C. *Olhares sobre os catolicismos no Centro-Oeste, Nordeste e Norte do Brasil*. Cuiabá: EdUFMT, 2016.

PEIXOTO, R. Espacialidades e estratégias de produção identitária no Rio Grande do Norte no início do século XX. In: PEIXOTO, R. (Org.). *Nas trilhas da representação: trabalhos sobre a relação história, poder e espaços*. Natal: EDUFRN, 2012, p. 11-36.

PEREIRA, F. *Protomártires do Brasil*. Natal: Departamento Estadual de Imprensa (DEI), 1999.

PILETTI, N. & PRAXEDES, W. *Dom Hélder Câmara: o profeta da paz*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

PIO X. *Compêndio da Doutrina Cristã*. Cidade do Vaticano: Tipografia Vaticana, 1905 [Edição eletrônica].

POE, E. *Eureka: a prose poem*. New York: G.P. Putnam, 1848.

POE, E. The murders in the Rue Morgue In: *Tales*. New York: Redfield, 1857, p. 178-181 (The Works of the late Edgar Allan Poe. v. I).

POLLARD, J. Clerical Fascism: Context, Overview and Conclusion. In: Feldman, M.; Turda, M.; Georgescu, T. *Clerical Fascism in Interwar Europe*. London: Routledge, 2008, p. 433-446.

POMBO, J. *História do Brasil*, v. 4. Rio de Janeiro: J. Fonseca Saraiva

Editor, 1905, p. 536.

POMBO, J. *História do Brasil com muitos mapas históricos e gravuras explicativas*. São Paulo: Weiszflog Irmãos, 1918.

POMBO, J. *História do Brasil, (Ilustrada)*. vol. 1-10. Rio de Janeiro: Benjamin de Águila [1905 - 1917].

PONCINS, León. *As Forças Secretas da Revolução*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1931.

PRESTES, L. 1935. O Manifesto de Luiz Carlos Prestes. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 6 jul.1935, p. 1-2.

THUATHAIL, G. Spiritual geopolitics: Fr. Edmund Walsh and Jesuit anti-communism. In: Dodds, K. & Atkinson, D. *Geopolitical Traditions: a century of geopolitical thought*. London: Routledge, 2000, p. 187-210.

QUINCEY, T. System of the Heavens: As revealed by Lord Rosse's Telescopes. In: *Narrative and miscellaneous papers*, v. 2. Boston: Ticknor, Reed, and Fields, 1853, p. 40-41.

QUINCEY, T. System of the Heavens as Revealed by Lord Rosse's Telescopes. In: QUINCEY, T. *Last days of Immanuel Kant and other writings*. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1863, p. 167-205. (De Quincey's Works, v. III).

QUINCEY, T. System of the Heavens In: *Narrative and miscellaneous papers*, v. 2. Boston: Ticknor, Reed, and Fields, 1853.

QUINCEY, T. System of the Heavens: As revealed by Lord Rosse's Telescopes. In: *Miscellanies: Chiefly Narrative*. Edinburgh: J. Hogg, 1854, p. 169-208 (Selections Grave and Gay, from writings published and unpublished by Thomas De Quincey, v. 3).

QUINCEY, T. System of the Heavens: As revealed by Lord Rosse's Telescopes. In: *Tait's Edinburgh Magazine*, v. 9, Edinburgh: William Tait, 1846, p. 566-579.

QUINCEY, T. The last days of Immanuel Kant. In: *Last Days of Immanuel Kant and other writings*. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1863, p. 99-168 (De Quincey Works, v. III).

REID, T. *Inquiry into the human mind, on the principles of common sense*. London: Strand, and T. Longman, 1769.

- REMEMORANDO um ato de alta significação. *A Ordem*, Natal, 15 ago. 1936, p. 1.
- REPRIMIR e prevenir. *A Ordem*, Natal 3 dez. 1935, p. 1.
- RIBEIRO, C. *Brazões e bandeiras do Brasil*. São Paulo, São Paulo Editora Ltda., 1933.
- ROCHA, J. *Devocionário dos Santos Mártires de Cunhaú e Uruaçu*. Cachoeira Paulista: Canção Nova, 2017.
- RODRIGUES, C. “Matrizes político-ideológicas da Revista A Ordem”. In: *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 23-72.
- RODRIGUES, C.; CLAVEL, I. “Entrevista com Jean-François Siri-nelli”. *Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 8, (2015): 314-323.
- SALES, E. Carta do padre Eugênio Sales a Clemente Marianni, Ministro da Educação e Saúde, [c. 1947]. *Arquivo da Arquidiocese de Natal*.
- SALGADO, P. *A Quarta Humanidade*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1934.
- SANTA Sé. Catecismo da Igreja Católica. *A Santa Sé*, Cidade do Vaticano, s/data. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/pls2_185-197_po.html. Acesso em 22 fev. 2024.
- SAUSSURE, H. *Voyages dans les Alpes, précédés d'une essai sur l'Histoire Naturelle des environs de Geneve*, v. 3. Ville de Lyon: Chez Louis Fauche-Borel, 1796.
- SCHUMAN, F. “The political theory of German fascism”. *The American Political Science Review*, Cambridge, v. 28, n. 2, (1934): 210–232.
- SHAPSHAY, S. Poetic intuition and the bonds of sense: Methaphor and Metonymy in Schopenhauer’s philosophy. In: NEILL, A.; JANAWAY, C. *Better consciousness: Schopenhauer’s philosophy of value*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- SHELL, S. M. *The embodiment of reason: Kant on spirit, generation, and community*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- SOLIDARIEDADE da Congregação Mariana Acadêmica de Recife à sua coirmã de Natal do seu 25º aniversário. *A Ordem*, 1943, p. 3.

STEWART, D. *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, v. II. Cambridge: Hilliard and Brown, 1829 [The Works of Dugald Stewart. v. II].

STURM, T. The future of religious geopolitics: towards a research and theory agenda. *In: Area*. Londres, v. 45, n. 2, (junho de 2013): 134-140.

TAVEIRA, O. O comunismo no sertão. *A Ordem*, Natal, 25 set.1935, p. 3.

TRANSFERIDAS para o dia 3 de outubro as festas do tricentenário do morticínio de Cunhaú. *A Ordem*, Natal, 14 jun., 1945, p. 1.

VARNHAGEN, F. *História das Lutas Contra os Holandeses no Brasil desde 1624 a 1651*. Viena: Imp. de Carlos Finsterback, 1871.

VIANNA, M. “Os bandoleiros vermelhos: as guerrilhas do PCB nos anos 30”. *Ideias*, Campinas, v. 4, n. ½, (1997): 247-302.

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

Sobre o Autor

Renato Amado Peixoto é professor titular de História na UFRN e pesquisador do CNPq. Possui licenciatura em História pela UERJ (1989), Especialização em História (História das Relações Internacionais) pela UERJ (1998), mestrado em História (História Política) pela UERJ (2000), doutorado em História (História Social) pela UFRJ (2005), pós-doutor pela UFRGS (2019) com estágio como Investigador Visitante Sênior no Centro de Estudos Geográficos da Universidade de Lisboa (2019). Renato é um dos líderes da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (RHC), coordenador do Grupo de Pesquisa Teoria da História, Historiografia e História dos Espaços (UFRN) e do Projeto Direitas e Religião no Brasil (Propesq/UFRN). Está integrado à Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad (REDHISEL/Argentina); à Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH); e à European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE). Atua principalmente nos seguintes temas: História do Catolicismo, História do Esoterismo, História da Cartografia, História da Literatura e História dos Espaços.

ESTA OBRA FOI COMPOSTA EM GARAMOND PREMIER PRO
PELA ACERVUS EDITORA



ACERVUS EDITORA

Av. Aspirante Jenner, 1274 – Lucas Araújo

Passo Fundo | Rio Grande do Sul | Brasil

Tel.: (54) 99676-9020

acervuseditora@gmail.com

acervuseditora.com.br

Em *O Sistema dos Céus* se busca alargar o conceito de “colusão”, criado pelo historiador inglês Roger Griffin para explicar a aproximação entre as religiões cristãs e a extrema-direita no Entreguerras, na direção de compreender o envolvimento de leigos e religiosos da Arquidiocese de Natal, primeiro com o integralismo, depois com o marxismo, entre 1930 e 1960.

