

Diferenças históricas entre integralismo brasileiro e fascismo europeu (1922-1937): formas de regressividade na via colonial e na via prussiana de objetivação do capital¹

Historical differences between Brazilian integralism and European fascism (1922-1937): forms of regressivity in the colonial path and in the Prussian path of objectification of capital

Antonio Rago Filho*

Resumo: Neste artigo, discutimos a diferença entre o integralismo brasileiro e o fascismo europeu, duas ideologias que são radicalmente regressivas, mas que não são idênticas. Elas se diferenciam em diversos aspectos com base no chão social distinto no qual foram geradas: a via prussiana, no caso do fascismo, a via colonial, no do integralismo. Ainda, apresentamos algumas das interpretações tradicionais do fenômeno do integralismo no Brasil, as quais se desenvolvem no campo do culturalismo, e lhes opomos aquela que objetiva apreender a gênese ontológica e a função social cumprida por esta ideologia reacionária, desenvolvida no Brasil por J. Chasin.

Palavras-chave: Fascismo; integralismo; via colonial; J. Chasin; via prussiana; G. Lukács.

Abstract: In this article, we discuss the difference between Brazilian integralism and European fascism, two ideologies that are radically regressive but not identical. They differ in several aspects based on the distinct social ground in which they were generated: the Prussian path, in the case of fascism, and the colonial path, in the case of integralism. We also present some of the traditional interpretations of the phenomenon of integralism in Brazil, which are developed in the field of culturalism, and we oppose them with the one that aims to understand the ontological genesis and the social function fulfilled by this reactionary ideology, developed in Brazil by J. Chasin.

Keywords: Fascism; integralism; colonial path; J. Chasin; Prussian path; G. Lukács.

O século XX assistiu à irrupção de vários movimentos de massa que empunharam as bandeiras do nacionalismo expansionista, de natureza imperialista, a fim de aniquilar os movimentos revolucionários e controlar o movimento dos trabalhadores que ameaçavam a ordem do capital. O fascismo e o nazismo foram

¹ Este texto se vale de parte das reflexões desenvolvidas em minha dissertação de mestrado intitulada *A crítica romântica da miséria brasileira: o integralismo de Gustavo Barroso* (1989). [Uma versão bastante estendida deste texto foi publicada como "Posfácio" à 2. ed. do livro de J. Chasin *O integralismo de Plínio Salgado* (1999). NE]

* Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. Coordenador do Núcleo de Estudos de História do Programa de Estudos Pós-Graduados da PUC-SP. E-mail: aragofilho@pucsp.br. Orcid: 0000-0002-2643-2798.

expressões geradas a partir de um solo histórico específico, num período de partilha do mundo colonial e subordinado, mas que se sentem ameaçadas pela revolução da classe trabalhadora, a Revolução Russa de 1917. Nasceram na particularidade histórica da objetivação do capital que Lukács denominou de *via prussiana*, cujo processo de modernização foi tardio, sinuoso, reacionário, onde o historicamente novo paga altíssimo tributo ao historicamente velho. Conservando as estruturas de dominação e exploração do antigo regime, a solução da conciliação pelo alto, o compromisso entre as classes dominantes, imprime um caráter autocrático à dominação dos proprietários, reprimindo e manietando camponeses e operários. Essas formações históricas que desconhecem processos revolucionários constituintes, no entanto, alçam-se ao estágio do imperialismo, num mundo já partilhado e que coloca suas burguesias com ambições desmedidas de praticarem guerras para anexação de povos, territórios, economias, áreas dependentes. Lukács advertia que o fascismo não poderia ser pensado como um abcesso separado do capitalismo tardio: “O fascismo é a atrocidade, a desumanidade, de uma forma de capitalismo altamente desenvolvido.” (LUKÁCS, 1969, p. 136) A relação entre os grandes capitais e os esforços de guerra revela a sua íntima conexão, particularmente na Alemanha, como salienta Alejandro Cieri: “La gran novedad que aportaban las exigencias del esfuerzo de guerra era la implicación directa de los principales grupos económicos privados en los organismos estatales responsables del esfuerzo productivo bélico que superaba lo alcanzado en la I Guerra Mundial.” (CIERI, 2004, p. 387, n. 672)²

Lukács, em seu *El asalto a la razón*, detectou que o atraso alemão não foi interdição para o salto ao capitalismo monopolista, forjando um imperialismo altamente voraz, num novo estágio do desenvolvimento das forças produtivas materiais. Nesse sentido, a Alemanha se converterá na campeã das ideologias reacionárias³:

Não é casual que o antidemocratismo se tenha constituído pela primeira vez como concepção de mundo naquela Alemanha atrasada,

² Recorde-se que, para este autor: “El mito nazi se construyó a partir de la convicción de la primacía del cuerpo como organismo biológico, frente al nacimiento de la inteligencia, como determinante de la esencia humana. Por lo tanto y de manera primordial eran las leyes naturales que regían a ese sistema biológico las que también imponían las condiciones de existencia del intelecto y la razón, por eso era vano para ellos el intento que se produce desde la Ilustración de trascender esos límites férreos que impone la biología, ese intento de distanciamiento con que el hombre cree que es libre.” (CIERI, 2004, p. 361)

³ Segundo Karl Mannheim: “Na realidade, a Alemanha fez com a ideologia do conservantismo o que a França fez com o Iluminismo. Explorou-a até o limite das suas conclusões lógicas.” (cf. COHN, 1979, p. 10)

nem que no período imperialista a Alemanha tenha ocupado o primeiro lugar na função de produzir ideologias reacionárias. Porém o decisivo é que logo a grande velocidade de desenvolvimento do *capitalismo tardio* na Alemanha fez do *Reich* um estado imperialista de primeira ordem. Um estado imperialista, contudo, cujas possessões coloniais e cujas esferas de interesses mostravam-se desproporcionadamente pequenas, comparadas com sua força e com as pretensões de seu capitalismo. Este é o *fundamento último* de que a Alemanha tenha tentado por duas vezes forçar uma nova divisão do mundo mediante guerras totais. (LUKÁCS *apud* CHASIN, 1999, p. 51)

Numa situação histórica distinta, as formações sociais que se desenvolveram por meio da via colonial de objetivação do capital foram conquistadas por estrangeiros que impuseram suas maneiras particulares de ser, que tentaram aniquilar, constranger, impedir povos inteiros de manifestarem livremente suas próprias culturas. A forma particular de instauração do processo de modernização pela destruição das sociedades conquistadas, com o legado do escravismo, matrizou um espaço induzido de objetivação do capital, cuja reprodução atrofica reitera a subalternidade do arcaico. Estas entificações produziram formações economicamente subordinadas, sociabilidades profundamente desiguais, modos autocráticos de dominação dos proprietários, que praticam o liberalismo excludente e abusam dos métodos contra-revolucionários.

Na década de 20 do século passado, na sociedade brasileira, vários movimentos sociais, políticos, artísticos marcam a cena histórica. O movimento anarquista faz tremer a sociedade liberal com suas greves operárias nos centros industriais mais desenvolvidos de então: São Paulo e Rio de Janeiro. A Semana de Arte, na cidade de São Paulo, marca a presença vigorosa do modernismo, entretanto, compartilhando em seu seio tendências nacionalistas, que mais adiante se aglutinaram numa frente de direitas: a Ação Integralista Brasileira (AIB). Em 1922, é criado o Partido Comunista do Brasil (PCB) por dissidentes anarquistas que miram os feitos dos operários russos.

Aglutinando vários segmentos e movimentos da direita, em outubro de 1932 é criada a AIB (1932-1937). Após a vitória da Frente Liberal comandada por Getúlio Vargas, na denominada “Revolução de 1930”, Plínio Salgado, nacionalista católico e escritor romântico, propõe-se a fundar um movimento político para influir nos acontecimentos que considerava imponderáveis. Nesse ano, estivera em Roma com Benito Mussolini e já divisara a criação da AIB. O fundador da AIB, analisando as diferenças entre o nazismo e o integralismo, dirá: “Dessa maneira, surgiu um movimento de exterioridades brasileiras opostas a exterioridades estrangeiras, quer do imperialismo nazista, quer do imperialismo soviético. Não se tratava de imitação

nem de subordinação. Era um fogo de encontro, manifestando a vontade decidida de defender o Brasil para que não se sujeitasse ao predomínio de qualquer nação.” (SALGADO *apud* CAVALARI, 1999, p. 213)

Entende-se, pois, a natureza social dessa forma de regressividade que luta desesperadamente contra o maquinismo e o materialismo da ordem social burguesa, mirando um *retorno à terra*: “Nós, caboclos dos trópicos, proclamamos, em face de uma civilização que nos quer deprimir, os sagrados direitos do homem brasileiro”, escrevia Salgado no *Manifesto da Legião Revolucionária de São Paulo*, a janeiro de 1931. Ideologia reacionária que busca atingir aquilo que considera a raiz dos males que afetam a nação brasileira. Verdadeiro engendrador dos conflitos e dos contrastes sociais, “o estado liberal democrático é um estado opressor”. Por isto, no jornal *A Razão* de 17 de julho de 1931, Salgado condena: “A luta de classes tem a sua origem na concepção desse estado que exerce, através de sua força armada e do seu judiciário, apenas o papel de esbirro.”

A visão integralista do mundo se constitui numa visão romântica de oposição ao capital industrial e que ancorada num catolicismo rústico, vislumbra uma totalidade social espiritualmente coesa, sem grandes transformações materiais, almejando, com isso, barrar o desenvolvimento de uma civilização urbano-industrial na formação social brasileira. Esta civilização industrial e materializada é tomada como forma corruptora do verdadeiro destino espiritual que se vinca às tradições históricas do povo brasileiro. Esta construção *fantasmagórica* idealiza um ser social próprio e harmônico às finalidades da vocação histórica nacional: a figura do homem do campo, autêntico portador do sentimento telúrico e cristão do povo brasileiro. O integralismo vê o mundo em ruínas, as singularidades humanas, com o advento do capitalismo, tornaram-se abstratas e fragmentadas, sem personalidade própria. O elemento nodal desse ideário gira em torno do repúdio das formas sociais da civilização urbano-industrial, manifestações que são do *espírito burguês*. A possibilidade de um reequilíbrio nesse mundo sem espírito reside na esperança de um renascimento de uma nova cultura – *a cultura integral*. Esta, por sua vez, é entendida, fundamentalmente, como forma superior do espírito. Toda a oposição ao capitalismo se assenta nessa arma da revolução subjetiva: *a restauração da cristandade*. O cristianismo foi a maior de todas as revoluções, por esta razão, o integralismo tem como centro o pensamento cristão tradicional. Só, por essa via é possível a salvação das consciências individuais.

Um dos principais ideólogos do integralismo, Gustavo Barroso, exprimiu todos os males que afligem a civilização cristã, frutos de uma *inteligência do mal*: as filosofias do liberalismo e do Iluminismo que, afirmando a vontade e a razão, a liberdade de consciência, potencializavam a destruição da religião e da hierarquia social. O individualismo, sob a máscara da emancipação humana, conduzia à dissolução do sentimento social e da comunitariedade solidária; o liberalismo, com suas teorias democráticas, subverte por inteiro o conceito de poder divinizado com o sufrágio universal; a industrialização, com suas técnicas modernas, traz o materialismo mecanicista, matriz básica do ateísmo moderno; o imperialismo econômico, com a crescente monopolização dos setores produtivos, destrói a pequena propriedade e, com isso, produz a proletarização e miserabilidade das massas. Finalmente, com o domínio universal do capital, surge o internacionalismo marxista, obra de um mesmo espírito, a fim de efetuar e coroar todo um plano de subversão do mundo cristão: a religião do anticristo.

A ideologia integralista, em que pese seus matizes, visava à construção de um grande movimento ascético de massas, uma frente contra o materialismo moderno. O reino das máquinas e a civilização materializada destruíam a concepção de uma sociedade harmônica, orgânica e hierarquicamente estruturada. A resposta do integralismo para a crise do nosso tempo, da falência do liberalismo e da ameaça do comunismo, segundo sua perspectiva reacionária, era a reação espiritualista: a revolução subjetiva. O mundo invertido, sem centro espiritual, tinha abandonado o critério fundamental da regência ordenadora do social: Deus. O homem, que o substitui pela humanidade, mais adiante, pelo homem individualizado, agora é obrigado a reconhecer: só o espírito do bem pode recompor o equilíbrio perdido com o advento da revolução capitalista.

O integralismo surge como a derradeira esperança na luta entre civilizações, que pode combater os desígnios traçados no “plano judaico”. É, segundo esta ideologia, o verdadeiro “espírito do século XX”, a verdadeira síntese, que vem para superar os seus contrários: o liberalismo e o marxismo, produtos do espírito judaico. O liberalismo dominou o século XVIII. O marxismo, o século XIX. O integralismo restitui a verdadeira composição do homem: a dimensão espiritual, a dimensão racional e a dimensão cívica. Numa época de indefinições espirituais, numa crise de valores, o integralismo reascende a ideia segundo a qual cabe “à Providência conservar e governar o mundo”. O raciocínio é bastante simples: “Não há, pois, moral sem Deus.

Não havendo moral, não pode haver justiça social, e, se não há justiça social, não há pão para todos.” (BARROSO *apud* RAGO FILHO, 1989, p. 36) A proposta integralista visualiza a instauração de um estado forte, protetor e ético, que determina direitos e deveres, tendo por base a moral cristã.

Daí surge a proposta de um *estado integral* que conteria as componentes básicas do espírito nacional: o sentimento cristão e a ideia de unidade nacional. Como as formas do presente devem se modelar ao espírito do passado, o integralismo barrosiano recupera “o idealismo de três raças”. Da comunidade tupi, o sonho de um paraíso terrestre. Dos povos escravizados, o sonho de libertação. Dos conquistadores e dos bandeirantes, o sonho de glória e heroísmo. Por esta razão, “o sangue de todos os uniu no mesmo destino. O seu culto é a cruz que junta as três raças e os três sonhos” (BARROSO *apud* RAGO FILHO, 1989, p. 38).

Nessa perspectiva, que se inscreve numa distopia reacionária, o *estado integral* deveria defender os interesses comuns e solidários entre capital e trabalho, por esse motivo, as corporações não deveriam ser entendidas como instrumentos de lutas sociais, mas sim caminhar “no sentido da fraternidade e solidariedade espiritual”. O *estado forte*, aprumado pelos valores cristãos, seria o instrumento necessário para se alcançar a coesão nacional.

Durará isso para sempre? Será esse o nosso trágico destino? Seremos servos humildes do judaísmo capitalista de Rotschild ou escravos submissos do judaísmo de Trotsky, pontos extremos de oscilação do pêndulo judaico no mundo? Ou encontraremos no fundo da alma nacional aquele espírito imortal de catequizadores, descobridores, bandeirantes e guerreiros, único que nos poderá livrar de ambos os apocalipses? (BARROSO, 1989)

Os embates historiográficos acerca do fenômeno do integralismo

Diante desse legado e dessas evidências empíricas, a crítica acadêmica do integralismo jamais se questionou acerca da possibilidade ontológica desta identificação com o fascismo. É possível que – mesmo se reconhecendo a distância entre o desenvolvimento histórico da Alemanha e Itália e o do Brasil – em contextos históricos distintos possam brotar fenômenos ideológicos idênticos? Segundo a analítica convencional, a resposta é indiscutível: o integralismo é uma cópia brasileira do fascismo europeu.

Grosso modo, a historiografia do integralismo passa – após o terremoto chasiniano – a ser polarizada por duas vertentes, radicalmente contrapostas, uma de natureza culturalista e outra ontológica; a que considera o discurso integralista “fora

de lugar” e, posta numa formulação sintética, não encontrando as mesmas condições históricas: “Copia-se (*sic!*) os módulos políticos e culturais da Europa, mas vocifera-se ao mesmo tempo contra o *mimetismo* – eis a contradição que atormentou os integralistas.” (VASCONCELLOS, 1979, p. 193) E, do primado ontológico, a captura da particularidade concreta feita por J. Chasin que considera a diversidade entre os fundantes das objetivações ideológicas em causa. Nesse sentido:

Ostensivamente, e até mesmo de forma acusada por adeptos do fascismo, as bases fundantes do integralismo e do fascismo são distintas e perfeitamente discerníveis, repercutindo isto, no nível do conjunto dos dois ideários, e de forma decisiva. Diríamos melhor, que necessidades de objetivação social diferentes, em condições diversas, levaram a reflexões de naturezas distintas, determinando ideologias que de modo algum podem ser confundidas. De fato, entre ter, como suposto último, uma concepção que se identifica com o catolicismo tradicional ou o racismo biológico vai uma grande distância. (CHASIN, 1978, p. 650)

Ao contrário das teses consagradas, que vão apontar a identidade fascista do integralismo pela via do mimetismo ideológico – a assimilação do fascismo dar-se-ia no terreno da idealidade ao copiar-se o “modelo europeu” –, Chasin faz ver que, precisamente, pela particularidade da objetivação capitalista num caso e noutra, o fascismo e o integralismo, reconhecidos como realidades históricas distintas no universo do capital, conformaram, concretamente, fenômenos diferentes que não podem ser reduzidos à uma mesma configuração histórica. Daí, a tese central desta obra: “Ontológica e teleologicamente, fascismo e integralismo se põem como objetivações distintas.”

Revelando sua enorme sensibilidade, pois se coloca como um não-especialista do tema, Antônio Candido aponta suas concordâncias e dissonâncias em relação à obra chasiniana e, permanecendo ainda no terreno da generalidade abstrata, detecta as possíveis similitudes entre os dois fenômenos históricos:

Por exemplo: o fato de fascismo e integralismo serem formas de falso anticapitalismo, mas na verdade funcionarem como defesa deste, seja ele pleno, “tardio” ou “hiper-tardio”. O fato de ambos insistirem nos direitos dos operários e na iniquidade da burguesia, mas, ao mesmo tempo, preconizarem todas as medidas necessárias para o domínio desta e oferecerem àqueles uma espécie de miragem de aburguesamento. Com efeito, assim como os nazistas e fascistas, os integralistas pregavam a substituição da luta de classes pela ascensão dos melhores, para renovar as camadas dirigentes gastas e continuar estrutural e funcionalmente o seu papel na sociedade. (CANDIDO *in* CHASIN, 1978, p. 17)

Mesmo não descartando a identidade fascista atribuída ao integralismo, e já

mediatizando sua maneira de interpretar esse movimento político por parâmetros postos pela tese chasiniana, o crítico Antônio Candido inferiu:

Estejamos ou não de acordo com a premissa de Chasin (o integralismo não é um fascismo), o fato é que não será mais possível ver o fenômeno integralista com os mesmos olhos, porque ele realizou um dos feitos mais difíceis para um estudioso: alterar as noções dominantes e transformar em problema o que era considerado fato estabelecido. Se pessoalmente não aceito a sua premissa, sinto que não poderei mais falar do assunto sem passar por ela e sem que ela me leve a matizar o meu ponto de vista. (CANDIDO *in* CHASIN, 1978, p. 20)

Nada mais justo, nada mais próximo da verdade histórica, todavia, do que esta autêntica apreciação de “alterar as noções dominantes”, as quais simplesmente anularam as especificidades históricas, tornando-as indistintas, porque, de fato, a crítica chasiniana do fenômeno integralista se alça a um verdadeiro divisor de águas, que nos obriga a repensá-lo em sua integridade ontológica. De outra parte, Antonio Candido reclamará um certo exagero no intento de Chasin, uma “certa prolixidade” própria à sua obsessão de não deixar escapar nenhuma determinidade que pudesse gerar alguma dúvida, que abrisse alguma brecha para o debate desqualificador. Daí a força probante da tese chasiniana, levada à saturação. O combate deveria ser travado no domínio da objetividade histórica. Se a tese punha de modo cabal a importância da crítica ontológica da ideologia – para o desvelamento dos produtos espirituais e da particularidade histórica da objetivação capitalista em nosso país, da natureza de suas classes sociais, da variedade das formas de nacionalismo e da especificidade da oposição romântica à miséria brasileira –, a recepção da tese à esquerda, no entanto, foi um rotundo fracasso. Mesmo um autor do porte de Florestan Fernandes foi categórico na rejeição de tal empreitada. “O que me põe de quarentena é o assunto.” Comenta, ao prefaciá-la obra *A ideologia curupira* de Vasconcellos: “Hoje está na moda dizer-se que se deve estudar o integralismo. Não compartilho dessa opinião. Nem mesmo devemos nos preocupar com destruí-lo. [...] O que nos coube, na ‘virada fascista’ da história recente, merece mais a novela picaresca que a investigação sociológica séria.” (FERNANDES *in* VASCONCELLOS, 1979, p. 13) Todavia, a sua argumentação se insere na mesma lógica da análise convencional, uma vez que, segundo Florestan, os integralistas teriam forjado uma consciência social, com a aparência de autonomia ao capital estrangeiro, mas que, na verdade, buscava “fixar a consciência burguesa” em nosso país. “Eles se adaptaram a um fascismo destituído de visibilidade fascista”, portanto, apresentam-se com o ardil do engodo deliberado.

No campo da *analítica convencional*, outros intérpretes tentaram explicar a ideologia integralista como estruturada no mimetismo dos fascismos europeus, fora do lugar, e cujo comportamento é ditado pela tática do engodo deliberado. Seguindo o viés culturalista de Helgio Trindade, Gilberto Vasconcellos abre sua obra *A ideologia curupira* com o alvo pretendido: “A busca da especificidade do integralismo enquanto discurso fascista que se insere numa sociedade capitalista periférica”. Nesse sentido, tenta buscar e precisar a “especificidade” da cópia do fascismo europeu: “embora de ponta a ponta mimético, o discurso integralista ostenta um traço que o diferencia de seus congêneres europeus, e cuja razão de ser nasce da resposta equivocada (mas sociologicamente compreensível) à heteronomia de país periférico, a saber: a fantasmagoria de uma utopia autonomística em relação às nações capitalistas hegemônicas”. Pois, como deseja o autor, tendo como base os resultados da analítica paulista: “o pano de fundo: mostrar que o contexto da dependência, no qual se moviam os camisas-verdes, acabou por afetar (independentemente de sua consciência) a apropriação dos fascismos europeus” (VASCONCELLOS, 1979, p. 17). Vasconcellos tenta provar que aqui não ocorre uma relação orgânica entre ideologia e estrutura social tal como se verifica em países capitalistas dominantes, pois estes não sofrem da “heteronomia estrutural da dependência” ao imperialismo, proporcionando, desta forma, aos países periféricos uma espécie de “indeterminação social” do pensamento, caindo assim no campo das ideologias “de segundo grau”. Com isso, tenta consubstanciar “as ideias fora do lugar” do movimento integralista, pois, “em outros termos, é justamente através da ausência de organicidade entre superestrutura ideológica e a base material da sociedade que se realiza o modo particular de as ideias se produzirem socialmente na periferia”. Concluindo que, no discurso do “fascismo caboclo”,

transparece o timbre característico da vida ideológica na periferia: o funcionamento dessa não se autoimpulsiona em conexão com a estrutura social que lhe corresponde, permanece mais à mercê dos influxos externos. Em suma, ele se enquadra perfeitamente naquilo que Schwarz denomina ideologia de “segundo grau”, ou seja, ideologias que “não descrevem falsamente a realidade, e não gravitam segundo uma lei que lhes seja própria! Um discurso fora do lugar, a expressão que aqui se justifica (VASCONCELLOS, 1979, p. 190).

Como Vasconcellos se propôs à compreensão da “especificidade” das formas do “irracionalismo fascista”, todavia, as determinações essenciais próprias à via colonial de objetivação capitalista são descartadas, ainda que o autor se esforce em apontar que os conflitos sociais não se encontravam sob o mesmo plano de

radicalidade que no capitalismo avançado. Por isso, reconhece:

Tendo em mira o contexto brasileiro dos anos 30, a emergência de um irracionalismo fascista do tipo camisa-verde não corresponde a um resultado da evolução social. Noutras palavras, se o discurso integralista segue os parâmetros das doutrinas fascistas europeias, concluindo que há no Brasil um nítido descompasso entre ele e a estrutura social. Falta a base social fundamental que acompanha a reação fascista e que faz desta um discurso eminentemente contraconceitual (oposição ao liberalismo e ao marxismo), a saber: organização política da classe operária. A perspectiva de uma revolução proletária era uma quimera dos anos 30; e nem mesmo havia o “desafio do bolchevismo” (E. Nolte), pré-requisito essencial dos movimentos fascistas. (VASCONCELLOS, 1979, p. 182)

Comparando as formas históricas distintas, o capitalismo tardio ao capitalismo subordinado brasileiro, Vasconcellos aponta que aqui os “fascistas caboclos” não encontraram uma classe operária altamente organizada disputando o poder; as classes médias não se sentiam ameaçadas com a destruição da ordem que as “educam” para o fascismo; aqui, o liberalismo não se põe como um inimigo político, tal qual no mundo europeu. Assim, com a varinha mágica na mão, é possível afirmar que, como há correspondência, no mundo europeu, entre grande capital e fascismo (obviamente, esta única generalização é abstrata), no caso brasileiro, como “as ideias estão fora do lugar”, não encontram sua determinação social (a sua burguesia monopolista imperialista no confronto com a classe operária organizada), resta a Vasconcellos aderir à proposta de Trindade.

Eis uma outra via que desemboca no núcleo deste ensaio: ao contrário do que sucede com o fascismo europeu, cujo laço com o capitalismo monopolista salta aos olhos, a demanda que “solicita” a emergência do discurso integralista nos anos 30 não se localiza no plano da estrutura social. [...] Como se vê, do ponto de vista das condições ideológicas internas, a busca da gênese do discurso integralista se afasta da estrutura social propriamente dita; ela tem mais a ver, conforme sugerem as conclusões de Trindade, com a esfera cultural: é sobretudo o filão nacionalista que o informa. Ora, esse não esteve imune à glosa das ideias hegemônicas do Ocidente. É decisivo, portanto, o peso dos influxos ideológicos externos. (VASCONCELLOS, 1979, pp. 189-90)

É interessante observar que, ao considerar o “peso externo”, não levando em conta a significação interna do discurso ideológico integralista, Vasconcellos não se detém objetivamente em sua estrutura interna, determinação social e finalidade no âmbito de seu complexo histórico, e com isso acaba por desqualificar a expressão e o protesto do projeto integralista. O próprio autor – atualmente assumindo de peito aberto as cores do nacionalismo trabalhista, que renuncia a qualquer conciliação com

a analítica paulista –, em seu estudo, focaliza mais intensamente o “nacionalismo verde-amarelo” do que a doutrina integralista propriamente dita.

Desse modo, a “utopia reacionária” ou o “paraíso rural”, a barragem e combate às formas da “civilização urbano-industrial”, à “materialização da vida”, à acumulação ampliada do capital que o integralismo tentou promover como realização das “verdades eternas da raça e da terra”, contra o domínio do “banqueirismo internacional”, ganham uma total inversão: regressivismo econômico vira, nessa leitura, expansionismo, pois nesse condão

a utopia integralista pode ser vista como um ensaio de realizar, no plano imaginário, as condições plenas da acumulação de capital. Noutras palavras, ele espelha – ainda que ao avesso a própria impotência da burguesia brasileira em realizar o desenvolvimento capitalista autossustentado. [...] A saída para essa situação seria a “Independência do Brasil de toda e qualquer influência estrangeira”, única maneira de escapar à “civilização artificial” (VASCONCELLOS, 1979, p. 59).

Em seu ensaio “Integralismo: teoria e práxis política nos anos 30”, Helgio Trindade tentou a desqualificação da obra chasiniana apontando para o fato de que esta era teoricamente *monolítica* (modo de imputar arbitrariamente a um marxista como estreito e dogmático), uma vez que centrada apenas nos discursos plinianos, descuidou-se de tratar os “mais fascistas”, tais como o secretário nacional de doutrina, Miguel Reale, e poderíamos dizer na mesma linha de argumentação, o “mais nazista”, por causa do seu propalado antissemitismo, Gustavo Barroso, o chefe nacional da milícia. O fato de Chasin se centrar no principal formulador do integralismo, ter mostrado a linha de continuidade de seu pensamento – dado que a constituição de sua ideologia já estava delineada bem antes da existência da AIB, presente na estrutura interna de *O estrangeiro*, o conhecido romance de 1926, e ter destacado a coerência ideológica de Plínio Salgado para além da extinção do movimento –, é visto como uma arte retórica e manipulatória de Chasin. Trindade chega ao desplante de afirmar que Chasin desconhece a chicana de Salgado, que se valeria de adulterações de seus próprios textos e manifestos. Porque, conclui, “o chefe integralista, no afã de escamotear a linguagem fascista do seu discurso ideológico (menos enfático deve-se reconhecer do que transparece nas obras de Miguel Reale), provocou deliberadamente adulterações nos textos originais dos documentos oficiais transcorridos” (TRINDADE, 1981, p. 311). Acusando Chasin de não ter apoio documental suficiente para sua tese, Trindade reafirma *o recurso ao mimetismo ideológico* como sendo a determinante fundamental da existência do fascismo no solo brasileiro, em suma, o integralismo

nasce pela força do discurso fascista. Não é a existência social que determina a consciência, mas a formação ideal que gera a vida.

Em sua principal obra, intitulada *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*, Helgio Trindade opera com construtos subjetivos – típicos do viés psicocomportamental – que subsumem amplo material empírico coletado por meio de depoimentos, a fim de encaixar as opiniões e posições dos integralistas como produtos de *dissimulação tática*. O paradoxo entre as declarações integralistas, de que eram diferentes e superiores à concepção fascista e a imputação de “fascistas” por seus adversários, será resolvida da forma a mais tópica. Segundo a *analítica convencional*, os integralistas passaram o tempo todo dissimulando a sua verdadeira face: cópias emprestadas ao fascismo. Quando eles se proclamam como originais e autônomos com respeito às formulações estrangeiras, a analítica convencional vê um engodo deliberado, um ato em permanente estado de mistificação, sem jamais se questionar acerca da validade ontológica de tal recurso gnosiológico.

O que deveria ser posto como um problema a ser investigado, por uma abstração irrazoável, torna-se uma arbitrariedade. Nada mais evidente do que a rejeição ao empenho à objetividade, ao respeito à lógica imanente do objeto histórico, uma vez que Trindade é explícito quando diz sem titubear:

O fenômeno fascista [...] teria podido se desenvolver no Brasil, nesta época, com um discurso ideológico e uma organização nacionais. A realidade, porém, foi outra. [...] A análise da Ação Integralista nos leva a concluir que sua natureza, organização hierárquica, estilo do chefe e rituais não se podem explicar sem levar em consideração a influência do modelo de referência externo. (TRINDADE, 1974, p. 289)

Como se pode notar, o autor é obrigado a se esforçar ao máximo para fundamentar o seu ponto de partida, o empréstimo ideológico condiciona a vida, a referência ao modelo externo é a determinante, própria ao viés culturalista de sua construção, acabam por compor o objeto da investigação. Como demonstrar, porém, que em meios históricos diferentes, em realidades econômicas historicamente desiguais, em categorias sociais diferentes, brote uma mesma ideologia por um processo de cópia, por influxos externos que condicionam o comportamento ideológico? A sua resposta, diretamente dirigida a Chasin, tropeça mais uma vez em seus limites idealistas e especulativos:

Não seria o caso de questionar se a viabilidade de um mimetismo ideológico não suporia que as ideias estivessem “fora de lugar”, e que o objeto de explicação deveria, justamente, em se tratando de sociedades econômica e socialmente diferentes, como estas ideias

conseguem ser importadas e reelaboradas não só pelas elites intelectuais, mas também como penetram em segmentos mais amplos da sociedade? (TRINDADE, 1981, p. 313)

Com esta resposta à pergunta chasiniana, o autor ainda permanece na mesma tecla, adicionando que a cópia não é igual ao original. É o movimento em torno do mesmo círculo.

Dentre as ambiguidades do culturalismo, vamos encontrar a afirmação de que o equívoco da maioria dos críticos do integralismo está em que parte de uma posição apriorística, configurando a realidade por meio de ideias preconcebidas, tais como as de “vazio, atraso, tardio, desigual, imaturo, importado”, relevando com isso o indeterminado do movimento histórico: “Assim em lugar de assumirmos a indeterminação inicial pela 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.” (CHAUÍ, 1978, p. 29)

Em sua primeira posição em face do fenômeno do integralismo, Chauí se mantém presa às formulações da analítica convencional, esforçando-se em demonstrar “que essa importação é determinada pelo ritmo internamente necessário do capitalismo brasileiro para ajustar-se ao compasso da música internacional, é coisa de que não duvidamos”, sem se colocar que permanece no mesmo terreno problemático do formalismo dos intérpretes. Não se põe em discussão, desse modo, se a doutrina integralista é produto ou não de um mimetismo ideológico, mas que “no caso específico do pensamento autoritário, a importação de ideias possui um sentido peculiar” (CHAUÍ, 1978, pp. 35-6). Assim, a filósofa busca justificar o empréstimo de ideias produzidas em solo europeu, na determinante do “autoritarismo”, porque aqui sua forma vazia foi devidamente preenchida por “conteúdos locais”. O engodo deliberado ocorre na medida em que “o pensar autoritário tem a peculiaridade de precisar recorrer a certezas decretadas antes do pensamento e fora dele para que possa entrar em atividade” (CHAUÍ, 1978, p. 37),

A engenhosidade epistemológica monta agora seu fundamento no quadro da “cultura autoritária”, que permite enquadrar e interpretar qualquer fenômeno político desta época. Desvendar as razões que permitem a ideologia comandar as operações de ocultamento e dissimulação. Tal como no caso do conceito de totalitarismo, este construto subjetivo não nasce desprovido de determinação social, uma vez que, como especifica a crítica ontológica, “a noção de totalitarismo nada mais reflete que o

liberalismo com sinal trocado” (CHASIN, 1978, p. 49). Referindo-se ao vigor da crítica chasiniana, que denuncia a impropriedade da *equalização entre fenômenos históricos distintos*, Antonio Candido observa que:

O seu principal ponto de apoio teórico talvez seja a discussão sobre o conceito de totalitarismo, que funcionaria, para os que os identificam, como denominador comum de ambos os movimentos. Mas é claro que a sua veemente discussão mira mais longe; visa ao próprio conceito, que serve à crítica liberal para operar a assimilação mais grave entre fascismo e comunismo, na medida em que ambos seriam afastamentos de um modelo ideal, suprassumo da filosofia e da organização política – o do liberalismo. (CANDIDO *in* CHASIN, 1978, pp. 13-4)

Este obnubilamento criado pela conceituação liberal se serve de universais abstratos para tentar descrever o real e, com isso, tal conceituação fica impossibilitada – exatamente pela determinação social de sua perspectiva – de apropriar-se dos universais concretos por meio das mediações e particularizações concretas. Este procedimento formalista, de natureza politicista, além de tornar equivalentes fenômenos históricos, por mais distintos que possam ser, acaba por reduzir a história a uma construção eventista. Assim sendo, ao contrapor a todo monopólio de poder, a todo estado totalitário, os valores do estado liberal, a análise convencional oculta a questão da própria hegemonia de classe, operando-se, assim, a própria eternização do estado e da dominação de classe.

Confundindo manifestações históricas concretas, e reduzindo-as à sua expressão política, o conceito de totalitarismo opera simplesmente uma sorte de tautologia ao “determinar” o fascismo, o nacionalismo e tantos outros eventos que ele se permite englobar e que de algum modo contrariam o perfil liberal. [...] Com isto não estamos querendo confundir ou dissolver as distintas formas de hegemonia; pelo contrário, queremos ressaltá-las, afirmando que ela, a hegemonia, sempre está presente ao fenômeno do poder, ao contrário do que a análise liberal pressupõe. (CHASIN, 1978, pp. 53-4)

Submersa ao conceito de *autoritarismo*, de corte liberal, na interpretação de Chauí, a ideologia integralista, como todo “pensar autoritário”, reduz-se a uma “região das consequências sem premissas, [que] precisa localizar em algum ponto externo, anterior e fixo um conjunto de afirmações protocolares graças às quais entra a pensar” (CHAUÍ, 1978, p. 38). O passo subsequente desse ato especulativo, que se transforma em seu novo ponto de partida, está em assinalar que a peculiaridade desse pensamento “é o de operar com imagens em lugar de trabalhar com conceitos” (CHAUÍ, 1978, p. 40). O que faculta a operação da ideologia autoritária, transformando os integralistas em peritos na arte de manipular, em produzir imagens, algumas por meio

de “livre associação”, sem nenhum espelhamento com o real. Como se vê, Chauí que transita num ecletismo sofisticado, que começa com Marx e acaba nas reflexões de Claude Lefort, age como se estivesse num mesmo campo teórico. Com isso, jamais poderá responder acerca da *determinação social* do pensamento integralista. Qual é a posição e o sentido da *utopia reacionária* ou do *paraíso rural* no integralismo de Plínio Salgado? Em seu empreendimento intelectual não poderemos encontrar essa resposta. Ainda mais porque estamos diante de uma analítica que, elidindo a objetividade da produção histórica de uma subjetividade determinada, propõe-se a “não tomar como critério a adequação ou inadequação entre o texto e o real, mas a representação do real veiculada pelo texto e, então, interpretar as diferenças e os conflitos entre os documentos segundo as representações que oferecem do social, do político e da história e, conseqüentemente, segundo os destinatários que elegem” (CHAUÍ, 1978, p. 34).

Esta postura dará margem para imputações as mais diversas aos comportamentos dos integralistas – como se eles fossem governados pelo poder de manipular de acordo com o destinatário a que se dirigem –, promovendo uma autêntica autonomização do pensamento em relação ao sujeito histórico que o produziu. Mesmo Salgado sendo católico assumido, tecendo a sua concepção com a doutrina social da Igreja Católica e escrevendo sobre a vida de Jesus, Chauí acredita estar revelando um segredo: “Sem dúvida, um texto como o *Sofrimento universal*, ciclo de conferências de Salgado para os católicos portugueses, é prova de que o catolicismo é um elemento tático e ideológico de grande envergadura, porém, é preciso não ignorarmos a natureza do público a que era destinado: salazaristas convictos.” (CHAUÍ, 1978, pp. 76-7)

Marilena Chauí, que identifica ideologia com representação imaginária, passa por cima da pertinência da afirmação marxiana, acerca da natureza ontológica da consciência social: “Se a expressão consciente das relações reais dos indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo de atividade material limitado e das suas relações sociais limitadas que daí resultaram.” (MARX in FERNANDES, 1983, p. 192) Comentando esta problemática, Chasin esclarece:

Vincadas à sociabilidade, dela nascendo, as formas do pensamento “são a expressão consciente – real ou ilusória – de relações e atividades efetivas”. Em outras palavras, verdadeiras ou falsas, as representações dos indivíduos, os únicos dotados de capacidade

espiritual, brotam sempre do terreno comum do intercâmbio social. Correta ou fantasiosa, efetiva reprodução ideal de um objeto, ou rombudo borrão mental, as ideias não são autoengendradas, variando de um polo a outro em função do potencial societário em que se manifestam. (CHASIN, 1995, p. 406)

A chave está na especificação da natureza do ser social, que se estrutura no “sujeito decifrado como atividade sensível, do qual o espírito é inerência reiterada na própria confirmação objetiva daquele”. Como não encontramos as premissas efetivas nos textos do “imaginário integralista”, com sua liberdade de associar imagens, trata-se de encontrar o destinatário representado para o qual devem convergir os interesses das classes dominantes e, conseqüentemente, as suas manipulações. Esta será, inclusive, considerada a causa do fracasso da corrente integralista, a saber, a ideologia integralista peca por estar direcionada às “classes médias”, pois o sucesso do getulismo foi o de dirigir-se aos operários. Não é exagero dizer que toda a sua análise está ancorada nessa concepção de ideologia como arte de ocultar e mistificar, que em seu movimento apresenta “ofertas” e “promessas” às necessidades mais “sensíveis” do destinatário.

Se o integralismo se vale de uma “história imaginária”, uma ficção típica do “pensar autoritário”, tal como é supostamente construído por seus ideólogos, sem nexos com a realidade histórica, trata-se, então, de apontar – mais uma vez, pelo viés politicista – se o determinante externo ainda convém à análise do fenômeno integralista. O recurso ao mimetismo ideológico torna-se, assim, descartável:

Nessa medida, torna-se de menor importância saber se houve importação dos fascismos europeus, pois o que interessa compreender é que, importando ou não ideias que não poderiam espelhar a situação brasileira, as formulações integralistas exprimiram, na forma da construção pura, a verdade do nacionalismo como política autoritária, mesmo quando os militantes aderiam à AIB pelo medo ao comunismo ou pelo antiliberalismo, na esperança de ver realizados ideais que, de outra maneira, permaneceriam como simples desiderato. (CHAUÍ, 1978, pp. 117-8).

A grande novidade da análise de Chauí, segundo suas próprias palavras – ao contrário do “lugar-comum da historiografia brasileira, isto é, a afirmação do atrelamento da classe média à classe dominante”, que supõe o fato de seus dirigentes e militantes terem se transformado em massa de manobra de Vargas –, é que “sob a bandeira do combate ao comunismo, a classe média desse período serve de ponta de lança para a repressão exercida contra o proletariado”. Getulismo e integralismo se articulam com a finalidade de barrar o movimento operário, nesse sentido, “não se

trata sequer da suposta convergência político-ideológica entre integralistas e o golpe de 37, nem se trata do suposto fascismo de uns e de outros, mas sim de que, por motivos diferentes, o autoritarismo e a ditadura surgem para dominantes e classe média integralista como freio indispensável quando se tem em mira a paralisia operária” (CHAUÍ, 1978, p. 108). Chauí aos poucos vai se livrando da *importação* das ideias fascistas e, portanto, do preenchimento integralista das formas vazias emprestadas do mundo europeu fascistizado, para garantir que, em certo sentido, o integralismo estaria mais próximo de um “populismo” de Jânio Quadros ao invés do mimetismo, “oposto ao paternalismo e ao clientelismo do líder, em nome da moralidade, da autoridade e da burocratização estatal, pelos quais o chefe deve ser responsável”. Completando, por fim:

O integralismo pode ser tido como fenômeno político-ideológico local, prenúncio de um populismo falhado, diverso do de Vargas, e que não se ocuparia com o “povo operário”, mas como o “povo-classe média”. Sob este 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”, mas sim porque não permaneceu cego à prática operária, enquanto o movimento do Sigma, estabelecendo uma cisão entre o “monstro comunista” e o “miser oobreiro”, aprisionou-se nas imagens pequeno-burguesas do social e do político, permanecendo apenas à altura do destinatário de seu discurso. (CHAUÍ, 1978, p. 112)

Ora, precisamente num momento histórico em que se processa a transição de uma ordem agroexportadora para a ordem urbano-industrial na sociedade brasileira, graças a uma “conciliação pelo alto”, recomposição das frações dominantes no estado autocrático dos proprietários, é que surge um movimento político de tolhimento (ou melhor, de tentativa ilusória) do avanço das forças produtivas materiais contra os “reis da finança” ou o “espírito judaico”. Em virtude de o integralismo apresentar uma larga dimensão retórica em seu discurso, fez com que os intérpretes convencionais o caracterizassem como uma forma permanente de dissimulação e mistificação. Como esta analítica deixa de lado a parte residual desse discurso, deixa de lado a objetividade do corpo ideológico, os conteúdos significativos que expressam o ser social limitado de natureza ruralista, a debilidade de sua manifestação ideológica, forma de regressividade posta num momento histórico específico da constituição do capital industrial em nossa formação histórica.

Para o teórico da *via colonial*, o discurso pliniano por ser basicamente persuasivo, retórico, está longe de construir uma argumentação articulada por nexos racionais no sentido de convencer, uma vez que a apropriação do verdadeiro só se dá

pela intuição ou pela revelação. É precisamente aqui, na porção residual da doutrina, em que se revela por inteiro o sentido histórico do integralismo, que Chasin divisa os dois limites teleológicos da oposição romântica à miséria brasileira, que escaparam inteiramente à versão hegemônica do integralismo, a saber:

O limite máximo, que designamos por utopia reacionária ou regressiva, que visiona a conversão do país numa pletera de pequenas propriedades, quase que exclusivamente rurais, e que, pela sua total inviabilidade, e até mesmo absurdidade, jamais é inteiramente explicitada. O limite mínimo, também de solução ruralista, mas que, por assim dizer, se conforma em transigir um pouco, busca pelo menos frear ou estancar a acumulação capitalista. (CHASIN, 1979, p. 607)

Chasin desvenda, portanto, o devido lugar, a condição e a finalidade – a necessidade histórica – dessa utopia reacionária, capta “o sentido do desesperado esforço pliniano de persuasão, cegando-se para a evidência de que, se não podia convencer, isto não seria razão suficiente, nem muito menos, para Salgado deixar de querer e de propor exatamente aquilo pelo qual se esforçaria decididamente por persuadir” (CHASIN, 1979, p. 607).

É só a partir daí, uma vez efetuada a crítica ontológica da ideologia integralista de Salgado, a captura de sua *destinação histórica* por seus significados imanentes, articulados à sua determinação social na via colonial de objetivação capitalista, que Chasin pode partir para uma comparação ontologicamente posta entre os dois fenômenos históricos distintos.

Nesse sentido, adotar a tese de que integralismo e fascismo são entes concretos que se distinguem historicamente, implica também distinguir a *via prussiana*, como forma não-clássica de objetivação capitalista, que propiciou às formações capitalistas singulares, como a Itália e, principalmente, a Alemanha, um salto sem precedentes de uma condição de atraso histórico para posição de um capitalismo monopolista já no estágio imperialista. O fenômeno do fascismo, portanto, é produto dessa lógica particular do desenvolvimento do capitalismo avançado. O fascismo é considerado, assim, como expressão do grande capital, que busca expandir-se por meio de uma ideologia de mobilização para a guerra interimperialista, a fim de forçar uma redivisão das esferas já dominadas pelos polos hegemônicos do grande capital. A via prussiana é tomada não como modelo, mas como exemplaridade histórica. O integralismo, muito ao contrário, põe-se como utopia reacionária no interior dos condicionamentos de outra forma não-clássica, *a via colonial de objetivação do capital*, subordinado ao imperialismo, como movimento que buscou estancar o desenvolvimento do capital

industrial em nossa singularidade histórica.

Em suma, o fenômeno do integralismo por meio da analítica regrada pelo estatuto ontológico dos entes históricos põe-se objetivamente como uma crítica romântica ao capitalismo de fundo ruralista. Com isso, ilumina-se a destinação histórica da ideologia integralista, o centro de onde se ramificam os principais nódulos ideológicos do fenômeno do integralismo. A *distopia reacionária do paraíso rural*, o núcleo ideológico diretor, que passou inteiramente despercebido pelos intérpretes da análise convencional. Do prisma de uma ontologia estatutária, especificamos que do capitalismo tardio nasce uma práxis e ideologia de mobilização social para a guerra, com a finalidade imperialista de *expansão* do seu “espaço vital”. O integralismo se põe objetivamente como *nacionalismo defensivo* do capitalismo híper-tardio. A ideologia integralista se configura como uma “utopia reacionária” para frear o desenvolvimento das forças produtivas materiais e, com isso, o próprio capitalismo, a industrialização *in limine* levaria ao comunismo, o materialismo e o fim da religião. Um dos primeiros partidos de massa, a Ação Integralista Brasileira constituiu-se numa frente de direitas, que ambicionava a instauração de um estado forte e orgânico, por meio de uma revolução espiritualista. Episódio significativo se deu com a constituição de uma frente de esquerdas, anarquistas, trotskistas e comunistas reunidos na Frente Única Antifascista, para por fim às movimentações da extrema-direita. Na praça pública, a 7 de outubro de 1934, no centro da cidade de São Paulo, circundando a imponente Catedral da Praça da Sé, os dois movimentos se enfrentaram num combate armado.

Referências bibliográficas

- BARROSO, Gustavo. **Brasil – colônia de banqueiros**. História dos empréstimos de 1824 a 1934. Rio de Janeiro: Revisão, 1989.
- CAVALARI, Rosa Maria F. **Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)**. Bauru/SP: Edusc, 1999.
- CHAUÍ, M. “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira”. In: FRANCO, M. Sylvia de Carvalho; CHAUÍ, M. (Org.). **Ideologia e mobilização popular**. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Cedec, 1978.
- CHASIN, J. **O integralismo de Plínio Salgado**. Forma de regressividade no capitalismo híper-tardio. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978. [Segunda edição: CHASIN, J. **O integralismo de Plínio Salgado**. Forma de regressividade no capitalismo híper-tardio. 2. ed. Santo André/Belo Horizonte: Ad Hominem/Una Editorial, 1999.]
- CHASIN, J. “Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica”. In: SOARES, F. Teixeira. **Pensando com Marx**. São Paulo: Ensaio, 1995.
- CIERI, Alejandro A. “**Arbeit Macht Frei**”. El trabajo y su organización em el fascismo (Alemania e Italia). Barcelona: El Viejo Topo, 2004.
- COHN, Gabriel. **Crítica e resignação**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

- LUKÁCS, G. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- MARX, K. Feuerbach. In: FERNANDES, Florestan (Org.). **Marx & Engels: História**. São Paulo: Ática, 1983. Coleção Grandes Cientistas Sociais n. 36.
- RAGO FILHO, A. **A crítica romântica da miséria brasileira: o integralismo de Gustavo Barroso**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 1989.
- RAGO FILHO, A. **A ideologia 1964: os gestores do capital atrofico**. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 1998.
- TRINDADE, H. **O integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30**. São Paulo: Difel, 1974.
- TRINDADE, H. “Integralismo: teoria e prática política nos anos 30”. In: FAUSTO, B. **O Brasil republicano** t. III. São Paulo: Difel, 1981.
- VASCONCELLOS, G. **A ideologia curupira**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

Como citar:

RAGO FILHO, Antonio. Diferenças históricas entre integralismo brasileiro e fascismo europeu (1922-1937): formas de regressividade na via colonial e na via prussiana de objetivação do capital. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 30, n. 1, pp. 40-59, Edição Especial: *A miséria brasileira*, 2025.