

J. Chasin: a crítica ontológica do anticapitalismo romântico típico da "Via Colonial" – os integralismos*

*Antonio Rago Filho***

Resumo:

A historiografia convencional, descartando as especificidades sociais do solo histórico, identifica o integralismo ao fascismo por meio do recurso mimético, fenômeno à mercê dos influxos externos. A ideologia integralista se configura como uma utopia reacionária que intenta frear o desenvolvimento da industrialização e das forças produtivas materiais, haja vista que a progressividade do capital industrial *in limine* levaria ao comunismo, ao materialismo e ao fim da religião. Um dos primeiros partidos de massa, a Ação Integralista Brasileira (1932-1937) constituiu-se numa frente de direitas, com Plínio Salgado à testa, que ambicionava a instauração de um estado integral forte por meio de uma revolução espiritual ancorada na doutrina social da Igreja. José Chasin efetiva uma verdadeira revolução historiográfica, afirmando que, ao revés de ser homólogo do fascismo, o integralismo é uma utopia reacionária, forma particular de anticapitalismo romântico da *Via Colonial* de objetivação do capital no Brasil.

Palavras-chave:

Integralismo; Utopia Reacionária; Revolução Espiritual; Anticapitalismo Romântico; Capitalismo Hiper-tardio.

J. Chasin: the ontological critique to the romantic anti-capitalism typical of the "Via Colonial" – the integralisms

Abstract:

The conventional historiography, discarding the social particularities of the historical ground, identifies the integralism with the fascism through the mimetic resource, a phenomenon at the mercy of external influences. The integralist ideology takes shape as a reactionary utopy that tends to restrain the development of industrialization and the material productive forces, considering that the progressivity of the industrial capital "in limine" would lead to the communism, the materialism and the end of religion. The Brazilian Integralist Action (1932-1937), one of the initial mass parties, was constituted as a front of rightists, with Plinio Salgado at the head, and aspired to the institution of a strong, integral state, by means of a spiritual revolution anchored in the social doctrine of the Church. José Chasin accomplished an actual historiographic revolution stating that instead of being homologous to the fascism, the integralism is rather a reactionary utopia, a peculiar form of romantic anticapitalism of the "Via Colonial", objectifying the capital in Brazil.

Key words:

Integralism; Reactionary Utopia; Spiritual Revolution; Romantic Anti-capitalism; Hyper-late Capitalism.

* Publicado originalmente com o título "A crítica ontológica à oposição romântica da 'miséria brasileira': os integralismos de Plínio Salgado, Gustavo Barroso e Miguel Reale", Posfácio à segunda edição da obra de Chasin, *O integralismo de Plínio Salgado*. São Paulo/Belo Horizonte: Ad Hominem/Una, 1999.

** Graduado em ciências políticas e sociais pela ESP, mestre e doutor em história social pela PUC-SP. Professor do Colegiado de Ciências Sociais do Centro Universitário Fundação Santo André, do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP.

Compreender consiste em captar a lógica específica do objeto específico.

Karl Marx

Quem, diante de um mundo assombrado e atemorizado pela ascensão dos movimentos fascistas, não se colocaria, de um pólo oposto, no combate efetivo contra o corporativismo embutido na proposta do integralismo e na instauração do estado integral? Quem, diante de uma *frente de direita* comandada por líderes cujos gestos e rituais se aproximariam às milícias de seus aparentados europeus, alardeando a tomada do poder contra os democratas liberais, os socialistas e os comunistas, não se lançaria contra os “galinhas verdes” no Brasil?

Diante desse legado e dessas evidências empíricas, a crítica acadêmica do integralismo jamais se questionou acerca da possibilidade real dessa identificação. 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.

Qual é a arma teórica, política e pessoal capaz de ultrapassar as exterioridades e as formas fenomênicas do integralismo, reconhecida a sua validade como objeto, a fim de alcançar a sua verdadeira natureza histórica? Somente com a alta competência e rigor – aliada à dignidade de caráter, à “condição subjetiva de isenção científica”, balizada pela arma do *estatuto ontológico* de Marx, que se orienta pelo empenho à *objetividade* – foi possível o discernimento da especificidade histórica do discurso integralista e o desmonte da cristalização de uma identificação do senso comum transformada em verdade científica. A obra monumental de José Chasin (1937-98), intitulada *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*, pode ser considerada, no campo das humanidades, uma verdadeira revolução científica na esfera da *crítica ontológica da ideologia* e na captura da *particularidade histórica* da objetivação capitalista no Brasil.

Grosso modo, a historiografia do integralismo passa, então – após o *terremoto* chasiniano –, a ser polarizada por duas vertentes, radicalmente contrapostas, uma de natureza *culturalista* e outra *ontológica*; a que considerava 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 ator-

mentou os integralistas” (Vasconcellos, 1979, p. 193). E, do primado ontológico, a captura da particularidade concreta feita por 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 apontavam a *identidade fascista* do integralismo pela via do *mimetismo ideológico* – a assimilação do fascismo se daria 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 a 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 no tema, Antonio Candido apontou suas concordâncias e dissonâncias em relação à obra chasiniana; permanecendo, ainda, no terreno da *generalidade abstrata*, detectou as possíveis similitudes entre os dois fenômenos históricos:

Por exemplo: o fato de fascismo e integralismo serem formas de falso antipitalismo, mas na verdade funcionarem como defesa deste, seja ele pleno, “tardio” ou “híper-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, 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 Antonio 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, 1978, p. 20)

Nada mais justo, todavia, nada mais próximo da verdade histórica 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 alça a um verdadeiro *divisor de águas*, que nos *obriga a repensá-lo* em sua integridade ontológica. De outra parte, Antonio Candido reclamou um certo exagero em suas demonstrações, uma “certa prolixidade” em suas minúcias; porém, o intento chasiniano, próprio à sua obsessão, é o 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.

Certamente, Chasin se propunha a reestruturar seu trabalho, não só no sentido de torná-lo mais enxuto, porém, mais diretamente, no que tange à parte teórico-metodológica, ainda tributária de certas imprecisões das reflexões lukacsianas, que mais tarde seriam criticadas, especialmente no capítulo “Da teoria das abstrações à crítica de Lukács” de sua obra *Marx - estatuto ontológico e resolução metodológica* (1995) e ao descortino pleno do estatuto ontológico imanente ao pensamento marxiano; todavia, jamais no sentido de alterar ou desmentir sua descoberta básica: *o integralismo não é o fascismo brasileiro*. É bom que se grife: nesta obra, todos os conteúdos estão submetidos ao diapasão ontológico, nessa medida, Chasin não renuncia por um só momento às *abstrações razoáveis* próprias à captura da objetividade histórica, do concreto enquanto concreto pensado.

Se a tese põe 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 sua recepção à esquerda, no entanto, foi um rotundo fracasso. A tática da *guerra de silêncio* se constitui desde aí. Na medida em que Chasin renova com um autêntico e rigoroso procedimento científico – alargando as possibilidades da crítica das ideologias, trabalhando com profundidade a própria realidade nacional, por meio do desvendamento do tecido teórico de Marx e com as contribuições de Lukács sobre as determinações da *via prussiana* e de seu complexo cultural, particularmente, desdobradas na obra *A destruição da razão* –, a esquerda torcia o nariz, julgando até mesmo desnecessário o esforço despendido, enquanto a academia desdenhava a validade de estudo científico de objetos “menores”.

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 *Ideologia curupira* (1979), de G. 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, 1979, p. 13). Todavia, a sua argumentação se inseria na mesma lógica da *análise convencional*, uma vez que, segundo Fernandes, os integralistas teriam forjado uma consciência social, com a aparência de autonomia em relação ao capital estrangeiro, mas, na verdade, buscavam “fixar a consciência burguesa” em nosso país. “Eles se adaptaram a um fascismo destituído de visibilidade fascista”, portanto, apresentaram-se como *engodo deliberado*.

Chasin adverte em sua *epígrafe* que os integralistas deveriam ser combatidos por aquilo que foram objetivamente, em sua efetividade histórica. Ora, o que tem sido o “combate” da esquerda a não ser empunhar de forma oportunista a arma das inversões rústicas da vulgata marxista? Corajosamente, Chasin enfatiza: “há que sentenciá-los por aquilo que são, não por aquilo que seus válidos inimigos entenderam, ou puderam entender, que fossem. E isto, acima de tudo, para o nosso próprio bem”. O que causa estranheza é a posição que justifica a identificação do integralismo como uma forma de fascismo – daí, mais ainda, a necessidade imperiosa de sua crítica até a raiz –, ao mesmo tempo em que o relega a uma manifestação grotesca típica das figuras risíveis do romance picaresco, de uma “utopia narcisista” ou mesmo do “janismo populista”. Outra posição, próxima à do tipo obscurantista “Não li e não gostei”, de um renomado editorialista, ofendido por ter travado um combate idealizado, foi a resposta do principal responsável pela difusão nos meios acadêmicos da tese que anula as especificidades históricas, que tornam integralismo e fascismo irmãos gêmeos.

Em seu ensaio “Integralismo: teoria e práxis política nos anos 30”, Héglio Trindade tentou a desqualificação da obra chasiniana apontando para o fato de que esta seria teoricamente monolítica (modo de imputar arbitrariamente a um marxista o ser estreito e dogmático), uma vez que centrada *apenas* nos discursos plinianos, tendo se descuidado 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 anti-semitismo, 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 Ação Integralista Brasileira (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 ocorrida em 1937, é visto como uma arte retórica e manipulatória de Chasin. Trindade chegou ao desplante de afirmar que Chasin desconhecia a chica-

na 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 reafirmou o recurso ao mimetismo ideológico como sendo a determinante fundamental da existência do fascismo no solo brasileiro, em suma, o integralismo nascera pela força do discurso fascista. Não é a existência social que determina a consciência, mas a formação ideal que gera a vida.

Certamente, quem, por infelicidade, não tiver acesso ao livro de Chasin, mas a essa dissimulada e deformada denúncia, ficará totalmente com a impressão de que este possuía um modelo apriorístico, o qual, forçando a barra, “aplicou” de modo impróprio ao objeto posto em exame. Em defesa de sua tese, Chasin teria aderido a um dogma. O procedimento chasiniano, no entanto, segue o caminho exatamente oposto às conceituações e conclusões de Trindade. Há que ler com atenção a orientação ontológica dada por Marx aos populistas russos e pressuposto ineliminável da obra chasiniana, que rege todos os seus passos:

Assim, pois, eventos notavelmente análogos que, porém, ocorrem em meios históricos diferentes conduzem a resultados totalmente distintos. Estudando em separado cada uma dessas formas de evolução e comparando-as depois, pode-se encontrar facilmente a chave deste fenômeno. Nunca porém se chegará a isto mediante o passaporte universal de uma teoria histórico-filosófica geral cuja suprema virtude consiste em ser supra-histórica. (Marx *apud* Chasin, 1978, p. 29)

Em seu livro *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*, Trindade precisamente operou com *construtos subjetivos* – típicos do viés psico-comportamental – 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 foi resolvida da forma a mais bisonha, pois, segundo a *analítica convencional*, os integralistas passaram o tempo todo *dissimulando* a sua verdadeira face: cópias emprestadas ao fascismo. Quando eles se proclamam originais e autônomos com respeito às formulações estrangeiras, a analítica convencional viu 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, tornou-se, por

uma *abstração irrazoável*, 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 foi explícito quando disse, sem titubear, que “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 foi obrigado a se esforçar ao máximo para fundamentar o seu ponto de partida: o empréstimo ideológico condiciona a vida, a referência ao modelo externo era a determinante, própria ao viés culturalista de sua construção, acabando por compor o objeto da investigação. Como demonstrar, porém, que, em meios históricos diferentes, em realidades econômicas historicamente desiguais, com 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, tropeçava, 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 idéias estivessem “fora de lugar”, e que o objeto de explicação deveria, justamente, em se tratando de sociedades econômica e socialmente diferentes, como estas idéias conseguem ser importadas e reelaboradas não só pelas elites intelectuais, mas também em que penetram em segmentos mais amplos da sociedade? (Trindade, 1981, p. 313)

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

Dentre as ambigüidades do *culturalismo* encontramos 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 idéias 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 manteve 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” (Chauí, 1978, p. 35), sem 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 pressupõe que, “no caso específico do pensamento autoritário, a importação de idéias possui um sentido peculiar” (Chauí, 1978, p. 36). Assim, Chauí buscou justificar o empréstimo de idéias produzidas em solo europeu, na determinante do “autoritarismo”, porque aqui sua *forma vazia* fora devidamente preenchida por “conteúdos locais”. O engodo deliberado ocorreria 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 à 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 observou 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, supramundo da filosofia e da organização política – o do liberalismo. (Candido, 1978, pp. 13-14)

Este obnubilamento criado pela conceituação liberal se serviu de *universais abstratos* para tentar descrever o real e, com isso, tal conceituação ficou impossibilitada – exatamente pela determinação *social* de sua perspectiva – de apropriar-se dos *universais concretos* por meio das mediações e determinações concretas. Este procedimento formalista, de natureza politicista, além de tornar equivalentes fenômenos históricos, por mais distintos que pudessem ser, acabou 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* ocultou a questão da própria hegemonia de classe, operando-se, assim, a 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. 53-54)

Submersa ao conceito de autoritarismo, de corte liberal, a ideologia integralista, segundo a versão de Chauí, como todo “pensar autoritário”, reduzia-se a uma “região das conseqüências sem premissas, [que] precisava 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 transformou em seu novo ponto de partida, estava em assinalar que a peculiaridade desse pensamento era “operar com imagens em lugar de trabalhar com conceitos” (Chauí, 1978, p. 40). O que facultava 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 Lefort – agiu como se estivesse num mesmo campo teórico. Com isso, jamais poderia 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 dá margem a 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, tendo tecido a sua concepção com a doutrina social da Igreja Católica, tendo escrito a *Vida de Jesus*, Chauí acreditava estar revelando um segredo taticista: “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).

Chauí, que identificou ideologia e representação imaginária, passou 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”. Comentando esta problemática, Chasin esclarece que:

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 ideações não são auto-engendradas, variando de um pólo 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. O que há, então, de escandaloso em constatar que *tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim eles pensam?* A extravagância não está, exatamente, em sustentar o oposto?” (Chasin, 1995, p. 408).

Como não encontramos as premissas efetivas nos textos do “imaginário integralista”, com sua liberdade de associar imagens, visto que nos escritos integralistas “as conclusões se sucedem com total ausência de premissas” (Chauí, 1978, p. 34), trata-se de encontrar o destinatário *representado* para o qual devem convergir os interesses das classes dominantes e, consequentemente, as suas manipulações. Esta é, inclusive, considerada a causa do fracasso da corrente integralista, a saber, a ideologia integralista pecou 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 valeu de uma “história imaginária”, uma ficção típica do “pensar autoritário”, tal como foi supostamente construída 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 idéias 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

milитantes aderiam à AIB pelo medo ao comunismo ou pelo antiliberalismo, na esperança de ver realizados ideais que, de outra maneira, permaneceriam como simples *desiderata*. (Chauí, 1978, pp. 116-117)

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 –, era que, “sob a bandeira do combate ao comunismo, a classe média desse período serviu de ponta-de-lança para a repressão exercida contra o proletariado”. Getulismo e integralismo se articularam, então, 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 foi se livrando da importação das idéias fascistas e, portanto, do preenchimento integralista das formas vazias emprestadas do mundo europeu fascistizado, para garantir que, em certo sentido, o integralismo, em vez de ser um mimetismo, estaria mais próximo de um “populismo janista” (Weffort), um estilo de política “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” (Chauí, 1978, pp. 111-112), completando, por fim, que:

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 com 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 “miseró obreiro”, aprisionou-se nas imagens pequeno-burguesas do social e do político, permanecendo apenas à altura do destinatário de seu discurso. (Chauí, 1978, p. 112)

No campo da análise convencional, outros intérpretes tentaram explicar a ideologia integralista como estruturada no mimetismo dos fascismos europeus, fora do lugar, e cujo comportamento teria sido ditado pela tática do engodo deliberado. Seguindo o viés culturalista de Trindade, Gilberto Vasconcellos abriu 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, tentou 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 desejava 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 tentou provar que aqui não ocorreria uma relação orgânica entre ideologia e estrutura social, tal como se verifica em países capitalistas dominantes, pois estes não sofreriam da “heteronomia estrutural da dependência” do imperialismo, proporcionando aos países periféricos, desta forma, uma espécie de “indeterminação social” do pensamento, caindo-se assim no campo das ideologias “de segundo grau”. Com isso, tentou consubstanciar “as idéias 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 idéias 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 auto-impulsiona 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”, entretanto, as determinações essenciais próprias à *Via Colonial* de objetivação capitalista foram descartadas, ainda que o autor tenha se esforçado em apontar que os conflitos sociais não se encontravam sob o mesmo plano de radicalidade que no capitalismo avançado. Por isso, reconhece que,

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 européias, 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 com o capitalismo *subordinado* brasileiro, Vasconcellos apontava que 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 “educa” para o fascismo; aqui, o liberalismo não se pôs 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 idéias estão fora do lugar” – não encontram sua *determinação social* (a sua burguesia monopolista imperialista no confronto com a classe operária organizada) –, restava 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 idéias hegemônicas do Ocidente. É decisivo, portanto, o peso dos influxos ideológicos externos. (Vasconcellos, 1979, pp. 189-190)

É interessante observar que, ao considerar o “peso externo”, não levando em conta a significação interna do discurso ideológico integralista, Vasconcellos não se deteve objetivamente em sua estrutura interna, determinação social e finalidade no âmbito de seu complexo histórico; com isso, acabou por desqualificar a *expressão* e o *protesto* do projeto integralista. O próprio autor – atualmente assumindo de peito aberto as cores do nacionalismo trabalhista, renunciando a qualquer conciliação com a *analítica paulista* – focalizou mais intensamente em seu estudo o “nacionalismo verde-amarelo”, considerado a *fonte nacional* do discurso “fascista”, do que a doutrina integralista propriamente dita.

Desse modo, a “utopia reacionária” ou o “paraíso rural”, a denúncia e barreira ao desenvolvimento das forças produtivas materiais, 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”, ganharam uma total inversão: regressivismo econômico virou, nessa leitura, expansionismo, pois, nesse condão

a utopia integralista pode ser vista como um *ensaio de realizar*, no plano imaginário, as con-

dições plenas da acumulação de capital. Noutras palavras, ele espelha – ainda que ao avesso – a própria impotência da burguesia brasileira em realizar o desenvolvimento capitalista auto-sustentado. (...) 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).

Ora, precisamente num momento histórico em que se processa a transição de uma ordem agroexportadora para a ordem urbano-industrial, graças a uma “concliação pelo alto”, a uma recomposição das frações dominantes no estado autocrático dos proprietários, é que surgiu um movimento político de tolhimento (ou melhor, de tentativa ilusória) do avanço das forças produtivas materiais contra os “reis da finança” ou o “espírito burguês”.

Miguel Reale, que tomou assento no “triuvirato” do Conselho Nacional da AIB ao lado de Salgado e Gustavo Barroso, em seu primeiro livro de memórias, *Destinos cruzados*, atentou para esta dimensão histórica desprezada pelos críticos convencionais: a situação anacrônica verificada entre o anticapitalismo integralista e as próprias condições particulares da entificação capitalista em nosso país. O criador do sigma e figura de proa na construção do ideário integralista constatou este “anacronismo”, num país essencialmente agrário, onde os integralistas se inflamavam contra uma industrialização incipiente. Em seus próprios termos:

Se a idéia nacionalista tinha a legitimá-la vários fatores (a ferrenha política estadualista, ou os pruridos separatistas, com perda do sentido global dos problemas brasileiros) e se o *anticapitalismo* brotava da experiência de um incipiente industrialismo selvagem (sem se olvidarem notórias interferências imperialistas em nossa economia), parece-me que na atitude integralista havia certo *anacronismo*. No fundo, éramos fervorosos anticapitalistas e antiburgueses num país ainda sem capitalismo. (Reale, 1986, p. 79)

É bom que se recorde: o integralismo se constituiu, de fato, numa *frente de direita* assumida tacitamente. Miguel Reale foi enfático na caracterização das tendências que se aglutinavam na AIB:

Como já observei, a AIB não formava unidade compacta do ponto de vista doutrinário, nela atuando correntes de opinião diversificadas. Pelo menos três delas persistiram até o término do movimento: uma, a mais numerosa, liderada por Plínio Salgado, fundamentava-se na doutrina social da Igreja e na exaltação nacionalista; uma outra, que dava ênfase especial aos problemas sociais e sindicais, assim como aos problemas jurídico-institucionais do estado; e na terceira, mais preocupada com os valores tradicionais da história pátria, a que acrescentava um anti-semitismo de frágil mas espalhafatosa fundamentação, com Gustavo Barroso à frente. (1986, p. 80)

Em outro lugar, o jurista de renome caracterizou a corrente pliniana, reafirmando a centralidade do espiritualismo da doutrina, do catolicismo tradicional. Aproximando-se do objeto histórico, apontava para o traço *antimesiânico* do chefe integralista, que o distinguia ainda mais da posição fascista:

Outros (e constituíam a maioria) eram mais seduzidos pelos valores do nacionalismo ou da "reação espiritualista" no desempenho da vida política, como se dava sobretudo com Plínio Salgado, o qual se considerava *menos um chefe*, no sentido pleno dessa palavra, do que *o condestável da nação*, mais inspirando do que exercendo o poder. Profundamente integrado na doutrina social da Igreja Católica, era a partir dela que Plínio pregava a reorganização social do país, com grande carga emocional, dando ênfase ao culto dos valores nacionais numa campanha de intenso valor cívico que, pela primeira vez em nossa história, conseguiu congregiar centenas de milhares de brasileiros, de maneira permanente, e não para o fim episódico de pleitos eleitorais. (Reale, 1983, p. 9)

Cabe, então, aqui, repor, ainda que nesse breve espaço, algumas questões devidamente esclarecidas por Chasin. Consciente do estágio em que se encontrava a historiografia brasileira sobre nossa formação histórica, e na medida em que o integralismo era composto de integralismos, impunha-se a real necessidade de sua compreensão em seu conjunto. Chasin explica que, enquanto

fragmento da consciência social no Brasil, o integralismo continuava indecifrado, oculto em convencional e abstrata definição como fascismo. Determinar sua efetiva natureza, especificá-lo na especificidade brasileira era projeto que se impunha com grande evidência, no imperativo mais vasto, até hoje sofrivelmente atendido, de examinar o conjunto, ou pelo menos os momentos principais, dos eventos ideológicos no Brasil (Chasin, 1978, p. 23).

Esta obra, na verdade, fazia parte de um projeto coletivo de maior envergadura: era um primeiro assentamento, que permitiria a edificação de inúmeros outros trabalhos, perfazendo um "círculo de círculos". O exercício da crítica ontológica da ideologia abarcaria um leque mais amplo de pensadores, que Chasin arrolara a fim de compreender a natureza da *ideologia brasileira*, com o mesmo intuito que Marx e Engels tiveram quando escreveram *A ideologia alemã*. Uma plethora de ideólogos foi elencada: do integralismo, com suas várias vertentes, Plínio Salgado, Gustavo Barroso, Miguel Reale, Olbiano de Mello, Severino Sombra (obviamente, os dois últimos se distinguiam dos principais ideólogos integralistas). Do pensamento conservador, de Oliveira Vianna a Golbery do Couto e Silva, ideólogos do *estado novo*, como Azevedo Amaral e Francisco Campos, pensadores isebianos, de Hélio Jaguaribe a Guerreiro Ramos, economistas, de Eugênio Gudín a Roberto Campos e vários outros. Este projeto intentava, por meio de análises imanentes desses pensadores singulares, alcançar uma autêntica síntese da ideologia dominante no Brasil. E não, ao contrário, pinçar alguns temas em certos ideólogos, articulados arbitrariamente, com a finalida-

de de traçar a matriz de toda uma cultura nacional.

Destrinchando pela raiz a doutrina pliniana, Chasin detecta vários nódulos ideológicos que compõem a sua configuração básica, tendo como núcleo diretor a utopia ruralista, a saber: espiritualismo católico tradicional; antimaterialismo; hostilidade absoluta à civilização urbano-industrial; postura antimessiânica; visceral ojeriza à liberal-democracia; corporativismo de inspiração cristã; entronizamento da intuição como o único processo válido de captação da verdade, entre outros. É importante destacar a contraposição do corporativismo integralista com o de molde fascista, pois, enquanto para o fascismo a sua função residia precisamente na potencialização da produção, no caso do integralismo, o corporativismo de inspiração católica e de estilo medieval corresponderia a

corporações de ofícios que ordenariam a representação moral, profissional e dos partidos políticos, que se extinguiriam. Entretanto, o seu corporativismo não estimularia o desenvolvimento do modo de produção capitalista, é mais um instrumento para deter a expansão das forças produtivas, especialmente o capital industrial (Chasin, 1977, p. 6).

Nessa mesma entrevista obtida por Getúlio Bittencourt, logo após a defesa da tese doutoral de Chasin, o jornalista da *Folha de S. Paulo* pôs uma questão pertinente: “*Um estudo baseado exclusivamente em textos não pode conduzir a distorções, na medida em que um político pode dizer uma coisa mas fazer outra – ou seja, na medida em que não se compara a verbalização com a ação?*” Assumindo a sua dívida para com as reflexões lukacsianas, numa clara e densa resposta, Chasin esclarece a sua posição ontológica:

Vou começar pelo contrário: se decidimos que o que vale são exclusivamente os atos e não o pensamento, suprimimos, portanto, a manifestação da consciência. Parcializamos a própria realidade, pois um todo histórico é um conjunto de fatos objetivos e subjetivos, e o que caracteriza a ação humana é um embricamento das duas coisas. O homem não tem um pensamento que se separa da realidade por um abismo; esse abismo é criado por metodologias falsas. Predominantemente, as metodologias separaram a consciência do objeto e depois não conseguiram reuni-las. (...) O homem faz a história, mas em condições que ele não escolhe. Por isso a sua consciência não é absoluta, pois, por mais que tenha conhecimentos, sempre há dados da realidade que ele desconhece. Dialecticamente, não é possível uma ação que não seja precedida de uma intenção ou prévia ideação. Veja, quando alguém defende a democracia, mas age contra a democracia, a sua ideologia evidentemente é antidemocrática. No plano verbal, portanto, essa pessoa perpetra um engodo. O seu momento ideológico verdadeiro não é enunciado. Muito bem, mas a ideologia seria muito simples se fosse um ato deliberado de enganar os outros. O que faz da ideologia um fenômeno difícil, complexo e importante, é que ela freqüentemente manifesta um auto-engano: a pessoa engana a si mesma, acredita sinceramente numa visão distorcida da realidade. (Chasin, 1977, p. 6)

Com relação às fontes e influências nacionais de Plínio Salgado, as descobertas chasinianas são reveladoras. Se não, vejamos.

Se lemos, superficialmente a obra de Plínio Salgado, podemos chegar à conclusão de que quase todas as personalidades importantes do Brasil e de Portugal contribuíram para a formação de sua ideologia. Qualquer manifestação regressivista, ainda que sem nenhuma ligação com as propostas integralistas, é incorporada por ele, a partir do Infante Dom Henrique. Mas a sua principal fonte de inspiração é realmente Farias Brito, no campo de espiritualismo – um Farias Brito já convertido ao cristianismo. Também Jackson de Figueiredo, sob um duplo aspecto, o influenciou: no cristianismo militante e fanático e na ideologia da ordem e do estado forte. Tristão de Athayde, antiliberal cristão nos primórdios do integralismo, saúda em Plínio Salgado “um pensamento novo”. Oliveira Lima e Oliveira Vianna (deste, uma noção de corporativismo), além de Alberto Torres (o nacionalismo agrário e a distinção Brasil real - Brasil legal) são outras fontes de Plínio Salgado. (Chasin, 1977, p. 6)

O valor da tese chasiniana sobre o integralismo não se reduz, entretanto, ao exame do conjunto essencial dos escritos de Plínio Salgado, o principal ideólogo do movimento, o principal formulador da visão integralista do mundo, *antes, durante e depois* da própria existência da AIB (1932-1937), mas alcança a explicitação do marxismo como um novo patamar teórico dotado de uma ontologia estatutária. Ressalte-se aí *a força das abstrações razoáveis* – tematização que, mais tarde, será amplamente desenvolvida em sua mais consistente reflexão sobre “Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica”, de 1995 –, por meio da qual busca concretar a efetiva análise imanente do discurso pliniano, respeitando-o em sua integridade própria, realizando em graus mais abstratos as determinações relativas ao solo histórico, sempre no empenho à objetividade, enquanto *pensamento concreto*, e o resultado desta efetiva construção, a reprodução do complexo categorial da *miséria brasileira* ou da *Via Colonial* de objetivação capitalista em suas determinações essenciais.

Em virtude de o integralismo apresentar uma larga dimensão *retórica* em seu discurso, os intérpretes convencionais o caracterizaram como uma forma permanente de dissimulação e mistificação. Como esta analítica deixa de lado a parte *residual* desse discurso, desconsidera 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 trânsito à consolidação do capital industrial em nossa formação histórica.

Chasin, ao contrário, em respeito à integridade do objeto histórico, desvenda no irracionalismo pliniano a especificidade de “um ideário que, por impossibilidade intrínseca de ser *convincente*, se mostra visceralmente persuasivo” (Chasin, 1978, p. 605). 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. Com isso, tem-se que, no discurso do ideólogo do sigma, “o retórico não é o residual; ao inverso, o residual (...) é, aí, o não-retórico” (Chasin, 1978, p. 606).

É precisamente aqui, na porção residual da doutrina, naquilo que sobra, 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, 1978, p. 607)

A crítica chasiniana desvenda, portanto, o devido lugar, a condição e a finalidade – a necessidade histórica – dessa *utopia reacionária*, e, ao contrário da historiografia oficial, descobre “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, 1978, p. 607).

É só a partir daí – uma vez efetuada a crítica ontológica da ideologia pliniana, a captura de sua destinação histórica por seus significados internos, 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. Chasin não capitula em nenhum momento à dimensão liberal-democrática que sustenta o formalismo dessa analítica pelo recurso aos conceitos de totalitarismo e de autoritarismo, e que, graças ao viés *politicista*, tornam indistintos e idênticos objetos históricos de naturezas diversas. O conceito de fascismo ganha, portanto, sua precisa especificação no que concerne à sua natureza particular: “abrange *todos os casos de objetivação tardia do capitalismo* que tenham emergido, de fato, como *elos débeis* da cadeia imperialista e nos quais o fascismo tenha se manifestado” (Chasin, 1978, p. 637).

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 a posição de um capitalismo monopolista já no estágio imperialista. O fenômeno do fascismo, portanto, era produto dessa

lógica particular do desenvolvimento do capitalismo avançado. O fascismo é considerado, assim, expressão do grande capital, que busca expandir-se por meio de uma ideologia de mobilização para a guerra imperialista, a fim de forçar uma redivisão das esferas já dominadas pelos pólos hegemônicos do grande capital. A via prussiana é tomada não como modelo, mas como exemplaridade histórica. O integralismo, muito ao contrário, pôs-se como utopia reacionária no interior dos condicionamentos de outra forma não-clássica, a *Via Colonial*, subordinado ao imperialismo, como movimento que buscou estancar o desenvolvimento do capital industrial em nossa singularidade histórica.

Segundo seu formulador, o conceito de *miséria brasileira* ou, mais precisamente, *Via Colonial* de objetivação capitalista designa um complexo concreto historicamente determinado; da mesma maneira que o *caminho prussiano*, caracteriza-se como uma forma não-clássica do desenvolvimento do capitalismo.

Miséria brasileira é determinação particularizadora, para o âmbito do capital e do capitalismo de extração colonial, da fórmula marxiana de "miséria alemã". Compreende processo e resultantes da objetivação do capital industrial e do verdadeiro capitalismo, marcado pelo acentuado atraso histórico de seu arranque e idêntico retardo estrutural, cuja progressão está conciliada a vetores sociais de caráter inferior e à subsunção ao capital hegemônico mundial. Alude, portanto, sinteticamente, ao conjunto das mazelas típicas de uma entificação social capitalista, de extração colonial, que não é contemporânea de seu tempo. (Chasin, 1985, p. XI)

Recorde-se como, num outro contexto, com maior concreção, Chasin salienta que

a mundialização do capital subsume formações sociais distintas e engendra desenvolvimentos desiguais e combinados. (...) O que importa ressaltar (...) é que pela *Via Colonial* da objetivação do capitalismo o receptor tem de ser reproduzido sempre enquanto receptor, ou seja, em nível hierárquico inferior da escala global do desenvolvimento. Em outras palavras, pelo estatuto de seu arcabouço e pelos imperativos imanentes de sua subordinação, tais formações do capital nunca integralizam a figura própria do capital, isto é, são capitais estruturalmente incompletos e incompletáveis (Chasin, 1989, p. 41).

Em virtude dessa natureza, aqui a evolução nacional se manifesta contrariamente ao progresso social. Segundo a especificação chasiniana, a modernização capitalista se faz sem ruptura, o *historicamente novo* paga alto tributo ao *historicamente velho*, a dominação autocrática dos proprietários se põe de modo perverso, sem os processos democráticos de incorporação das massas. Daí:

A contraposição, sob as condições de existência geradas pela *Via Colonial*, é ainda mais perversa, porque a evolução nacional é reflexa, desprovida verdadeiramente de um centro organizador próprio, dada a incompletude de classe do capital, do qual não emana nem pode emanar um projeto de integração nacional de suas categorias sociais, a não ser sob

a forma direta da própria exclusão do progresso social, até mesmo pela nulificação de vastos contingentes populacionais. (Chasin, 1989, p. 49)

A exigência integralista de um *estado forte* se insere no contexto do autocratismo burguês, determinidade intrínseca do capital atrofico, tal como Chasin especifica em sua teoria da *Via Colonial*.

A nossa burguesia, para quem o liberalismo econômico (a livre troca para sustentar e ampliar sua própria natureza exploradora, através da associação crescente com a exploração hegemônica e universalizante do capital externo) foi sempre apropriado e conveniente, nunca pôde, nem sequer poderia ter aspirado a ser democrática, tem no *politicismo* sua forma natural de procedimento. *Político* e *politicizante*, a burguesia brasileira, de extração pela *Via Colonial*, tem na forma de sua irrealização econômica (ela não efetiva, de fato e por inteiro, nem mesmo suas tarefas econômicas de classe) a determinante de seu *politicismo*. E este integra, pelo nível do político, sua incompletude geral de classe. Incompletude histórica de classe que a afasta, ao mesmo tempo, de uma solução orgânica e autônoma para a sua acumulação capitalista e das equações democrático-institucionais, que lhe são geneticamente estranhas e estruturalmente insuportáveis, na forma de um regime minimamente coerente e estável. O *politicismo* atua neste contexto, enquanto produto dele, como freio e protetor. (Chasin, 1982, pp. 7-8)

Pesando os traços específicos, Chasin estabelece as diferenças concretas entre *particularidades históricas* distintas entre si, que possuem similitudes se comparadas às determinações imanentes à via clássica, porém deixa consignado que estamos diante de *predicados abstratos*, cuja concreção efetiva somente se obtém em sua consideração histórica, a saber:

no momento em que se determina que, no caso alemão, se está indicando uma grande propriedade rural proveniente da característica propriedade feudal posta no quadro europeu, enquanto no Brasil se aponta para um latifúndio procedente de outra gênese histórica, posto, desde suas formas originárias, no universo da economia mercantil pela empresa colonial. Do mesmo modo quanto à expansão das forças produtivas. Em ambos os casos o desenvolvimento é lento e retardatário em relação aos *casos clássicos*. Mas, enquanto a industrialização alemã é das últimas décadas do século XIX, e atinge, no processo, a partir de certo momento, grande velocidade e expressão, a ponto de a Alemanha alcançar a configuração imperialista, no Brasil a industrialização principia a se realizar efetivamente muito mais tarde, já num momento avançado da época das guerras imperialistas, e sem nunca, com isto, romper sua condição de país subordinado aos pólos hegemônicos da economia internacional. De sorte que o “*verdadeiro capitalismo*” alemão é tardio, se bem que autônomo, ao passo que o brasileiro, além de hiper-tardio, é caudatário das economias centrais (Chasin, 1977a, p. 156).

De posse desse profundo domínio dos objetos investigados, não operando com nenhuma forma de concessão e reducionismo, Chasin pode explicitar as especificidades que distinguem os dois fenômenos históricos, e com isso as necessidades ideológicas determinadas, pois,

o fascismo é uma ideologia de mobilização nacional para a guerra imperialista, que se põe nas formações de *capitalismo tardio*, quando estes emergem na condição de elos débeis da cadeia imperialista, e o integralismo uma manifestação de regressividade nas formações de *capitalismo híper-tardio*, uma proposta de freagem do desenvolvimento das forças produtivas, com um apelo ruralista, no preciso momento em que estas principiam a objetivar o "capitalismo verdadeiro" (Chasin, 1978, p. 647).

Chasin, portanto, em seu estudo sobre *O integralismo de Plínio Salgado*, delucida a questão da natureza histórico-social desse fenômeno particular, precisamente como uma crítica romântica ao capitalismo de fundo ruralista. Com isso, ilumina a destinação histórica da ideologia integralista, o centro de onde se ramificam os principais nódulos ideológicos do fenômeno do integralismo: a utopia reacionária do paraíso rural, o núcleo ideológico diretor, que passou inteiramente despercebido pelos intérpretes da análise convencional.

Rumo à terra!, a chave do integralismo pliniano, surgiu, assim, numa época das guerras imperialistas, entre os anos que abrangem as duas décadas, de 1922 a 1937. A significação concreta dessa palavra de ordem revela-se como a matriz segundo a qual se elevaria, naturalmente, uma organização econômico-social adequada ao espírito nacional e, também, ao desenvolvimento do sentimento cristão do povo brasileiro. Se o ideário pliniano formou-se anteriormente aos eventos de 30, e se manteve inteiramente coeso, nesse período, com as indeterminações advindas desse processo político, Salgado manifestou a urgência de organizar o movimento integralista no plano nacional.

Por essa razão, Chasin descreve os contornos que condicionam a emergência dessa propositura:

De modo que, enquanto o momento internacional vive o confronto imperialista, caracterizado pela luta em torno da redivisão territorial do mundo, suscitada exatamente pelas necessidades da expansão da produção, Salgado emerge com uma proposição de freagem da acumulação capitalista, recusa o modo de existência urbano-industrial, acena com uma vaga e longínqua civilização agrária que se imporá espontaneamente à admiração mundial, e defende programaticamente para o Brasil um urgentíssimo retorno à terra. (Chasin, 1978, p. 618)

Esta é, portanto, a determinação essencial da natureza ideológica do integralismo de Plínio Salgado, não detectada pela crítica *convencional*: manifestação de oposição romântica ao capitalismo, de uma ótica do pequeno capital, que se punha contra os efeitos do desenvolvimento do capitalismo híper-tardio. Colocava-se, dessa maneira, como uma doutrina em face da urgência política, própria às indefinições do processo aberto em 30, desenvolvendo para esta função social um discurso *per-*

suasivo. “É”, afirma Chasin, “a urgência de uma tentativa desesperada de tolher a progressão histórica”!

Entende-se, pois, a natureza social dessa forma de regressividade que lutava desesperadamente contra o *maquinismo* e o *materialismo* da ordem social burguesa, mirando um retorno à terra: “Queremos o indivíduo integral. Nós, caboclos dos trópicos, proclamamos, em face de uma civilização que nos quer deprimir, os sagrados direitos do homem brasileiro. O indivíduo como *força moral* é o centro da família, como *força econômica* é a razão de ser de sua classe. E é em consequência dessas duas forças que ele age, como força política no estado”, escrevia Plínio no *Manifesto da Legião Revolucionária de São Paulo*, em janeiro de 1931. Ideologia esta que buscava atingir aquilo que considerava a raiz dos males que afetam a nação brasileira. O 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 condenava: “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”.

Nesse sentido, preso à visão politicista do capital atrofico, Salgado propunha a instauração de um *estado forte*, que, em face do raquitismo deste sujeito histórico, na acepção chasiniana, surgia como um estado *intermédio*, uma vez que queria se diferenciar tanto do estado fascista como do liberal, suposto como um estado pequeno-burguês para fazer prevalecer um capitalismo pequeno-burguês de base rural. Este estado *forte* punha-se, assim, como instrumento da *revolução espiritualista*, que tinha na família o seu esteio moral. A *revolução espiritualista* tinha o significado de um movimento de regressão, de retomada dos valores imutáveis abandonados pela humanidade, a fim de se reporem equilíbrios perdidos; nesse sentido, para Salgado, “A Revolução tem que lutar contra os fatos (...). É aí que se evidencia o caráter subjetivo [leia-se: idealista, espiritualista] da Revolução. Pois ela não se conforma com o desenvolvimento das forças materiais da sociedade” (Salgado *apud* Chasin, 1978, p. 614).

Na entrevista concedida à *Folha de S. Paulo*, ao delinear o nódulo ideológico da *intuição*, elemento básico do irrationalismo integralista, Chasin condensa esta formulação nos seguintes termos: com

o entronizamento da intuição como o único processo válido de captação da verdade, ele rejeita, por exemplo, a ordenação teológica do cristianismo a partir da Idade Média. O indivíduo, para Plínio Salgado, é meramente alguém que faz um movimento cativo em torno do absoluto, e que age corretamente enquanto circula nas proximidades do absoluto, e age erradamente enquanto circula distante do absoluto. A revolução, para o chefe integralista, é o movimento que repõe equilíbrios perdidos, que reencontra o velho, perdido por um erro

do espírito humano. É por isso que ele escreveu que, quando se pensa que se está indo para o passado, é quando se está indo para o futuro (Chasin, 1977, p. 6).

Por meio desta *revolução subjetiva*, Salgado buscava fundar uma organização corporativa, de fundo cristão, pois desejava restabelecer a fraternidade e a solidariedade humana assemelhadas às corporações medievais, a fim de não permitir a acumulação desenfreada do capital e o domínio do capital estrangeiro. O corporativismo integralista visava, assim, a restringir a progressividade dos eventos históricos, que reordenaria o rumo da industrialização e da materialização da vida social. A crítica chasiniana, decifrando esta *solução de meio termo*, expressão da debilidade estrutural desse sujeito histórico, conclui com primor:

Estado que é pensado num ponto intermediário entre o poder de *autoridade decaída*, consubstanciado pelo liberalismo, dado mesmo como em colapso desde a Primeira Guerra Mundial, e a *autoridade absoluta*, absorvente e destruidora da personalidade, e que afirma uma finalidade própria. Poder-se-ia falar aqui de um estado *intermédio* para um capitalismo *intermédio*. (Chasin, 1978, p. 613)

Para Salgado, vivíamos uma época de terror conduzida pelo capitalismo, “o grande bolchevista”, porque, olhando para “as causas das desgraças financeiras do Brasil, veremos que o único culpado foi o capitalismo universal”. A *terceira humanidade* seria, desse modo, o resultado das destruições causadas pelo capitalismo e pelo liberalismo, o que acabou por gerar uma época *sem Deus*, caracterizada pelo avanço das ciências e do materialismo. Diante desse quadro regido pelo domínio do *banqueirismo internacional* e da *ameaça comunista*, o mundo europeu achava-se inteiramente dilacerado pelas lutas de classes. Nesse sentido, Salgado propunha um movimento de resistência *rumo à direita*. “Trata-se, da ótica pliniana, de um movimento de regeneração do poder de estado e das nacionalizações pela atualização, particularmente no caso italiano, do espírito hierárquico do poder de Roma imperial e da organização medieval do trabalho”. Com isso, Chasin tenta mostrar a visão peculiar do fascismo construída pelo integralismo, a tão propalada “superioridade”, na medida em que “Salgado enfatiza que este transporta o *Passado para o primeiro plano, para o Presente*”.

Na visão pliniana do mundo, que entendia o evoluir histórico como oscilação pendular do espírito humano entre o *bem* e o *mal*, numa permanente rotação em torno do Absoluto, como frisa Chasin

Em nenhum instante o evoluir gera algo que já não estivesse prefixado. Não existe o *novo*, apenas presentificações, atualizações, na forma de essências perenes. (...) Com a prevalência do materialismo sobre o espiritualismo, que se efetiva especialmente a partir do sempre estigmatizado século XIX, Salgado tematiza constantemente o *caos* produzido pela civilização ocidental com o desenvolvimento do capitalismo, a época terrível da absorção do

homem pela máquina” (Chasin, 1978, p. 615).

Nessa linha de crítica romântica marcada por forte teor espiritualista, o *comunismo* nada mais seria do que a finalização de um mesmo espírito, o completar-se do desenvolvimento do capitalismo.

Conseqüentemente, todo o combate ao comunismo implica um combate ao capitalismo e, inversamente, todo combate ao capitalismo obriga ao combate do comunismo. É aí que se mostra bem claramente o liame no pensamento pliniano, entre sua crítica romântica do capitalismo e seu visceral anticomunismo. (Chasin, 1978, p. 616)

É sabido que, para Salgado, o fascismo era considerado um estágio *inferior* com relação ao integralismo.

Em contrapartida, o integralismo é a doutrina de uma nova civilização, o pensamento do século XX, que *supera* a luta de classes, fenômeno típico do século XIX, pela *luta das civilizações*. E será através de tal doutrina que o Brasil, invertendo as tendências, até então em vigor, influirá sobre a Europa, quando esta se puser à altura e em condições de compreendê-lo. O integralismo será a palavra nova do Brasil para o mundo dos novos tempos. (Chasin, 1978, p. 616)

Em virtude de o Brasil fazer parte das *civilizações geográficas* – os fatos *naturais* matrizaria as características formadoras da nacionalidade –, dessa maneira, não seguiria o destino caótico encetado pelas *civilizações geológicas*, que caminharia no sentido da industrialização, mas sim a sua vocação “agrícola por fatalidade de suas condições” (Salgado). Armado da *revolução espiritualista*, o Brasil, *país jovem*, liberto das perturbações do mundo industrial e tecnológico, seguindo a sua via *natural*, poderia revelar a saída para essa “luta de civilizações” que avassalaria o universo. No plano econômico, o paraíso rural, com uma pletera de pequenas propriedades rurais e o artesanato a se harmonizarem; no plano étnico, a *raça harmoniosa do futuro*, a construção de uma raça que, graças ao elemento tupi, assimilaria as mais variadas etnias, consubstanciando-se numa concórdia nacional.

Trata-se, portanto, de uma visão do mundo que expressa o desespero de uma limitada categoria social, numa proposta inteiramente anacrônica, posta num momento histórico específico de nossa formação social: a passagem da ordem agroexportadora capitalista para a ordem urbano-industrial. Precisamente nesse período de transição emergia a apologética integralista, que, tangenciando a superfície das contradições do capitalismo de extração colonial, divisava uma catástrofe e crise derradeiras da humanidade e propunha um retrocesso, uma volta à agricultura, a resposta da “Quarta Humanidade”, que ensinaria as nações velhas e cansadas do Ocidente.

Numa passagem longa, mas com expressivo rigor, em que sintetiza as determinações básicas que configuram o fenômeno do integralismo, Chasin pode caracterizar a *utopia reacionária* de Salgado, no contexto da particularidade histórica do capitalismo brasileiro, do seguinte modo:

A antimodernização pliniana é a mais *extremada*, manifestando-se, na crítica romântica do capitalismo, e na reação diante do que toma como a *derrocada mundial* deste (o primeiro conflito mundial, as crises de superprodução e desemprego, a instauração do estado soviético), como um *salto para trás* em busca de formas pré-capitalistas de entificação social. De forma que, diante do capitalismo internacional *em crise*, e em face da industrialização brasileira (que se levada adiante só poderia conduzir à mesma *ruína capitalista* em que o mundo desenvolvido já se encontra, e cuja última fase é o comunismo), *aproveitando* a lição das *nações antigas e cansadas*, Salgado, na *evasão de um mundo desconfortável e inquietante* – raiz de seu utopismo reacionário e do *desespero* pequeno-burguês – retoma a “vocação agrária” brasileira, agora pelo nível mais baixo dos pequenos proprietários. Para tanto, impõe-se a freagem da expansão das forças produtivas. Convicto de que é parcela do cobiçado botim do imperialismo, e convencido também de que, em face dele, não dispõe, nem mesmo em percentagem mínima, dos recursos para uma defesa material efetiva, lança à arena de luta o *combate espiritual* ao imperialismo. O anticosmopolitismo, o nacionalismo defensivo o expressam perfeitamente: é a dimensão de seu antiimperialismo regressivo. (Chasin, 1978, pp. 644-645)

Por mais incrível que possa parecer, para os integralistas, a ameaça proletária não era posta como problema imediato. O pior estava na inconveniência do liberalismo na vida nacional, que, com sua fórmula do sufrágio universal, deixaria o estado nas mãos de interesses particulares, sem regular e controlar, de um ponto de vista moral, o desenvolvimento econômico de nosso país. Uma economia sem restrições, fatalmente, implicaria a destruição do pequeno proprietário e sua proletarização definitiva, em consequência, conduziria as massas a uma vida miserável e, aí sim, encontraríamos um grande risco: a situação de miserabilidade e de insatisfação das massas poderia fazê-las serem submetidas aos interesses comunistas. Aos seus olhos, as coisas pareciam muito simples: como não ver que a política liberal é que está na raiz da política comunista?

Objetivada pela crítica chasiniana, sabemos, então, que essa manifestação desesperada do anticapitalismo romântico foi a expressão de uma luta dos pequenos proprietários contra o grande capital, a fim de preservar e conservar o *homem integral*, identificando-o ao camponês e ao artesão. Alcança-se, assim, a diferença essencial que especifica fenômenos históricos distintos,

De modo que o “burguesismo – mal do século” – não é uma farsa retórica, mas a forma da crítica romântica no capitalismo híper-tardio. E uma moral da resignação, da pobreza edificante, se põe como a “revolução espiritualista”, e enquanto tal é a defesa de uma *totalidade inferior*. Mas a *defesa* de uma *totalidade*, não o *esfacelamento* de toda e qualquer totalidade.

O fascismo *esfacela* para *expandir*; o integralismo retrocede com medo do esfacelamento. Ontológica e teleologicamente, fascismo e integralismo se põem como objetivações distintas (Chasin, 1978, p. 652).

Há que acrescentar, ainda, outra dimensão do integralismo, a vertente integralista de Gustavo Dodt Barroso (1888-1959), o segundo homem da escala hierárquica do integralismo, que se distinguia das demais por seu forte anti-semitismo. A partir de seu ingresso nas hostes da AIB, em 1933, graças à influência de Madeira de Freitas, Gustavo Barroso, o fundador e primeiro diretor do Museu Histórico Nacional, tomou conhecimento de obras anti-semitas, de fundo cristão, e imediatamente se pôs a ler as obras de Drumond e, em especial, *As forças secretas da revolução - maçomaria e judaísmo*, de Léon de Poncins, assim como traduziu com presteza a peça fraudulenta *Os protocolos dos sábios de Sião*, da versão francesa, em 1936. O que, mais uma vez, passou batido aos intérpretes convencionais é que não levava em conta o anticapitalismo romântico e a natureza cristã do anti-semitismo de Gustavo Barroso, no afã de explicar a analogia do integralismo com o nazismo, especificidade que a distingue do dogma da teoria da raça expresso no darwinismo social, tal como aventado na obra chasiniana.

A crítica imanente do conjunto das obras de Barroso, particularmente no período de sua franca atuação (entre 1933 e 1938), ainda que com o nódulo ideológico do anti-semitismo, revela a mesma identidade do nacionalismo defensivo nascido nos contornos da *Via Colonial* de objetivação capitalista. Como é sabido, *Os protocolos* constituem-se numa das maiores mistificações literárias já produzidas, divulgadas principalmente em solo russo, em princípios do século XX, mais intensamente em 1905; aparentam ser uma súpula, na forma de transcrição de atas do “Primeiro Congresso Sionista” realizado na Basileia, em 1897, e que narram, em tom farsesco, as razões e os objetivos de um plano conspirativo universal que seria levado a cabo por organizações secretas a fim de instaurar o domínio judaico em todo o mundo cristão.

Os protocolos, na realidade, foram baseados na sátira de Maurice Joly, um ferrenho crítico do bonapartismo francês no século passado, e foram modificados pela *Okerna*, a polícia secreta do tsar Nicolau II, reforçando os *pogroms* e a política de combate aos movimentos revolucionários, no sentido de que atribuíam aos judeus a condução desses processos. Em sua ideologia, *Os protocolos* consubstanciam toda uma gama de conteúdos contra-revolucionários, com traços de reação feudal, que apontava o judaísmo como a fonte intelectual dos processos revolucionários que se espalhavam no mundo europeu.

Nessa peça são apresentados os pontos programáticos de um plano secular, cuja

finalidade residiria num suposto domínio universal dos judeus sobre os cristãos. O mundo cristão é apresentado sempre com conotações positivas, no registro *protocolar*, pelo suposto agente judaico, como um mundo hierarquicamente constituído, com base na religião e num poder assentado na autoridade divina, em que as multidões vivem pacificamente, em perfeita harmonia espiritual. Por esta razão, a estratégia judaica, nesta peça fraudulenta, teria como objetivo a destruição dessa unidade espiritual e material da ordem cristã.

De acordo com esse simulacro, os tempos modernos se apresentam inteiramente corrompidos pela inteligência *satânica* dos judeus e sob o domínio do ouro. “Todas as engrenagens do mecanismo governamental dependem dum motor que está em nossas mãos: esse motor é o ouro”, escrevem os supostos “sábios de Sião”. A força moderna do ouro nas economias, aliada a seu culto e à especulação financeira, instauram o poder despótico do capital. Por esta razão, “O capital, para ter liberdade de ação, deve obter o monopólio da indústria e do comércio; é o que já vai realizando a nossa mão invisível em todas as partes do mundo” (OS PROTOCOLOS, 1939, p. 154).

Mesmo com a sua contundente condenação num fórum internacional em Berna, em meados da década de 30, conforme Gustavo Barroso, mesmo que tudo fosse inverdade, “Nos *Protocolos* está debuxado todo o plano estratégico de Israel para a conquista do mundo”. A melhor arma para enfrentar os “agentes sem pátria” –, designadamente, os banqueiros, os especuladores, os industriais, os homens de negócio, os homens públicos, mancomunados com o cosmopolitismo, o imperialismo, a corrupção e os favores nos empregos públicos –, seria a *restauração da moral cristã* que deveria ser levada a todas as esferas da nação brasileira. Mais ainda, com a centralização política e a descentralização administrativa assentada nos municípios autônomos, o estado integral deveria instituir a verdadeira “unidade integral do Brasil”, pois

Controlará a economia nacional de modo a impedir o intermediário de sugar as forças da produção, o trabalho de ficar reduzido pela lei da oferta e procura ao papel de mercadoria, a especulação de abafar consumidores e produtores, a soberania econômica nacional de cair às mãos do judaísmo internacional. Nacionalizará as minas, as estradas de ferro, a navegação, as quedas de água, as empresas de eletricidade e o banco. Terá o monopólio dos produtos que servem de base à alimentação pública (Barroso, 1935, p. 124).

Barroso via a possibilidade de invasão do capital financeiro de modo intenso, o que acarretaria um aprofundamento da dependência econômica da nação, com os grandes proprietários dominantes de origem judaica a controlar o próprio estado nacional. Nesse sentido, os males do materialismo contemporâneo adviriam inevitavelmente com a grande indústria e o maquinismo. Na obra *Espírito do século*

XX (1936), ele foi bastante incisivo quando se reportou aos elementos desagregadores da ordem social: “O pai de todas as terríveis lutas que se processam no seio da sociedade contemporânea é o capitalismo. O sistema capitalista produzido pelo liberalismo político e econômico implantou a grande indústria, sufocando a pequena e o artesanato, e fez triunfar a máquina, anemiando o valor do trabalho manual” (Barroso, 1936, p. 271).

Na mesma direção de crítica social, Barroso se insurgia contra o expansionismo imperialista, que levaria à desestruturação da ordem social, em especial, à dissolução das pequenas propriedades e, conseqüentemente, conduziria à proletarianização de amplas parcelas da sociedade brasileira. Este desespero diante das conseqüências do expansionismo do grande capital fica evidente em seu livro *O quarto império* (1935):

O mundo foi partilhado pelos sindicatos ocultos de financistas e negociistas sem pátria, quase todos judeus. (...) E a propriedade privada, sobretudo a pequena propriedade, começou a ser sugada, destruída e concentrada em blocos dependentes de pequeno número de detentores, de modo a se proletarizarem as classes sociais, encaminhando-as para uma definitiva escravidão econômica. (Barroso, 1935a, pp. 126-127)

Confirmando, dessa maneira, o aporte chasiniano que descortina a diferença histórica entre o conteúdo biológico da concepção rracica do nazismo, matriz da superioridade ariana sobre o povo hebreu, no anti-semitismo integralista, o “judeu” é a encarnação do “anticristo”; segundo Barroso, não se tratava de um problema racial, uma vez que “Ninguém combate o judeu porque ele seja da raça semita nem porque siga a religião de Moisés. Mas sim porque ele age politicamente dentro das nações, no sentido de um plano preconcebido e levado por diante através dos séculos” (Barroso, 1935b, p. 119).

Esse barbarismo chegava à imputação de que “Na verdade, grande parte dos judeus – já não professa religião alguma. (...) A religião e a raça nada têm a ver, propriamente, com o antijudaísmo” (Barroso, 1937, p. 87).

Tratava-se, pois, de restaurar a ordem social, conservando intacta a estrutura produtiva em nosso país, cortejando os grandes proprietários rurais, que sofreriam a “tragédia do café”, e pondo-se – e aí reside a particularidade social do integralismo – na defesa dos pequenos produtores rurais. Projeto restaurador que, de uma posição ruralista, tinha como pressuposto a paralisia da história, por meio do fetiche de nossa singularidade social e a efetuação “integral” da colaboração das classes antagonicas. Só dessa maneira, acreditava Barroso, os confrontos de classe seriam evitados e a preservação do núcleo essencial da sociedade garantida: a família. A defesa da família, pela garantia de acesso à propriedade privada e a proteção de um *estado integral*, eis a fórmula da salvação do pequeno-burguês.

Segundo os parâmetros dados pelo fundador do integralismo, Barroso via como fim último do desenvolvimento do capital a sua conversão em capitalismo de estado. Sendo assim, para formar uma barreira a essa avalanche multiplicadora da materialização do mundo, restaria uma única saída: a criação de um “grande movimento ascético” de mobilização popular, visto que

o mundo espiritual reserva aos que nele crêem perspectivas ilimitadas. Somente ele poderá levar os homens a um destino capaz de acalmar na sua alma a inquietação que trazem do mistério insondável de sua origem. Diante do *Anticristo*, formado pelo comunismo, irmão e sócio do liberalismo burguês, reverso do capitalismo, impõe-se a volta ao Cristo para uma nova salvação. O Império da Animalidade e da Economia, o Império do Capricórnio só poderá ser vencido definitivamente por uma *nova espiritualização da Humanidade* (Barroso, 1935a, p. 138).

O nacionalismo integralista visava, desse modo, à edificação de uma “democracia orgânica” que integrasse todas as categorias sociais. Daí, o símbolo emblemático do sigma. Vê-se, pois, que pretendia efetuar uma conciliação de classes, no mais perfeito equilíbrio no interior da diferenciação entre as classes sociais, postas pela própria “desigualdade natural”, a fim de manter a totalidade orgânica brasileira. Defrontando-se com a possibilidade de objetivação do capital industrial em nosso país, os integralistas apresentaram a sua contra-revolução: a revolução do espírito. Acreditavam que uma verdadeira cruzada se fazia necessária para combater o *outro espírito* que havia construído toda uma história: o espírito do materialismo. Para atacar este mal, essa revolução deveria se alçar a uma forma política, um estado intermédio, porque “O Integralismo não pode ser extremismo, porque é uma síntese, um todo, não se colocando em extremo algum, porém, no meio, não caminhando para os lados, a distanciar-se cada vez mais do centro, porém marchando com esse centro na sua direção normal, para a frente” (Barroso, 1936, pp. 236-237).

Quem se dispuser a ler os discursos integralistas, sem o viés politicista e culturalista, reconhecerá que há uma leitura *integralista* do próprio fascismo. Distinguindo-se do lema mussoliniano e do lema leniniano, expressões da forma *totalitária*, o ideólogo integralista acreditava que “O estado totalitário, comunista ou fascista, forma os homens. O estado integral é formado pelos homens (...) formando uma democracia orgânica e não um estado absorvente. Ela [*a concepção integralista*] é profundamente cristã”, sendo assim, “Nazismo, fascismo e integralismo são cidades muito diferentes, *diversas repúblicas*. Todos querem, organizando os respectivos nacionalismos, ‘vencer a anarquia’, mas *cada um tem sua doutrina própria* e obedece a realidades humanas diferentes, que só os ignorantes ou os de má-fé negam ou escondem” (Barroso, 1937a, p. 168). Nessa direção, a universalidade *fascista* era identificada a esta *reação nacionalista* que atuava no sentido da nova espiritualização.

Por outra parte, Barroso reagiu com veemência à mera identificação do integra-

lismo com o fascismo, pois “Em primeiro lugar, nenhum doutrinador integralista defende a teoria do fásco. Isso é uma inverdade flagrante e manifesta. Todos os autores de livros integralistas mostram que o integralismo, na generalidade de seus princípios, possui pontos de contato com o fascismo e o hitlerismo, *porém os supera* no sentido espiritual, de consulta direta às realidades brasileiras”. Em suma, “O que nós defendemos são os princípios básicos da civilização cristã ocidental e, como esses princípios fundamentam todos os movimentos geralmente chamados *fascismos* por falta de mais apropriada designação, naturalmente com eles cruzamos aqui e ali”.

Qual é, todavia, o sentido histórico-social dado pela leitura integralista de Gustavo Barroso acerca da natureza desses movimentos? A sua resposta foi peremptória: “A reação fascista tenta e realiza na Itália e na Alemanha a *volta ao campo*, a fecundação das glebas abandonadas *pelo exagero das indústrias*, o contato com a fonte de vida eterna, cuja profundidade ninguém mede. Na organização do estado integral brasileiro, *o problema da terra*, abandonado pelo nosso liberalismo de fancaria, será atacado como deve ser. E sua resolução fará do Brasil *o celeiro do mundo*”. (Barroso, 1935c, p. 80)

O retorno à terra! A hostilidade à ordem urbano-industrial! Esta percepção ingênua no tratamento da natureza do fascismo por parte dos integralistas – o que de modo algum os põe à margem do seu reacionarismo, ainda que numa outra especificidade – foi também colocada por Reale:

Não nego que tenha havido excessivo e até ingênuo entusiasmo pelas realizações fascistas ou mesmo hitleristas, mas é necessário nos situarmos na época (1932-37) para darmos conta desses desvios ideológicos: no fundo, sentíamos preservada, em seus valores próprios, a doutrina integralista fundada no corporativismo democrático e num nacionalismo defensivo, para salvaguarda de um País no início de seu desenvolvimento industrial. O *imperialismo* fascista-nazista se, às vezes, mereceu ingênuas referências, não tinha guarida no cerne do pensamento integralista, nem havia razão para tal atitude no contexto da América Latina. (Reale, 1986, p. 83)

Mais adiante, em outra referência, Reale salientou o equívoco de sua posição: “Via, naquela época, o corporativismo fascista como um meio de superação da política monopolista, sem antever que o estado fascista iria subordinar-se cada vez mais a injunções imperialistas, como a da Guerra da Abissínia, que iriam afastá-lo definitivamente da anunciada *terça via*” (Reale, 1986, p. 92).

Ora, o que o esforço chasiniano alcança – despidido de qualquer preconceito ideológico – não deixa margem à dúvida, colado às determinidades que o condicionamento histórico-social gerou, é possível alcançar as diferenças: “Enquanto, no integralismo, o suposto último é uma concepção espiritualista do universo e do homem, concretada essencialmente em termos do catolicismo tradicional, no caso ‘clássico’ do fascismo, temos uma expressão do darwinismo social, levado às últimas

conseqüências, consubstanciando literalmente o dogma central da raça.” (Chasin, 1978, p. 648)

Diante de sua contundente exigência, Chasin foi em busca do primeiro estudo acadêmico, em língua alemã, escrito em 1938, em que o autor explicitava as debilidades de nosso integralismo, ao não acompanhar a dimensão rúcica do nazismo. É bastante reveladora, nesse sentido, a crítica de um *ponto de vista nazista* que se fazia ao integralismo brasileiro, exatamente quanto à questão racial. Em *Der Brasilianische Integralismus*, Karl Heinrich Hunsche denunciou esta *fraqueza*:

o integralismo brasileiro adota a teoria assimilatória, antibiológica, do nativismo lusitano (...). Destruindo, porém, os diversos grupos étnicos – e isto ocorre se se sacrificam as características particulares, que eles possuem por vontade divina, a favor de uma idéia vaga de uma raça mista no futuro –, destroem-se simultaneamente também os valores inerentes a esses grupos. Sim, pode até ser dito que o integralismo concorda neste ponto com as idéias materialístico-estáticas do comunismo, que também não reconhece os limites por vontade divina dos povos, na sua originalidade disposta pelo destino. A teoria de Meltingpot (assimilatória) do integralismo está, portanto, diametralmente em oposição à sua própria idéia dinâmica de base, isto é, àquela qualidade pela qual o integralismo brasileiro supera o seu homônimo português (*apud* Chasin, 1978, p. 649).

Em outros termos, o autor nazista criticava exatamente essa falha do integralismo, creditada à tese de Salgado acerca da “raça harmoniosa do futuro”, na defesa energética do *racismo biológico* próprio da ideologia *nacional-socialista*. Nessa medida, é “impossível formar no Brasil”, reclama Hunsche,

qualquer movimento vivo político ou cultural ou de outra natureza sem que o mesmo adote uma perfeita atitude frente ao problema racial. Mas, na verdade, ele [*o Brasil*] adotou a atitude racial do nativismo lusitano que muito se assemelha à sua. Ambos afirmam que o problema racial no Brasil só poderá ser solucionado de acordo com a realidade brasileira, em harmonia com a brasilidade, mas não com o que os cientistas europeus constataram em seus laboratórios. Mas se em outros pontos já constatamos a fragilidade e a interpretação subjetiva do conceito de brasilidade, com maior razão ocorre isto no problema racial (*apud* Chasin, 1978, p. 649).

Recorde-se, mais uma vez, que, em vários momentos, o próprio Barroso procurou mostrar a diferença do seu anti-semitismo com respeito ao nacionalismo hitlerista, de natureza rúcica. Em sua ótica, se o anti-semitismo alemão tinha como base a “unidade dos povos germânicos”, isto de forma alguma se aplicaria ao caso brasileiro, em virtude das “verdades essenciais” de nossa tradição histórica. Isto porque, escreve em *Integralismo e catolicismo*,

O Brasil não tem brasileiros exilados em minorias étnicas além de suas fronteiras e é um país cadinho de raças. Também a questão judaica aqui não se apresenta sob o mesmo aspecto. Temos de nos libertar da escravidão ao banqueiro internacional e temos de impedir

a formação de forças paralelas ao estado, que entravam a ação deste e o levam a medidas favorecedoras de interesses de grupos políticos, econômicos e financeiros (Barroso, 1937c, p. 114).

E, no caso do principal ideólogo do integralismo, qual era a sua posição diante desta questão? Salgado, numa fórmula sintética, enfatizou que o “problema do mundo é ético e não étnico”. Numa carta de 1934, publicada na revista *Panorama*, deixou explícito que:

Não sustentamos preconceito de raça; pelo contrário, afirmamos ser o povo e a raça brasileiros tão superiores como quaisquer outros. Em relação ao judeu, não nutrimos contra essa raça nenhuma prevenção. Tanto que desejamos vê-la em pé de igualdade com as demais raças, isto é, misturando-se pelo casamento com os cristãos. (...) O judeu capitalista é igual a um cristão capitalista: sinais de uma época de democracia liberal. Ambos não terão mais razão de ser porque a humanidade se libertará da escravidão dos juros e do latrocínio do jogo das Bolsas e das manobras banqueiristas. A animosidade contra os judeus é, além do mais, anticristã e, como tal, até condenada pelo próprio catolicismo. A guerra que se fez a essa raça, na Alemanha, foi, nos seus exageros, inspirada pelo paganismo e pelo preconceito de raça. (Salgado *apud* Chasin, 1978, p. 572)

Da mesma forma, ainda que a propositura pliniana estivesse centrada na idéia da “harmonia das raças”, revela-nos que Salgado tampouco estava livre de preconceitos anti-semitas. “Todavia, não se trata nunca de um anti-semitismo que tenha por fundamento bases raciais. Enquadra-se, isto sim, no estereótipo da sovada fórmula do judeu-usurário, manipulador internacional dos dinheiros. E nem mesmo vem à tona o anti-semitismo de fundo religioso, tão comum em determinadas formas da prática católica” (Chasin, 1978, pp. 572-573).

É interessante observar que essa *utopia reacionária*, perpassada por uma forma específica de anticapitalismo romântico, de fundo cristão, ensejou uma forte sedução naqueles que acreditavam na sedutora “revolução espiritual” que, a partir das “verdades eternas da terra e da raça”, pudesse moralizar as mazelas da sociedade capitalista brasileira. Isto explica a massiva adesão à sua propositura ideológica. Obviamente, os problemas enfrentados pelos integralistas eram extraídos de suas condições concretas de vida; no entanto, estavam impossibilitados da real compreensão dos fenômenos apontados em face da determinação social de sua própria categoria social. Por isso, um reconhecido crítico pôde inferir que os integralistas,

nas críticas que faziam atingiam o cerne dos problemas nacionais, comprovando como o nosso país era explorado pelos banqueiros internacionais, como o voto secreto, que tanto entusiasmava os tenentes, não melhorava as condições de vida das camadas humildes, salientando a falta de espírito público, de formação ideológica dos políticos profissionais (Andrade, 1980, pp. 72-73).

Se o integralismo era, contudo, a cabal expressão e protesto de uma miséria real, a *miséria brasileira*, a constelação ilusória de seu *nacionalismo defensivo* acabou por se configurar numa visão do mundo profundamente *regressiva* que, com a fuga diante dos determinantes concretos da realidade nacional, dada a *fraqueza congênita* do seu ser social, teve interdita a realização de sua proposta, impedida de ferir concretamente o núcleo real das contradições sociais de nossa formação histórica.

O mesmo esforço que Chasin empreende para efetuar a crítica ontológica do mundo do capital, em suas manifestações sociais, ideológicas, políticas e filosóficas – a partir do resgate e da memória de Marx, pela raiz, sem concessão e capitulação alguma –, há que ser trilhado. Em respeito à sua memória e ao seu legado, é preciso sinalizar, que os seus escritos merecem um lugar especial no empreendimento revolucionário e, da mesma maneira, com sofrimento e transfiguração, sob esta base, ao menos nessa parte do mundo, o esforço concentrado de uma parcela – seja o tamanho que for – na luta contra as formas da alienação e do estranhamento, que não se confunda e nem se submeta ao espírito mesquinho e medíocre que domina o homem contemporâneo, pode ensejar o *recomeçar* a partir desses fundamentos solidamente instaurados.

Referências bibliográficas

ANDRADE, M. Correia de. *1930: a atualidade da Revolução*. São Paulo: Moderna, 1934.

BARROSO, G. *A palavra e o pensamento integralista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *O quarto império*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1935a.

_____. *O que o integralista deve saber*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935b.

_____. *Espírito do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

_____. *Sinagoga paulista*. Rio de Janeiro: ABC, 1937a.

_____. *Judaísmo, maçonaria e comunismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937b.

_____. *Integralismo e catolicismo*. 2. Ed. Rio de Janeiro: ABC, 1937c.

CANDIDO, Antonio. "Prefácio". In: CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado*. Forma de regressividade no capitalismo híper-tardio. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

CHASIN, J. O integralismo não é um fascismo. Entrevista de J. Chasin a G. Bittencourt. *Folha de S. Paulo*, 25 dez. 1977.

_____. A "politicização" da totalidade: oposição e discurso econômico. *Revista Temas*. São Paulo, LECH, n. 2, 1977a.

_____. *O integralismo de Plínio Salgado*. Forma de regressividade no capitalismo híper-tardio. São

- Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.
- _____. “¿Hasta cuando?”. *Revista Ensaio*. São Paulo: Escrita, n. 10, out. 1982.
- _____. A esquerda e a Nova República. *Revista Ensaio*. São Paulo: Ensaio, n. 14, 1985.
- _____. A transição na crise e a crise na esquerda. *Revista Ensaio*. São Paulo: Ensaio, n. 17/18, 1989.
- _____. “Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica”. In: *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- CHAUÍ, M. “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira”. In: CHAUÍ, M.; FRANCO, Maria Sylvia C. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Cedec, 1978.
- FERNANDES, F. “Prefácio”. In: VASCONCELLOS, G. *A ideologia curupira*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- OS PROTOCOLOS dos Sábios de Sião. São Paulo: Agência Minerva, 1939.
- PONCINS, Léon de. *As forças secretas da revolução - maçonaria e judaísmo*. Porto Alegre: Globo, 1931.
- REALE, Miguel. “Introdução”. In: *Obras Políticas - 1*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983.
- _____. *Memórias: destinos cruzados v. 1*. São Paulo: Saraiva, 1986.
- TRINDADE, Héglio. *Integralismo - o fascismo brasileiro da década de 30*. São Paulo: Difel, 1974.
- _____. “Integralismo: teoria e práxis política nos 30”. In: FAUSTO Boris (Dir.) *História geral da civilização brasileira*. t. III – O Brasil Republicano, 3 vol. Sociedade e Política (1930-1964). São Paulo: Difel, 1981.
- VASCONCELLOS, G. *A ideologia curupira*. São Paulo: Brasiliense, 1979.