

SOBRE O CONCEITO DE IDEOLOGIA EM LOUIS ALTHUSSER

About the concept of ideology in Louis Althusser

Sobre el concepto de ideología en Louis Althusser

JÚLIO CÉSAR PEREIRA DOS SANTOS¹
ORCID: 0000-0001-5150-344X

RESUMO

Por meio de análise bibliográfica, este artigo visa compreender alguns elementos da noção de ideologia em Althusser, buscando revelar como o filósofo determina teoricamente sua eficácia no processo de reprodução de uma estrutura social dividida em classes. O estudo se fundamenta em dois textos centrais do autor que abordam diretamente o tema, sendo complementado por referências a outras obras de Althusser e de outros autores. Inicialmente, o trabalho explora o conteúdo de *Marxismo e Humanismo*. Em seguida, analisa o artigo mais sistemático de Althusser sobre o conceito: *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. Em conclusão, percebe-se que Althusser desenvolve uma teoria materialista da ideologia, na qual ideias e símbolos se apoiam em aparelhos e instituições, evidenciando a dimensão material dos comportamentos e das práticas sociais.

Palavras-chave: Ideologia; Aparelhos ideológicos de Estado; Reprodução social.

ABSTRACT

Through a bibliographical analysis, this article aims to comprehend specific elements of Althusser's notion of ideology, seeking to reveal how the philosopher theoretically determines its efficacy in the process of reproducing a social structure divided into classes. The study is based on two central texts by the author that directly address the topic, complemented by references to other works by Althusser and other authors. Initially, the work explores the content of *Marxism and Humanism*. Subsequently, it analyzes Althusser's most systematic article on the concept: *Ideology and Ideological State Apparatuses (ISAs)*. In conclusion, it is observed that Althusser develops a materialist theory of ideology, in which ideas and symbols are supported by apparatuses and institutions, thus evidencing the material dimension of social behaviors and practices.

Keywords: Ideology; Ideological State Apparatuses; Social reproduction.

RESUMEN

Mediante un análisis bibliográfico, este artículo tiene como objetivo comprender algunos elementos de la noción de ideología en Althusser, buscando revelar cómo el filósofo determina teóricamente su eficacia en el proceso de reproducción de una estructura social dividida en clases. El estudio se fundamenta en dos textos centrales del autor que abordan directamente el tema, siendo complementado por referencias a otras obras de Althusser y de otros autores. Inicialmente, el trabajo explora el contenido de *Marxismo y Humanismo*. A continuación, analiza el artículo más sistemático de Althusser sobre el concepto: *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado (AIE)*. En conclusión, se percibe que Althusser desarrolla una teoría materialista de la

¹ Mestrando em Sociologia na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marília.

ideología, en la que las ideas y los símbolos se apoyan en aparatos e instituciones, evidenciando la dimensión material de los comportamientos y las prácticas sociales.

Palabras clave: Ideología; Aparatos ideológicos del Estado; Reproducción social.

INTRODUÇÃO

O conceito de ideologia é um dos conceitos fundamentais das Ciências Sociais. Poucos conceitos foram tão debatidos e adquiriram tamanha centralidade na análise dos fenômenos sociais. A história do termo é marcada por uma variedade de significados, alguns complementares e outros excludentes, desde o seu aparecimento. O termo *idéologie* surgiu com o filósofo iluminista francês Destutt de Tracy², em 1796, que pretendia fundar uma ciência das ideias. Posteriormente, destacam-se a análise de Karl Marx (2007) sobre a relação entre as ideias dominantes e as classes dominantes; as formulações do século XX, como a teoria da linguagem de Volóchinov (2018) sobre o signo ideológico como arena da luta de classes; a relação entre ideologia e hegemonia cultural em Gramsci (1999); e a relação entre ideologia e indústria cultural em Adorno e Horkheimer (1985), para citar apenas alguns exemplos relevantes.

Para indicar essa variedade, Eagleton (2019, p. 17) lista algumas das definições de ideologia atualmente em circulação: **a)** o processo de produção de significados, signos e valores na vida social; **b)** um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social; **c)** ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante; **d)** ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; **e)** comunicação sistematicamente distorcida; **f)** aquilo que confere certa posição a um sujeito; **g)** formas de pensamento motivadas por interesses sociais; **h)** pensamento de identidade; **i)** ilusão socialmente necessária; **j)** a conjuntura de discurso e poder; **k)** o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo; **l)** conjunto de crenças orientadas para a ação; **m)** a confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal; **n)** oclusão semiótica; **o)** o meio pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social; **p)** o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural.

Na segunda metade do século XX, Louis Althusser propôs uma influente teoria da ideologia. Debates em torno de seu conceito encontram-se em diversas áreas, como a análise do discurso (Pêcheux, 1995), os estudos culturais (Hall, 2003), pesquisas sobre gênero e sexualidade (Butler, 2017), a teoria literária (Macherey, 1971), teorias sobre o poder político e as classes sociais (Poulantzas, 2021), análises sobre a escola e sua relação com o capitalismo (Establet; Baudelot, 1987), investigações sobre direito e luta de classes (Edelman, 1976), e debates sobre identidade, etnia, raça e nacionalidade (Haider, 2018; Balibar; Wallestein, 2021), entre outras. Dessa forma, julgamos que o retorno ao conceito proposto por Althusser ainda é atual e pertinente para a literatura científica sobre o tema da ideologia.

Por meio de análise bibliográfica, o objetivo deste artigo é compreender alguns elementos do conceito de ideologia em Althusser, buscando revelar como o filósofo determina teoricamente a eficácia da ideologia no processo de reprodução de uma estrutura social dividida em classes. O artigo se fundamenta em dois textos centrais em que o autor trata diretamente do conceito, além de fazer referência a outros textos do filósofo e de outros autores. Primeiramente, trataremos do conteúdo de Marxismo e Humanismo, artigo que integra o livro *Por Marx* (2015) e que constitui um dos primeiros textos em que o autor aborda diretamente a ideologia. Em um segundo momento, analisaremos o artigo mais sistemático de Althusser sobre o conceito: Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado, que compõe o livro *Sobre a Reprodução* (1999).

O CONCEITO DE IDEOLOGIA EM MARXISMO E HUMANISMO [1963]

No começo da seção IV de *Marxismo e Humanismo*, um dos artigos reunidos no livro *Por Marx*, Althusser (2015) propõe uma primeira formulação sobre o conceito de ideologia. Para o autor, a ideologia é um “sistema de representações” composto por imagens, mitos, ideias e conceitos, dotado não apenas de uma lógica e de um rigor próprios, mas também de “uma existência e um papel históricos no interior de uma sociedade dada” (Althusser, 2015, p. 192). Para Karl Marx (2008, p. 47), na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, “independentes de sua vontade”.

A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. (Marx, 2008, p. 47)

² Para uma análise histórica sobre o surgimento do conceito de ideologia, ver *'Ideology' from Destutt De Tracy to Marx* (Kennedy, 1976).

Considerando essa tese de Marx, Althusser (2015, p. 192, grifo do autor) explica que uma sociedade se apresenta como uma *totalidade*, cuja unidade é constituída por um tipo específico de “complexidade”, colocando em jogo “instâncias” sociais, de modo que “a ideologia faz organicamente parte, como tal, de toda totalidade social”. Ela é uma “instância”, uma “região”, do “todo-complexo-estruturado”, conforme Althusser desenvolve em *Contradição e Sobredeterminação* (2015, p. 79) e em *Sobre a Dialética Materialista* (2015, p. 160), artigos que compõem o livro *Por Marx* (2015). Trata-se de conceber a autonomia relativa da ideologia como um nível específico do modo de produção, assim como os níveis econômico e jurídico-político. Por mais que a ideologia seja determinada pela estrutura econômica, ela também determina a totalidade social: “a superestrutura não é o puro fenômeno da estrutura, é também sua condição de existência” (Althusser, 2015, p. 165).

Althusser rompe, portanto, com o economicismo de algumas vertentes do marxismo e define a ideologia não de forma negativa, mas como uma realidade positiva, com lógica e rigor próprio. Não se deve reduzir este fenômeno à infraestrutura econômica, fazendo com que a ideologia não tenha uma realidade e uma eficácia própria. Não se trata de considerá-la uma *falsa consciência* ou um erro de interpretação que não teria um efeito e uma existência material na totalidade social, como muitas teorias idealistas tendem a sustentar. Trata-se de reconhecer que as sociedades humanas “secretam a ideologia como o elemento e a própria atmosfera indispensáveis à sua respiração e à sua vida históricas”, de forma que “a ideologia não é uma aberração ou uma excrescência contingente da História: é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades” (Althusser, 2015, p. 192-193). Além disso, na concepção da falsa consciência, há outro termo que é necessário colocar em questão: *a consciência*.

Convencionou-se dizer que a ideologia pertence à região da “consciência”. Que não haja engano sobre essa denominação, que permanece contaminada pela problemática idealista anterior a Marx. Na verdade, a ideologia tem muito pouco a ver com a “consciência” [...] Ela é profundamente *inconsciente*, mesmo quando se apresenta (como na “filosofia” pré-marxista) numa forma refletida. (Althusser, 2015, p. 193, grifo do autor)

Althusser (2015, p. 194) dirá que, na ideologia, os seres humanos não exprimem suas relações com suas condições de existência, mas “a maneira pela qual vivem sua relação com suas condições de existência”. A estrutura essencial e profunda da realidade pode ser apreendida apenas com a prática teórica da ciência, que rompe com as evidências imediatas da realidade em sua aparência. Afinal, conforme Marx (2017b, p. 880), “toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente”. De acordo com Francisco Sampedro (2010, p. 36), “entre a estrutura (invisível, e só apreendida pela ciência) e a representação (visível, ‘evidente’ e ‘natural’ do ponto de vista ideológico), há uma relação contraditória”. Ao contrário de uma exclusão mútua, a ciência se articula de modo processual e contraditório com a ideologia, formando efetivamente uma relação de unidade, ainda que não de identidade.

Essa *não identidade* entre ciência e ideologia conforma o núcleo da crítica de Althusser ao conceito de ideologia em Antonio Gramsci. Embora Althusser (2015, p. 106) reconheça que Gramsci é um autor decisivo para a superação do economicismo mecanicista e para a construção de uma teoria da eficácia própria das superestruturas, apontando que nos *Cadernos do Cárcere* (Gramsci, 1999) encontram-se “visões absolutamente originais e às vezes geniais sobre o problema, hoje fundamental, das superestruturas”, Althusser (1980b, p. 76) também adverte que Gramsci “classifica religiões e marxismo sob o mesmo conceito de ‘concepções do mundo’ ou ‘ideologias’; identifica também facilmente religião, ideologia, filosofia e teoria marxista”. Para Althusser (1980b, p. 77), “a ciência não pode ser classificada sob a categoria de ‘superestrutura’” e, ao identificar ciência e ideologia, Gramsci não apreende a especificidade da ciência em seu processo contraditório de ruptura com a ideologia: “a posição de Marx, toda a sua crítica da ideologia implica que, *em seu sentido próprio*, a ciência (que apreende a realidade) constitua uma *ruptura* com a ideologia” (Althusser, 2015 p. 67, grifos do autor).

É por isso que, na ideologia — ao contrário do que ocorre na ciência —, o que se exprime é a *maneira* pela qual os seres humanos vivem sua relação com as suas condições de existência, manifesta em suas práticas cotidianas e imediatas e em sua imersão nas estruturas sociais. Essa vivência supõe *simultaneamente* uma relação real e uma relação ‘vívida’, ‘imaginária’, o que constitui a complexa “relação de relações” ou “relações de segundo grau” que se opera no fenômeno ideológico pela *sobredeterminação* do real pelo imaginário e do imaginário pelo real (Althusser, 2015, p. 194, grifos nossos).

A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com seu “mundo”, ou seja, a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e de sua relação imaginária com suas condições de existência reais. Na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida na relação imaginária: relação que mais *exprime* uma *vontade* [...] até mesmo uma esperança ou uma nostalgia, do que descreve uma realidade. (Althusser, p. 194, grifos do autor)

Um complemento a essa formulação do filósofo francês sobre a ideologia encontra-se na seção *La Ideología de Práctica teórica y lucha ideológica*, artigo que compõe o livro *La filosofía como arma de la revolución* (2005)³. Segundo Althusser (2005), ao se inserirem nas estruturas sociais, os seres humanos encontram estruturas ideológicas desde o nascimento, da mesma maneira que encontram, já existentes, as relações de produção e as relações políticas nas quais deverão viver. Como explica Marx (2011, p. 25), somos inseridos em circunstâncias sociais que não escolhemos de livre e espontânea vontade, mas que nos foram legadas e transmitidas pelo passado: “a tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”. Para Althusser (2005, p. 52), assim como a estrutura das relações de produção não é imediatamente visível para os agentes da produção, a estrutura da ideologia também não é imediatamente visível para aqueles que a ela estão sujeitos ou submetidos: “não percebem a ideologia de sua representação do mundo como ideologia, não conhecem nem sua estrutura nem seus mecanismos; praticam sua ideologia (como se diz de um crente que pratica sua religião), não a conhecem”.

Além disso, para compreender sua forma de presença mais geral, é preciso considerar que “a ideologia se introduz em todas as partes do edifício e constitui esse *cimento* de natureza particular que assegura o ajuste e a coesão dos homens em seus papéis, suas funções e suas relações sociais” (Althusser, 2005, p. 51, grifo nosso). De acordo com o autor, a ideologia “impregna todas as atividades” do ser humano: está presente nas atitudes em relação ao trabalho, na ideia que o trabalhador faz do mecanismo da produção; está presente nas atitudes e nos julgamentos políticos, nas condutas familiares dos indivíduos e em seus comportamentos para com os outros; e, sobretudo, está presente em “seu julgamento sobre o ‘sentido da vida’ em geral, seus diferentes cultos (Deus, o príncipe, o Estado etc.)” (Althusser, 2005, p. 51).

Tudo se sucede como se para existirem como seres conscientes e ativos na sociedade que condiciona toda sua existência, tivessem necessidade de dispor de certa *representação de seu mundo*, a qual pode permanecer em grande parte inconsciente e mecânica, ou ao contrário ser mais ou menos amplamente consciente e reflexiva. A ideologia aparece assim como certa *representação do mundo*, que liga os homens às suas condições de existência e os homens entre si na divisão de suas tarefas e na igualdade ou desigualdade de sua sorte. (Althusser, 2005, p. 50 grifos do autor)

Para o autor, desde as primeiras formas de sociedade, constata-se já a presença desse laço, e “não é por acaso que podemos ver, na primeira forma geral da ideologia, a *religião*, a realidade deste laço” (Althusser, 2005, p. 50, grifo do autor). Em relação a essa primeira forma geral da ideologia, a religião, que formaria um *laço*, um *cimento* de ajuste e coesão que *liga* os seres humanos entre eles mesmos e às suas condições de existência, é interessante fazermos referência a dois autores: Émile Durkheim (1996) e Antonio Gramsci (1999). Em *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim (1996, p. VI) busca compreender “a natureza religiosa do homem”, que, para ele, representa “um aspecto essencial e permanente da humanidade”. Para o sociólogo, uma instituição humana “não pode repousar sobre o erro e a mentira” – se não estiver “fundada na natureza das coisas”, não se sustenta. Por isso, as religiões “pertencem ao real e o exprimem”, “traduzem alguma necessidade humana” (Durkheim, 1996, p. VI).

Assim, para Durkheim (1996, p. VI-VII), “não há religiões falsas”, uma vez que “todas correspondem a condições dadas da existência humana”. De modo semelhante ao que vimos em Althusser sobre a necessidade de os indivíduos se orientarem por certa representação de seu mundo e de suas relações com ele, Durkheim (1996, p. 4) afirma que “as necessidades da existência” nos obrigam “a representar de alguma maneira as coisas no meio das quais vivemos, sobre as quais a todo momento emitimos juízos e que precisamos levar em conta em nossa conduta”. Além disso, a *religião* constitui um laço de coesão e pertencimento entre seus praticantes, de modo que ela “desperta esse sentimento de apoio, de proteção, de dependência tutelar que *liga* o fiel ao seu culto” (Durkheim, 1996, p. 461, grifo nosso).

Nos *Cadernos do cárcere*, Gramsci (1999, p. 375, grifo nosso) argumenta que a ideologia “dá o *cimento* mais íntimo à sociedade civil e, portanto, ao Estado”. Assim, para a manutenção de uma hegemonia, surge “o problema de conservar a unidade ideológica em todo o bloco social que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia” (Gramsci, 1999, p. 99). Se entendermos a ideologia em seu “significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas”, apresenta-se, então, “o problema fundamental” de toda concepção do mundo que se converteu “em um movimento cultural, em uma ‘religião’, em uma ‘fé’, ou seja, que produziu uma atividade prática e uma vontade nas quais ela esteja contida como ‘premissa’ teórica implícita” (Gramsci, 1999, p. 98-99).

Considerando essas observações de Durkheim e Gramsci, podemos identificar dois aspectos intimamente relacionados da ideologia que, porém, podem ser distinguidos. Ela é, de um lado, uma forma de representação

³ As citações dessa edição em espanhol serão de nossa tradução livre.

da realidade que orienta os indivíduos em suas atividades cotidianas e assegura a união entre eles no interior da sociedade. Esse traço aparece na análise de Durkheim sobre a religião, razão pela qual, para o sociólogo, ela seria essencial e permanente nas sociedades humanas. De outro lado, a ideologia também se relaciona com a reprodução do poder de uma classe dominante e, portanto, pressupõe uma sociedade dividida em classes. Esse ponto surge no exame de Gramsci sobre o problema central da reprodução de uma hegemonia: a preservação da unidade ideológica de um bloco social.

É nesse sentido que, para Althusser (2005, p. 54-55, grifo do autor), tanto em sociedades sem classes quanto em sociedades de classes, “a ideologia tem por função assegurar a *união* dos homens entre si no conjunto das formas de sua existência, a *relação* dos indivíduos com as tarefas que a estrutura social lhes fixa”. Porém, em uma sociedade dividida, essa função “é *dominada* pela forma que assume a divisão do trabalho na diferenciação dos homens em classes *antagônicas*” (Althusser, 2005, p. 53, grifos do autor). Nas formações sociais fundadas em classes, portanto, há uma *dupla função*: “esta primeira função de coesão social da ideologia subsiste, mas está dominada pela nova função social imposta *pela existência da divisão em classes*, que estende amplamente a função precedente” (Althusser, 2005, p. 56, grifos do autor).

O CONCEITO DE IDEOLOGIA EM IDEOLOGIA E APARELHOS IDEOLÓGICOS DE ESTADO [1970]

Em *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, artigo que integra o livro *Sobre a reprodução* (1999), Althusser apresenta sua formulação mais sistemática do conceito de ideologia, sintetizada em três teses centrais: 1) a ideologia é uma representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência; 2) ela possui uma existência material; 3) interpela os indivíduos como sujeitos. Antes de examinarmos essas teses, é necessário considerar um pressuposto fundamental para Althusser (1999, p. 275): “a ideologia não tem história”. Esse ponto remete ao aspecto antropológico de uma teoria geral da ideologia, já sugerido em *Marxismo e Humanismo* (2015), mas agora articulado explicitamente ao referencial psicanalítico: “nossa proposição – a ideologia não tem história – pode e deve ser colocada em relação direta com a proposição de Freud segundo a qual *o inconsciente é eterno*, isto é, não tem história” (Althusser, 1999, p. 277, grifos do autor).

Althusser, contudo, ressalta que sua tese não deve ser confundida com a formulação marxista n’*A ideologia alemã* (2007). Ao criticar a filosofia idealista alemã, que “desce do céu à terra”, Marx (2007, p. 94) fundamenta sua análise elevando-se “da terra ao céu”, ou seja, “não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso”. E prossegue: parte-se “dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (Marx; Engels, 2007, p. 94, grifos nossos). Assim,

[...] as formações nebulosas na cabeça dos homens são *sublimações* necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. *Não têm história*, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. (Marx; Engels, 2007, p. 94, grifos nossos)

É claro que essa linguagem dos “reflexos”, “ecos” e “sublimações” tende a reduzir o fenômeno da ideologia à sua determinação econômica, favorecendo leituras mecanicistas e economicistas do marxismo. Por isso Althusser (1999, p. 276, grifos do autor) considera essa formulação de Marx uma tese “puramente negativa”, uma vez que a história da ideologia lhe é exterior, isto é, localiza-se onde existe “a sua única realidade plena e positiva, a história concreta dos indivíduos concretos, materiais, que produzem materialmente a sua existência”. Ora, nesse sentido, a ideologia não pode ter história própria nem autonomia relativa em relação à economia, tampouco produzir efeitos reais na estrutura social, pois seria concebida como “pura ilusão, puro sonho, isto é, nada” (Althusser, 1999, p. 276). Para Althusser (1999, p. 276), o estatuto teórico dessa tese negativa sobre o fenômeno ideológico é análogo ao que o sonho possuía entre os autores anteriores a Freud, que o entendiam como um resultado “puramente imaginário”, portanto nulo, vazio, simples resíduo da “única realidade plena e positiva”: a realidade diurna.

Pascale Gillot (2018, p. 81) explica que, na perspectiva inaugurada por Freud em *A interpretação dos sonhos* (2019), o sonho se emancipa da falta de estatuto preciso que apresentava “nas concepções neurofisiológica, biológica e psicológica” vigentes na virada do século XIX para o XX. Assim, longe de constituir um fenômeno aberrante ou destituído de sentido, passa a ter, em Freud, uma inteligibilidade específica: “uma

lógica particular e uma *causalidade propriamente psíquica*, que são as do inconsciente” (Gillot, 2018, p. 84, grifos da autora). Desse modo, a inteligibilidade do sonho “supõe, como sua condição, a *hipótese* teórica do inconsciente” (Gillot, 2018, p. 81, grifos da autora). O próprio Freud (1976, p. 87) reconheceu que “aquilo que se conhece como visão materialista da história peque por subestimar esse fator”, isto é, o da causalidade psíquica própria do inconsciente:

Eles o põem de lado, com o comentário de que as “ideologias” do homem nada mais são do que produto e superestrutura de suas condições econômicas contemporâneas. Isto é verdade, mas muito provavelmente não a verdade inteira. A humanidade nunca vive inteiramente no presente. O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas *ideologias do superego* e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas; e, enquanto opera através do superego, desempenha um poderoso papel na vida do homem, independentemente de condições econômicas. (Freud, 1976, p. 87, grifos nossos)

Para Althusser (1999, p. 276, grifo do autor), embora sejam determinadas, em última instância, pela luta de classes, “as ideologias particulares *têm uma história própria*”. Por outro lado, “a ideologia *em geral não tem história*”, pois é “dotada de uma estrutura e de um funcionamento tais que estas a transformam em uma realidade não-histórica, isto é, oni-histórica”, já que aparecem “sob uma mesma forma, imutável, no que se chama a história inteira” (Althusser, 1999, p. 277, grifo do autor). Do mesmo modo que o inconsciente é eterno na teoria freudiana, a ideologia em geral é eterna na perspectiva althusseriana. Isso não significa, porém, que seja “transcendente a qualquer história (temporal), mas onipresente, trans-histórico, portanto, imutável sob sua forma em toda a extensão da história” (Althusser, 1999, p. 277). Considerando esse pressuposto sobre a ideologia em sua forma geral, podemos passar à primeira tese central de Althusser (1999, p. 277): “a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”.

De acordo com Althusser (1999, p. 278), desde que se interprete a transposição e a inversão imaginária da realidade operadas na ideologia, duas análises exemplares chegaram à conclusão de que, nela, “os seres humanos representam, sob uma forma imaginária, as suas condições de existência reais” e que, portanto, o que aparece na representação imaginária é o próprio mundo real. A primeira dessas leituras é a da corrente mecanicista do século XVIII, segundo a qual um pequeno grupo de cínicos (clérigos e déspotas) teria forjado conscientemente belas mentiras para consolidar sua dominação, arquitetando uma representação falseada do mundo destinada a subjugar os espíritos pelo controle da imaginação.

Conforme Althusser (1999, p. 279), a segunda interpretação é tanto a de Ludwig Feuerbach (2013) quanto a de Marx em suas obras de juventude, como nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004). Nessa perspectiva, a deformação imaginária das condições reais decorre da alienação material que marca essas mesmas condições; assim, a representação alienada resulta de um mundo que já é, ele próprio, alienante. Como afirma Marx (2010, p. 145, grifos do autor) na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*: “o homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são *um mundo invertido*”.

No entanto, retomando a tese de *Marxismo e Humanismo* (2015) sobre a sobredeterminação do real pelo imaginário e do imaginário pelo real, Althusser afirma que, na ideologia, “os ‘homens’ ‘representam’ não suas condições de existência reais, seu mundo real, mas antes de tudo sua *relação* com essas condições de existência” (Althusser, 1999, p. 279, grifo do autor). Trata-se, portanto, da forma pela qual os indivíduos vivem sua relação com suas condições de existência, no momento em que reconhecem praticamente as relações reais nas quais estão inseridos, ainda que desconheçam sua estrutura essencial. Para Althusser (1999, p. 279), se analisarmos a ideologia como um antropólogo examina os mitos de uma sociedade, veremos que é a “natureza imaginária” dessa relação com as condições de existência que sustenta toda a deformação visível em qualquer ideologia — deformação que desaparece quando ela é “vívda como a verdade”, isto é, quando se é um nativo situado naquele contexto ideológico e envolvido em suas relações práticas com a realidade:

Em sua deformação necessariamente imaginária, toda ideologia representa não as relações de produção existentes (e as outras relações que delas derivam), mas antes de tudo a relação imaginária dos indivíduos com as relações de produção e com as relações delas derivadas. Portanto, na ideologia, está representado não o sistema de relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas sim as relações imaginárias desses com as relações reais sob as quais vivem. (Althusser, 1999, p. 279)

Aqui Althusser retoma sua clara distinção entre a ideologia e a ciência, visto que é a ciência que pode apreender esse sistema de relações reais, mas apenas após romper com as aparências imediatas da realidade, superando o senso comum irrefletido e inarticulado de um sujeito inserido praticamente em uma sociedade. Acontece que a realidade não se apresenta, à primeira vista, aos sujeitos em sua estrutura profunda. Portanto, o real em essência apreendido pela ciência difere do real em aparência na relação espontânea, natural e cotidiana com o mundo, observada naqueles que vivem uma ideologia.

Criticando as duas respostas anteriores dadas para a natureza da ideologia, Althusser altera a pergunta e o pressuposto para avançar em sua reflexão. Assim, descartando a explicação de que a ideologia resulta da ação de um grupo de indivíduos autores da grande mistificação ideológica, bem como a solução fundada no caráter alienado do mundo real, Althusser (1999, p. 279) formula sua pergunta fundamental: por que motivo a representação ideológica do mundo real seria necessariamente imaginária? E qual a natureza desse imaginário?

Até esse momento de sua análise, Althusser retoma teses já desenvolvidas em textos anteriores, embora a fundamentação teórica explícita na psicanálise seja uma novidade, assim como a crítica direta a certo aspecto da formulação de Marx sobre o conceito de ideologia, cuja tendência é reducionista. Ainda que o autor já tenha mencionado a questão das práticas e destacado que a ideologia possui existência e função no interior de uma sociedade, constituindo, portanto, uma realidade objetiva, o ponto de inflexão em *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* começa com sua segunda tese central: “a ideologia tem uma existência material” (Althusser, 1999, p. 280). É nesse ponto que ele desenvolve, em determinações, sua teoria materialista da ideologia, uma vez que não se trata de situar na ordem das ideias e da consciência o que ocorre na ordem das práticas. Afinal, “uma ideologia existe sempre em um aparelho e em sua prática ou práticas. Essa existência é material” (Althusser, 1999, p. 280).

Voltando à questão fundamental: qual é a natureza dessa relação imaginária com o mundo real que ocorre nos indivíduos que vivem a ideologia? Althusser (1999, p. 281-282) insiste que “essa relação imaginária é em si mesma dotada de uma existência material”, pois as ideias existem em atos inseridos em práticas reguladas por “rituais” que, por sua vez, são definidos pelo aparelho ideológico do qual essas ideias dependem. Citando Blaise Pascal (1971), Althusser (1999, p. 282) inverte o esquema das teorias idealistas⁴ da ideologia: “ponha-se de joelhos, mexa os lábios como na oração e acreditará”. Ou seja, é pela prática que se dá a dominação ideológica; ela não se reduz a ideias conscientes, incluindo também crenças inconscientes.

Assim, essa crença não decorre de uma adesão racional; não se trata de consciência, mas de corpo, de rituais práticos de reconhecimento imediato do mundo. Outra referência fundamental é o “materialismo do imaginário” de Baruch Spinoza (2009) que, como explica Althusser (1978, p. 105), recusava entender o imaginário como simples erro, pois fundamentava seu sistema na relação dos homens ao mundo “expresso” pelo estado de seus corpos, isto é, no “mundo material dos homens tal como vivem”. Estamos longe, portanto, de um pressuposto filosófico mentalista ou racionalista à maneira de René Descartes (1991) e seu *cogito*, que separa mente e corpo de modo dualista. Segundo Althusser (1999, p. 283), “o sujeito age enquanto é movido” pela estrutura material da ideologia: prática, corporal, inconsciente.

Nesse ponto, é interessante tratar da concepção de sujeito do filósofo francês. Conforme Althusser (1999, p. 284), a categoria de sujeito é constitutiva de toda ideologia, e seu mecanismo tem por finalidade “constituir indivíduos concretos como sujeitos”. Ele explica que essa categoria é uma evidência para aqueles que vivem espontaneamente na ideologia, e é justamente essa evidência — a de que todos somos sujeitos e de que isso não suscita problemas — que configura “o efeito ideológico elementar”.

No artigo sobre Freud e Lacan, Althusser (1980, p. 129) aponta que, desde Marx, sabemos que o sujeito humano — o ego econômico, político ou filosófico — “não é o ‘centro’ da história”; a história não tem centro, mas possui uma estrutura cujo único centro necessário é o “desconhecimento ideológico”. Marx fundou sua teoria “na rejeição do mito do *homo oeconomicus*” (Althusser, 1980, p. 108). Por seu turno, Freud funda a sua teoria “na rejeição do *homo psychologicus*” (Althusser, 1980, p. 108) e revela que o sujeito real “não tem a figura de um ego, centrado no ‘eu’, na ‘consciência’” (Althusser, 1980, p. 129). Portanto, o sujeito humano é descentrado, constituído por uma estrutura que só tem “centro” no desconhecimento imaginário do “eu”, isto é, nas formações ideológicas em que ele se reconhece.

Podemos aprender com Marx e Althusser que os assim chamados “homens” não são atores conscientes de um contrato social, como pretende grande parte da filosofia política moderna, nem o princípio elementar da produção econômica, como defende o individualismo teórico-metodológico da economia política clássica (e da neoclássica). Ao contrário, esses “indivíduos” são “suportes [Träger]” de relações sociais (Marx, 2017a, p. 160). De modo semelhante, aprendemos com Althusser e a psicanálise que o pretense “sujeito” não é o centro autodeterminado e livre de suas ações, como explicam as filosofias da consciência desde Descartes até as teorias contemporâneas da ação racional; grande parte de nossas ações é inconsciente.

⁴ Lukács (2003) e Sartre (2002) tendem a colocar a questão da ideologia em termos de consciência e falsa consciência, adotando a concepção de um sujeito autocentrado, autônomo e livre, que escolhe racionalmente suas ações e seu projeto. No campo intelectual francês, esse conceito idealista/subjetivista de ideologia foi criticado por Foucault (1988, p. 7), que o considera “difícilmente utilizável” por sua vinculação a “algo como um sujeito”; e por Bourdieu (2001, p. 220), que identifica nele uma tendência “a cancelar um dos mais potentes mecanismos de manutenção da ordem simbólica”, a

É nesse sentido que Althusser (1999, p. 285, grifos do autor) destaca o efeito de *reconfecimento/desconhecimento* que se opera na ideologia: ao mesmo tempo que praticamos seus rituais, desconhecemos o mecanismo das estruturas sociais nas quais estamos inseridos. Para ele (1999, p. 287), “os indivíduos são sempre já sujeitos”, pois, mesmo antes de nascer, a criança já é esperada nos rituais da configuração ideológica familiar, “fortemente estruturada”, e é nessa “estrutura implacável” que o futuro-sujeito deverá encontrar “o seu lugar”, ou seja, tornar-se aquilo que já é (Althusser, 1999, p. 288). É por essa pressão e predeterminação ideológica que, como ensina Freud (1978), o pequeno animal transforma-se em uma pequena criança, atravessando o “espaço infinito” que separa “o biológico do histórico, a ‘natureza’ da ‘cultura’” (Althusser, 1980, p. 118). Assim, chegamos à terceira tese central de Althusser (1999, p. 286): “*toda ideologia interpela os indivíduos concretos como sujeitos*”, de tal modo que ela “recruta” sujeitos entre os indivíduos, ou “transforma” indivíduos em sujeitos.

E, na medida em que “Freud já dissera que tudo dependia da linguagem; Lacan precisa: ‘o discurso do inconsciente está estruturado como uma linguagem’” (Althusser, 1980, p. 118). Para Althusser (1980, p. 120), a parte mais original da obra de Jacques Lacan (1998), fundamentada na linguística estrutural de Ferdinand de Saussure (1985), foi mostrar que essa passagem da existência biológica para a existência humana se dá sob a “Lei da Ordem” — ou “Lei da Cultura”, como prefere Althusser — que “se confundia na sua *essência formal* com a ordem da linguagem”. Assim, Lacan evidencia a eficácia da “Ordem Simbólica”, que “espreita desde antes de seu nascimento o pequeno humano que vai nascer, e toma conta dele desde seu primeiro grito, para lhe determinar seu lugar e seu papel, portanto seu destino forçado” (Althusser, 1980, p. 123). Em conformidade com Lacan (1998, p. 50): “a ordem do símbolo já não pode ser concebida como constituída pelo homem, mas constituindo-o”.

Althusser (1999) analisa a maneira como os atores e seus respectivos papéis são refletidos na própria estrutura formal de toda ideologia, apoiando-se na teoria de Lacan (1998) sobre *O estádio do espelho como formador da função do eu*. De acordo com Lacan (1998, p. 97, grifo do autor), temos que compreender o estádio do espelho “*como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem”. Assim, temos que nos reportar à relação entre o ego e o superego na teoria de Sigmund Freud, uma vez que os detalhes dessa relação tornam-se inteligíveis “quando são remontados à atitude da criança para com os pais” (Freud, 1978, p. 200). Além disso, o autor salienta que não apenas a personalidade dos próprios pais contribui para a “influência parental” nas relações entre ego e superego, “mas também a família, as tradições raciais e nacionais por eles transmitidas, bem como as exigências do *milieu* social imediato que representam” (Freud, 1978, p. 200).

O psicanalista explica que o superego, ao longo do desenvolvimento de um indivíduo, “recebe contribuições de sucessores e substitutos posteriores aos pais, tais como professores e modelos, na vida pública, de ideais sociais admirados” (Freud, 1978, p. 200). Desse modo, sob a influência dos pais, educadores e autoridades análogas, o superego se forma pela internalização das normas sociais, pelo processo de socialização no interior dos vários aparelhos ideológicos de Estado⁵, em que os modelos ideais (ou ideológicos) de comportamento, que em geral convêm às relações sociais dominantes, são subjetivados pela *psique*.

Em outras palavras, o sujeito é um efeito da identificação com o grande Outro (Lacan, 1998), por meio da *sujeição/submissão* a uma estrutura simbólica. Na medida em que a interpelação “pressupõe a ‘existência’ de um *Outro Sujeito, Único e central*” (Althusser, 1999, p. 289, grifos nossos), Althusser ilustra esse mecanismo de interpelação dos sujeitos pelo *grande Outro* com sua tese central sobre a *estrutura elementar* de toda ideologia, tomando o exemplo da ideologia religiosa:

Constatamos que a estrutura de toda a ideologia, interpelando os indivíduos como sujeitos em nome de um Sujeito Único e Absoluto é *especular*, isto é, funciona como um espelho, e *duplamente* especular: esse desdobramento especular é constitutivo da ideologia e garante seu funcionamento. Isso significa que toda ideologia tem um *centro*, que o Sujeito Absoluto ocupa o lugar único do Centro e, à sua volta, interpela a infinidade dos indivíduos como sujeitos, em uma dupla relação especular tal que ela *submete* os sujeitos ao Sujeito, ao mesmo tempo que lhes dá pelo Sujeito no qual todo sujeito pode contemplar a sua própria imagem (presente e futura), a *garantia* de que se trata realmente deles e Dele e de que, passando-se tudo em família, “Deus reconhecerá os seus”, isto é, os que tiverem reconhecido Deus e se tiverem reconhecido nele, esses serão salvos. (Althusser, 1999, p. 290, grifos do autor)

saber, “a dupla naturalização que resulta da inscrição do social nas coisas e nos corpos, com os efeitos de violência simbólica que lhe são inerentes”. Sobre esse ponto, ver *Sobre o conceito de poder simbólico em Pierre Bourdieu* (Santos, 2025).

⁵ Althusser (1999, p. 263-264) destaca as instituições que formam os aparelhos ideológicos de Estado, reconhecendo que Antonio Gramsci “teve a ideia ‘singular’ de que o Estado não se reduzia ao aparelho (repressivo) de Estado, mas compreendia certo número de instituições da ‘sociedade civil’: a Igreja, as Escolas, os sindicatos, etc.” (1999, p. 263-264). Pensando nessas instituições da sociedade civil, formando “um Estado em sentido orgânico e mais amplo (Estado propriamente dito e sociedade civil)” (Gramsci, 2007, p. 244), Gramsci (2001, p. 78) enxergava a necessidade de “um estudo de como se organiza de fato a estrutura ideológica de uma classe dominante: isto é, a organização material voltada para manter, defender e desenvolver a ‘frente’ teórica ou ideológica”. Assim, Althusser (1999, p. 264) lista alguns desses “aparelhos ideológicos de Estado (AIE)”: o AIE familiar; o AIE escolar; o AIE religioso; o AIE jurídico; o AIE político; o AIE sindical; o AIE da informação; o AIE cultural.

Como bem nota Sampedro (2010, p. 51, grifos do autor), Althusser “vincula a estrutura da *identificação* como co-existente com a da *interpelação*”. Nesse mecanismo, os indivíduos, em busca de reconhecimento social, exercem os papéis e tarefas que lhes são atribuídos pela imagem social do semelhante, do *outro*, com a qual se identificam. A interpelação é um chamado para que o sujeito se torne aquilo que deve ser: ele encontra o seu lugar na sociedade, o seu papel, sua identidade, sua unidade e coerência imaginária (ideológica), bem como o próprio sentido de sua existência, de modo que sua estrutura subjetiva se ajusta à estrutura social. Por exemplo, a imagem assumida pelos indivíduos na socialização escolar é central para a formação ideológica dos sujeitos e para a internalização das normas sociais elementares de uma sociedade dividida em classes, uma vez que a criança passa grande parte do tempo no interior desse aparelho ideológico de Estado e em seus rituais, justamente num período em que procura modelos ideais de comportamento.

A escola “inculca”, durante anos, exatamente quando a criança está mais “vulnerável”, determinados “*savoir-faire* [saberes práticos] revestidos pela ideologia dominante” (Althusser, 1999, p. 273). Todos os agentes da produção devem ser “impregnados” pela ideologia dominante para que possam desempenhar suas tarefas – sejam explorados, exploradores, auxiliares da exploração ou “sumos sacerdotes da ideologia dominante” (Althusser, 1999, p. 257). Por fim, voltando a *Marxismo e Humanismo*, concordamos com Althusser (2015, p. 195, grifo do autor) que a classe dominante, com suas belas palavras de liberdade e de igualdade⁶, revela tanto sua vontade de mistificar seus explorados para mantê-los sob controle quanto sua “necessidade de *viver* sua própria dominação de classe como a liberdade de seus próprios explorados”.

Aqui podemos lembrar de uma teodiceia no sentido de Max Weber (1982, p. 314), quando o sociólogo afirma que a religião atende psicologicamente a uma necessidade dos dominantes: “os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados”; eles “necessitam saber que têm o direito à sua boa sorte”, desejam “ser convencidos de que a ‘merecem’ e, acima de tudo, que a merecem em comparação com outros”, visto que “desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem”. Ou seja, a ideologia “está ativa sobre a própria classe dominante”, servindo não só para dominar a classe explorada, mas também para que a própria classe dominante se constitua enquanto classe, “fazendo-a aceitar como real e justificada a sua relação vivida com o mundo” (Althusser, 2015, p. 195).

CONCLUSÃO

Diante dos elementos considerados neste artigo, podemos perceber que Louis Althusser desenvolve uma *teoria materialista* da ideologia, na qual ideias e símbolos se apoiam em aparelhos e instituições, destacando-se a dimensão material dos comportamentos e das práticas sociais. Não se trata de situar na ordem das ideias e da consciência, como fazem as teorias idealistas da ideologia, o que ocorre na ordem das práticas e das crenças inconscientes. De acordo com o filósofo, essa tese da existência não espiritual, mas material, das ideias ou representações é necessária para avançar na análise sobre a natureza imaginária da ideologia, bem como para determinar o processo de reprodução da estrutura de classes no modo de produção capitalista.

No entanto, o conceito de reprodução social implica necessariamente que as estruturas sociais são estáticas e que os agentes sociais não têm nenhuma influência sobre o funcionamento dessas estruturas, sendo apenas efeitos passivos delas? Althusser (1999, p. 293) adverte que o processo de realização da reprodução das relações sociais de produção permanecerá “abstrato” enquanto não for adotado “o ponto de vista da luta de classes”. Por isso, não se pode adotar uma “interpretação não dialética” do processo de reprodução social, cuja lógica simplesmente “excluisse qualquer possibilidade de luta de classes”; não se pode conceber o sistema de direção ideológica da sociedade pela classe dominante “como um puro e simples *dado*”, uma vez que a ideologia dominante “nunca é um *fato consumado da luta de classes*” (Althusser, 1999, p. 239, grifo do autor). Assim, a ideologia dominante é “resultado” da luta de classes e, “se os aparelhos ideológicos de Estado têm a função de inculcar a ideologia dominante é porque há resistência; se há *resistência* é porque há luta” (Althusser, 1999, p. 241, grifo do autor).

⁶ Uma boa ironia de Karl Marx (2017a, p. 251, grifos nossos) pode ser útil para refletirmos sobre a liberdade e a igualdade na sociedade capitalista: “A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, *um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem*. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade [...]. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos *apenas por seu livre-arbítrio*. Eles contratam como *pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos*. O contrato é o resultado em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e *trocam equivalente por equivalente*. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu”.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. 25. ed. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis. *Posições II*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; et al. *Ler o Capital I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1979.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; et al. *Ler o Capital II*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1980b.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BAUDELLOT, Christian; ESTABLET, Roger. *La escuela capitalista*. 10. ed. México: Siglo XXI, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- EDELMAN, Bernard. *O direito captado pela fotografia: elementos para uma teoria marxista do direito*. Coimbra: Centelha, 1976.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FREUD, Sigmund. *Freud*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos*. Obras completas, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas. v. 4: A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- GILLOT, Pascale. *Althusser e a psicanálise*. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, v. 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, v. 3. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Editora Veneta, 2018.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

- KENNEDY, Emmet. 'Ideology' from Destutt De Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 40, n. 3, p. 353–368, 1979.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MACHEREY, Pierre. *Para uma teoria da produção literária*. Lisboa: Estampa, 1971.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. *O capital. Livro I. 2. ed.* São Paulo: Boitempo, 2017a.
- MARX, Karl. *O capital. Livro III*. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- PASCAL, Blaise. *Pascal*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2021.
- SAMPEDRO, Francisco. A teoria da ideologia de Althusser. In: NAVES, Márcio (org.). *Presença de Althusser*. Campinas: Unicamp/IFCH, 2010. p. 31–52.
- SANTOS, Júlio. Sobre o conceito de poder simbólico em Pierre Bourdieu. *Áskesis*, São Carlos, v. 13, n. 2, p. 131–150, 2025.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 1985.
- SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- VOLOCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- WEBER, Max. A psicologia social das grandes religiões mundiais. In: GERTH, Hans; MILLS, Charles Wright (org.). *Max Weber: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982. p. 309–346.

Data de submissão: 22/01/2025

Data de aceite: 03/07/2025

Data de publicação: 15/12/2025