

O Grande Medo Brasileiro: imaginário social, cultura do medo e anticomunismo no Brasil da Segunda República

The Great Brazilian Fear: Social imaginary, culture of fear and anticommunism in Brazil during the Second Republic

José Antonio de Andrade

Doutorando em História Política pela Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO, Brasil

jaandrade1981@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-8339-8196>

Resumo: O declínio da Primeira República, provocado, principalmente, pela ruptura do pacto interelites que dominava a cena política brasileira nas três primeiras décadas do século XX, reacendeu o conflito político, colocando em confronto novos grupos em disputa pelo poder. Embora essa nova contenda tivesse tido lugar no campo prático, caso da própria Revolução de 1930, foi, especialmente, no âmbito das narrativas, que se travou a principal batalha, o que permitiu o retorno ainda mais contundente ao campo das ações práticas. Portanto, este artigo irá tratar a maneira pela qual a construção dessa narrativa permitiu aos novos grupos detentores do poder transmitir ao imaginário social a ideia de que seus opositores representavam um perigo "iminente e real", não aos seus interesses, mas à sociedade como um todo.

Palavras-chaves: Cultura do Medo; Imaginário Social; Anticomunismo

Abstract: The end of the Primeira República, the result of the breakdown of the inter-elite pact that had dominated Brazilian politics in the first three decades of the 20th century, brought political conflicts that had previously been contained to the surface, causing new groups to clash in the dispute for power. Although this new dispute was fought out in practice, in the case of the 1930 Revolution itself, it was especially in the realm of narratives that the main battle was fought, thus allowing an even more forceful return to the field of action. This article will look at how the construction of this narrative allowed the new groups in power to convey to the social imagination the idea that their opponents represented an "imminent and real" danger to society, allowing them to hide their true interests.

Keywords: Culture of Fear; Social Imaginário; Anticommunism.

Introdução

Ao longo da história, o medo, talvez, tenha sido o mais importante elemento de catarse para os principais eventos que circunscreveram a trajetória da humanidade. Nesse caso, o estudo do medo é, em grande medida, o estudo das “multidões na história” (RUDÉ, 1991). Sem negar que este seja o nosso objetivo neste trabalho, cuidamo-nos em afirmar que o faremos sem encarar a multidão como um elemento coeso pela racionalidade, ciente das suas ações, ou ainda se suas medidas são proporcionais às suas demandas. Assim, a principal questão a ser respondida é uma adaptação da pergunta em que Jean Delumeau buscou responder em relação à Europa, para um período de alguns séculos antes: “que papel desempenhava o medo nas sedições da época pré-industrial?” (2009: 222). Ou seja, no nosso caso, qual foi o papel do medo nas rupturas ou coesão da sociedade, na primeira década da Segunda República, em que colocaram, em embate, o regime Vargas e os comunistas?

Ao descrever eventos geradores de medos coletivos no período pré-revolucionário francês, George Lefebvre conferiu destaques aos levantes camponeses. Para o autor, as ameaças provadas ou vislumbradas pelos camponeses tiveram o poder de produzir sentimentos capazes de motivar pânico coletivo, levando a revoltas e generalizando a atmosfera de medo (1979). Desse modo, a afirmação de Lefebvre aproxima-se da pergunta posta por Delumeau, ambas apontando termos que, ao mesmo tempo, se apresentam como origem e fim de descontentamentos sociais, os quais, medo e sedição. Nesse sentido, destaca-se: o movimento de uma “multidão na história” entre o primeiro e o segundo termos, marca o exato momento da transferência do medo entre as camadas baixas e os setores dominantes de uma sociedade.

Na realidade brasileira, o medo das elites dominantes em relação às revoltas das camadas inferiores da sociedade é uma condição histórica que remonta ainda ao período colonial. Se, para Lefebvre, o grande medo foi um elemento impulsionador para a Revolução Francesa de 1789, esta, por sua vez, fez acender o alerta no mundo americano. Para o historiador Ricardo Mendes, “a Revolução Francesa indicava o caminho para uma maior participação política e para a igualdade existente entre todos os homens, eliminando o poder real e o próprio Rei” (2021: 57). Se essa já era uma preocupação e tanto para os detentores do poder, em um Brasil colonial e escravocrata

seus desencadeamentos seriam ainda mais temidos. Relacionada diretamente com os embates políticos franceses, a revolta dos escravizados na Ilha de São Domingos, iniciada em 1791, “demonstrava que também aqueles poderiam libertar-se de seus senhores” (Ibidem). Questão essa que ultrapassar-se-ia a posição colonial, colocando-se como uma das principais preocupações no Brasil independente.

No Brasil Império, aproximadamente um século antes do advento da Segunda República, as elites políticas e econômicas — se é que podemos distingui-las — já enfrentavam o medo de uma revolta de escravizados. A historiadora Márcia Gonçalves comenta que os medos sociais eram componentes presentes na ambiência da Corte na década de 1830, criando uma percepção de constante ameaça às estabilidades política e social. O temor dos haitianismos¹ coabitava com medos de manifestações e desordens políticas, entre outros medos no seio da “boa sociedade”, descrita por Gonçalves como sendo composta pelos proprietários de terras que, por sua vez, eram também os homens da política. Classificados entre “crimes” públicos, particulares e policiais, temia-se desde rebeliões e resistência, segurança da honra e da propriedade, as ofensas à religião e a moral e bons costumes (1995), o que evidencia uma íntima relação com a manutenção do status quo, ou seja, com a manutenção do poder.

Flavio Gomes aponta o ano de 1835, como sendo emblemático para o afloramento do grande medo na mentalidade das elites políticas brasileiras. Assim o faz, salientando a Revolta dos Malês² na Bahia, que potencializou o medo e o inflamou na mentalidade senhorial, promovendo a ampliação e a reverberação acerca de eventos posteriores, ainda que de menor relevância (2006). Dessa forma, o medo das elites dominantes em perder o poder, desde o Império já era um fator detonador de “estratégias de neutralização e disciplinamento das massas” (MALAGUTI, 2003: 20). De modo geral, a relação entre as elites imperiais e os indivíduos oriundos de processos de libertação, ou ainda escravizados, tornava-se cada vez mais conflituosa nas décadas finais do Império, especialmente pela crise enfrentada pelo setor escravocrata.

O grande temor dessas elites era basicamente fundado pela inadaptabilidade dos recém-libertos ao estilo de sociedade desenvolvida e desejada pelos seus antigos senhores. Tal temor era o suficiente para:

[...] cristalizar em torno dos libertos, visões temerosas sobre o perigo potencial das massas

de escravos libertas de seu jugo, prontas para subverter a ordem natural das coisas, bárbara em seu comportamento, irracional na vida econômica, avessa à civilização (MACHADO, 1994: 57).

Há que se notar, portanto, a importância do medo para as tomadas de posições, quer seja no campo econômico, político e, especialmente no social. Vera Malaguti salienta que “historicamente esse medo vem sendo trabalhado desde o modelo escravista e na formação de uma República que ‘incorpora’ excluindo, com forte viés autoritário” (Ibidem: 25). Rodrigo Patto Sá Motta comenta que, no Brasil, as forças autoritárias nunca “foram inteiramente desmobilizadas e permaneceram à espera de novas oportunidades” (2021: 173), e o uso do medo configura uma de suas principais ferramentas.

Nesse sentido, observa-se que o medo foi se atualizando e sendo atualizado no tempo, sempre associado ao que se entendia como ameaça direta ao poder dos grupos dominantes. Na República, as ameaças das revoltas dos escravizados já não eram uma realidade, entretanto, quaisquer ideias sobre formas outras de organização social que não atendessem à manutenção do poder pelas elites dominantes eram tomadas como ameaça e o medo era, novamente, alçado ao centro das tomadas de decisões.

No período republicano, antes do comunismo ganhar relevância, o que sucede, especialmente, após dois acontecimentos; a Revolução Russa, em 1917, e a fundação do Partido Comunista Brasileiro (PCB) em 1922; o anarquismo era encarado como o principal elemento de temor pelas oligarquias, as quais viam-no como uma ameaça à manutenção do poder, uma vez que a sua ideologia contestava a forma de organização social vigente naquele momento (MONTEIRO, 2017). A técnica de que lançaram mão, tanto o poder político quanto o status quo social foi, especialmente, por meio da imprensa, associar inúmeros atos de violência isolados ao anarquismo. Afinal, para definir e manter uma imagem do anarquismo inimigo, era fundamental promover a ideia de que os anarquistas eram violentos e criminosos. Nesse jogo político, em um ambiente tenso, à imprensa cumpria anunciar vinganças e outros atos como materialização do anarquismo (LEAL, 2006: 167).

Fabricio Monteiro comenta que, embora, no Brasil, o anarquismo, pelo menos na sua “modalidade terrorista”, tenha tido pouca relevância, era “atribuída imagem aos anarquistas como invariavelmente terroristas arremessadores de bombas e, com isso, do anarquismo como uma proposta política sustentada nas ações violentas de ataque direto às pessoas” (2017: 265). Nessa

“guerra” para macular a imagem do anarquismo, perante a opinião pública, o governo, também, possuía suas táticas; produzir um atentado e pôr na conta dos anarquistas. É o que aponta Alexandre Samis. Segundo o autor, os próprios anarquistas denunciavam a existência desses atentados durante as greves. Realizados por policiais ou qualquer outro agente do governo, posteriormente, iam à imprensa como sendo atos anarquistas (2004: 150).

Com efeito, os movimentos anarquistas cada vez mais produziam repulsa nas elites dominantes, especialmente, por suas ideologias libertárias ou ainda pela pregação contra a ordem estabelecida. É o que percebemos na colocação do autor anarquista Edgar Rodrigues, segundo a qual: “na ideologia anarquista, o homem é naturalmente bom, desde que abolidos do planeta o Estado, a Igreja, e o capitalismo, tornando-se o anarquismo uma opção “emancipalista” [sic] natural” (1979: 87).

Nesse sentido, especialmente, a Igreja e o Estado compartilhavam as mesmas preocupações. O “perigo” da ligação do anarquismo com a educação, pois, por meio dela, as críticas sociais seriam aprofundadas e poderiam gerar uma revolta social. De fato, o envolvimento do anarquismo com a educação era tema central à sua ideologia. O tema educação para a libertação foi pauta ainda no primeiro Congresso Operário, em abril de 1906, cujo debate era encontrar meios para contornar a educação oficial que era vista como uma ferramenta ideológica para manter a opressão e a exploração. Rodrigues, ao escrever acerca desse congresso, afirmou: “instrução foi, até uma época recente, evitada pelas castas aristocráticas e pelas igrejas de todas as seitas, que visavam manter o povo na mais absoluta ignorância, próxima à bestialidade; para melhor explorá-lo e governá-lo”. (Ibidem).

Para o Estado, tal movimento representava o risco de uma revolução e, por consequência, a dissolução do poder. Qual fosse o caso, anarquismo ou comunismo, seria o poder exercido, por meio de um comitê popular, o que, evidentemente, ia de encontro a ideia premente de construção de um Estado uno, indivisível (ODÁLIA,1997). Por esse motivo, a questão dos trabalhadores emergiu dentre as preocupações de primeira ordem na nascente Segunda República. Nesse caso, a resposta do regime político pós-1930 fora a criação do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, cujo objetivo evidente era a resolução dessa questão. Em síntese, tal “Ministério viera para prevenir o país do germe da explosão dos ódios de classe” (BARROS,2007: 307). Em outras palavras, o Estado buscava meios para manter sob sua tutela, aquela parcela da sociedade mais

“vulnerável” aos apelos dos defensores de um outro modelo de política para a organização social.

Para a Igreja, a crítica à organização hierárquica da sociedade disseminada pelo anarquismo tornava-se uma crítica direta ao sistema clerical, cerne da sua organização. Contudo, talvez, o principal risco fosse a desconstrução da imagem de Deus, dada a ideia ateísta do anarquismo, o que traria, por consequência, a perda de status e uma desorganização das suas castas (RODRIGUES,1986). Essa condição de existência de um inimigo comum favoreceu o alinhamento, se não das ações, mas, sem dúvidas, do discurso entre Igreja e Estado.

Diversos outros setores da sociedade, especialmente, abarcados pelo sistema capitalista, também, tinham suas preocupações em relação ao anarquismo. Para esses setores, a principal questão era a socialização de propriedades, uma vez que, na compreensão anarquista, não é possível haver coexistência entre estas e a liberdade, a única capaz de organizar as regras naturais de convivência. Para o anarquismo, a propriedade não é naturalmente concebida, só existindo a partir da obtenção/subtração de bens produzidos por outros indivíduos que não o proprietário. Para Pierre Proudhon, a propriedade é um roubo, e suprimir seus abusos, só é possível por meio da sua destruição (2014).

A partir do crescimento dos movimentos comunistas, em especial, na década de 1920, todo esse medo já consolidado de uma ruptura da ordem estabelecida, do status quo, foi facilmente transferido para tais movimentos. Embora as diferenças teóricas e organizacionais dos dois movimentos, o fato de ambos atacarem os mesmos setores da sociedade — o regime, a Igreja e o capital — possibilitaram essa transferência, e o comunismo passou a ser o inimigo a ser combatido. O grande número de propaganda anticomunista, oficial ou privada, deu conta desse fato, embora a perseguição às instituições anarquistas ainda constasse das ações repressivas do Estado.

A tautocronia desses movimentos, ou mesmo a sua organização sequenciada, objetivou ou resultou na criação de uma imagem de um comunismo padrão aos olhos da sociedade, definindo-o como algo terrível, a partir do processo de etiquetamento e criminalização das suas práticas. Todo esse processo, para além da atuação do Estado, foi complementado por ações de setores conservadores da sociedade, os quais manifestavam repulsa a qualquer tipo de revolução social ou sinalização de mudança da ordem vigente, e suas atividades davam-se, principalmente, na área da propaganda anticomunista.

Para o historiador José Murilo de Carvalho, esse não foi um movimento de vertente popular, mas nascido no seio de uma corrente de pensamento que vigia à época. Segundo Carvalho, esse movimento encontrou refúgio nas ideias de uma linha de intelectuais que se iniciou com Paulino José Soares de Souza, o Visconde de Uruguai, ideólogo do conservadorismo saquarema, passando por Silvio Romero, Alberto Torres, Oliveira Viana, Francisco Campos, Azevedo Amaral e Guerreiro Ramos (1991). Esses intelectuais viabilizaram uma interpretação desse contexto à luz das particularidades da nossa sociedade, entretanto, sem deixar de ecoar nas vozes da revolução de 1930.

De fato, os primeiros anos da década de 1930 foram tempos de mudanças no panorama político. A queda do sistema oligárquico da Primeira República e a subida ao poder de uma nova ideologia política coroou essa mudança. Esse novo pensamento político, classificado por Almond e Bingham como autoritário (1972: 171), representava um eco do que acontecia na Europa, até mesmo na formação do discurso anticomunista. O Estado Liberal implantado com a constituição de 1891 era duramente criticado por grande parte da elite econômica e por esses intelectuais. A solução para esses críticos estaria na implantação de um Estado forte e centralizado, autoritário. Esse Estado, como escreveu Amadeu Amaral, ainda na década de 1910, não deveria se limitar à criação das leis, mas em cumprir uma função civilizadora, educando e aperfeiçoando o homem, limitando, assim, “o distanciamento entre o Estado e a nação” (AMARAL, 1976: 35).

Além do autoritarismo, outro ponto unia os intelectuais defensores desse pensamento na década de 1930, o anticomunismo. Esse também foi o elemento que provocou a aproximação de outro importante grupo para a narrativa anticomunista, os intelectuais católicos.

Riolando Azzi comenta que, com o fim do Império, durante toda a Primeira República, a igreja Católica viveu um momento de crise e enfraquecimento junto ao poder político nacional (1979). Segundo o filósofo, a década de 1930 foi tempo de novas perspectivas. Thales Azevedo afirma que, durante toda a Primeira República a igreja se preparou para se recolocar na sua antiga posição, e “recatolizar o regime político” (1981: 79). Esse movimento ganhou força a partir da década de 1920, principalmente, pela ocorrência de três eventos específicos; o início das publicações de A Ordem, a posse de Dom Sebastião Leme como Cardeal no Rio de Janeiro, em agosto de 1921, e a criação do Centro Dom Vital (CDV), em abril de 1922.

Os fundadores, tanto de A Ordem quando do CDV, compunham, também, a expressão

máxima do intelectualismo católico. Jackson Figueredo e Alceu Amoroso Lima atuaram ativamente na campanha anticomunista, bem como para o fortalecimento do papel da narrativa religiosa naquele contexto.

Francisco Iglesias comenta que, durante a Primeira República, a intelectualidade nacional estava desligada do catolicismo, sendo-lhe hostil, ou, no melhor dos casos, indiferente (1971:132). Era essa situação que o grupo liderado por Figueredo e Lima buscava mudar. Ao participar e reverberar a narrativa anticomunista, não só esses, mais inúmeros outros intelectuais e órgão de imprensa ligados à igreja, na busca por fortalecer a própria igreja, acabaram se tornando legitimadores do poder político.

Dessa forma, observou-se a união entre diferentes interesses na busca ou na manutenção do poder, naquele momento. Para tal, se buscou suprimir todo e qualquer movimento que contestasse suas hegemonias. O temor da perda do poder levou seus detentores à busca pelo vilipêndio dos movimentos contrários aos seus anseios, o que terminou por gerar uma verdadeira cultura do medo³ no imaginário social. Qualquer movimento político que se opusesse à ordem estabelecida era propalado como um perigo à sociedade e não como outro espectro da política, geralmente, legitimado pelo empenho do discurso religioso, em muitos casos, baseados na ideia de anterioridade.

Esse discurso de anterioridade, Muniz Ferreira classificou-o como uma tentativa de construir uma “proto-história do anticomunismo” (2020: 135), especialmente, após a revolução russa de 1917. A historiadora Andréia C. Maia apresenta-nos a ideia da criação de um protoanticomunismo que, em suma, era a ligação de elementos da realidade nacional, anteriormente, reprovados ao comunismo (MAIA et al, 2018: 64). Era um meio de legitimação da narrativa, uma vez que fazia retroagir, no tempo, o discurso do presente. Um bom exemplo apresentado pela historiadora foi a tentativa de ligação entre comunismo e cangaço, melhor dizendo, entre o que ambos “representavam”, ou seja, o crime, o mal etc. Era a tentativa de inserir as representações do comunismo dentro de uma cultura do medo já consolidada na sociedade brasileira (ANDRADE 2022: 188).

Embora essa cultura do medo possuísse raízes anteriores ao comunismo e ao anticomunismo, no Brasil, em especial, nas revoltas dos escravizados no período Imperial e nos movimentos anarquistas das décadas iniciais da Primeira República, foi com a insurreição de

1935 que ela atingiu o seu auge e o comunismo passou a configurar como seu principal agente (MOTTA, 2020). A partir desses acontecimentos, o anticomunismo foi, definitivamente, inscrito na lista dos eventos que compuseram/compõem o grande medo que rondava/ronda os detentores do poder ao longo da história brasileira.

Assim, o medo de uma suposta revolução comunista que estaria em curso, no Brasil, desde os anos 1920, com os levantes de 1935, de certa forma, materializou-se, permitindo sua ressignificação e instrumentalização para o imaginário social. Nesse sentido, é importante destacar que a pouca importância que tais eventos tiveram para a realidade do país (RIBEIRO, 2014) foi fundamental para a manipulação da sua real grandeza, ou seja, seu real perigo. Na manhã seguinte à rebelião no Rio de Janeiro, a imprensa já noticiava a sujeição dos amotinados. De fato, naquele momento, a ideia de uma revolução comunista nem mesmo fora aventada. A título de exemplo, a manchete de capa do Correio da Manhã dava como “dominada uma [...] rebelião militar” (28/11/1935, p.01).

Da mesma forma, além da falta de “identidade”, a pouca visibilidade do movimento perante a sociedade, se não foi determinante, certamente contribuiu com a narrativa da propaganda anticomunista na atribuição da importância e do sentido a ele empregados. Em outras palavras, como a população não possuía meios para dimensioná-los, o campo estava aberto para a propaganda assim o fazer.

A Cultura do Medo: objetivos e reformulação para o contexto dos anos 1930

A década de 1930 marcou um período de intenso desenvolvimento da comunicação, e seus “efeitos” atingiam a todos os segmentos sociais do mundo urbanizado. O rádio, o cinema e a música popular avançavam, começava-se a viver a chamada era da cultura de “massas” (BARROS, 2001). Esses novos meios de informação, que atingiam significativa parcela da população, mostravam-se como o meio ideal para a disseminação de uma nova ideia de poder, por intermédio da cultura do medo e sua justificação, e, logo, passaram a ser utilizados pelos governos da época para divulgar seus projetos políticos.

Destaca-se, no Brasil, nesse sentido a criação do programa A Voz do Brasil⁵, um equivalente nacional para o The voice of América, dos Estados Unidos (Ibidem, 348). Ressalta-se, nesse caso, o importante papel da imprensa como meio de informação e conformação da opinião pública, tendo a política e seus desdobramentos como um dos seus principais objetivos.

Há que se observar que, especialmente, a partir dos atos sediciosos de 1935, o aumento das medidas repressivas por parte do regime levou a perdas de direitos pela sociedade, que assistia, como espectadora, enquanto a política brasileira se modificava rapidamente⁶. Nesse cenário, o temor de determinados setores da sociedade e do regime era de que os ideais comunistas, que circulavam na sociedade, à época, ganhassem adesão dos trabalhadores. Ideias comunistas, como distribuição e coletivização de terras, organização das classes operárias e a possibilidade de rompimento com a corrente da obediência religiosa inquietavam governantes, igreja e a elite econômica, que temiam mudanças estruturais que pudessem vir contra seus interesses já estabelecidos.

Desse modo, o discurso anticomunista passa a ser propagado, principalmente, por meio do rádio e da imprensa escrita, de diversas maneiras, tentando atingir direta ou indiretamente a todos. Nos anos que antecederam o golpe, essa narrativa foi utilizada, sobretudo e, pelos nacionalistas e pela igreja Católica. Para os primeiros — basicamente políticos, intelectuais e militares — o comunismo significava a perda da identidade nacional e dos privilégios. Para a igreja, a ameaça comunista atentava contra os “bons costumes” e laços familiares, motivos pelos quais consideravam o comunismo, diabólico. Os religiosos temiam um novo conjunto de regras morais e sociais, opostas àquelas que eram praticadas. Era preciso “defender por todos os meios o sentido moral da vida. Só assim o Brasil não cairá na maior de todas as desgraças”. Foi o que escreveu Laurita L. Dias para o jornal católico (A Cruz. xx jan.1937, p. 1).

Em observação aos fatos acima expostos, verificamos que o combate ao que se denominava comunismo não se dava somente, por meio do combate ao ensinamento puro das teorias comunistas, mas a tudo que se opusesse ao status quo social e ao regime político. Nesse contexto, a criação de uma cultura do medo mostrou-se imprescindível. O constante estado de alerta a que a população foi sujeitada entre 1935 e 1937, especialmente, era uma ferramenta para se fazer entender que essa luta era de toda sociedade, e, assim, homiziar seu verdadeiro significado. Significado este que era o temor do regime, e de determinados grupos sociais em

perder seus privilégios, ou o poder.

A aprovação da Lei de Segurança Nacional (LSN), em 1935, levou ao recrudescimento do regime e, por consequência, o acirramento dos embates entre apoiadores e opositores do governo. O termo anticomunismo passou a ser usado com frequência maior, sem se restringir somente aos comunistas ou ao próprio Partido Comunista. Todo movimento que se opusesse às ideias de interesse do governo, ou de determinados grupos conservadores da sociedade, independente de seguir orientação comunista ou não, assim, era rotulado. É o que Bonet classifica como “anticomunismo extremo de tipo fascista e reacionário” (1998: 34-35). Para o autor, esse movimento se traduz em uma sistemática repressão da oposição, seja ela comunista ou não, e sua única regra é rotular por comunista qualquer oposição de base popular.

A partir de uma nova “conceituação”, a palavra comunismo passou a configurar uma justificativa para a perseguição a toda e qualquer oposição política ou quem reclamasse por algum direito social. Quem se colocasse contra o governo era considerado comunista e, por isso, desprovido de qualquer consideração e humanidade por já haver renegado e postergado os valores fundamentais da civilização humana (Ibidem). Na propaganda anticomunista do regime, esse “conceito” era rotineiramente empregado, promovendo a descrição dos comunistas sempre como rebeldes contra Deus, contra a família e a ordem, entre outras caracterizações (MOURELLE, 2015). Dessa forma, com o utensílio do termo comunismo, dividia-se a população em duas partes; os que apoiavam o governo versus os que estavam ao lado dos “comunistas”.

Nos discursos oficiais, a ênfase de que o comunismo era um inimigo a ser combatido era o eixo da narrativa. O próprio presidente, em um pronunciamento de saudação à nação, tratou de definir o comunismo como “forças do mal e do ódio [que] campearam sobre a nacionalidade, ensombrando o espírito amável da nossa terra e da nossa gente” (VARGAS, 1936: 139)⁷. Ainda, segundo as palavras de Vargas, por ser:

Alicerçado no conceito materialista da vida, o comunismo constitui-se o inimigo mais perigoso da civilização cristã. À luz da nossa formação espiritual, só podemos concebê-lo como o aniquilamento absoluto de todas as conquistas da cultura ocidental, sob o império dos baixos apetites e das ínfimas paixões da humanidade. (Ibidem)

Apresentar o comunismo como bárbaro, um regresso às formas de organizações sociais

primitivas, como um inimigo, aludia à ideia de que havia uma luta a ser travada, que era uma “verdadeira” luta entre o bem e o mal, entre a barbárie e a civilização. Essa dicotomia maniqueísta foi a bússola que orientou as ações do regime no trato com os movimentos oposicionistas, ao mesmo tempo que possibilitava a implantação do medo no imaginário da sociedade.

Essa desqualificação do comunismo sob o rótulo de “regime bárbaro”, contrário aos valores ocidentais, trazia, à tona, conceitos eufóricos/disfóricos. Os termos primitivismo e regresso remetem claramente à ideia de que o avanço e a civilização existem e são possíveis, tornando-os desejáveis. Eis o mote da propaganda anticomunista. Aludir a valores civilizatórios ocidentais, nesse caso, além de colocar o regime como seu legítimo defensor, deixava claro o que deveria ser temido, ficando, então, aberto o campo para a geração de uma cultura do medo, do que a propaganda anticomunista se encarregaria. Criava-se, assim, um dos pilares de legitimação do regime político.

À vista do exposto, vale ressaltar que a definição para alguns termos ou conceitos, bem como a sua caracterização, são modificados e, constantemente, ressignificados de acordo com o interesse de grupos sociais em acusar adversários políticos. Termos, como subversão, extremismo, ordem social ou política, configuram-se abstratos e de definição política, invertendo o sentido ao querer de quem governa e não propriamente de uma ordem natural (DULLES, 1973). Como resultado, temos a impossibilidade da aferição de regra para uma normativa flexível, ou seja, de qual modo se segue a regra de um termo que muda constantemente e de acordo com o anseio político (SZABO, 1972).

Dessa forma, a propaganda anticomunista promovia os interesses para a manutenção do modelo vigente, fazendo uso de tais conceitos, de acordo com as suas “necessidades”, rotulando por comunista quaisquer que ousassem se opor ao status quo. Segundo afirma José L. Fiorin, a definição de qualquer conceito parte, primeiramente, do contexto em que este esteja inserido, ou para o qual se deseja inseri-lo, não há uma definição única, fixa, (1989) e, naquele caso, para a narrativa anticomunista, ligar todos esses conceitos ao negativo, ao disfórico, importava. Na prática, o regime buscava inculcar na sociedade o perigo de um comunismo, digamos, personalizado, a fim de se livrar do objeto do seu próprio medo, ou seja, uma mudança no panorama político e social do país.

Fato é que, a partir da Revolução de Outubro na Rússia, o comunismo ascendeu à realidade

política na cena internacional, o que fez acender uma luz de alerta nos regimes políticos tradicionais. Foi a partir de então que o anticomunismo assumiu, necessariamente, valores bem mais profundos que o de uma simples oposição de princípios, contida, não obstante, na dialética política, configurando-se, assim, como uma fórmula política de saída, quando as fórmulas políticas tradicionais se mostraram ineficazes no controle das tensões sociais.

Por intermédio da propaganda anticomunista, o “comunismo” foi sendo construído de acordo com as necessidades do momento, tendo, como norte, os interesses do Executivo e dos grupos sociais conservadores. A caracterização do que seriam os símbolos e os costumes comunistas, sempre dentro do campo da barbárie, da vileza, do primitivismo, possibilitou criar uma atmosfera de medo e angariar adeptos para a luta contra esse inimigo da “sociedade”.

A investida contra as forças oposicionistas, especialmente dos setores de esquerda, era crescente. Em maio de 1935, o jornal integralista *A Offensiva* — órgão oficial do movimento integralista — publicou um artigo insultuoso à figura de Prestes (11 maio 1935, p. 01). Em 26 de junho de 1935, o jornal *O Globo* trouxe o “alfa” de uma grande provocação, com duas publicações divulgadas no mesmo dia, contendo detalhes do que seria uma trama da revolução vermelha e dos soviets no Brasil. Esse “plano” comunista recomendava uma ação rápida, efetivada pela eliminação de oficiais que resistissem e, se necessário, invadir seus domicílios para assegurar a efetividade da operação (26 jul. 1935, p. 01).

A suposta ação dos comunistas era apresentada como um “perpétuo conflito entre a luz e as trevas, [uma] missão satânica de Moscou” (*A Cruz*. 15 set. 1935, p. 5). Era esse o exato ponto da construção da narrativa anticomunista. O mote era retirar o comunismo do seu campo original, ou seja, a política, e lhe transpor à mística, ao imaginário, à fé, cujo domínio permitia a criação de discursos sem a exigência de bases sólidas, e o medo era o principal elemento motriz das ações humanas que partiam desse campo (DELUMEAU, 2009: 99). Levando-se em conta que naquele momento a “população brasileira era majoritariamente católica, não é difícil imaginar o resultado desse empenho anticomunista” (MOTTA, 50).

Às vésperas do Estado Novo, as palavras da imprensa eram enfáticas. “Quem não for contra é comunista. Não são inimigos da Pátria apenas os adeptos ou simpatizantes do comunismo, mas, também os indiferentes” (*Acção* 10/10/1937, p. 1). Dessa forma, o regime, além de alardear a sacralidade da sua luta anticomunista, buscava obrigar todos a se manifestar, sob

pena de serem rotulados por comunistas, já muito bem definidos pela prédica de uma aura maligna que era a origem do comunismo.

Todo esse “bombardeio” de informações negativas sobre o comunismo tinha propósito definido: instalar o medo nas mais diferentes camadas da sociedade, especialmente, nas mais “baixas”. Como objetivo, as ambições autoritárias dos grupos dominantes e do governo, uma vez que a cultura do medo está na base de qualquer regime autoritário. Sobre isso, Sergio Francisco Sobrinho comenta que:

As razões para instalar o medo nas camadas mais baixas da população é justificável ante a implementação do Estado autoritário, ou seja, quanto maior for o medo social maior será a carga de legitimação do Estado para ter uma postura autoritária, seguindo, semelhante a ótica maquiaveliana, o paradoxo no qual o medo social é necessário para que o Estado seja realmente uma estrutura de poder (2014: 218).

Com o reforço dos meios de comunicação, a comoção popular seria somente uma questão de orientação e tempo. A imprensa criava os signos do que seria do país em caso de vitória dos vilões comunistas e, ao aludir ao governo como a única força capaz de combater o mau invasor, conferia grau de legitimidade à ação de Vargas e dos seus aliados.

Eis um ponto de inflexão, a partir do qual o próprio imaginário popular se encarregaria de produzir os comportamentos coletivos aberrantes e a continuidade das táticas de bombardeamento com informações programadas seria a ferramenta para a fundamentação de uma cultura do medo. Nesse caso, além da intenção do governo, percebemos o desenvolvimento por meio da mídia, à época, de uma caracterização do que seria a mística comunista no imaginário social. Uma vez que o imaginário social pode ser compreendido como um conjunto de representações coletivas associadas diretamente ao poder (BACZCO, 1985), ele passa a ser encarado pelas forças em embates como o campo dessas disputas.

O imaginário social brasileiro e seu papel na sedimentação da cultura do medo

Há que se considerar que a formação de um imaginário social, na maioria dos casos, vai além de uma conjunção autóctone, mas está imbricado em uma construção social interferida

externamente. Nesse sentido, ao comentar acerca do edenismo compositor da consciência brasileira, José M. de Carvalho observa que o sentido da consciência, não só brasileira, mas para a América, não se relaciona às realizações humanas (1998). A sua base estaria, precisamente, nesse sentimento edênico, que se inicia com a *mundus novus* de Américo Vespúcio e tem sua afirmação nacional com o *Brasil Terreal Paraiso* de Rocha Pitta, passando ao próprio Hino Nacional, que transcreve partes da *Canção do Exílio*, de Gonçalves Dias, em exaltação à natureza paradisíaca brasileira.

Toda essa exaltação ao natural carrega, em si, a depreciação do humano, da obra humana. Não obstante, ganharia algumas das mentes brilhantes do pensamento nacional. A tese da inferioridade brasileira ganhou revestimento científico graças às teorias racistas aceitas, em maior ou menor grau, por pensadores do porte de Silvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Barreto (Ibidem). Nessa terra tudo é grande, só o homem nada vale”, é a frase atribuída a Silvio Romero na obra de Araripe Junior (1909: 103). Machado de Assis, comentou que ao fazer a apresentação da cidade a um alóctone, só teria ouvido comentários sobre a natureza, o que afirmou ser a desqualificação total de toda a ideia de ação humana (1996).

Essa compreensão edênica do Brasil, contudo, estava fora do projeto político do regime que chegara ao poder, após o declínio da Primeira República. Tal projeto visava à integração dos brasileiros à “cultura nacional”, ou àquela que o próprio regime definisse com tal (BARROS, 2001), a fim de elaborar um contexto em que a figura do humano e suas realizações passariam a contar. Em tal cenário, romper com o edenismo presente no imaginário social era imprescindível. Assim, por meio dos discursos enfático e da propaganda, o regime buscou atingir esses objetivos, ou seja, substituir as “lentes” com que os brasileiros enxergavam o próprio país por outras mais adequadas ao seu projeto político. Era a tentativa de construir um novo imaginário social, com base na dicotomia — real ou não — entre os que queriam uma nação grande e os que planejavam destruí-la, praticamente, entre o bem e o mal.

Acerca dos fundamentos para a conformação de um imaginário social autêntico, Teixeira Coelho afirma ser o seu cerne o “conjunto de imagens e relações de imagens produzidas pelo homem acerca de determinados aspectos da vida social” (1997: 112) que, em última instância, apresentam-se como uma espécie de chave para a percepção do “real”. Contudo, para o antropólogo Clifford Geertz, o homem por si só é incapaz de produzir esses códigos

interpretativos. O autor afirma que “o homem não pode formular sistemas mentais, sem recorrer à orientação de modelos de emoções públicas e simbólicos, pois esses modelos são os elementos essenciais com que ele percebe o mundo” (1989: 322). Dessa forma, a partir da afirmação de Geertz, é possível inferir que, em último caso quem detém o poder de formular tais sistemas simbólicos e seus signos, assegura condições de orientar o comportamento coletivo, o que, para Geertz, é comutado em poder real.

A partir das observações, anteriormente expostas, tentar-se-á o aclarar da ligação entre as representações do anticomunismo e o desenvolvimento de uma cultura do medo para o imaginário social brasileiro, especialmente, a partir dos anos 1930. Em vista disso, importa não só trazer à lume, mas observar o desenvolvimento da narrativa, quais os termos empregados, não pelos seus reais significados, mas, sim, pelo que se pretendia a partir deles.

Nesse caso, tratava-se de construir uma representação acerca dos comunistas — especialmente pelo governo e pela mídia — marcada por adjetivos e rótulos que pudessem relacioná-los à figura do mal, ou a algo que já possuísse forte apelo de repulsa no sentimento coletivo (ANDRADE, 2020). Rótulos, como bárbaros, selvagens, degenerados, hordas de delinquentes (MARIANI, 1998), aludiam diretamente aos sentimentos de insegurança, de violência e de desordem. Figuras da fauna local que não contavam com a simpatia popular, também, eram sistematicamente usadas para promover o medo do comunismo.

Ligados ao imaginário do medo e da repulsa na cultura popular, tarântulas e polvos, pelos seus números de patas e tentáculos representavam uma ação global comunista de dominação; a serpente que, não menos importante, ligava ao mito da criação cristã, o símbolo supremo do mal, a tentação do homem; carrapatos vermelhos, praga que suga o sangue de suas vítimas e cupim voraz, outra praga que destrói tudo o que construímos, transformando em pó, entre outros tantos (MOTTA, 2020).

Uma vez que a tática usada pela narrativa anticomunista era lançar mão de representações já sedimentadas na mentalidade social, um elemento que não escapou a essa questão foi o antissemitismo. A “teoria” para a ligação entre esses dois elementos pode ser notada na expressão “judaísmo internacional”, que foi o título de uma coluna dedicada ao comunismo do jornal *A Offensiva* (25 de out.1936, p. 16).

No Brasil, a ideia de ligação dos judeus ao “perigo vermelho revolucionário” tinha origem

especialmente nos círculos fascistas e católicos, e as publicações integralistas possuíam destaque, quando o assunto era relacionar judeus e comunismo. A sugestividade das publicações integralistas acerca do termo pode ser verificada pela escolha dos próprios títulos. “Por que os judeus são comunistas” (A Offensiva. 18 out. 1934, p. 3), “Bolchevismo, expressão do espírito judaico” (A Offensiva. 25 out. 1936, p. 1.), “Complot comunista judaico americano em Hollywood” (Acção. 15 dez. 1937, p. 1.), entre outros.

O objetivo da ligação entre judeu e comunismo não era diferente da relação promovida entre comunistas e animais, ou comunistas e seres mitológicos. A imagem do judeu já era a de um inimigo, há muito construído no seio das sociedades ocidentais, em especial, devido à profissão da fé cristã, que tem, na figura do judeu, alguém que renega a Cristo⁹ (VASCONCELLOS, 2010), narrativa essa que dispunha de certa credibilidade no imaginário social, dado o seu prolongamento no tempo.

Um dos primeiros momentos em que o judeu foi visto como inimigo do cristianismo data ainda do último quartel do séc. III, quando essa perseguição foi institucionalizada no Império Romano (LACAVE, 1992). Já naquele momento, o judaísmo era apresentado como “seita bestial” e “sacrílega”, e, a partir de 1215, com o IV Concílio de Latrão, a Igreja passou exigir a identificação indumentária para quem fosse judeu (MASSADIE, 2003). Posteriormente, com o recrudescimento dos entendimentos desse mesmo Concílio, nos processos do Santo Ofício, os judeus figuraram entre as principais vítimas (NOVINSKI, 1982). Para Martinho Lutero, o monge reformador, os judeus não passavam de ratos, que deveriam ser reclusos a estábulos, pois eram eles os responsáveis pelas mazelas da humanidade, por terem negado a Cristo, portanto, renegado a Deus (1993).

A ideia de associar os movimentos comunistas, ou assim rotulados, a eventos que já constavam do imaginário social, como motivo de perigo e medo, possuía objetivo certo. O mote central era vilipendiar toda organização à qual o regime político impusesse o rótulo comunista, e, a partir deste vilipêndio, legitimar os atos de perseguição a quaisquer movimentos opositoristas. O uso político dos medos já constantes do imaginário social era o caminho mais curto para tal. As pragas, os mitos, as feras selvagens, o judeu anticristo, a escravidão, (MARQUES, 1936) entre outros, pavimentavam o caminho do regime sobre o umbrático comunismo, possibilitando a indução dos medos já, consolidados a ele, socialmente.

A possibilidade de canalizar tais medos sociais para o comunismo, de se apropriar do que era difuso, e de direcionar a um movimento específico, permitiu ao regime Vargas sair desse ambiente penumbral do medo imaginário. A partir de então, deu-se um movimento mais organizado da sua política anticomunista (SILVA, 2001), política esta que estava em linha com os principais acontecimentos políticos da cena internacional (MOTTA, 2020).

Assim, percebemos não somente o combate, mas a criação de uma cultura política, baseada no medo, de aversão ao comunismo, principalmente, a partir de publicações oficiais e da imprensa (BERSTEIN, 1996). Dessa feita, sem qualquer aprofundamento do que, conceitualmente, era o comunismo, indivíduos de diferentes setores da sociedade, movidos pelo medo, tomavam, como sua, a luta contra o “monstro vermelho” para deter a “marcha dos filhos das trevas que tinham por infernal missão semear a nefasta ideologia comunista pelo mundo” (O Diário, 26 nov. 1935, p. 5).

Nesse sentido, a apresentação do comunismo, por meio de uma narrativa que o rotulava como uma simples expressão do mal, mostrou-se efetiva, especialmente, por se tratar de uma construção simples e apreciável em qualquer nível do extrato social. Partindo do contexto político de um comunismo contrário aos interesses nacionais, a propagação por meios midiáticos desse mal maior constituiu o fator de ligação do visível com o invisível. A sociedade, ou parte dela, por não possuir uma imagem real do comunismo, estava aberta e receptiva para o que a imprensa viesse a oferecer como tal. Dessa forma, com a propaganda anticomunista produzida pelo regime político e por setores conservadores da sociedade — sempre apresentando o comunismo como um elemento exógeno, dotado tão somente de características negativas, prejudiciais à sociedade — buscou-se instituir tal cultura do medo, para, a partir dela, moldar o comportamento social aos interesses dos grupos dominantes (ANDRADE, 2022: 61).

Considerações finais

A utilização massiva da propaganda, permitiu que o regime político trabalhasse para promover uma ressignificação do comunismo perante a sociedade e, assim, transformá-lo em

um adversário a ser combatido não só pelos detentores do poder, mas por todos. Em outras palavras, buscou-se a ressignificação do inimigo para conferir um novo sentido ao medo, e, assim, a reação a ele. A participação ativa dos meios de imprensa nesse projeto foi fundamental para o seu bom sucesso e, ainda que pesassem singularidades nessa representação entre um ou outro veículo, os comunistas eram sempre qualificados como personagens infestos e malignos, com os mais variados rótulos: ateus, imorais, víboras, carrapatos, vermes, assassinos, entre outros.

O emprego de tais rótulos aos comunistas pelo regime e seus compartes, permitiu que uma verdadeira cultura do medo acerca do comunismo fosse desenvolvida no imaginário social, e o anticomunismo configurou-se como seu principal motor. Contudo, há que se observar que a manipulação era um elemento constante da narrativa anticomunista e, portanto, qualquer movimento político que se opusesse à ordem estabelecida era propalado como signatário do “credo vermelho” e, como tal, um perigo à sociedade.

Desse modo, ao suscitar e insuflar, artificialmente, tal terror, a possibilidade de canalizar medos sociais já consolidados para a questão comunista tornou-se real e permitiu ao regime político “acessar” o imaginário social e, a partir disso, promover a sua orientação, produzindo uma engenharia político-social que foi além do combate ao comunismo. Tratou-se, de fato, da busca pela criação de uma cultura política baseada no medo, orientada pela narrativa anticomunista, fosse a partir de publicações oficiais ou da imprensa. Indivíduos de diferentes setores da sociedade, movidos pelo medo, tomaram partido contra o comunismo e, voluntariamente ou não, terminavam pugnando pela manutenção do status quo político-social. A partir da consolidação dessa cultura do medo, mais especificamente do medo do comunismo, foi possível, ao regime, de certo modo, selecionar os acontecimentos políticos, por meio da relevância a eles destacada pela propaganda, o que atendia para legitimar o governo como o orientador da luta contra o comunismo.

Em grande medida, foi a narrativa anticomunista repetida ad nauseam, que possibilitou consolidar símbolos e estereótipos, tanto para o poder estabelecido quanto para o comunismo, a fim de que esses atuassem como lentes para a receptividade da população sobre os fatos narrados. Por meio de uma intensa campanha contra o comunismo, veiculada pela imprensa e reverberada em quase todos os pronunciamentos oficiais, o regime buscou não deixar espaços

para o pensamento divergente, impondo os seus ideais como única forma possível de civilização, a base para o nacionalismo da nova República que nascia. Assim, ocupando todos os espaços possíveis, os propagandadores do anticomunismo buscavam não deixar brechas para a opinião pública, e facilitar a aceitação da opinião oficial transmitida pela propaganda como tal. O objetivo era influenciar a forma de pensar e, por conseguinte, de agir da sociedade, oferecendo-lhe novos signos e símbolos para, por intermédio deles, a população interpretar a nova realidade que se impunha, para a qual o medo do comunismo tinha papel central.

Fontes

A Offensiva (RJ) 1935/1936.

Acção (SP) 1936/1937.

ARARIPE JR; ALENCAR, Tristão (1909) - (sob o pseudônimo de Cosme Velho). Diálogos das novas grandezas do Brasil. Rio de Janeiro, Tipografia do Jornal do Comércio.

Correio da Manhã (RJ) 1930/1937.

LUTERO, Martinho (1993[1543]) Dos Judeus e Suas Mentiras. Porto Alegre: Revisão, 1993.

MARQUES, C. (1936). Pelo Brasil: A luta contra o comunismo. São Paulo: 2ª Ed.

O Diário (MG) 1933/1937.

O Globo (RJ)

1930/1937.

RODRIGUES, Edgar (1979[1921]) Alvorada Operária. Rio de Janeiro: Edições Mundo Livre.

RODRIGUES, Edgar (1986[1945-1948]) Quem tem medo do anarquismo? Rio de Janeiro, Achiamé.

VARGAS, Getúlio (1995[1930-1936]). Diário. Vol. I. São Paulo: Siciliano; Rio de Janeiro Fundação Getúlio Vargas, 1995.

Referências bibliográficas

ALMOND, Gabriel Abraham; BINGHAM JR, Powell (1972). *Uma teoria de política comparada*. Rio de Janeiro: Zahar.

AMARAL, Amadeu (1976). *Política humana*. São Paulo: Hucitec.

- ANDRADE, José Antonio de (2022). *Forjando o inimigo: Getúlio Vargas, a mídia e o grande medo do comunismo*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- ASSIS, Machado de (1996). *A Semana: crônicas (1892- 1893)*. Obras completas. 1ª Ed. Vol. 1. Rio de Janeiro: Hucitec.
- AZZI, Riolando (1979). *O fortalecimento da restauração católica no Brasil (1930-1940)*. Síntese – Revista de Filosofia, v. 6, n. 17, p. 69-85, 1979. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2291>. Acesso em: 18 fev. 2022.
- AZEVEDO, Thales (1981). *A religião Civil Brasileira: um Instrumento político*: Rio de Janeiro. Vozes.
- BACZKO, Bronislaw (1985). Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Antropos-Homem. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, p. 296-332.
- BARROS, Orlando de (2001). *Custódio Mesquita: Um compositor romântico no tempo de Vargas (1930-45)*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- BARROS, Orlando de (2007). Os intelectuais de esquerda e o ministério de Lindolfo Collor. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). *A formação das tradições (1889-1945)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp.298-330.
- CARVALHO, José Murillo de. A utopia de Oliveira Viana. *Estudos Históricos*. v. 4, n. 7, p. 82-99, 1991. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2310>. Acesso em: 20 ago. 2023.
- CARVALHO, José Murilo de (1998). O motivo edênico no imaginário social brasileiro. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*. vol. 13, n.38, p. 63-69. DOI: 10.1590/S0102-69091998000300004. Acesso em: 20 set. 2020.
- MAIA, Andréa Casa Nova; CARDOSO, Luciene Carris; SANTOS, Vicente Saul Moreira dos (2018). *Russos em Revista :a Revolução Russa nas revistas ilustradas brasileiras*. Rio de Janeiro: Gramma.
- COELHO, Teixeira (1997). *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*. São Paulo: Iluminuras.
- DELUMEAU, Jean. (2009). *A História do Medo no ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FERREIRA, Muniz. (2020). *A Geração do Demônio: um Estudo sobre as Origens do Imaginário Anticomunista Baiano*. Revista Binacional Brasil-Argentina: Diálogo Entre As Ciências, v. 2, n. 1, p. 131-147. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/rbba/article/view/1363>. Acesso em: 30 out. 2023.
- FIORIN, José Luiz (1989). *Elementos de Análise do Discurso - Série: Repensando a Língua Portuguesa*. São Paulo: Ed. Contexto/Universidade de São Paulo.
- DULLES, John Watson Foster (1973). *Anarquistas e comunistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SOBRINHO, Sergio Francisco (2014). A cultura do medo e as transgressões contemporâneas. *Revista Direito, Estado e Sociedade*. v. 9, n. 27, p. 215-226. DOI: 10.17808/des.27.318. Acesso em: 17 de abr. 2023.
- GEERTZ, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara.

- GOMES, Flavio dos Santos (2006). *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Ed. ver. e ampl. São Paulo: Companhia da Letras.
- GONÇALVES, Márcia de Almeida (1995). *Ânimos Timoratos: Uma leitura dos medos sociais na Corte no tempo das Regências*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- IGLESIAS, Francisco (1971). *História e Ideologia*. São Paulo: Perspectiva.
- LACAVE, José Luis (1992). *Juderias y Sinagogas Españolas*. Coleção Sefarad. Madrid: Editora Mapfre.
- LEAL, Cláudia (2006). *Pensiero e dinamite: anarquismo e repressão em São Paulo nos anos 1890*. Tese (Doutorado em História). Universidade de Campinas, Campinas.
- LEFEBVRE, Georges (1979). *O grande medo de 1789: os camponeses e a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Campus.
- MALAGUTI BATISTA, Vera (2003). *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan.
- MACHADO, Maria Helena Pereira de Toledo (1994). *O Plano e o Pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro: UFRJ, EDUSP.
- MARIANI, Bethania Sampaio Correa (1998). *O PCB e a imprensa. Os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989)*. Rio de Janeiro: Revan.
- MENDES, Ricardo (2021). *A "inconfidência baiana" de 1798: um projeto de nação possível*. Rio de Janeiro: Estudos Americanos.
- MESSADIÉ, Gerald (2003). *História Geral do Anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- MONTEIRO, Fabricio Pinto (2017). O terrorismo anarquista no Brasil da Primeira República: construções de sentidos de militantes e a repressão governamental. *Revista Escrita da História*. vol. 4, n. 8, pp. 262-287. Disponível em: <https://www.escritadahistoria.com/index.php/reh/article/view/90>. Acesso em: 14 jul. 2023.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá (2020). *Em Guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: EdUFF.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá (2021). *Passados presentes: o golpe de 1964 e a Ditadura Militar*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MOURELLE, Thiago Cavaliere (2015). *Guerra pelo poder: a Câmara dos Deputados confronta Vargas (1934-1935)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- NOVINSKY, Anita (1982). *A inquisição*. São Paulo: Brasiliense.
- ODALIA, Nilo (1997). *As formas do mesmo: Ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagem e Oliveira Viana*. São Paulo: Editora da UNESP.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (2014). *A propriedade é um roubo*. Trad. Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM.
- RIBEIRO, Jayme Fernandes (2014). O Rio de Janeiro e a insurreição comunista de 1935. In: FERREIRA, Jorge (Org.). *O Rio de Janeiro nos jornais: ideologia, culturas políticas e conflitos sociais (1930-1945)*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 79-104.
- RUDÉ, George (1991). *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra: 1730-1848*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus.
- SAMIS, Alexandre (2004). Pavilhão negro sobre pátria oliva: sindicalismo e anarquismo no Brasil. In: COLOMBO, Eduardo; COLSON, Daniel; MINTZ, Frank. et.al. *História do movimento operário revolucionário*. São Paulo/São Caetano do Sul: Imaginário/IMES, Observatório de Políticas Sociais, p. 125-189.

SZABO, Denis (1972). Political crimes: a historical perspective. *Denver Journal of International Law and Policy*, v. 2, n. 1, p. 7-22. Disponível em: <https://digitalcommons.du.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2154&context=djilp>. Acesso em: 12 mai. 2023.

VASCONCELLOS, Pedro Lima (2010). Uma nova visita a um velho preconceito: os “judaizantes” como judeus. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo Abreu.; COLLINS, John (Org.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, p. 332-345.