

Cadernos Espinosanos



ESPECIAL MARILENA CHAUI

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 36 jan-jun 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM foto dos livros de Marilena Chaui por Henrique Piccinato Xavier

O PENSAMENTO POLÍTICO DE MARILENA CHAUI: A INVENÇÃO DO MÉTODO

Homero Santiago

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

homero@usp.br

RESUMO: Nos vários textos em que se debruça sobre a realidade brasileira, especialmente suas manifestações ideológicas, Marilena Chaui serve-se de um método particular de análise que envolve três operações distintas: 1) a preocupação com a singularidade dos objetos estudados; 2) a compreensão da luta de classes como determinante desses objetos; 3) a prática do contradiscurso. Nosso propósito é detectar o momento de invenção desse método nos *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*, texto publicado em 1978 e que sintetiza muito do percurso da autora ao longo dos anos 70.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, Brasil, integralismo, método.

Considerando a totalidade dos trabalhos de Marilena Chaui, podemos identificar, de acordo com suas intenções primeiras, três grandes conjuntos: 1) a filosofia e a história da filosofia, 2) a produção didática, 3) a política em sentido amplo. É este último conjunto que dá a base do que aqui denominamos o “pensamento político de Marilena Chaui”. A classificação não é inteiramente exata; entre outros problemas, às vezes um único texto é passível de ser alocado num ou noutro conjunto, às vezes nos três (*O que é ideologia*, por exemplo, é ao mesmo tempo um texto filosófico, didático e político). Ainda assim insistimos na designação, pois é funcional e apresenta vantagens. Primeiramente, serve para delimitar e salientar a originalidade de textos em sua maior parte nascidos na lida com a prática e que em geral têm como meta a constituição de um projeto de transformação social; em segundo, com o termo “pensamento” ressalta-se que, não obstante a amplitude de temas e a variedade de formatos, esse conjunto de trabalhos é dotado de grande coerência, talvez até sistematicidade, e nele a reflexão filosófica é o elemento fundamental, demonstrando todas as suas potencialidades políticas (trata-se de um pensamento *filosófico* político).

Uma das marcas distintivas desse pensamento, determinante para a compreensão de sua unidade, é um método que a filósofa desenvolve ao longo da década de 70 e que é primeiramente ativado, em sua forma madura, nos *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*, estudo publicado em 1978 como parte de “um projeto de estudo das representações e práticas autoritárias no Brasil a partir dos anos 30” (CHAUI, 1978, p. 16). A meu ver, trata-se de um texto seminal para o reconhecimento do que chamei de “pensamento político de Marilena Chaui”, já que tudo está mais ou menos ali: os temas, as questões, os objetivos e principalmente o método. A pesquisa sobre o integralismo é o

momento de descoberta ou invenção de um método para a compreensão do Brasil e de seus fenômenos ideológicos que jamais será abandonado; pelo contrário, será recorrentemente lembrado pela autora como uma contribuição à interpretação do país. É sobre isso que eu gostaria de discorrer analisando, após uma breve introdução, as três operações fundamentais do método: a preocupação com o singular, o resgate da luta de classes, a ativação do contradiscurso (ponto apenas tangenciado, por razões que serão apresentadas).

UM PAÍS EM NEGATIVO

Nos *Apontamentos*, a discussão metódica concentra-se na primeira seção do estudo, intitulada “Ao leitor benevolente”. São páginas deveras esquisitas, provenientes de alguém que pretende encetar a análise do integralismo. Muitos leitores se espantam quando apresentados a elas. Um discurso sobre o conhecimento do singular que vai da teologia do século XVI ao tema da constituição das idealidades em Husserl tendo por mote duas folhas de abacateiro – ora bolas, tudo isso para falar das galinhas verdes?! Sim, e o justificam as preocupações de método. Na referida seção, Marilena relata o espanto de descobrir que os estudos sobre o Brasil das décadas de 20 e 30 compartilham, à direita e à esquerda, autoritários e democratas, um mesmo arcabouço intelectual; o que confina a todos, para lá das filiações políticas, em algumas conclusões similares.

O arcabouço comum releva principalmente da constatação de que carecemos no Brasil de uma situação de classes madura. No quinhão brasílico do planeta, está ausente tanto uma burguesia nacional capaz de portar um projeto político de modernização do país quanto uma classe

operária organizada e forte o suficiente para avançar um projeto político oposto ao da classe dominante; há uma classe média urbana ambígua, ora atrelando-se à classe dominante, ora radicalizando-se “à maneira pequeno-burguesa” e freando os ímpetus revolucionários; por conseguinte, dada a inexistência de classes em condições de elaborar um projeto de poder, deu-se em nossa história o surgimento de uma espécie de *vazio de poder* que viria a ser ocupado pelo único agente apto a preenchê-lo: o Estado. Este surge, explica Marilena,

como único sujeito político e como único agente histórico real, antecipando-se às classes sociais para constituí-las como classes do sistema capitalista (explicitando, portanto, a contradição capital-trabalho). O Estado cumpre essa tarefa transformando as classes sociais regionalizadas em classes nacionais, exigindo que todas as questões econômicas, sociais e políticas sejam encaradas como questões da nação. Nascido do vazio político, o Estado é o sujeito histórico do Brasil. (CHAUI, 2013a, p. 12)

Dessa leitura que a autora não hesita em qualificar de “preocupante” (idem, p. 11), decorrem duas conclusões em que convergem, ainda que inconscientemente, diversos intérpretes:

1) “o capitalismo tem que se desenvolver, mas porque no Brasil isso se faz com atraso ou tardiamente, o Estado é obrigado a assumir a forma e os compromissos que assume”;

2) “o Estado assume o papel de sujeito histórico porque a luta de classes não chega a exprimir-se de maneira suficientemente nítida no interior da sociedade civil” (idem, p. 13).

O que há de “preocupante” nesse quadro interpretativo é a peculiaridade que levará Marilena, anos depois, a confessar que a primeira

ideologia que ela teve de enfrentar foi a de seus mestres e colegas¹: mesmo os intérpretes que pretendem criticar a política brasileira à luz da luta de classes, ou seja, até os “intérpretes não autoritários” (idem, p. 14), apesar dos pesares, acabam cultivando uma visão do Estado e da sociedade *semelhante à visão integralista*, e, portanto, *autoritária*. Há diferenças, claro, e a autora cuida de dizê-las essenciais; no entanto, permanece a preocupação de saber que as particularidades não apagam a convergência:

enquanto para os integralistas o autoritarismo *deve ser* a solução para os problemas do “Brasil real”, para os intérpretes liberais e marxistas o autoritarismo *teve que ser* a solução encontrada pela classe dominante, impossibilitada de exercer por conta própria a hegemonia (idem, *ibidem*; grifos nossos).

A diferença reside precisamente entre o *dever ser* e o *ter que ser*. Perante os mesmos problemas e o impasse de uma peculiar situação de classes (classe dominante despreparada, classe operária imatura, e assim por diante), o autoritarismo ergue-se como solução incontornável, quer à guisa de proposta política que almeja a melhor forma de sanar as mazelas do país (deve ser assim), quer ao modo de constatação realista das determinações de nossa própria história (tem que ser assim). É por isso, concluirá Marilena, que entre as duas correntes corre subjacente certa “figuração hegeliana do Estado”, derivada de um “hegelianismo implícito” que para piorar, tomando o país sob o prisma exclusivo de suas pretensas carências, é incapaz de trabalhar com o conceito de contra-

1 “Ao fazer a crítica da ideologia, a primeira ideologia com que me deparei foi a da historiografia e da sociologia brasileiras. Não foram os militares que me ofereceram a minha primeira ideologia e, sim, meus mestres, meus professores, meus colegas.” (CHAUI, 2011, p. 98)

dição e culmina num processo teleológico guiado pela ação estatal (cf. idem, ibidem).

O inimigo mais imediato, pois, é essa *visão demiúrgica do Estado* que impregna não só os piores como também nossos melhores intérpretes, que inadvertidamente tropicam na armadilha. Cada etapa é determinada pelo fim, graças à ação estatal, e o inteiro processo concebe-se (mal) sob a batuta de um “modelo de sociedade completamente realizado ou desenvolvido”; a história perde todas as suas indeterminações (palavra importante sobre que tornaremos) e “passa a ser lida como processo de modernização e esta, como progresso e aproximação gradativa do atrasado rumo ao desenvolvido, isto é, em direção ao modelo completo.” (idem, p. 19) Eis o que Marilena denominará “um certo tom *normativo* das interpretações concernentes ao período de 1920 a 1938” (idem, p. 18). Contra essa figuração, uma virada metódica é imprescindível. E não espanta que ela assuma um tom *anti-hegeliano*, fortemente inspirada no Marx da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, que situava o misticismo do Estado hegeliano na inversão do sujeito e do predicado,² bem como no Espinosa que Marilena, em 1978, já trabalhara extensivamente no doutorado e na livre-docência.

Passemos às operações desse novo método.

2 É interessante observar que, anos depois, *O que é ideologia* dará a apresentação hegeliana do Estado como exemplo acabado de construção ideológica. Cf. CHAUI, 2001, p. 36. seg.

A quem vem de constatar que os intérpretes do país não foram além do balizamento em carências, a apreensão positiva da realidade brasileira em sua singularidade ergue-se como questão prioritária. Mas é possível conhecer o singular? A dúvida é antiga, pois que sempre se tomou o caráter universal do objeto como condicionante da cientificidade do saber; tanto é assim que aqueles que, como os nominalistas, negaram a realidade dos universais, tiveram de rever a própria concepção de ciência rigorosa. Mais ou menos nesses termos o doutorado de Marilena, defendido em 1971, elogiava Espinosa como “o primeiro dos filósofos a afirmar a possibilidade de uma *ciência do singular*” (CHAUI, 1971, p. 88), partindo da crítica à “ontologização da privação” que, sob o pressuposto do finalismo, “toma o indivíduo apenas do ponto de vista de sua existência como realização, ou não-realização, na duração, de uma essência geral e ideal” (idem, p. 169). Não será abusado supor que questões desse tipo animam algumas páginas dos *Apontamentos* que, como já assinalamos, são bastante peculiares para alguém que deseja abordar o integralismo; é que elas não nos deixam por um momento desatentar ao fato de que a autora é uma filósofa.

Não entraremos no detalhe de toda a argumentação de Marilena. Vamos apenas observar que, sob a provável inspiração de um Merleau-Ponty não citado, mas pressentido pelo leitor, num só movimento ela trata de afastar uma pretensão de tipo durkheimiano de abordar os fatos sociais como coisas, o tipo ideal weberiano, e o equívoco de certos marxistas que pretendem tudo explicar mediante um modelo de modo de produção capitalista plenamente realizado. Todos, sumariamente essa a acusação básica, perdem a singularidade e concebem mal a ideia de

processo. São igualmente incapazes de apreender de maneira rigorosa “o que constitui um singular como singular”, ou seja, entender “a questão da singularidade como processo de singularização ou de diferenciação” (CHAUI, 2013a, p. 18). Por isso, da parte de Marilena, o que ela propõe – e daí a importância de sublinhar que a crítica quadra aos marxistas, não a Marx – é nos inspirarmos no *Capital*; aos seus olhos, obra que não faz menos que expor uma singularidade: “o modo de produção capitalista, isto é, uma *forma* determinada de efetuação da *matéria social*” (idem, *ibidem*) – e não é sem interesse recordar a convergência dessa compreensão do *Capital* com aquela acerca do *Tratado Teológico-Político*, relatada já no doutorado: o *Tratado* é exposição de uma *essência singular na duração*, qual seja, o estado hebraico (cf. CHAUI, 1971, p. 209).

Pois bem, a questão será voltar os olhos para “a singularidade brasileira” (CHAUI, 2013a, p. 20), especialmente “o processo histórico real em que a indeterminação se vai determinando para constituir a singularidade do capitalismo brasileiro” (idem, p. 21); cabe estabelecer como horizonte o entendimento disso que faz do singular um singular. Porém, alerta Marilena, não pretende ela fazer papel de historiadora nem estudar esse processo de constituição de nossa singularidade capitalista. Em verdade, a preocupação que a move é antes de tudo *ajustar* o foco sobre a singularidade brasileira no escopo de, em seu interior, compreender a peculiaridade do próprio integralismo como forma ideológica.

Trata-se apenas de apreender o movimento de construção do Integralismo a partir do ocultamento da determinação de classe de seus dirigentes, do ocultamento da condição de classe do destinatário construído pelo discurso desses dirigentes, e das relações desses dirigentes e desse destinatário com as demais classes sociais, cujas figuras também são construídas pelo discurso integralista. A singularidade do Integralismo será apanhada nesse movimento

de autoconstrução como uma maneira de pensar autoritária que produz uma ideologia que se apresenta como projeto político (idem, p. 22).

O inteiro valor do esforço de dirigir-se à singularidade e abordar a positividade do objeto revela-se nesta novidade: *levar a sério o integralismo*. Atitude louvável e que em substância, cremos com base no já tangenciado, deve ser em primeiro lugar aproximada de Espinosa para que possamos medir todo o seu impacto metódico, ou seja, no que respeita aos seus efeitos no plano do conhecimento. Lembremos brevemente: ao filósofo espinosista urge “não rir, não lastimar, não detestar, mas compreender” (ESPINOSA, 1972, *Tratado Político*, I, § 4); ele deve saber que “não apenas as coisas verdadeiras, mas também as ninharias e imaginações”, desde que levadas a sério, podem ser-lhe “úteis” (idem, carta 52). No mais, tal posicionamento metódico encontra ainda esteio nas considerações da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* sobre a necessidade de empreender uma crítica verdadeira ou filosófica que, à diferença da dogmática ou vulgar, não lute com seu objeto opondo-lhe inutilmente dogmas. A Santíssima trindade, explica Marx, não é vencida quando brandimos a diferença entre um e três; cabe sim compreender como tal ideia abstrusa nasce na cabeça de alguém, em circunstâncias específicas, numa situação determinada; o objetivo é a conquista de uma verdade *determinada* ou *específica*.³

3 Cf. MARX, 2005, p. 108: “A crítica vulgar cai em um erro dogmático (...). Assim ela critica, por exemplo, a constituição. Ela chama a atenção para a oposição entre os poderes etc. Ela encontra contradições por toda parte. Isso é, ainda, crítica dogmática que *luta contra seu objeto* do mesmo modo como, antigamente, o dogma da santíssima trindade era eliminado por meio da contradição entre um e três. A verdadeira crítica, em vez disso, mostra a gênese interna da santíssima trindade no cérebro humano. Descreve seu ato de nascimento. Com isso,

Ora, relata Marilena, uma constatação inicial é inevitável a quem se põe a abordar o integralismo: o paradoxo de um ideário débil, inconsistente, e no entanto eficaz na prática. “Como um pensamento cuja debilidade teórica é gritante pode ser contrapontado pela eficácia prática? Ou, ao contrário, como uma dominação eficaz pode suscitar expressões teóricas tão inconsistentes?” (CHAUI, 2013a, p. 22). É um “enigma” (idem, p. 23), conclui ela. Porém um enigma a ser enfrentado com seriedade, sem jamais ceder à tentação de brigar com o próprio objeto, como se patenteia nas palavras da autora: “cabe levar a sério a interrogação” (idem, p. 22); é necessário controlar o “impulso à desqualificação” (idem, p. 24). É preciso ressaltar esse ponto porque, em face do integralismo assim caracterizado (debilidade, inconsistência), poder-se-ia simplesmente virar-lhe as costas e fechar o balanço da doutrina aventando um conclusivo “não se sustenta”. Foi assim que fizeram, por exemplo, Sérgio Buarque classificando o integralismo de produto das elucubrações de “intelectuais neurastênicos”, e João Cruz Costa ao denunciar o euforismo e ausência de senso crítico que caracterizariam o movimento (cf. idem, p. 23).

Cumprir entender o integralismo pela sua gênese e pela sua conjuntura. Mas não se trata de fazer uma “interpretação realista” (idem, p. 24), ou seja, confrontar o integralismo e o real. O que se buscará é a *representação do real* veiculada nos textos, embora aqui e ali os fatos tenham

a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico”.

de ser invocados (jamais para julgar, sempre para esclarecer). Com efeito, seria um passo desastrado o cotejo. Primeiro, acarretaria, como outros o fizeram, apenas decretar que os camisas verdes são malucos. Depois, seria perder justamente a verdade do integralismo enquanto ideologia. A eficácia da ideologia provém exatamente daquilo que lhe falta, de seus brancos e vazios (cf. CHAUI, 2013c, p. 126); não a despeito disso, mas por isso mesmo, ela é forte: “paradoxalmente, sua força vem da recusa da realidade” (cf. idem, p. 129). Ou seja, o erro da leitura realista desembocaria, às avessas, num reforço da própria ideologia em foco. Convém frisar aqui esse paradoxo. Ele é a chave da explicação do “enigma” integralista: de algum modo, de uma maneira muito precisa que virá à luz quando Marilena começar, nos *Apontamentos*, a análise detida do discurso integralista, sua debilidade teórica faz sua força prática. Os cultores das privações não conseguem enxergá-lo porque não chegam a compreendê-lo, tomando o caso como mero despropósito. Entretanto, fato é que o paradoxo é a verdade da ideologia e portanto do integralismo, aspecto positivo de um discurso ideológico autoritário que se apresenta como proposta política.

Esse olhar positivo, aquele que visa a positividade do objeto, é uma marca que se vai apresentar em todos os textos de Marilena. Assim o Brasil, em *Mito fundador* (CHAUI, 2013b), surge como um país paradoxal sob inúmeros aspectos. Não estará nunca em questão porém justificar esses paradoxos pelo que faltaria ao país: ideia de nação, unidade nacional (divisão interior/litoral), classes maduras, colonização como a estadunidense, revoluções, formalismo burguês, etc. Tudo isso pode faltar, sim, e não vem ao caso negá-lo; importa é ver como essas “faltas” só existem pelo prisma de um modelo (portanto na esteira de uma “figuração hegeliana”); sob outro ponto de vista, tais “faltas” devêm ele-

mentos positivos, constitutivos do que podemos entender como nossa “essência” singular (aqui as aspas, nossas, calham bem à dificuldade da palavra neste contexto). O mesmo se passa quando Marilena aborda a cultura popular e em páginas fortemente inspiradas em Merleau-Ponty esforça-se em resgatar o sentido profundo da noção de ambiguidade. Outra operação filosófica que visa afastar o ponto de vista negativo exprimido pelas posturas progressista e romântica, igualmente incapazes de perceber que a cultura popular possui uma lógica própria, sua, que se situa ambigualmente entre conformismo e resistência, e que só pode ser despida de positividade quando medida por outra coisa que não ela própria (cf. CHAUI, 2014a).

Chegados aqui, vamos pedir licença ao leitor para, excursivamente, propor algumas linhas acerca da crítica de Marilena à teoria das ideias fora do lugar de Roberto Schwarz, mencionada um bom número de vezes nos *Apontamentos para uma Crítica da Ação Integralista Brasileira*.

Basicamente, o que diz Schwarz? No Brasil vivemos uma “comédia ideológica” em virtude da constante importação de ideias europeias. Por exemplo, os ideais de liberdade de trabalho, de igualdade perante a lei, faziam parte da cantilena ideológica burguesa e, na Europa, correspondiam às aparências. Agora, trazidas essas peças para um país escravocrata, tais ideias corresponderiam ideologicamente, isto é, deformariam o quê, qual realidade? Como afirma Machado de Assis, no Brasil predomina o fato “impolítico e abominável” da escravidão; logo, conclui Roberto, as ideias importadas ficam fora do lugar e se tornam peças da comédia a mais bizarra porque aqui não encobrem mais nada, carecem do próprio fundo conjuntural (no caso o trabalho dito “livre”) que no velho continente lhes garantia a cidadania ideológica. O que nos sobra então é “ideologia de segundo grau” (cf. SCHWARZ, 2000).

O contexto que Roberto tinha primeiramente em mira, convém lembrar, era o Brasil oitocentista; no entanto, até pelo sucesso da tese, fato é que o esquema explicativo foi de pouco em pouco generalizado para outros momentos da história nacional, chegando, segundo Marilena, a integrar aquele arcafé intelectual comum que mencionamos de início:

No que concerne à formação das ideologias, o quadro anterior revela que nenhuma das classes pode produzir uma ideologia propriamente dita, (...). Assim sendo, torna-se inevitável que o ideário autoritário e o ideário revolucionário sejam importados e adaptados às condições locais, resultando disso que, no Brasil, as ideias estejam fora do lugar. (CHAUI, 2013a, p. 11-13)

A admissão de que pensamos por importação de ideias pressupõe, implicitamente, que há uma ideologia correta, isto é, aquela que tem a função de espelhar invertida e falsamente uma realidade que lhe corresponde, de sorte que uma ideologia que nada espelhe e nada inverta é uma ideologia inadequada ou incorreta, por isso mesmo, frágil e ridícula, ainda que sirva para sustentar processos históricos como a Abolição, a República, a Constituinte de 1934 ou a democratização de 1945 (idem, p. 19).

Sublinhe-se: Marilena não nega nada da leitura de Machado empreendida por Schwarz, de como o processo capitalista brasileiro constitui um elemento capital da forma literária machadiana; não nega os fatos em questão: escravismo, ambiguidade da posição de homens livres e agregados; malandragem, confusão entre público e privado; violência; a desfaçatez dos liberais; a própria importação de ideias. O que está em jogo é a descrição e o entendimento de nossa realidade ideológica, e por isso Marilena recusa com veemência o pressuposto da existência de uma ideologia correta – aquela que distorce a realidade que realmente existe – e uma ideologia “inadequada ou incorreta” – aquela que nada

distorce porque inexistente a realidade a ser distorcida, portanto ideologia de segundo grau, na classificação de Roberto.

O esforço de voltar-se à singularidade torna inevitável a Marilena criticar uma tese que aos seus olhos consiste num verdadeiro modelo de apreensão negativa e normativa da realidade brasileira. Mas sem desprezar seu conteúdo de verdade. Pode-se reconhecer o fato da importação, desde que invertendo os dados do problema, como faz nossa filósofa ao propor uma “contribuição” à teoria: não é que o pensamento autoritário seja autoritário por importar ideias; é porque ele é autoritário que importa ideias e esquemas, não *in toto* mas discriminadamente, preenchendo-os com conteúdos locais. É um dos pontos cruciais dos *Apontamentos* na medida em que abre o campo para uma profunda análise do que seja a forma determinada do “pensar autoritário”.

No desencontro entre Schwarz e Marilena, nitidamente estão em disputa compreensões diversas do fenômeno ideológico por cada um, o que se explica, entre outras razões, por diferentes ênfases na leitura da *Ideologia Alemã*.

Para a compreensão da ideologia, a referência explícita de Schwarz no artigo é György Lukács (portanto a ideologia como falseamento que tem como contraponto a universalidade de que é capaz o proletariado), e a situação brasileira é pensada sobre o fundo de uma teoria geral da ideologia que parece não se desgrudar das análises do *Capital* que sugerem opor a práxis real e as representações que espelham invertida e falsamente o real. Ora, é bem esse tipo de compreensão que Marilena critica constantemente, sobretudo apoiada num seminal texto de LEFORT (1974), que a própria traduzira ao português, sobre a gênese da ideologia nas sociedades modernas; não por acaso, é a crítica dessa má

compreensão do que seja a ideologia que constitui o núcleo da apresentação do volume de 1978 que trazia o texto sobre o integralismo:

Quando fazemos análise de ideologia, tendemos a esquecer essas formas da existência social que são o pensamento e as representações, esquecimento talvez proveniente do hábito de lermos apenas a parte inicial da *Ideologia Alemã*, negligenciando as partes seguintes da obra nas quais, justamente, Marx faz a crítica da ideologia alemã, ou seja, dos discursos filosóficos alemães. Porque acostumamos estacionar nos capítulos iniciais (acerca da ideologia em geral) e especialmente, nas análises referentes à produção dos ideários como inversão imaginária do real e como misticismo das ideias a moverem-se sobre seus pés espirituais para que homens de carne e osso dominem e explorem outros, também de carne e osso, temos a tendência a dar menor atenção à paciente análise interna dos discursos particulares, feita nos capítulos posteriores. Frequentemente, a leitura desses capítulos confina-se ao trabalho do historiador da filosofia, surgindo, assim, como algo destacável e de interesse menor para aqueles que analisam outras ideologias que não a alemã do século XIX (CHAUI, 1978, p. 9-10).

Eis um ponto fundamental e cujas consequências são da maior importância. Aqui, nos limites de nosso texto, apenas gostaríamos de indicar que, diferentemente do que ocorre em Roberto Schwarz e outros autores, o interesse primordial de Marilena não reside numa teoria geral da ideologia, mas em suas determinações singulares. Isso explica que possa haver várias ideologias autoritárias e, em simultâneo, uma ideologia autoritária particularmente *brasileira*, assim como há uma ideologia especificamente *alemã*. Noutras palavras, relativamente a nossa autora o desvendamento dos discursos de São Max e São Bruno é mais esclarecedor que a generalização a partir de Feuerbach. Tendo em mente isso, queremos crer, toda uma série de aspectos do discurso (e do contra-discurso) de Marilena se ilumina, de tal forma que possamos conceber uma parte significativa de seus textos políticos, se não a totalidade deles, como o empenho de elaboração de uma *Ideologia brasileira*.

Porque nossos intérpretes costumam tomar o país sob o ângulo da privação e não trabalham com a categoria de contradição ou negação determinada, é natural que a luta de classes jamais surja como elemento relevante na história brasileira; quando muito ponteiam aqui e acolá embates que não chegam a exprimir nenhum projeto político. Como visto há pouco, no Brasil nenhuma classe teria atingido maturidade para elaborar um projeto nacional e defendê-lo na praça; sobrou então ao Estado o papel de único agente político capaz de efetivamente ocupar o espaço do poder, produzindo as próprias classes, constituindo a própria nação. Ora, é precisamente isso que Marilena denomina a “concepção demiúrgica” que “faz com que a luta de classes, *sempre presente nas análises dos melhores intérpretes*, não chegue a assumir a dimensão que lhe é própria, isto é, a da efetuação das relações históricas” (CHAUI, 2013a, p. 22-23). Daí a impressão pregnante de que, em nossa história, os eventos não fazem senão lavrar o mesmo, pois que nada de novo aconteceria.

Aí está o correntio a ser revertido mediante um olhar que, *desde baixo*, possa reencontrar o foco da luta de classes, inovar a compreensão e concluir finalmente que as coisas não são tão simples nem tão chapadas quanto nos querem fazer crer nossos intérpretes. Urge, por assim dizer, reabrir a história, repô-la em movimento. Como resume Marilena Chaui em “História a contrapelo”:

quando a luta de classes ressurgue, a ‘mesmice’ desaparece. (...) Não estamos diante de uma burguesia débil, nem diante de um Estado demiurgo, nem diante de um proletariado imaturo. Estamos diante da luta de classes e de seu movimento produtor (CHAUI, 2014b, p. 209, 217).

De que modo realizar essa operação? No caso específico do estudo sobre o integralismo, a via privilegiada é a abertura de um debate historiográfico. Conforme a própria Marilena nos conta, nos anos 70 ela muito lia os novos historiadores ingleses, como E.P. Thompson e Christopher Hill, e estes certamente lhe foram de grande inspiração para a empreitada de uma consideração positiva do Brasil (CHAUI, 2000, p. 306); sem embargo, penso que foram historiadores brasileiros como, entre outros nomes referidos nos *Apontamentos*, Kazumi Munakata, Carlos Alberto Vesentini e principalmente Edgar de Decca (logo veremos por quê) que forneceram à autora as bases de que ela precisava para, em seus termos, propor uma “periodização pelo social” que “seria mais reveladora do processo histórico” (CHAUI, 2013a, p. 25, nota 58). A certa altura do estudo Marilena adverte:

O percurso realizado até aqui respeitou uma certa periodização da história do Brasil que toma o ano de 1930 como um de seus marcos significativos. Nessa periodização, o corte histórico é feito “pelo alto” ou demiurgicamente, isto é, a partir da prática política da classe dominante e das alterações ocorridas no aparelho de Estado. [...]

Não obstante, talvez fosse possível indagar se não haveria outra periodização, que tomasse como parâmetro as lutas sociais e a luta de classes, visse 1930 como resultado de um processo no qual os vencidos não foram apenas setores da classe dominante, mas ainda os operários (...) (idem, p. 53-54).

A fim de estabelecer essa reperiodização que possa iluminar os processos políticos dos anos 20 e 30 que conduzem ao Estado Novo e nos quais se inserem o integralismo, a tarefa primordial será uma discussão da própria ideia de conhecimento. O que é conhecer? Habitualmente, explica a filósofa, tal atividade é concebida como a apreensão

de um objeto segundo suas determinações. Mais e mais conhecemos o objeto conforme mais e mais determinações ou propriedades desse objeto vamos discernindo; de tal modo que o objeto esteja completamente determinado, logo inteiramente conhecido, após conhecermos todas as suas determinações e afastarmos dele todas as determinações que lhe contradizem. Sinteticamente, conhecer é: partir do indeterminado, conhecer determinações, afastar o contraditório, buscar a determinação completa.

O problema é que essa concepção de conhecimento envolve um inevitável *efeito retroativo*. De posse da determinação completa final (ou da convicção de possuí-la), o sujeito cognoscente remonta ao início do processo cognitivo e, nesse movimento, faz desaparecer o indeterminado inicial, já que então, sob a fiança do final, supõe que em realidade as indeterminações iniciais consistiriam em mera aparência, pois que no fundo tudo já estaria determinado desde o primeiro momento. “A determinação é tida como igualmente completa antes e depois do trabalho do conhecimento – ela já estava lá e o conhecimento apenas a encontrou” (idem, p. 21). O efeito retroativo, por conseguinte, é um movimento de *supressão das indeterminações*, decretando que eram irrelevantes e constituíam reles *momentos* (no sentido hegeliano) *preparatórios* da determinação final. Com isso, é a própria ideia de processo histórico, em sentido relevante cuja importância para Marilena já assinalamos, que se perde.

Em vez de assumirmos a indeterminação inicial, graças à qual haverá processo, supomos que no ponto de partida do caminho histórico e do trabalho teórico tudo já está determinado, restando-nos apenas a tarefa de articular os dados esparsos para recuperar o caráter plenamente determinado da situação. Porém, justamente porque no ponto de partida há indeterminação e a ocultamos

em decorrência dos resultados determinados obtidos no ponto de chegada, a consequência é inevitável: “determinarmos” o indeterminado. Como o fazemos? Estabelecido o modo de produção capitalista como um objeto completamente determinado, passamos a apelar para as ideias de vazio, atraso, tardio, desigual, imaturo, importado para marcar a distância com relação à forma completamente determinada, deixando de lado o processo histórico real em que a indeterminação se vai determinando para constituir a singularidade do capitalismo brasileiro (idem, p. 21).

Fizemos questão de citar essas linhas porque são elas que, além de fundamentar no nível teórico a reperiodização avançada por Marilena, serão anos depois, combinadas ao *18 de Brumário* de Marx, chamadas a fornecer a peça teórica necessária para que o historiador Edgar de Decca, em seu estudo *1930: O silêncio dos vencidos*, empreenda uma reperiodização daquele mesmo momento histórico.

O entrelaçamento das propostas é interessante e merece um parêntesis. Em meados da década de 70, conta-nos Marilena (cf. CHAUI, 2011, p. 97-98), debruçada há alguns anos sobre o integralismo encontrava-se ela com as questões todas confusas na cabeça; ofereceu em 1977 um curso de pós-graduação no Departamento de Filosofia da USP no interior do qual houve um seminário apresentado por De Decca e Carlos Alberto Vesentini, os quais um ano antes haviam publicado o artigo “A revolução do vencedor” (cf. DE DECCA, VESENTINI, 2013); um lampejo veio à Marilena, e o problema da periodização surgiu-lhe como capaz de organizar as próprias ideias que andavam embaralhadas em sua cabeça. Nos *Apontamentos*, a autora se refere várias vezes ao artigo; depois, o texto de Marilena, em especial o trecho há pouco citado, será invocado no doutorado de De Decca; por fim, quando do lançamento, *1930* traz como prefácio o texto “História a contrapelo”, assinado por Marilena e um dos textos mais importantes para pensarmos sua concepção de história.

Fechada a anedota, retomemos o fio de nossa meada e vejamos o que de tão inspirador De Decca faz em seu estudo.

Quando lemos a história do Brasil, argumenta, é usual reservar à assim chamada revolução de 30 um lugar de proa, como o ponto culminante do processo de constituição do país. Após a república velha e suas mazelas, vem a revolução de 30; seus desdobramentos marcam a unificação nacional e encetam um período de modernização cujos ventos ainda sopram, tendo sido capazes de moldar as indelevelmente as feições do Brasil hodierno. Imperceptivelmente metido nesse correntio, como procedem os historiadores? Sob a franquia da posse da determinação final “revolução de 30”, retrocedem no tempo e vão suprimindo as indeterminações do processo, de modo que cada fato, a cada momento, ganhe sentido apenas no interior de uma narrativa linear: o forte de Copacabana, o tenentismo, a coluna Prestes... todos esses eventos *preparam* a revolução de 30.

Fundamentalmente, é contra essa armação que se ergue o estudo de De Decca. “Periodizar a história (...) representa um momento importante do exercício do poder”, afirma ele (DE DECCA, 1981, p. 76), com palavras que não podemos deixar de aproximar daquilo que nossa autora declarava com todas as letras num texto contemporâneo aos *Apontamentos*: “a noção de objetividade é (...) uma noção de poder” (CHAUI, 2013c, p. 138). Para reverter esse arranjo historiográfico, o primeiro passo de De Decca, apoiando-se nas linhas de Marilena que citamos acima, é restabelecer a realidade das indeterminações, o que só pode ser feito pelo desvendamento da luta de classes no período e seus sujeitos, sobretudo os “vencidos”. Não nos deixemos enganar pelo belo subtítulo “o silêncio dos vencidos”: isso não é a ser entendido como se houvesse um momento em que ficaram os subalternos silentes, de antemão convictos

de sua derrota e assistindo deslumbrados o desfile de um inexorável processo de modernização. Não. Eles foram silenciados pela historiografia, a oficial que se incute na cabeça de todo adolescente no colégio e até mesmo a de esquerda, na medida em que se ocultaram os conflitos e se elaborou como data maior 1930, a “revolução do vencedor”. Argumenta assim De Decca:

Assumir a ocorrência da luta de classes em torno de trinta (...) não significa buscá-la na revolução de trinta, pois é justamente nessa memória histórica onde se verifica seu ocultamento. Por outro lado, como memória histórica, a revolução é a produção simbólica de um processo histórico produzido por classes sociais em conflito e, nesse sentido, representa um momento significativo do engendramento de um efetivo sistema de dominação. Como discurso do exercício de poder, revolução de trinta oculta o percurso das classes sociais em conflito não apenas anulando a existência de determinados agentes, mas, principalmente, definindo enfaticamente o lugar da história para todos os agentes sociais (DE DECCA, 1981, p. 75).

A chave para a reversão do estabelecido, portanto, será uma nova periodização a partir do resgate da dimensão histórica do processo. E nisso se reconhece a importância das considerações de Marilena. A dimensão histórica não é outra que a *dimensão das indeterminações*. Trata-se de admitir que, em torno de 1930, várias propostas de revolução estavam na rua, em confronto, e acompanhar a direção dos acontecimentos conforme o desdobrar-se da luta das classes. Dessa perspectiva, ao contrário do que deseja a historiografia dominante, 1928 torna-se o ano crucial, pois a partir daí abre-se um processo revolucionário. Ano de fundação do Ciesp (Centro das Indústrias do Estado de São Paulo, que logo terá seu nome alterado para Fiesp), ano em que pela primeira vez a esquerda elege representantes (dois intendentess municipais no Rio de

Janeiro) pelo BOC, Bloco Operário e Camponês, ano de greves, e assim por diante.⁴ Ora, é justamente isso que o construto “Revolução de 30” obscurece na medida em que oficializa a interpretação desse processo por aqueles que, nele, sagraram-se vencedores.

Contudo, De Decca não para aí. Trata-se não apenas de reencontrar a luta de classes como também, e principalmente, analisá-la de um ponto de vista específico que é o da luta dos trabalhadores. Afirmar que para o Marx do *18 de Brumário* a luta de classes define a revolução burguesa é o mesmo que dizer que ela precisa ser lida sob a ótica do proletariado. Menos porque este o determine à maneira de causa direta do processo do que pela boa razão de que a revolução burguesa é *uma resposta à ação proletária*. A dita “revolução de 30” não se define pelos cortes tenentismo x oligarquia, cafeicultores x industrialistas, ou outras que o valham; ela é sim *a resposta de classe à ameaça proletária*, e é sobretudo isso que o significante “revolução de 30” obscurece. Assim, afirma Mari- lena ponderando a proeza do historiador, ao passo que por aqui “usa-se o *18 de Brumário* como um modelo explicativo para o ‘bonapartismo’ do Estado brasileiro pós-30”, inversamente

o que interessa a De Decca, através de Marx, é perceber o modo de desvendamento da história como luta de classes, como trama de relações sociais e políticas cuja inteligibilidade depende da compreensão de uma das práticas históricas da cena política: a prática do proletariado. O *18 Brumário*, contradiscurso da representação dominante do golpe de Luís Napoleão, serve de baliza para o contradiscurso da representação dominante de “revolução de 30” (CHAUI, 2014b, p. 210).

4 Para a história do BOC, seus dilemas e conquistas, a quase épica eleição de dois intendentess cariocas em 1928, inclusive o marmorista mulato Minervino de Oliveira, consulte-se KAREPOVS, 2006.

Muito do que há de mais original e paradigmático nos *Apontamentos* deve-se a uma operação desse tipo, que não apenas repõe a luta de classes como a toma desde baixo. “Todo o problema consiste, portanto, em saber se naquele período não havia efetivamente ameaça operária” (CHAUI, 2013a, p. 53); ademais, ver como o integralismo entendeu a questão. Apontar quem inventou a roda (Marilena ouve os pós-graduandos De Decca e Vesentini, ambos nela se inspiram, a filósofa prefacia o livro do historiador...) talvez seja impossível, e certamente é de somenos, salvo para as cabeças fascinadas pela cientometria. Importa que assim procedendo, apoiada nos historiadores brasileiros para realizar uma “periodização pelo social”, Marilena consegue tomar a ação proletária como princípio de inteligibilidade de um processo que, deixando de ser narrativa da determinação final “revolução de 30”, passa a ser pontuado, conforme a luta de classes no período e as representações integralistas, por vários momentos (“1926, 1927, 1928, 1929 e 1931 são as datas mais significativas”; idem, p. 63). É no interior desse processo que a autora buscará apanhar a singularidade do integralismo não só como discurso ideológico, mas como discurso ideológico autoritário que apresenta uma proposta política dirigida à classe média urbana, tal como compreendida sobretudo por Miguel Reale na esteira dos *Princípios da filosofia do direito* de Hegel: classe universal, livre de determinações econômicas, sustentáculo da cultura, capaz de preocupar-se com os interesses gerais da vida social – “classe média hegelo-integralista” (idem, p. 45) que é impoluta “portadora da Ideia” (idem, p. 116), e portanto única classe apta a impingir à massa popular ignara, para falar como Plínio Salgado, uma nova mentalidade:

Não podemos de maneira nenhuma cortejar a massa popular. Ela é o monstro inconsciente e estúpido. Pelo contrário, devemos

irritar o monstro para que ele nos agrida. Precisamos provocar agressões violentas, sem o que não poderemos exercer ação decisiva. O povo já se escravizou, de há muito, aos seus exploradores. Não devemos bajular o escravo e sim salvá-lo do cativo, não com agrados, mas com a imposição de novas formas de mentalidade (Plínio Salgado, *Palavras novas aos novos tempos*, apud CHAUI, 2013a, p. 38).

O escopo último do integralista, como se revela na “tônica anticomunista” (idem, p. 60) que faz par com a grandiloquência retórica que anuncia a revolução integral, é a contenção intransigente da ameaça encarnada pela luta proletária. No limite, pode isso até elucidar o fracasso do movimento em impor sua revolução, tendo sido rechaçado pelo varguismo já nos pródromos do Estado Novo. Uma peculiaridade dos ideários autoritários brasileiros, o que inclusive nos cerceia concebê-los à guisa de mero mimetismo dos europeus, é a desconfiança relativamente às massas: ao passo que tanto o nazismo quanto o fascismo as cortejavam com vistas à sua mobilização, nossos pensadores autoritários nunca viram com bons olhos a sua ascensão (cf. FAUSTO, 2001). Com o integralismo não foi diferente: a desconfiança e o menosprezo, a oposição tenaz entre cultura e ignorância, e por decorrência a incompreensão relativamente à irrupção de novos agentes sociais – o “escravo”, o “monstro inconsciente e estúpido”, *dixit* Plínio, jamais seria um sujeito político –, foi um dos elementos determinantes de seu inteiro fracasso político, naquele momento ao menos.

O Integralismo pode ser tido como fenômeno político-ideológico local, prenúncio de um populismo falhado, o de Jânio Quadros, diverso do de Vargas, e que não se ocuparia com o “povo operário”, mas com o “povo-classe média”. Sob esse prisma é possível supor que o fracasso da AIB tenha algo a ver com o sucesso de Vargas, não porque este teria estado mais à altura da

“grande política”, e sim porque não permaneceu cego à prática operária, enquanto o Movimento do Sigma, estabelecendo uma cisão entre o “monstro comunista” e o “miserável obreiro”, aprisionou-se nas imagens pequeno-burguesas do social e do político, permanecendo apenas à altura do destinatário de seu discurso (CHAUI, 2013a, p. 59).

Temos assim a confirmação, pelos resultados no plano da compreensão histórica, do acerto das palavras de Marilena acima mencionadas: “quando a luta de classes ressurgir, a ‘mesmice’ desaparecerá” (CHAUI, 2014b, p. 209). Somos apresentados ao movimento produtor da própria história lá onde ela se faz desde baixo, na dimensão das indeterminações cujo resgate é condição para a elaboração de uma *contra-história*, a mostrar que outra história era possível. A ideia é persistente no prefácio redigido para o livro de De Decca em que, como observado, Marilena alinha os eixos de sua concepção de história e as tarefas daquele que sobre o assunto se debruça:

Os vencidos falam e lembram porque uma outra história é desvendada no coração daquela que conhecemos (idem, p. 208).

Do lado dos dominantes, há *diversidade* de projetos políticos, do lado dos dominados, *diferença* histórica, um esboço do possível (idem, p. 209).

Dar voz aos dominados será, então, periodizar a história considerando a alternativa possível e que foi vencida (...) uma outra história se anunciava como possível (idem, p. 211).

Trata-se de um tema que, salvo engano, entroncará com os estudos de Marilena sobre cultura popular, cuja síntese será publicada em 1986 sob o título *Conformismo e Resistência*. A compreensão da possibilidade de uma outra história, desvendada pelo trabalho paciente do

historiador que livre de prejuízos se dirige ao campo das indeterminações, implica a imediata percepção da *diferença histórica*. No plano da história e da historiografia é o mesmo, creio, que Marilena identificará anos depois como a “consciência trágica” manifesta na cultura popular, ou seja, “aquela que descobre a diferença entre o que é e o que poderia ser” (CHAUI, 2014a, p. 147). Nos dois casos, a filósofa cuida de apreender uma temporalidade que, subjacente à oficial, quer no plano da história, quer no da consciência, guarda a possibilidade de transformação: uma *temporalidade democrática*, se podemos assim dizer, no exato sentido de que a democracia é “a única formação social que não teme o tempo, mas está realmente aberta à temporalidade, uma vez que faz surgir o novo como modo de sua existência” (CHAUI, 2013d, p. 112). É um ponto de fuga inevitável a quem se debruça sobre o autoritarismo, que por meios diversos não busca promover senão aquilo que é o escopo final de toda ideologia: a “paralisação do tempo”, a “petrificação do tempo” (CHAUI, 2013c, p. 119), tal como ensinara já LEFORT (1974, p. 24): “a ideologia é o encadeamento das representações que têm por função restabelecer a dimensão da sociedade ‘sem história’ no próprio seio da ‘sociedade histórica’”. Todo o desafio a ser enfrentado por uma sociedade democrática está aí: aceitar a sua temporalidade histórica radical, acatar a divisão social originária sobre que se ergue o social, incorporar os conflitos daí decorrentes e incessantemente lidar com eles no âmbito do que chamamos “política”.

O CONTRADISCURSO

É possível uma outra história que não a oficial, história a contrapelo, contra-história: *contradiscorso*. Insisti na apresentação do trabalho

de Edgar de Decca porque, no conjunto das considerações de Marilena sobre o assunto, constitui ele uma das mais claras ilustrações do que seja o trabalho crítico do contradiscurso, após os textos de Espinosa e... os próprios *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*.

De entrada, logo após estabelecer as três operações que a nosso ver constituem o método de Marilena, advertimos que no concernente ao contradiscurso não faríamos senão tangenciá-lo. Expliquemo-nos. O termo “contradiscurso” não aparece no texto sobre o integralismo, embora já tivesse sido utilizado e tematizado em 1977 na conferência “Crítica e Ideologia”, não por acaso a partir de uma repreensão da (má) contraposição althusseriana entre discurso pleno e verdadeiro e discurso lacunar e falso.⁵

Se quisermos ultrapassar essa ilusão precisaremos encontrar um caminho no qual façamos o discurso ideológico destruir-se internamente. Isso implica ultrapassar uma atitude meramente dicotômica (ideologia *versus* ciência) rumo a uma atitude teórica realmente dialética, encontrando uma via pela qual a *contradição interna* ao discurso ideológico o faça explodir. Evidentemente, não precisamos aguardar que a ideologia se esgote por si mesma, graças à contradição, mas procurar uma via pela qual a contradição ideológica se ponha em movimento e destrua a construção imaginária. Essa via é o que denomino *discurso crítico*. Este não é um outro discurso qualquer oposto ao ideológico, mas o antidiscurso da ideologia, o seu negativo, a sua contradição. Trata-se da crítica como *contradiscurso* (idem, p. 139-140).

5 Dizemos “não por acaso” porque o assunto já fora tematizado, embora sem aprofundamentos críticos, no doutorado, numa longa nota sobre os trabalhos de Althusser (cf. CHAUI, 1971, apêndice, p. 4).

Com essa apresentação translúcida do teor do contradiscurso, podemos dispensar-nos de comentários. O leitor saberá avaliar, por tudo quanto já foi dito, como Marilena soube, aliando especialmente a obra Espinosa⁶ e o Marx da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (a crítica filosófica), da *Ideologia Alemã* (o paciente trabalho de análise discursiva da segunda parte) e do *18 de Brumário* (o proletariado como princípio de inteligibilidade), forjar-se um instrumento metódico fundamental para a análise e o combate filosóficos. Por que os *Apontamentos* não tematizam o assunto e sequer o mencionam em sua seção metódica? Simplesmente porque *o praticam*. Senão da forma mais acabada, certamente pela primeira vez – o que nos transporta para o momento único em que o trabalho do pensamento tateia, descobre, inventa. Eis a razão de aqui nos determos. Estamos convencidos de que, ao leitor, um genial exemplo valerá mais que quaisquer mil explicações.

6 No caso particular do contradiscurso espinosano, é interessantíssimo acompanhar os desdobramentos e o refinamento de sua compreensão ao longo dos anos 70: o doutorado, a livre-docência de 1977 (*A nervura do real. Espinosa e a questão da liberdade*), os vários artigos que tangem o assunto. Limitamo-nos aqui a remeter o leitor ao texto que nos parece funcionar como balanço final do trajeto de uma década: CHAUI, 1983.

MARILENA CHAUI'S POLITICAL THOUGHT: THE INVENTION OF THE METHOD

ABSTRACT: Marilena Chaui's work on Brazilian reality, especially on ideological aspects, employs an original analytical method that involves three principles: 1) the concern with the singularity of studied objects; 2) the understanding that class struggle determines these objects; 3) the practice of a counter-discourse. Our purpose is to analyze the moment when the method was conceived in *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*, published in 1978, which synthesizes the path of Chaui throughout the 70's.

KEYWORDS: Marilena Chaui, Brazil, integralism, method.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. (1971), *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH-USP.

_____. (1978), "Apresentação". In: M. Chaui, M.S.C. Franco. *Ideologia e mobilização popular*. São Paulo: Paz e Terra.

_____. (1983), "Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch de Espinosa". In: M. CHAUI. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2000), "Entrevista". In: M. NOBRE, J.M. REGO (org.). *Conversas com filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

_____. (2001), *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2011), "Sujeitos sociais e aporias do tempo". In: M.P. PAOLI (org.). *Diálogos com Marilena Chaui*. São Paulo: Barcarolla, Discurso Editorial.

_____. (2013a), “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira”. In: M. CHAUI. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2013b), “Brasil: mito fundador e sociedade autoritária”. In: M. CHAUI. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2013c), “Crítica e ideologia”. In: M. CHAUI. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2013d), *O ser humano é um ser social*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. (2014a), “Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil”. In: M. CHAUI. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2014b), “História a contrapelo”. In: M. CHAUI. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica.

DE DECCA, E. (1981), 1930. *O silêncio dos vencidos*. São Paulo: Brasiliense.

_____; VESENTINI, C.A. (1976), “A revolução do vencedor”. *Contraponto*, Niterói, n. 1.

ESPINOSA, B. (1972), *Opera*. Heidelberg: Carl Winters Universit tbuchhandlung.

FAUSTO, B. (2001), *O pensamento nacionalista autoritário (1920-1940)*. Rio de Janeiro: Zahar, edi o eletr nica.

KAREPOVS, D. (2006), *A classe operária vai ao Parlamento. O Bloco Operário e Camponês do Brasil (1924-1930)*. São Paulo: Alameda.

LEFORT, C. (1974), “Esboço de uma g nese da ideologia nas sociedades modernas”. *Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 10, 1974; disponível: http://cebrap.org.br/bv/arquivos/esboco_de_uma_genese_a.pdf

MARX, K. (2005), *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.

SCHWARZ, R. (2000), “As ideias fora do lugar”. In: R. SCHWARZ. *Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34.