

A HEGEMONIA E OS “SUBALTERNOS”: UTOPIA, RELIGIÃO, DEMOCRACIA¹

Fabio Frosini

RESUMO

A minha exposição se divide em quatro seções. A primeira será dedicada a ilustrar aquela que chamarei “hegemonia pós-jacobina” nos *Cadernos do cárcere*. O ponto de partida será, portanto, a tentativa de demonstrar a presença, nos *Cadernos*, não de uma, mas de duas noções de hegemonia. A primeira delas – aquela “jacobina” – corresponde a passagem do econômico-corporativo ao hegemônico e a primazia da “cultura”. A segunda, própria da sociedade de massa e padronizada dos anos vinte e trinta, aparece como um entrelaçamento indissolúvel de aspectos progressivos e regressivos, resumidos na fórmula paradoxal de “revolução passiva”. A segunda seção colocará em foco esta nova situação, caracterizada como uma espécie de “duplo assédio” ou assédio recíproco: das massas ao Estado e vice-versa e então de polaridade constituída pela burocratização e pela democratização, como dois aspectos presentes na hegemonia “capilar” e “difusa” das sociedades do pós-guerra. A terceira seção se concentrará sobre as condições ideológicas nas quais se desenvolve a nova luta hegemônica. Nela, a religião, enquanto forma de contato maciço entre governantes e governados, assume um papel decisivo, seja como forma de governo, seja como modalidade de resistência. O quarto capítulo, por fim, enfocando as reflexões de Gramsci sobre o conceito de “mito”, como gramática da política de massas, explora as possíveis conexões entre mito e democracia, articulando, assim, os temas tratados respectivamente na terceira e na segunda seção.

Palavras-chave: Democracia. Antonio Gramsci. Hegemonia. Religião. Classes subalternas.

RIASSUNTO

La mia esposizione si divide in quattro capitoli. Il primo sarà dedicato a illustrare quella che chiamerò “egemonia post-giacobina” nei Quaderni del carcere. Il punto di partenza sarà dunque il tentativo di mostrare la presenza, nei Quaderni, non di una ma di due nozioni di egemonia. La prima di esse – quella “giacobina” – corrisponde al passaggio dall’economico-corporativo all’egemonico e al primato della “cultura”. La seconda, propria della società di massa e standardizzata degli anni Venti e Trenta, appare come un intreccio indissolubile di aspetti progressivi e regressivi, riassunti nella formula ossimorica di “rivoluzione passiva”. Il secondo capitolo metterà a fuoco questa nuova situazione, caratterizzata da una sorta di “doppio assedio” o assedio reciproco: delle masse allo Stato e viceversa e quindi da polarità costituita da burocratizzazione e democratizzazione, come due aspetti entrambi presenti nell’egemonia “capillare” e “diffusa” in atto nelle società post-belliche. Il terzo capitolo si concentrerà sulle condizioni ideologiche nelle quali si svolge la nuova lotta egemonica. In esse, la religione, in quanto forma di contatto massiccio tra governanti e governati, assume un ruolo

decisivo, sia come forma di governo, sia come modalità di resistenza. Il quarto capitolo, infine, mettendo a fuoco le riflessioni di Gramsci sul concetto di “mito” come grammatica della politica di massa, esplora le possibili connessioni tra mito e democrazia, collegando così i temi trattati rispettivamente nei capitoli terzo e secondo.

Parole chiave: Democrazia. Antonio Gramsci. Egemonia. Religione. Classi subalterne.

ABSTRACT

My contribution is divided into four sections. The first is devoted to an illustration of what I shall call “post-Jacobin” hegemony in the Prison Notebooks. The starting point is, therefore, the attempt to demonstrate the presence in the Notebooks, of not one but two notions of hegemony. The first of these – the “Jacobin” one – corresponds to the passage from the economic-corporative to the hegemonic and to the primacy of “culture”. The second, belonging to the mass and standardized society of the 1920s and 1930s, appears as an indissoluble intertwining of progressive and regressive aspects, summarized in the oxymoron “passive revolution”. The second section focuses on this new situation, characterized by a sort of “double” or reciprocal siege – that of the masses besieging the State and vice versa – and hence by a polarity constituted by bureaucratization and democratization, as two aspects which are both present in the “capillary” and “diffused” hegemony at work in the societies that emerged from World War I. The third section concentrates on the ideological conditions in which the new hegemonic struggle takes place. In them, religion, in as much as it is a form of massive contact between the rulers and the ruled, takes on a decisive role, both as a form of government and as a mode of resistance. Lastly, the fourth section, by focusing on Gramsci’s reflections on the concept of “myth” as a grammar of mass politics, explores the eventual connections between myth and democracy, thereby connecting the arguments dealt with respectively in the second and third sections

Keywords: Democracy. Gramsci Antonio. Hegemony. Religion. Subaltern classes.

PREMISSA

A minha exposição se divide em quatro seções. A primeira será dedicada a ilustrar aquela que chamarei “hegemonia pós-jacobina” nos **Cadernos do cárcere**. O ponto de partida será, portanto, a tentativa de demonstrar a presença, nos *Cadernos*, não de uma, mas de duas noções de hegemonia. A primeira delas – aquela “jacobina” – é habitualmente indicada como a noção de hegemonia segundo Gramsci: passagem do econômico-corporativo ao hegemônico, universalização, impulso progressivo, envolvimento das outras classes em um projeto de transformação e elevação da sociedade na sua totalidade são suas características principais e que podem bem ser resumidas na

© Rev. Práxis e Heg Popular	Marília, SP	v.5	n.7	p. 70-103	Dez./2020	eISSN 2526-1843
-----------------------------	-------------	-----	-----	-----------	-----------	-----------------

primazia da “cultura”. O meu objetivo é mostrar que essa ascensão é só um ponto de partida, logo superado. Na sociedade de massa e padronizada dos anos vinte e trinta, a hegemonia não figura mais como um impulso progressivo, mas como um entrelaçamento indissolúvel de aspectos progressivos e regressivos, bem resumidos na fórmula paradoxal de “revolução passiva” que, portanto, deve ser assumida como uma forma específica de hegemonia. A esta altura, os processos de universalização assumem a forma de uma aproximação real entre governantes e governados, obtida por meio de uma capilar, e desconhecida, difusão dos intelectuais como organizadores das formas de vida das massas.

A *segunda* seção colocará em foco esta nova situação. As noções de “Estado integral” e de “guerra de posição” evidenciam os aspectos essenciais: a transformação do Estado, para além das diferenças de regime político, em direção à uma multiplicação das instâncias de *controle* da vida das massas, corresponde à um acréscimo da sua característica “democrática”. Isto é (de acordo com o significado de “democracia” de natureza substancial e não formal), da *participação* destas massas na vida do Estado. O nexos entre guerra de posição e hegemonia, definido por Gramsci no Caderno 6, § 138, torna visível o caráter conflitual e polêmico dos processos hegemônicos em curso: eles não são mais pensados como universalização, mas como uma espécie de “duplo assédio” ou assédio recíproco: das massas ao Estado e vice-versa. Nesse quadro, as duas polaridades entre as quais se move esta dialética entre as massas e o Estado são dadas pela burocratização e pela democratização, como dois aspectos presentes na hegemonia “capilar” e “difusa” das sociedades do pós-guerra.

A terceira seção se concentrará sobre as condições ideológicas nas quais se desenvolve a nova luta hegemônica. Nelas, a religião assume um papel dominante. Na verdade, se o objetivo dos processos hegemônicos consiste na obtenção de uma unidade real entre governantes e governados, as representações religiosas de um lado, e de outro a forma religiosa de pensar e sentir, tornam-se o verdadeiro terreno da luta pelo poder. Na verdade, por um lado, podem ser realmente um elemento material em comum à mentalidade dos subalternos e a das classes dominantes, por outro lado, como tendem a criar uma comunidade (religar), são capazes de formar um grupo coeso e que expressa uma vontade coletiva. Essas “utopias” dos grupos populares subalternos, que no início da modernidade representavam a fuga de condições de vida intoleráveis e, de certa forma, atestam os tímidos contatos entre intelectuais instruídos e as massas populares iletradas, tornaram-se, portanto, durante o século XX, um formidável ponto de apoio para qualquer mobilização popular, para qualquer política de massa, seja ela revolucionária ou reacionária. Este é, portanto, exatamente, o terreno em que o “moderno Príncipe terá de lidar com fascismo. O quarto capítulo, por fim, enfocando as reflexões de Gramsci sobre o conceito de “mito”, como gramática da política de massas, explora as possíveis

conexões entre mito e democracia, articulando, assim, os temas tratados respectivamente na terceira e na segunda parte.

1. A hegemonia pós-jacobina

Aqui está, na íntegra, o primeiro texto do **Cadernos do cárcere** dedicado ao tema das classes subalternas:

História da classe dominante e história das classes subalternas. A história das classes sociais subalternas é necessariamente desagregada e episódica: há na atividade destas classes uma tendência à unificação, ainda que em planos provisórios, mas essa é a parte que menos aparece e que se demonstra com a obtenção da vitória. As classes subalternas sucumbem à iniciativa da classe dominante, mesmo quando se rebelam; quando estão em estado de defesa alarmada. Cada traço de iniciativa autônoma é, portanto, de valor inestimável. De qualquer modo, a monografia é a forma mais adequada desta história, que demanda um acúmulo muito grande de materiais parciais (Q 3, § 14, p. 299-300)².

Aqui, vejam bem, Gramsci não disse de fato – como muitas vezes se argumentou – que as classes subalternas *enquanto tais* não têm a capacidade de iniciativa autônoma, isto é, que não são capazes de desenvolver um discurso de tipo hegemônico³. Eles são forçados a uma “defesa alarmada” da iniciativa hegemônica da classe dominante, mas esse estado de resistência e rebelião não exclui sua contínua e repetida tentativa de elaborar uma própria perspectiva hegemônica. O adjetivo “autônomo” tem para Gramsci um significado preciso e claro⁴: indica a capacidade de uma classe social dirigir a si mesma como classe e não apenas individualmente. A autonomia de uma classe social pressupõe, portanto, a emancipação do condicionamento externo, isto é, da redução da própria ação a uma mera reação à pressão dos outros; e essa emancipação só pode ser dada graças à elaboração de uma ideologia capaz de organizar uma “vontade coletiva”, um vontade que não seja apenas unitária, mas seja *coerente*, que exprima as exigências políticas desta classe e não a função que a ela é atribuída por outro. Em outras palavras, se a emancipação é a premissa da autonomia, a autonomia é a premissa da hegemonia.

O Estado, com sua intervenção, continuamente rompe essa tendência à unificação, não só com intervenções repressivas e terroristas, mas, sobretudo, com estratégias hegemônicas: separando os subalternos dos intelectuais de outras classes e que poderiam se aproximar deles, absorvendo para si os intelectuais orgânicos que essas classes estão formando, mas, também, como veremos, elaborando ativamente, de certo modo, as representações ideológicas dos subalternos.

Dá a necessidade *política* de estudar a história das classes subalternas: identificar “todo traço de iniciativa autônoma” permite restaurar à hegemonia dominante sua natureza contingente, ou seja, ao fato de que essa é uma das articulações possíveis das relações entre as classes, da relação entre autonomia e heteronomia. Os traços de iniciativa autônoma, se ligados entre si, fornecem uma imagem diferente da história passada: a era moderna não é mais representada como o triunfo da burguesia, mas como a sua capacidade de articular uma frente de alianças antifeudais e, ao mesmo tempo, neutralizar outras possíveis articulações hegemônicas das classes subalternas. A intervenção da burguesia – como havia apontado Marx – é imediata e sobre uma dupla frente de combate, em um duplo frente: as suas reivindicações universalistas, tão logo tenham cumprido sua função de mobilizar as massas populares no confronto, revelam, de imediato, sua limitação material. A forma como esse duplo frente se define – nos diversos tempos e em diferentes lugares – é um dos temas que mais contribui para dar substância à noção, altamente genérica, de “hegemonia”.

1.1. A hegemonia pós-jacobina e a crise do pós-guerra

O “regime parlamentar” da segunda metade do século XIX “realizou a hegemonia da classe urbana sobre toda a população no período mais rico de energias ‘privadas’ da sociedade, na forma hegeliana de governo com consenso permanentemente organizado” (Q 1, § 48, p. 58). A referência é à função das “corporações” nos contornos da filosofia em *Princípios da filosofia do direito*: organizações privadas, mas que desempenham uma função público-estatal (Q 1, § 48, p. 58)⁵. Essa organização da sociedade é, portanto, vista como uma forma de continuação da política jacobina de um modo renovada, como a transformação da mobilização popular em estrutura representativa. A ação direta das massas é substituída pela mediação nos órgãos constitucionais, mas a tendência que incorporam permanece a mesma.

Esta passagem, contudo, não é desprovida de consequências. A estrutura bifrente da hegemonia burguesa – a mobilização e o controle das massas – está destinada a sofrer acentuações que correspondem aos grandes momentos de inflexão da luta de classes. Assim, se é verdade que com o regime parlamentar de partidos “a organização do consentimento é deixada à iniciativa privada, é, portanto, de natureza moral ou ética, porque o consentimento ‘voluntário’ é dado de uma ou de outra forma” (Q 1, § 48, p. 58), esse caráter “privado” está destinado a se transformar, a reduzir-se à uma mera forma jurídica no momento em que a necessidade de empurrar para frente o “limite” de classe da burguesia a obriga a mudar a própria natureza do Estado, tanto nas relações internas quanto naquelas internacionais.

Na verdade, para ser capaz de constituir a hegemonia interna, ou seja, para dar forma a uma perspectiva de futuro capaz de envolver e mobilizar toda a nação, a burguesia deve sempre encontrar novas fontes de acumulação e desenvolvimento. “O desenvolvimento industrial e comercial” torna possível a passagem “das classes populares [...] às classes dirigentes”, dos “elementos sociais mais ricos em energia e espírito de empreender e toda a sociedade está em contínuo processo de formação e de dissolução seguida de formações mais complexas e ricas em possibilidades” (Q 13, § 37, p. 1637)⁶. A estrutura político-jurídica-constitucional sustenta este processo, com alternância e sucessão, ao longo do século XIX, de soluções que vão do autoritarismo à expansão do sufrágio.

Este caminho tem um ponto de inflexão preciso: “isto dura, em geral, até a era do imperialismo e culmina na guerra mundial” (Q, 13, § 37, p. 1637)⁷. A busca das fontes de expansão e realocação vantajosa em nível internacional, para escapar do “limite” de classe da burguesia (isto é, para contornar o limite de classe graças a um movimento contínuo dela) tem repercussões em certo ponto no nível nacional, minando as bases da hegemonia. Na altura da Guerra Mundial e do período pós-guerra, o mesmo desenvolvimento parlamentar do jacobinismo – isto é, a transição de Robespierre para Hegel – assume gradualmente, aos olhos de Gramsci, um significado diferente. A era da Restauração, da qual o *Risorgimento* italiano é um episódio, não se limita a remodelar a relação entre mobilização e controle, mas, precisamente porque a transfere do terreno da ação direta para aquele da rede das mediações representativas e constitucionais, lhe muda o significado. Este é o grande tema da transição da “guerra de movimento” para a “guerra de posição”, que em poucas palavras pode ser definida como a transição da burguesia de uma atitude de democratização expansiva para uma de controle populacional. Em suma, a Restauração redefine *substancialmente* a relação entre “inclusão-envolvimento” e “governo-subalternidade”. Se antes o apelo ao povo era funcional para a mobilização em vista de uma série de reivindicações universalistas (liberdade, igualdade, etc.), a burguesia da era da Restauração já ciente do caráter ilusório dessas reivindicações, as utiliza de tempos em tempos não para mobilizar as pessoas, mas para desativar as suas potencialidades de desestabilização de uma poder que ia se afirmando por todas as partes da Europa. Em suma, a era da Restauração inaugura *uma nova forma de hegemonia, pós-jacobina*, que Gramsci chama de “revolução passiva” e da qual, não por acaso, identifica precisamente em Hegel o primeiro grande representante e teórico.

Nessa nova situação, o vínculo nacional/internacional pode ser relido em sentido contrário: não mais pela hegemonia que permite aglutinar internamente ao contexto nacional, mas pelo efeito de nacionalização das massas populares que produz para o exterior. Ou seja, Gramsci está cada vez mais ciente do fato de que entre as reivindicações socialistas de ordem econômica e as nacionalistas de ordem territorial pode haver toda uma série de combinações que, dada a estrutura contraditória da hegemonia burguesa, de

fato se tornaram isso possível. Durante o século XIX o nacionalismo, aliado às reivindicações populares, canalizou as tensões internas para o exterior, agregando as massas populares e colocou-as umas contra às outras. A Grande Guerra é o exemplo mais importante dessa lógica, que, no entanto, é a base de todo o fenômeno do imperialismo.

Isso assinala o ápice deste processo de nacionalização das massas, mas, também, a sua crise. A guerra, de fato, mobilizou as massas, que com sua simples presença fizeram precipitar a crise das mediações parlamentares desenvolvida nas décadas anteriores. Além disso, também abriu, com a Revolução russa, um novo horizonte, resumido no binômio guerra-revolução. A partir deste evento, colocou-se concretamente na agenda a construção de uma “nova ordem”, alternativa à ordem burguesa, tanto no plano *nacional* das relações entre as classes como no plano *internacional* das relações entre os Estados.

Todo o pós-guerra é, portanto, para Gramsci, marcado por um lado pela profunda crise do “aparelho hegemônico do grupo dominante, um aparelho que se desintegrou pelas consequências da guerra em todos os Estados do mundo” (Q 7, § 80, p. 912), por outro pela experimentação de formas de hegemonia – ou seja, de inclusão subordinada das massas no Estado – que aprofundaram a tendência inaugurada com a Restauração. Com efeito, a certa altura, na primavera de 1932, Gramsci identifica numa possível analogia entre, por um lado, a ligação entre “a Alemanha e a Europa de Kant-Hegel com a França de Robespierre-Napoleão” e de outro “a Itália [...] nos confrontos com a URSS”, a hipótese de trabalho sobre a qual trabalhar para explorar o possível “significado ‘atual’ [...] da ‘revolução passiva’” (Q 10 I, “Sumário”, p. 1209). Deste modo, ele identifica no fascismo o laboratório em que se experimentam as formas mais avançadas de hegemonia burguesa na Europa.

1.2. A hegemonia como unificação dos governantes e dos governados, e os “intelectuais”

Na lógica de funcionamento da hegemonia, o momento da constituição ideológica é tão essencial quanto o do controle, a projeção política e a evocação andam de mãos dadas com a estruturação organizacional e administrativa. Trata-se de uma tendência de longo prazo, até mesmo secular, que faz parte da própria lógica de um poder – aquele burguês – que se autodefine como histórico e imanente, e que, portanto, deve ao mesmo tempo mobilizar as massas e deprimir e afastar sua iniciativa autônoma, incluindo-as no Estado e colocando-as em posição subalterna, tornando-as participantes do poder e excluindo-as do seu exercício real.

Em função disso, entendemos a razão de um fato singular concernente à linguagem e a terminologia utilizadas por Gramsci; um fato frequentemente observado, mas que, pelo que sei, não foi explicado em suas verdadeiras razões. Refiro-me ao fato

de que nos Cadernos toda uma série de termos são usados de forma deformada. Essa deformação ocorre segundo uma regra constante, que consiste na *dilatação semântica*: “intelectuais”, “Estado”, “escola”, “filosofia” e “filósofo”, “jornalismo”, “direito” e “legislador”, “gramática”, etc., são termos que indicam atividades ou portadores de atividade, cuja realidade é entendida por Gramsci como algo muito mais amplo do que com eles comumente se entende(ia).

A razão dessa dilatação [ampliação] está no que todos esses termos tem em comum: na verdade, eles designam atividades ou figuras sociais que de diferentes formas contribuem para a realização *da unidade real de governantes e governados*, ou seja, a hegemonia. A dilatação semântica desses termos-chave coincide com o funcionamento moderno da dialética hegemônica do poder, da dupla implicação de mobilização e controle. Quanto mais a política se amplia, absorvendo grandes massas da população, mais os meios de controle devem se desenvolver. As funções “educacionais” e “privadas” e aquelas de “controle” e “públicas” tendem a se sobrepor, a se identificar.

Essa dinâmica é claramente retomada por Gramsci ao discutir a figura do intelectual. Estes são os “funcionários” das superestruturas, distribuídos nos dois polos “da ‘sociedade civil’, isto é, do conjunto das organizações comumente ditas ‘privadas’ e [...] da ‘sociedade política o Estado’ e que correspondem à função de ‘hegemonia’ que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e a do ‘domínio direto’ ou comando que se expressa no Estado e no ‘governo jurídico’” (Q 12, § 1, p. 1518-1519)⁸. Os intelectuais, portanto, organizam o “consenso ‘espontâneo’ dado pelas grandes massas da população na direção dada à vida social pelo grupo fundamental dominante”, e operam o “aparelho de coerção estatal que assegura ‘legalmente’ a disciplina daqueles grupos que não ‘permitem’ ativa ou passivamente [...] Esta abordagem do problema resulta em uma extensão muito grande do conceito de intelectual, mas só assim é possível chegar a uma aproximação concreta da realidade” (Q 12, § 1, p. 1519).

Em sua realidade, os intelectuais não são os elaboradores das concepções de mundo ou – de modo ainda mais tradicionalmente – os portadores do universal. Eles são os responsáveis por uma atividade contínua e laboriosa de formação-controle das massas populares (da qual, evidentemente, fazem parte da elaboração de concepções de mundo e do desenvolvimento da universalidade, no sentido de que são uma função). “Este modo de abordar a questão vai contra o preconceito de casta” (Q 12, § 1, p. 1519), mas, o que importa é descrever de modo realista o funcionamento da estrutura de poder da burguesia. Neste sentido, é imprescindível ter em conta o fato de que “no mundo moderno, a categoria dos intelectuais, assim entendida, ampliou-se de uma forma sem precedentes. Foram elaboradas pelo sistema social democrático-burocrático massas imponentes, nem todas justificadas pelas necessidades sociais de produção, mas justificadas pelas necessidades políticas do grupo fundamental dominante” (Q 12, § 1, p. 1520).

A ampliação da massa de intelectuais, e a multiplicação das suas funções e competências, correspondem à construção do “sistema social democrático-burocrático”, e lhes são um aspecto decisivo. Se voltarmos atrás por um momento, as considerações feitas acima sobre a passagem da guerra de movimento para a guerra de posição, da hegemonia jacobina para a revolução passiva, e sobre a extensão semântica dos conceitos que designam as principais funções do exercício da hegemonia, podemos perceber como há uma ligação orgânica entre o advento da revolução passiva e a expansão semântica dos vetores da hegemonia. Isso, como veremos agora, tem a ver estritamente com a questão da democracia e o papel do povo dentro dela.

2. Hegemonia, Estado e guerra de posição

2.1. O Estado moderno, a autonomia das classes subalternas e o fascismo

O poder moderno-burguês resulta de um equilíbrio em constante mudança entre a inclusão do povo no Estado e o controle de sua vida em todos os seus aspectos, para que o povo não conquiste o protagonismo político que lhe é ambigualmente proposto pelo outro lado. Nesse sentido, o Estado moderno, a forma e a estrutura que assume, possuem uma característica “hegemônica” precisa. Esse aspecto é destacado por Gramsci em um texto do Caderno 3, que coincide com o início da reflexão sobre a noção de “classes subalternas”. Este texto é retomado em segunda redação no Caderno 25. Reproduzo aqui, nas duas redações, a parte conclusiva:

[...] no Estado antigo e no medieval, a centralização, seja territorial, seja social (de resto, uma é tão somente função da outra) era mínima. Num certo sentido, o Estado era uma “federação” de classes: as classes subalternas tinham uma vida própria, instituições próprias, etc., e, às vezes, essas instituições tinham funções de Estado: (assim, o fenômeno do “governo duplo” em tempos de crise assumiu evidência extrema). A única classe excluída de qualquer vida própria, era aquele dos escravos no mundo clássico e aquela dos proletários no mundo medieval. [...] O Estado moderno *abole muitas autonomias das classes subalternas, aboliu o Estado federação de classe*, mas certas formas de vida interna das classes subalternas renascem como partido, sindicato, associação de cultura. *A ditadura moderna também abole essas formas de*

[...] no Estado antigo e no medieval, a centralização, seja político-territorial, seja social (de resto, uma é tão somente função da outra) era mínima. Num certo sentido, o Estado era *um bloco mecânico de grupos sociais e, muitas vezes, de raças diversas*: dentro do círculo da pressão político-militar, que se exercia em forma aguda só em certos momentos, os grupos subalternos tinham uma vida própria, à parte, instituições próprias, etc., e estas instituições, às vezes, tinham funções estatais, que faziam do Estado uma federação de grupos sociais com funções diversas não subordinadas, fato que, nos períodos de crise, dava uma evidência extrema ao fenômeno do “duplo governo”. O único grupo excluído de qualquer vida própria coletiva organizada era o dos escravos (e dos proletários não-escravos), no mundo clássico,

autonomia de classe e se esforça para incorporá-las à atividade do Estado: isto é, a centralização de toda a vida nacional nas mãos da classe dominante torna-se *frenética e absorvente* (Q 3, § 18, p. 303).

e o dos proletários, dos servos da gleba e dos colonos no mundo medieval. [...] O Estado moderno *substitui o bloco mecânico dos grupos sociais por uma subordinação destes à hegemonia ativa do grupo dirigente e dominante; portanto, abole algumas autonomias*, que, no entanto, renascem sob outra forma, como os partidos, sindicatos, associações de cultura. As *ditaduras contemporâneas* abolem *legalmente* até mesmo estas formas de autonomia e se esforçam por incorporá-las à atividade estatal: a centralização legal de toda a vida nacional nas mãos do grupo dominante se torna “*totalitário*” (Q 25, § 4, p. 2287).

Se considerarmos os dois rascunhos (os itálicos são todos meus e indicam as variantes, em minha opinião, dignas de nota), podemos ver como a noção de Estado moderno consiste para Gramsci, essencialmente, na inclusão das classes subalternas dentre de um espaço político unitário. O policentrismo antigo e medieval, que corresponde a uma pluralidade de ordenamentos jurídicos e estatutos sociais, uma justaposição de “diferentes raças”, uma sobreposição e estratificação de jurisdições, competências e prerrogativas, são acompanhados por homogeneidade, univocidade, “a centralização” seja territorial, seja social (“e um não é em função do outro”) do espaço político moderno. Nessa noção de “Estado”, como Gramsci a delineia, obviamente, o absolutismo monárquico moderno e o processo que culmina na Revolução Francesa e depois em Napoleão convergem, vistos como momentos de uma dinâmica homogênea, que é, como vimos, a história da afirmação da burguesia como classe dominante (voltaremos a esse ponto com mais detalhes no início da seção 3).

Esta inclusão é essencialmente ambivalente. Se o Estado moderno elimina a “federação de classes”, ao abolir os estatutos de autonomia dos grupos subalternos, assim, ao mesmo tempo, torna possível a ação política dos grupos subalternos como ação política no sentido próprio. Nessa passagem da primeira para a segunda redação nota-se, entre outras coisas, uma acentuação do caráter político ativo da inclusão dos subalternos no Estado: as anteriores “formas de autonomia de classe” são reinterpretadas como um processo de substituição “ao bloqueio mecânico dos grupos sociais” e como “sua subordinação à hegemonia ativa do grupo dirigente e dominante”, portanto, não como uma perda de autonomia, mas, pelo contrário, como uma articulação política em sentido estrito.

Por fim, temos a referência à “ditadura moderna”, que na segunda redação passa a ser “ditaduras contemporâneas”, incluindo também o nacional-socialismo (o texto foi

escrito em junho de 1930 e reescrito entre julho-agosto de 1934 e o início de 1935). Também aqui a passagem para a segunda redação registra uma forte acentuação do tema da hegemonia: “a centralização de toda a vida nacional nas mãos da classe dominante” por meio da incorporação “à atividade estatal” das “formas de autonomia de classe” dos subalternos torna-se um fato “jurídico”, e o resultado de tudo isso não é mais uma atitude “frenética e absorvente” mas “totalitário” (entre aspas). Se nesta descrição reconhecemos a extensão das funções de hegemonia e controle na era da revolução passiva e do “sistema social democrático-burocrático”, a peculiaridade do fascismo reside no fato de que com ele a transformação da esfera da atividade “privada” em funções “públicas” conhece uma sanção *jurídica*, “legal”, como especificado na segunda redação. Esta sanção corresponde à transformação do direito, isto é, à permeabilidade da esfera jurídica em sentido estrito a respeito daquela do “indiferente jurídico” que, exatamente como no caso das atividades “privadas”, torna-se cada vez mais, de fato, pública e se expande em correspondência da expansão do Estado⁹. Desse modo, Gramsci adota uma fórmula que usou sobre o fascismo nas *Teses de Lyon*: “O controle sobre as associações impede qualquer forma ‘legal’ permanente de organização de massas” (GRAMSCI, 1971, p. 498)¹⁰. Na época, serviu para indicar a forma como o Estado quebrou a tentativa das classes subalternas de alcançar uma organização autônoma; agora, ela designa a transformação que o próprio Estado sofre em sua tentativa de cumprir essa tarefa.

2.2. A “política totalitária” e a organização das massas

Explicando e exasperando uma tendência típica a todo o processo de construção de Estados pós-jacobinos, o estatismo fascista abre assim um novo horizonte que é ao mesmo tempo determinado pela necessidade imediata de responder à crise do pós-guerra e ao Outubro soviético, revelando uma tendência de longa duração, aquela que conduz à construção de um Estado que faz das suas raízes materiais na sociedade civil um elemento essencial da sua estabilidade. Não é despropositada a substituição, na segunda redação, de “frenético e absorvente” por “totalitário” que, recorde-se, está entre aspas, indicando um uso não corretivo.

Este enraizamento assume agora uma forma explicitamente pública: com este movimento o Estado fascista declara ineficaz uma intervenção de caráter privada, e reconhece a necessidade de politicamente “totalizar” o espaço social, se pretende vencer um adversário – as massas mobilizadas – cuja presença se tornou generalizada e, portanto, potencialmente incontrolável. O caráter “totalitário” da política fascista surge do reconhecimento de que, como escreve Gramsci no Caderno 6 – “em uma dada sociedade

© Rev. Práxis e Heg Popular	Marília, SP	v.5	n.7	p. 70-103	Dez./2020	eISSN 2526-1843
-----------------------------	-------------	-----	-----	-----------	-----------	-----------------

ninguém é desorganizado e sem partido, desde que organização e partido sejam entendidos em um sentido amplo e não formal” (Q 6, § 136, p. 800)¹¹. E acrescenta: “nesta multiplicidade de sociedades particulares, de caráter dual, natural e contratual ou voluntária, uma ou mais prevalecem relativa ou absolutamente, constituindo o aparelho hegemônico de um grupo social sobre o resto da população (ou sociedade civil), base do Estado estritamente entendido como um aparato governamental coercitivo” (Q 6, § 136, p. 800).

A unidade do Estado na medida em que permanece de fato uma “classe-estatal” (Q 6, § 12, p. 693)¹² é, portanto, sempre uma unidade *relativa*: a sua “universalidade”, a sua vocação “ética”, isto é, educativa (que faz parte da estrutura da burguesia como classe-não classe) é sempre deslocada para o futuro. Num texto de janeiro de 1932, Gramsci faz uma descrição clara do arco da política burguesa, justamente em relação à questão de sua expansividade, aprofundando e reformulando a imagem da burguesia como “classe revolucionária” contida no *Manifesto do partido comunista*. Para Gramsci, a identidade peculiar dessa classe reside justamente em sua capacidade de se colocar “como um organismo em movimento contínuo, capaz de absorver toda a sociedade, assimilando-a ao seu nível cultural e econômico: toda a função do Estado se transforma: o Estado torna-se um ‘educador’, etc.” (Q 8, § 2, p. 937). A crise de hegemonia que culminou com a Grande Guerra inverte claramente este processo¹³, expondo a necessidade, para a burguesia, de não mais confiar a solução do conflito entre ela e o resto da sociedade à ação das energias privadas, mas de levá-la diretamente para o Estado como um “política totalitária” (Q 6, § 136, p. 800). Entrando na sociedade, o Estado totalitário coloca pela primeira vez a questão do poder em bases realistas: o povo deixa de ser uma massa indistinta, um fantasma evocado em intervalos regulares, uma multidão a temer, porque lhes é dada uma forma de organização precisa. O caráter regressivo ou progressivo da política totalitária não está nesta mudança de fronteira entre público e privado, mas em seu conteúdo de classe, de modo que apenas sob certas condições pode a ética, ou seja, a autodisciplina, realmente tomar o lugar da coerção: isto é, com a condição de que a classe dirigente e dominante realize concretamente uma supressão das diferenças entre si mesma e as classes dominadas.

2.3. Guerra de posição e hegemonia

Levando em conta essa análise do fascismo como regime totalitário que tenta, justamente como tal, dar uma base real ao Estado, compreende-se, também, porque Gramsci chegou, no Caderno 6, § 138, a ligar pela primeira vez, como já observou Cospito (2011b), “guerra de posição e “hegemonia”. Este fato é de grande relevância. Todos os grandes teóricos do socialismo da Segunda e Terceira Internacional usaram o

conceito de “guerra de posição” e seus equivalentes para designar a forma como a luta política deve ser conduzida nos países onde o capitalismo experimentou um forte desenvolvimento criando superestruturas complexas e equipando poderosos aparatos de estado (FROSINI, 2010). Depois de 1905 e depois de 1917, a distinção entre as duas formas de luta política foi utilizada para demarcar as áreas “oriental e “ocidental”, nas quais eram respectivamente possíveis (SALVADORI, 1979). O próprio Gramsci, embora assumisse imediata e plenamente o caráter exemplar e discriminatório de 1917, já havia começado em 1920 a estabelecer os pontos fundamentais da relação estratégica entre Oriente e Ocidente (GRAMSCI, 1987)¹⁴, chegando a consolidar um quadro analítico original o mais tardar em início de 1924, como parte desse repensar da derrota italiana que o levará a elaborar o conceito de hegemonia¹⁵.

Mas agora, ao combinar “guerra de posição” e “hegemonia”, Gramsci realiza uma transformação completa do primeiro conceito, visto que, relendo-o à luz do segundo e, portanto, da nova noção de Estado elaborada nos **Cadernos**, ele não o interpreta mais como equivalente à luta política apenas em países “avançados”, mas como a forma de luta política na presença de grandes massas organizadas, tanto no Oriente (URSS) como no Ocidente (fascismo e regimes democráticos).

Gramsci deixa para trás a distinção geopolítica entre Oriente e Ocidente quando, em um texto de novembro de 1930, observa que os “acontecimentos de 1917 [...] marcaram uma virada decisiva na história da arte da ciência política” (Q 7, § 10, p. 860). O horizonte aberto desde 1917 muda os termos da luta na Rússia e no mundo. A irrupção das massas na política, o seu protagonismo sem precedentes torna necessário mudar para uma forma de luta diferente, capaz de reconstituir as bases da hegemonia burguesa, ou na (URSS) de dar corpo à hegemonia do proletariado.

Combinando guerra de posição e hegemonia no § 138 do Caderno 6, escrito em agosto de 1931, de fato, Gramsci reinterpreta a noção de “democracia” em novos termos, adequados ao tipo de luta política que ocorreu nas sociedades de massa dos anos 1930. A guerra de posição não é uma luta de baixa intensidade, contida pela multiplicidade de superestruturas ocidentais; pelo contrário, é o ponto culminante de um “cerco [...] mútuo”:

A guerra de posição exige enormes sacrifícios de massas imensas da população; por isto, é necessária uma concentração inaudita da hegemonia e, portanto, uma forma de governo mais ‘intervencionista, que mais abertamente tome a ofensiva contra os opositores e organize permanentemente a ‘impossibilidade’ de desagregação interna: controles de todo o tipo, políticos, administrativos, etc., reforço das ‘posições’ hegemônicas do grupo dominante, etc. Tudo isso indica que se entrou numa fase culminante da situação político-histórica, porque na política a ‘guerra de posição’, uma vez vencida, é decidida definitivamente. Ou seja, na política subsiste a guerra de movimento enquanto se trata de conquistar posições não decisivas e, portanto, não se podem mobilizar todos os recursos de hegemonia e do Estado; mas, quando, por uma razão ou outra, estas posições perderam o seu valor e só aquelas decisivas têm importância, então se passa à guerra de assédio, sob pressão, difícil, em que se

exigem qualidades excepcionais de paciência e espírito inventivo. Na política o assédio é recíproco, apesar de todas as aparências, e só o fato de que o dominante deva ostentar todos os seus recursos demonstra o cálculo que ele faz do adversário (Q 6, §138, p. 801-802).

O modelo que serve para entender a luta política na Europa na nova situação é o fascismo italiano, não mais os regimes democráticos. Com efeito, estes últimos também devem ser redefinidos a partir da experiência italiana: o “intervencionismo” fascista é o modelo do planismo socialdemocrata, porque o fascismo reconhece de forma realista a presença de um “assédio” que não pode ser neutralizado, senão pela organização de um igual e oposto. Assediar o povo significa não deixar nenhum espaço da vida para a auto-organização, para a autonomia.

Desse modo, o que parecia uma tentativa “frenética e absorvente” torna-se plenamente uma nova forma de hegemonia, entendida não mais apenas como direção cultural, mas como um controle capilar (também cultural, “antropológico”) da vida das massas populares.

Em uma alteração, inserida em texto posterior, datada de 1932-33, fica explícita a ligação entre o período que se seguiu a tragédia da Comuna de Paris e a transformação por qual passaram as “democracias modernas”:

A fórmula [da “revolução permanente”] é própria de um período histórico em que não existiam ainda os grandes partidos políticos de massa e os sindicatos econômicos, e a sociedade ainda estava sob muitos aspectos, por assim dizer, no estado de fluidez: maior atraso do campo e monopólio quase completo da eficiência político-estatal em poucas cidades ou até mesmo numa só (Paris para a França), aparelho estatal relativamente pouco desenvolvido e maior autonomia da sociedade civil em relação à atividade estatal, determinado sistema de forças militares e do armamento nacional, maior autonomia das economias nacionais em face das relações econômicas do mercado mundial, etc. No período posterior a 1870, com a expansão colonial europeia, todos estes elementos se modificam, as relações de organização interna e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e maciças. [...] A estrutura maciça das democracias modernas, seja como organizações estatais, seja como conjunto de associações na vida civil, constitui para a arte política algo similar às “trincheiras” e às fortificações permanentes da frente de combate na guerra de posição (Q 13, § 7, p. 1566-1567)¹⁶.

A esta altura, o critério de avaliação não é mais dado pela complexa articulação da sociedade civil no Ocidente contra seu disforme “gelatinoso” oriental. Pelo contrário: o processo pós-jacobino é caracterizado pela *perda da autonomia* da sociedade civil no que diz respeito à atividade do Estado e do Estado nacional no que diz respeito às relações internacionais. Utilizando estes critérios de análise, Gramsci, na verdade, move-se contra dois pilares da filosofia política moderna: a dicotomia público/privado nas relações Estado/sociedade e a dicotomia interna/externa nas relações internacionais dos Estados. Essas duas grandes divisões são por ele *equiparadas* e, portanto, radicalmente

transformadas: a esfera da ação do indivíduo é inserida no campo das atividades do Estado, assim como a soberania nacional passa a fazer parte de um conjunto maior de forças organizadas sob o plano internacional¹⁷.

2.4. Democracia e burocracia

Já deve estar claro que, quando no Caderno 13 fala da “estrutura massiva das democracias modernas”, Gramsci não usa o termo “democracia” em oposição à “ditadura”. A mesma razão que o impele a ampliar o sentido dos termos que designam os vetores da hegemonia, a fim de obter, como vimos, “uma aproximação concreta da realidade” (ver seção 1.2), também o impele a privilegiar, na análise das formas políticas, as relações reais de forças e de classes sociais no que diz respeito ao formalismo dos regimes políticos. Essa abordagem deriva da filosofia da práxis e, especificamente, da reformulação das relações políticas em termos de hegemonia em suas diversas formas, que da filosofia da práxis é um aspecto integrante.

A tudo isso, devemos acrescentar que mesmo nas discussões políticas e jurídicas a Gramsci contemporâneas, o termo “democracia” não foi usado prevalentemente em termos formalistas. De fato, no discurso oficial do fascismo, a democracia como um movimento real, como um fato ético total, de origem mazziniana, é controversamente reivindicada contra o democratismo formal dos regimes parlamentar e liberal (FROSINI, 2011; FROSINI, 2013). Deve-se notar também que, diante da alternativa entre liberal e fascistas, Gramsci não opta pela primeira. Ele também acredita que o parlamentarismo “se tornou ineficiente e de fato prejudicial” (Q 14, § 49, p. 1708) e “que o retorno ao ‘parlamentarismo’ tradicional seria uma regressão anti-histórica” (Q 14, § 74, p. 1743). Mas, por outro lado, apesar do fato de que deste ponto de vista o fascismo representa um progresso em relação ao antigo regime liberal, considera a democracia fascista como o triunfo de um tipo de regime “burocrático”. Por isso, ao invés disso, os comunistas têm de lutar é por “uma solução diferente tanto para o parlamentarismo quanto para o regime burocrático, com um novo tipo de regime representativo” (Q 14, § 49, p. 1708).

Gramsci está pensando, obviamente, no sistema dos soviéticos, mas mesmo essa diferença não pode ser reduzida a um formalismo institucional. A URSS e a Itália fascista, como regimes pós-parlamentares de partido único, estão no centro de uma série de notas dos **Cadernos** (Caderno 4, § 10, maio-agosto de 1930; Caderno 5, § 127, novembro-dezembro de 1930; Caderno 7, § 93, dezembro de 1931), nos quais estuda a forma como a função institucional que representa a unidade de nação (soberania ou “instituição da Coroa”¹⁸ ou chefe de Estado) vem, nos regimes de partido único, incorporada na ação política do partido político. Isso, portanto, ao mesmo tempo, impulsiona uma transformação das relações sociais e é um “elemento de equilíbrio” dos interesses das

classes aliadas. A analogia Itália/URSS, se estudada de modo não formal, evidencia, portanto, o fato de que estão em curso nos dois países dinâmicas sociais distintas, processos hegemônicos que no caso italiano insistem no elemento burocrático da estrutura de massas do Estado-partido, enquanto no caso da União Soviética empurram na direção oposta de uma resolução dos processos democráticos do burocratismo, isto é, do autoritarismo inevitável em uma sociedade ainda dividida em classes.

Em suma, para Gramsci, a definição do que seja “democracia” se dá em relação aos processos hegemônicos concretos nos quais está envolvida. Não é por acaso que Gramsci, quando está prestes a dar-lhe uma definição “realista” e “concreta”, opte por vinculá-la à hegemonia:

Hegemonia e democracia. Entre os muitos significados de democracia, parece-me que o mais realista e concreto se possa deduzir em conexão com o conceito e hegemonia. No sistema hegemônico, existe democracia entre o grupo dirigente e os grupos dirigidos na medida em que o desenvolvimento da economia e, por conseguinte, a legislação que expressa esse desenvolvimento favorecem a passagem molecular dos grupos dirigidos para o grupo dirigente. No Império Romano existia *democracia imperial-territorial* na concessão de cidadania aos povos conquistados etc. Não podia existir democracia no feudalismo em virtude da constituição dos grupos fechados etc. (Q 8, § 191, p. 1056, grifo nosso).

Como se pode ver, voltamos ao ponto já destacado no § 18 do Caderno 3: a hegemonia não pode ser dada na sociedade feudal, com o acréscimo aqui de uma referência inédita ao mundo imperial como uma exceção ao sistema de castas fechadas do universo pré-moderno. Este texto é de dezembro de 1931. Pouco depois, em janeiro-fevereiro de 1932, o ponto é retomado e desenvolvido em um texto intitulado *Os intelectuais no Império Romano*:

A mudança na condição social dos intelectuais de Roma na época da República para o Império (de um regime *aristocrático corporativo* para um regime *democrático burocrático*) está ligada a César que conferiu a cidadania aos médicos e mestres das artes liberais para que pudessem viver mas alegremente em Roma e outros fossem atraídos para lá (Q 8, § 22, p. 954, grifo nosso).

É como se com o Império surgisse uma espécie de parêntese entre o antigo regime de castas fechadas da antiga matriz aristocrática e aquele, igualmente de castas fechadas, típico da sociedade feudal; um parêntese caracterizado por uma mobilidade social comparável, em certo sentido, à experiência moderna de democracia. Em certo sentido: de fato, há um traço “burocrático” ou “territorial” que impede a plena expansão da

dinâmica democrática, ou seja, a eliminação da distância e por fim, da distinção entre governantes e governados.

Para concluir, em um texto de maio-junho de 1932, Gramsci escreve:

No mundo moderno, a categoria dos intelectuais, assim entendida, ampliou-se enormemente. Foram elaboradas, pelo sistema social democrático-burocrático, imponentes massas, nem todas justificadas pelas necessidades sociais da produção, ainda que justificadas pelas necessidades políticas do grupo fundamental dominante. [...] A formação em massa padronizou os indivíduos, na qualificação intelectual e na psicológica, determinando os mesmos fenômenos que ocorrem em todas as outras massas padronizadas (Q 12, § 1, p. 1520, grifo nosso).

Observa-se assim, que o “sistema social democrático-burocrático” é uma variação introdutória em relação a primeira redação (Q 4, § 49, novembro de 1930), o que sugere um atrativo proveniente do § 22 do Caderno 8.

Derivado de uma analogia, na qual o regime de César corresponde ao cesarismo moderno – isto é, entre outros casos, o fascismo. A mesma fluidez terminológica (*regime, sistema social*) revela que o termo democracia indica o vínculo entre povo e poder, conforma seja instituído. Essa ligação com César rompe a estrutura corporativa sobre a qual repousava o regime oligárquico da república e, com o fascismo, toma como ponto de partida a entrada no Estado das massas populares mobilizadas e parcialmente organizadas, que havia sido a principal consequência da guerra.

A expressão “democrático-burocrático” deve então ser tomada como o significante de um sistema de pressões contrastantes (de fato, Gramsci chega precisamente no verão de 1932 a opor “democrático” a “burocrático” em referência à vida partidária¹⁹) presentes no *mesmo* tipo de organização da sociedade: de um lado, incentiva-se a formação de uma grande camada intermediária de intelectuais, por meio da qual se atinge o objetivo de introduzir as massas no Estado, mobilizando-as e organizando-as (ou organizando de outra forma as massas já organizadas); Por outro lado, a reivindicação por democracia é reprimida, conferindo a essa inclusão – que ainda é “democrática”, pois pressupõe o contato capilar e direto entre governantes e governados – uma forma burocrática, isto é, escolhida de cima e voltada para o controle. O ativismo das massas mobilizadas e organizadas resulta, portanto, no aumento do poder do Estado como aparelho burocrático. O fascismo, uma forma moderna de cesarismo, poderia precisamente cumprir essa função democrático-burocrática²⁰.

3. A hegemonia e os subalternos: “utopia”, “mito”, “nação”, “religião popular”

3.1. As utopias e a Contrarreforma

No início da seção anterior, foi feita a referência ao § 18 do Caderno 3, que se situa quase no princípio da reflexão sobre a história das classes subalternas nos **Cadernos do cárcere**. Como vimos, naquele texto Gramsci inicia uma discussão sobre a ligação entre Estado moderno, política hegemônica e classes subalternas, que na segunda versão se confirma e se aprofunda.

Isso aconteceu em junho de 1930. Em agosto, no mesmo Caderno, Gramsci iniciou uma pesquisa articulada e, em certo sentido, complementar àquela sobre o Estado e classes subalternas. No § 69, e depois nos § 70, § 50 e § 113, todos intitulados *Utopias e romances filosóficos*, exceto o último, que leva o título de *Utopias*, aborda-se a questão da hegemonia, mas não do ponto de vista do Estado, mas das classes subalternas. Se a história do Estado moderno é a história da afirmação da classe burguesa, a das classes subalternas será, portanto, na era moderna, a história do modo como resistiram à opressão dos latifundiários e dos burgueses da cidade, sim eles estão aliados com os últimos contra os primeiros, finalmente sofreram a inclusão subordinada no novo universo burguês-capitalista. Em suma, a burguesia se relacionava com as massas populares de diferentes maneiras, de acordo com a época e o lugar.

No início da modernidade, isto é, na “Era do Mercantilismo e das Monarquias absolutistas”, na qual os burgueses “se inseriam de forma poderosa na estrutura do Estado, recriando essa estrutura e introduzindo um novo equilíbrio de forças que permite seu desenvolvimento rápido e progressivo” (Q 9, § 89, p. 1152), a relação parece positiva à primeira vista: o gênero literário da utopia registra “as aspirações mais elementares e profundas das multidões” (Q 3, § 69, p. 347), que até são exaltados como o princípio ordenador de uma civilização inteira. Mas o ideal utópico, precisamente por ser completamente alternativo ao mundo existente, não interage realmente com ele, permanece externo a ele. A articulação entre a hegemonia dominante e sua crítica está paralisada em uma estrutura baseada na alteridade mais absoluta. O efeito concreto consiste na introdução de uma série de elementos de inovação na sociedade moderna. Assim, no contexto da Contrarreforma, que “como todas as Restaurações, só poderia ser um compromisso e uma combinação substancial, senão formal, entre o antigo e no novo”, pode-se pensar que as utopias funcionam como um estímulo à modernização (Q 3, § 71, p. 348). Com a utopia, a hegemonia burguesa tenta se infiltrar de modo reformista nas malhas de um mundo ainda dominado pela aliança entre Igreja e nobreza.

Enquanto a relação entre intelectuais e subalternos permanecer implícita, inconsciente, todo impulso rumo à articulação hegemônica será desviado para preocupações que surgem da consciência do próprio intelectual, vinculadas à um gênero literário, a uma cultura e obviamente a uma certa ideia de sociedade, da qual é possível escapar literalmente e que pode ser melhorada, mas para a qual não há alternativa. Este

ponto é esclarecido no § 7 do Caderno 25, onde confluíram em segunda reação os quatro textos do Caderno 3 dedicados à utopia (e significativamente intitulado *Fontes indiretas*). Aqui, Gramsci insere uma alteração reveladora:

As utopias são devidas a intelectuais individuais, que *formalmente* se ligam ao racionalismo socrático da *Republica* de Patão e que *substancialmente* refletem, deformando-a, as condições de instabilidade e rebelião latente das grandes massas populares da época; são afinal, manifestos políticos de intelectuais, que querem chegar à um Estado por excelência (Q 25, § 7, p. 2292, grifo nosso).

A distinção entre forma e substância permite dar conta do duplo nível das utopias, sem reducionismos em um sentido ou em outro, e liga-se ao par, indicado no Caderno 3, § 69, de “crítica política” e “aspirações mais elementares” e profundas multidões”. Os intelectuais que escrevem as utopias são sim os críticos do Estado atual em nome do “Estado excelente”, e sim, por isso, são modernizadores, mas *o fazem* falando, também, em nome de quem não tem voz, *nem está entre os interlocutores explícitos daquele projeto*. E mais: esta tomada de palavra sendo apenas implícita, essa mesma relação está decididamente sobre o signo da ambiguidade: a crítica utópica é ao mesmo tempo destruição do velho mundo e repressão preventiva de um novo mundo que luta para nascer. Na verdade, a aspiração a um mundo político completamente transparente e ensolarado, “explícito”, é ao mesmo tempo uma expressão da utopia milenar e uma reação ao perigo advindo da existência de massas tanto exterminadas quanto incontroláveis e socialmente “instáveis” e rebeldes. A aceitação da condição de separação entre os intelectuais e o povo, o caráter episódico da influência e a estrutura “combinatória” (velho/novo) da ideologia social da utopia são três maneiras de dizer a mesma coisa. Portanto, a própria distância entre utopias eruditas e utopias populares é uma forma de desarticular e, em última análise, iludir as profundas demandas e necessidades das massas.

3.2 O Iluminismo e os “mitos populares”

Um desvio significativo deste julgamento, Gramsci apresenta apenas mais tarde, em outro texto, menos resumido que os demais citados até agora, intitulado *Romances filosóficos, utopia, ecc.* e não transcrito (como muitíssimos outros textos dos Cadernos 5 e 6) em segunda redação. Trata-se do § 157 do Caderno 6, de outubro de 1931. Aqui, a atenção está voltada para o desenvolvimento do gênero utópico da Contrarreforma ao Iluminismo, começando por retomar e ampliar a interpretação “racionalista” contida no Caderno 3, § 71: “Contrarreforma e utopias: desejo de reconstruir a civilização europeia

© Rev. Práxis e Heg Popular	Marília, SP	v.5	n.7	p. 70-103	Dez./2020	eISSN 2526-1843
-----------------------------	-------------	-----	-----	-----------	-----------	-----------------

segundo um plano racional. Outra origem e talvez a mais frequente: uma forma de expor um pensamento heterodoxo e inconformista, especialmente antes da Revolução Francesa” (Q 6, § 157, p. 811-812). A utopia como estímulo a renovação da sociedade se divide, aqui, realmente, em duas vertentes, e enquanto a primeira continua com a interpretação em termos de inovação “combinatória”, a segunda remota a questão inicialmente colocada (no Q 3, § 69) sobre a conexão com as aspirações populares mais profundas, reformulando-a – isto é decisivo – graças à conexão com os desenvolvimentos do gênero utópico no século XVIII:

Das utopias teria surgido [...] a moda de exaltar povos primitivos, selvagens (o bom selvagem), presumivelmente mais próximos da natureza. (Isso se repetiria na exaltação do “camponês” idealizada pelos movimentos populistas). Toda essa literatura teve grande importância na história da difusão de opiniões sociopolíticas entre certas massas e, portanto, na história da cultura (Q 6, § 157, p. 812).

Esta literatura “indica [...] a passagem da exaltação de um tipo social feudal à exaltação das massas populares, genericamente, com todas as suas necessidades elementares (alimentar, vestir, abrigar, reproduzir) às quais se tenta dar racionalmente uma satisfação” (Q 6, § 157, p. 812).

A referência ao Iluminismo desloca completamente a questão. No século XVIII, pela primeira vez, o povo deixou de ser uma massa desconhecida, *fisicamente separada* dos intelectuais. A cultura que culmina na Revolução e no jacobinismo inverte completamente a questão da relação com as massas populares: não se trata mais de dar forma literária aos seus sonhos, mas de conhecer suas condições de vida, suas atividades de trabalho (pense na *Enciclopédia*), e suas necessidades materiais. Desse modo, pela primeira vez, cidade e campo começam a se aproximar e a burguesia lança as bases de sua hegemonia em termos novos, revolucionários. Os camponeses estão envolvidos em um projeto ativo de transformação do mundo feudal, e recebem uma personalidade histórica que antes era impensável, mesmo que ainda subordinada à iniciativa do Terceiro Estado.

O § 157 do Caderno 6 é, como mencionado, do outono de 1931: a meio caminho entre a primeira e a segunda redação de outro texto, respectivamente o Caderno 1, § 48 (1930) e o Caderno 13, § 37 (1932-1933), que na passagem exhibe variantes instaurativas e destitutivas que podem ser explicadas precisamente graças aos desdobramentos das reflexões sobre o nexo Iluminismo-utopia.

Ao falar de Charles Maurras, no Caderno 1, § 48 Gramsci *contrapõem* o jacobinismo histórico ao “jacobinismo às avessas” (que se tornou uma fórmula vazia), que ele compara às “banalidades maçônicas” e, em geral, à “razão de raciocínio da qual surgiu o enciclopedismo, o Iluminismo e toda a cultura maçônica francesa. Os iluministas

criaram o mito do bom selvagem o que sei eu, Maurras cria o mito do passado monárquico francês” (Q 1, § 48, p. 61).

É uma repetição do julgamento de Croce (1926), com a única diferença de que para este último não apenas o Iluminismo, o enciclopedismo e a maçonaria, mas também todos estes e o *jacobinismo* eram um só. É Croce (1921) quem inscreve Marx na escola do “princípio de força” em oposição às “insipididades do direito natural, anti-histórico e democrático, os chamados ideais de 1989”. A mesma posição é expressa por Gramsci no Caderno 1, § 4: “Seria interessante uma pesquisa que demonstrasse a estreita relação entre religião e os ‘princípios imortais’” (Q 1, § 4, p. 7). Essa citação dos direitos do homem e do cidadão, essa citação da democracia é um legado crociano e soreliano, do qual gradualmente Gramsci se emancipa nos *Cadernos*.

Se examinamos, agora, a segunda redação do Caderno 1, § 48, veremos essa tese confirmada pelas consideráveis modificações realizadas. Permanece a avaliação positiva dos jacobinos históricos, os quais, no entanto, não estão mais contrapostos ao Iluminismo, mas apenas ao “trivial” (Q 13, § 37, p. 1642). Além disso, a passagem citada é completamente reescrita: o método de Maurras é aquele da

[...] razão racional do qual nasceu o enciclopedismo, e toda a tradição cultural maçônica francesa. O Iluminismo criou uma série de mitos populares, que eram apenas a projeção para o futuro das mais profundas e milenares aspirações das massas, aspirações ligadas ao cristianismo e à filosofia do bom senso, mitos tão simplistas quanto se gosta, mas que tiveram origem realmente enraizada em um sentimento e que, em qualquer caso, não poderia ser controlado experimentalmente (historicamente) (Q 13, § 37, p. 1642-1643.).

A inversão é radical: não só Maurras agora está ligado à tradição maçônica (a qual apenas o “enciclopedismo” permaneceu ligado), mas o Iluminismo se opõe a tudo isso, como um movimento cultural que realmente encontra um vínculo com o povo; mas entram em jogo toda uma série de elementos – o cristianismo, os sentimentos populares, o senso comum – elaborados por Gramsci nesse ínterim (sobretudo no Q 8). Tudo isso resume a noção de “mitos populares”, ou seja, imagens poderosas, que por um lado expressam os sentimentos reais das massas, por outro projetam para o futuro suas aspirações mais profundas: justiça, igualdade, liberdade, fraternidade. O “mito popular” é o ponto de contato entre os intelectuais progressistas do século XVIII e as massas, mesmo que estes permaneçam parcialmente desconhecidos. Nos mitos, as reivindicações populares recebem uma formulação que não as trai, não as desloca para o território utópico, não as “normaliza” sob a hegemonia da cultura dominante. Em suma, os mitos criam um novo protagonista histórico, dado pela unidade do povo contra todos os

privilégios e injustiças. Eles são a forma, identificada por Gramsci com precisão, na qual as pessoas se constituem de modo *autônomo* e articulam um projeto hegemônico.

3.3 Política e religião no “Estado em sentido orgânico e mais amplo”

Vou retornar na quarta seção a ideia presente no termo e no conceito de “mito” em relação à política. Por hora, para prosseguir o exame das formas pelas quais a hegemonia historicamente se apresenta em relação aos subalternos, gostaria de considerar outra alteração, contida no esboço do Caderno 4, § 3, o conhecido texto sobre *Dois aspectos do marxismo*. Vejamos, em comparativo, as duas redações:

Este movimento [da Reforma protestante] pode ser comparado ao Iluminismo “político” francês que precedeu e acompanhou a Revolução de 1789: Também foi uma reforma intelectual e moral do povo francês e ela também não foi acompanhada por uma cultura superior (Q 4, § 3, p. 423).

A França foi dilacerada pelas guerras de religião com aparente vitória do catolicismo, mas teve uma grande reforma popular no século XVIII com o Iluminismo, o voltairianismo, a enciclopédica que precedeu e acompanhou a revolução de 1789; foi realmente uma grande reforma intelectual e moral do povo francês, *mais completa do que a luterana alemã, porque abraçou também as grandes massas camponesas do campo, porque teve uma forte formação laica e tentou substituir a religião por uma ideologia completamente laica representada pelo vínculo nacional e patriota*; mas nem mesmo assim teve um florescimento imediato de alta cultura, exceto para a ciência política na forma de ciência positiva do direito (Cfr. A comparação feita por Hegel das formas nacionais particulares assumidas pela mesma cultura na França e na Alemanha no período de Revolução Francesa; concepção hegeliana que, através de uma cadeia bastante longa, levou ao famoso verso de Carducci: “Unidos na mesma fé, - decapitando o deus Emmanuel Kant, e o Rei Maximiliano Robespierre”) (Q 16, § 9, p. 1859-1860, grifo nosso).

Estamos diante de uma reescrita autêntica, fundamentada em uma ideia completamente diferente de Iluminismo. A tímida comparação inicial, embora

© Rev. Práxis e Heg Popular	Marília, SP	v.5	n.7	p. 70-103	Dez./2020	eISSN 2526-1843
-----------------------------	-------------	-----	-----	-----------	-----------	-----------------

severamente limitada pela consideração final, é acompanhada por um julgamento claro sobre a superioridade do Iluminismo francês (que agora também inclui a *Enciclopédia*) e a Reforma Luterana. Essa superioridade reside precisamente no fato de que, ao contrário de Lutero, os jacobinos envolveram a massa camponesa como uma massa *ativa*: a burguesia pela primeira vez tirou os subalternos da indistinção, deu-lhes plena cidadania política.

Prova disso é o marcante *secularismo* da política jacobina, a sua capacidade de desafiar a religião em seu próprio terreno, elaborando uma unidade ideológica com o povo baseada no “vínculo nacional e patriótico”. Ora, essa ideia do jacobinismo como portador de uma “ideologia completamente laica” é formulada pela primeira vez em um texto do Caderno 6, o § 87, escrito entre março e agosto de 1931. Aqui Gramsci, em meio às reflexões sobre as novas formas de hegemonia pós-jacobina consideradas acima (veja seção 1.1), e que, portanto, devem ser levadas em conta na interpretação deste texto, identifica na própria *política religiosa* dos jacobinos a primeira tentativa de pensar a política como experiência de massa, ou seja *as novas formas de Estado “integral”*. O Estado, na medida em que é “integral”, que não é um mero aparato coercitivo, mas uma unidade desse aparato com uma visão global de mundo, deve se engajar no combate às representações religiosas tradicionais e confessionais. Novamente, neste caso, um julgamento anterior (fevereiro-março de 1930), segundo os quais os jacobinos foram “prejudicados pelas tentativas de Robespierre de estabelecer uma reforma religiosa” (Q 1, § 43, p. 37), é agora completamente derrubado.

O ponto de partida do raciocínio de Gramsci no Caderno 6, § 87, é a que a distinção entre a Idade Média e a Modernidade passa pela capacidade da classe dirigente de quebrar o monopólio ideológico da Igreja na sociedade civil: “Não se está fora da Idade Média, exceto pelo fato de que concebe e analisa a religião como ‘*instrumentum regni*’” (Q 6, § 87, p. 763). Mas esta é para Gramsci uma “máxima de Maquiavel”²¹ e, portanto, implica uma leitura precisa do pensamento do Secretário. A partir da identificação da relação entre Maquiavel e os jacobinos, em 1930, no correto enquadramento da aliança cidade-campo (Q 1, § 44, p. 43-44), no decorrer de 1931 a leitura dos jacobinos e de Maquiavel passa à intuição da ligação entre política e religião como essencial na política das massas mobilizadas. Este novo elemento comum não é uma alternativa ao eixo cidade-campo: pelo contrário, enriquece o que inicialmente era apenas uma “mecânica” das relações de forças, com o estudo da sua específica “dinâmica” ideológica.

O texto em que o novo conceito de Estado está mais claramente vinculado à política jacobina é precisamente o § 87 do Caderno 6:

A partir deste ponto de vista, a iniciativa jacobina de instituir o culto do “Ser Supremo”, que surge, portanto, como uma tentativa de criar

identidade entre Estados e sociedade civil, de unificar ditatorialmente os elementos constitutivos do Estado em sentido orgânico e mais amplo (Estado propriamente dito e sociedade civil), numa desesperada tentativa de dominar toda a vida popular e nacional, mas que surge também como a primeira raiz do moderno Estado laico, independente da Igreja, que procura e encontra em si mesmo, em sua vida complexa, todos os elementos de sua personalidade histórica (Q 6, § 87, p. 763).

A política jacobina é ambivalente, assim como ambivalente é (assim o vimos) toda a política moderna. De fato, os revolucionários franceses, destruindo ditatorialmente as distinções entre Estado e sociedade civil, *velaram* com a política religiosa o seu “limite” (Q 1, § 44, p. 53) de classe. Por esta razão, sua “pesquisa para compreender toda a vida popular e nacional” é “desesperada”. Mas, isto também demonstra que eles identificaram lucidamente a *realidade* do Estado propriamente *moderno*, que suprime a separação renascentista entre a religião – a prerrogativa da Igreja, que como tal não foi nacionalizada – e o poder do Estado nacional nascente²², integrando politicamente as massas subordinadas em uma forma nova e direta, sem mais intermediários.

3.4. Hegemonia, povo, nação

Um pouco mais tarde, entre março e maio de 1932, Gramsci retoma este conceito em três textos do Caderno 8 (§ 112, § 227 e § 240) dedicados à concepção crociana de “história ético-política” como a “história do aspecto ‘hegemonia’ no Estado” (Q 8, § 227, p. 1084). Ao isolar arbitrariamente a hegemonia ético-política (a cultura, as atividades de propaganda e convicção de caráter “privado” e “voluntário”) da coerção, Croce reduz a história ético-política a uma resposta da “*história especulativa*” (Q 8, § 240, p. 1091). Para a histórica crociana como “história da liberdade” Gramsci objeta que, na realidade, liberdade e história são identificadas apenas como uma classe social que constrói uma hegemonia centrada no valor da liberdade – o liberalismo – e a impõe a toda a sociedade. Do contrário, dizer que a história é igual à liberdade é uma afirmação que pode ser reduzida à filosofia da história de Hegel, para quem a história é sempre o desenvolvimento da liberdade.

Esta observação traz consigo uma dupla consequência: que se a liberdade é uma *hegemonia concreta* e não um princípio metafísico, ela estará em conflito com pelo menos uma outra hegemonia concorrente; e que para vencer, ele terá que desenvolver uma estratégia política de conquista das massas. Por um lado, *também* deverá ser uma hegemonia não liberal (ou seja, uma hegemonia reacionária, conservadora, ou vice-versa, uma hegemonia comunista); por outro lado, a própria liberdade, penetrando nas massas, adquirirá traços de fanatismo, misturando-se com os sentimentos difundidos no nível popular. Assim, no § 227 do Caderno 8, Gramsci escreve: “Há luta entre duas

hegemonias, sempre. E por que uma triunfa? Devido as suas qualidades ‘lógicas’ intrínsecas?” (Q 8, § 227, p. 1084). E no § 240: “conceito de liberdade como ideologia ou religião (ou, por exemplo, fanatismo segundo os clérigos)” (Q 8, § 240, p. 1091). Mas, o lugar mais explícito neste sentido é um rápido acréscimo ao final do § 227: “A combinação em que o elemento hegemônico ético-político se apresenta na vida estatal e nacional é o “patriotismo” e o “nacionalismo” que é a “religião popular”, ou seja, o ela pelo qual a se verifica a unidade entre dirigentes e dirigidos” (Q 8, § 227, p. 1084).

A reescrita do § 227 no Caderno 10 é muito mais ampla. Entre outras coisas afirma que o patriotismo e o nacionalismo não substituíram historicamente o catolicismo como “religião’ popular”, quando muito entraram “em combinação com ele”. Além disso, ao tema do nacionalismo acrescenta: “Que o conteúdo concreto do liberalismo popular tenha sido o conceito de pátria e de nação é o que se pode ver pela sua transformação em nacionalismo” (Q 10 I, § 13, p. 1237). Aqui, portanto, Gramsci aprofunda a ideia segundo a qual o liberalismo, tornando-se um conceito do mundo popular, traduziu-se em patriotismo, nacionalismo e até mesmo em fanatismo religioso, dando origem, de acordo com os contextos nacionais e fases da luta política, às combinações mais singulares, mas que podem ser catalogados como formas de “hegemonia”.

Essas reflexões sobre o vínculo entre hegemonia e nação aprofundam as primeiras anotações do ano anterior, no § 87 do Caderno 6, sobre os jacobinos como reformadores religiosos. Que aqui se está em presença exatamente, e em sentido forte, de hegemonia – e que em consequência o termo foi substancialmente redefinido em comparação com 1930 – é confirmado pela reformulação mais decisiva do primeiro, formulação prudentes fornecidas no § 227 do Caderno 8, ao momento de sua reescrita no Caderno 10-1, § 13, como pode ser facilmente visto com base numa rápida comparação:

[...] o Bourbon não representava também uma hegemonia sobre os mendigos e sobre os camponeses meridionais?

E nesse momento porque não fazer a história do princípio de autoridade (imperial) para o qual os camponeses croatas combateram contra os liberais milaneses e os camponeses lombardo-venezianos contra os liberais vienenses? (Q 8, § 227, p. 1084).

Também o Bourbon representava um princípio ético-político, personificava uma ‘religião’ que tinha os seus fiéis nos camponeses e nos mendigos.

Será necessário explicar por que em 1848, os camponeses croatas combateram contra os liberais milaneses e os camponeses lombardo-venezianos combateram os liberais vienenses. Nesse momento, o nexos real ético-político entre governantes e governados era a pessoa do imperador ou do rei (*‘abbiamo scritto ‘n bronte, evviva Francische seconde!’*), como mais tarde esse nexos seria, não o conceito de liberdade, mas o conceito de

pátria e nação (Q 10-1, § 13, 1236-1237).

Nesta altura (estamos em maio de 1932) a hegemonia é toda forma de unidade “real [...] entre governantes e governados”. O caráter “progressivo” da hegemonia, ou seja, o seu ser em um momento de auto-emancipação dos subalternos a partir de uma relação de dependência de uma classe dominante, não deriva da hegemonia *em si*, não faz parte do seu “conceito”²³. Por outro lado, Gramsci deixou claro que a ação política real não pode ser dada sem a unidade real de governantes e governados, ou seja, sem hegemonia. Consequentemente, a hegemonia sempre apresenta um aspecto de fanatismo. Construir uma hegemonia não é mais, como acreditava Gramsci em 1930, no modelo jacobino inicial, sinônimo de emancipação das paixões imediatas. A hegemonia é formada quando, de algum modo, uma ideologia política forma um “bloco” com os sentimentos difusos entre os subalternos e se realiza a unidade real de governantes e governados.

Como isso acontece, depende do modo no qual os sentimentos populares – o “senso comum” dos subalternos – são estruturados em um determinado país; portanto, depende da forma com que a classe dirigente interveio no senso comum popular para modifica-lo, criticá-lo, inová-lo; em última análise, depende da história do país como um todo. Daí decorre também que as diferentes características ideológicas em si, tem importância parcial, uma vez que o momento decisivo do qual adquirem significado depende da função que desempenham e que é, precisamente, dado por esta “história” nacional. Daí a importância da luta entre catolicismo e patriotismo durante a Revolução Francesa (como visto acima); da transformação do patriotismo em republicanismo, quando a pátria foi apropriada pelo nacionalismo de direita (Q 10 I, § 13, p. 1237), das metamorfoses sofridas pelo liberalismo em uma conexão mais ou menos conflitante com ideologias democráticas (Q 10 II, § 22, p. 1259-1260), das sucessivas combinações de catolicismo, liberalismo, fanatismo sanfedista, democratismo, etc. Todos esses fenômenos devem ser estudados com atenção, pois ajudam a explicar as razões pelas quais as massas populares seguem ideologias que “racionalmente” contrastam com os seus interesses.

Por outro lado, a conformação específica assumida a cada vez pelo senso comum e, portanto, sua funcionalidade política, depende não apenas do vínculo entre as classes dominantes as classes subalternas e da cultura de determinado país, mas também de sua *localização internacional*. Isso explica as repetidas combinações entre socialismo e nacionalismo, não só na Alemanha nas décadas de 1920 e 1930, mas já na Itália do século XIX e início do século XX, com a conexão Pascoli-Corradini, o “nacional-socialismo” do primeiro e a “nação proletária” de ambos, a passagem dos sindicalistas revolucionários meridionais ao nacionalismo, o “patriotismo social” de De Amicis, etc²⁴. Em todos esses

casos, a real posição subalterna de uma determinada nação no mercado internacional condensou sobre si, também, o sentido da subalternidade social interna a ela, determinando a formação de uma hegemonia nacionalista com uma base de massa²⁵.

Chegamos, assim, a uma definição de hegemonia, que conclui o caminho iniciado com a elaboração de um Estado integral. A hegemonia é a capacidade de um determinado elemento do espaço político pode adquirir, dada uma série de circunstâncias ligadas ao nexos nacional/internacional, para se tornar o verdadeiro ponto de condensação da unidade entre governantes e governados, imprimindo neles determinada *direção* política. Esta definição é funcional para equipar o Partido Comunista para a luta política na Itália nos anos trinta, ajudando-o a evitar uma série de erros políticos: como deixar de ver o fato de que mesmo no Estado burguês, e não apenas no Estado operário, há produção de hegemonia; e como, inversamente, cada significante é ambivalente: a democracia, o povo, a nação, são todos atravessados por uma tensão que pode determinar sua articulação política em um sentido progressivo ou regressivo. Como, finalmente, dados os dois pontos anteriores, nas novas formas de hegemonia desenvolvidas pelo oponente de classe – como é o caso do fascismo – existem potenciais emancipatórios que se trata de saber identificar e colocar em ação.

4. Entre “romantismo e “Príncipe-mito”

Tento resumir os resultados desta investigação. A pesquisa sobre as formas inéditas que o poder assumiu na sociedade dos anos vinte e trinta levou Gramsci a desenvolver uma noção de hegemonia pós-jacobina, baseada em dois elementos principais: a unidade de governantes e governados como consequência da presença das massas mobilizadas nas estruturas estatais e a dialética de mobilização e controle. A expansão das noções de Estado, intelectuais, etc., é funcional para a elaboração dessa noção, o que também ajuda a compreender o modo como a hegemonia burguesa se reconstitui nas sociedades pós-liberais após a crise do pós-guerra e como um contragolpe passivo da Revolução Russa. Nesse contexto, a função-chave é desempenhada pela unidade orgânica de guerra de posição e hegemonia, de um lado, e hegemonia e democracia de outro.

São todos resultados que Gramsci alcançou em 1931, no âmbito de sua reflexão sobre as novas formas do Estado. O primeiro par – guerra de posição e hegemonia – derruba a visão do Ocidente como um lugar físico, no qual a luta política é “contida” por superestruturas: pelo contrário, o “Ocidente” designa todo o espaço europeu (Occidental e Oriental), onde a luta de classes ocorre forma mais concentrada. Nos regimes burgueses, assume a forma de um “assédio [...] recíproco” entre o poder estatal e as classes subalternas, com o objetivo de impedir a expansão das formas de autonomia destas

últimas. Na URSS, o elo entre guerra de posição e hegemonia é direcionado no sentido contrário, para torar essa expansão possível, mesmo que Gramsci não tenha ilusões sobre a dureza do conflito em curso, a delicadeza dos equilíbrios internos e internacionais do Estado operário e sobre as tendências regressivas que nele se apresentam continuamente²⁶.

O segundo par – hegemonia e democracia – possibilita uma redefinição realista da democracia, como elo ativo entre o povo e o poder. Esta conexão se realiza concretamente em uma integração cada vez mais acentuada do nível individual no social, e daquele nacional no internacional. Essa integração é funcional para o controle do conflito de classes, mas ao mesmo tempo possibilita formas inéditas de participação na esfera pública. Em essência, a democracia entendida dessa forma (como uma estruturação “maciça” de formas política em todos os níveis) fornece uma base real para a realização da hegemonia como uma unidade real de governantes e governados.

Diante desses processos – em estavam em curso, mas de diferentes formas, tanto na Europa liderada pela burguesia quanto na URSS liderada pela classe trabalhadora – o mundo “das massas populares, isto é, das classes subalternas” (Q 14, § 10, p. 1664) assume um significado particularmente atual. Isso não pode ser ignorado pelo Estado, que assiste à tentativa constante de conquistar espaços de “autonomia”, ou seja, personalidade histórica de classe dirigente. E não pode ser ignorado, em particular, porque com a guerra e a revolução essas massas entraram no Estado, dentro da política. A noção de “mito” assume, então, importância, que é como a “gramática” na qual o discurso político das classes subalternas é articulado. Em contato com o mito, a hegemonia pós-jacobina não se constitui mais como um refinamento de uma concepção de mundo, mas como um uso dos sentimentos populares para estabelecer a unidade entre governantes e governados e, assim, alcançar a democracia, torcendo-a em uma direção reacionária ou revolucionária.

Para identificar o modo como a articulação revolucionária da democracia é possível a partir do “mito”, Gramsci volta a Maquiavel: ao “primeiro jacobino italiano”²⁷, única exceção entre as classes dirigentes que se sucederam no solo da Península e que ousou colocar abertamente a questão da aliança entre a burguesia urbana e as massas rurais como a base do Estado; ousou assumir a identificação com o povo, a “semelhança” com isso (Q 13, § 1, p. 1556) a premissa epistemológico-política, isto é, em uma palavra, estratégica, para pensar no renascimento da Itália, tanto que apresentou sua teoria como “uma autorreflexão do povo, um raciocínio interno, que se faz na consciência popular” (Q 13, § 1: QC, 1556). O resultado disso, observa Gramsci, foi um “mito”, o “Príncipe-mito” (Q 8, § 21: QC, 951). O termo é usado de forma precisa:

O *Príncipe* de Maquiavel poderia ser estudado como uma exemplificação histórica do ‘mito’ soreliano, isto é, da ideologia política que se apresenta não como uma utopia fria nem como uma doutrina racionalizada, mas como “fantasia” concreta operando sobre

um povo disperso e pulverizado para lhes suscitar e organizar a vontade coletiva (Q 8, § 21, p. 951).

O mito em Sorel é uma narrativa que representa o futuro de um movimento político em imagens de batalha, em uma estrutura polêmica e dualista. Os mitos, portanto, não são “descrições de coisas”, mas “expressões de vontade” (SOREL, 1996) e, como tais, não podem ser argumentados nem refutados. Acreditamos neles, e não acreditamos individualmente, mas como uma força em ação, um movimento histórico em ato. Portanto, *O Príncipe* como “exemplificação histórica do ‘mito’ soreliano” alude à *exortação* final, isto é, justamente aquele lugar textual que Gramsci “reduziu” ao que é pensável, a racionalidade, já que fez dela o ponto de condensação do escritor e do povo, de autorreflexão e choro apaixonado. O Príncipe-mito é, portanto, na leitura de Gramsci, o ponto de condensação das energias populares, enquanto é a articulação ético-política historicamente concreta e específica de um novo bloco hegemônico alternativo à “corrupção” que imperava na Península.

Como se vê, mesmo no caso da interpretação de Maquiavel, como no caso dos jacobinos, a questão social torna-se cada vez mais, de imediato, uma questão *religiosa*. Mas a questão religiosa é por sua vez traduzida em algo possível de ser pensado: o Príncipe-mito como ponto de condensação ético-política das massas e dos dirigentes é o resultado de uma “autorreflexão do povo”, e nela esse processo horizontal não se perde. Gramsci vê sua continuação moderna no partido político:

O Príncipe moderno, o Príncipe-mito não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto; só pode ser um organismo, um elemento social no qual a realização de uma vontade coletiva reconhecida já começou e parcialmente se afirmou na ação. Este organismo já é dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a forma moderna em que se resumem as vontades coletivas parciais que tendem a se tornar universais e totais (Q 8, § 21, p. 951).

Cria-se aqui um laboratório para refletir sobre como se pode estabelecer e consolidar um vínculo entre democracia e *autoemancipação* dos subalternos, um vínculo que escapa a todos os desvios burocráticos, identitários e reacionários, mas sem cair no abstrato: sem cair na ilusão de que se possa fazer política de massa sem articular as paixões elementares destas massas.

Muito tarde, ao final de 1934 ou início de 1935, em uma variante introdutória contida em um texto do Caderno 25, Gramsci retomou todos os elementos aqui considerados, apresentando-os de forma sinótica. A variante começa com uma anotação – “Também o Príncipe de Maquiavel foi, a seu modo, uma utopia (cfr. a propósito algumas notas em outro caderno)” (Q 25, § 7, p. 2292) – que se refere ao § 21 do Caderno

8, ou seja, ao texto sobre o “Príncipe-mito”. “Utopia” tornou-se assim, dada a relevância política direta e imediata das paixões religiosas das massas, uma expressão que liga o pensamento estratégico às paixões das massas. A passagem continua:

Pode-se dizer que o próprio Humanismo, ou seja, um certo individualismo, foi o terreno propício ao nascimento das Utopias e das construções político-filosóficas: a Igreja, com a Contrarreforma, se afastou definitivamente da massa dos “humildes” para servir aos “poderosos”; intelectuais tentaram individualmente encontrar, através das utopias, uma solução para uma série de problemas vitais dos humildes, ou seja, buscaram um nexos entre intelectuais e povo; eles devem ser considerados, portanto, os primeiros precursores históricos dos Jacobinos e da Revolução Francesa, isto é, do evento que pôs fim à Contrarreforma e difundiu a heresia liberal, muito mais eficaz contra a Igreja do que a protestante (Q 25, § 7, p. 2292).

Esta afirmação é perfeitamente compreensível à luz do que foi dito até agora, mas, no entanto, completamente inesperada. Que os escritores de utopias são “os primeiros precursores históricos dos Jacobinos e da Revolução francesa” só é compreensível se levarmos em conta a redefinição do “mito” e, portanto, a abordagem de Maquiavel às utopias. Na realidade, isso acontece porque é o termo “utopia” que mudou radicalmente de significado. Graças à reformulação da hegemonia como dialética da inclusão e do controle, a utopia passa a ser o termo geral em que o conflito – indeciso por definição – se inscreve entre as demandas das massas populares e as formas como estas são “transcritas” e, por isso mesmo, “interpretadas” pelos intelectuais. A definição final da Revolução Francesa, como “a heresia liberal”, confirmando a inversão de importância entre o jacobinismo e a Reforma protestante, coloca definitivamente a política moderna na dimensão “religiosa”, indubitavelmente identificada com a política de massas.

REFERÊNCIAS

ANTONINI, F. *Cesarismo e bonapartismo negli scritti precarcerari gramsciani*, *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*. Roma: Einaudi. XLVII, pp. 203-222, 2013.

CATTARUZZA, M (Curadora). *La nazione in rosso. Socialismo, comunismo e “questione nazionale”*: 1889-1953 Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005.

COSPITO, G. *Appendice em verso l’edizione critica e integrale dei “Quaderni del carcere”*. *Studi storici*, Roma, v. 52, n. 4, pp. 881-904: 896-904, 2011a.

COSPITO, G. *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei “Quaderni del carcere” di Gramsci*. Napoli: Bibliopolis, 2011b.

CROCE, B. *La mentalità massonica* (1910). In _____. *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*. 2 Ed., Bari: Laterza, 1926, pp. 143-150: 145-146.

CROCE, B. *Prefazione* (1917). in _____. *Materialismo storico ed economia marxistica*, 4 Ed. rev. Bari: Laterza, 1921, p. XIV-XV.

FRANCIONI, G. *Egemonia, società civile, Stato. Note per una lettura della teoria politica di Gramsci*, In _____. *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni dal carcere"*. Napoli: Bibliopolis, 1984, pp. 147-228.

FROSINI, F. *Fascismo, parlamentarismo e lotta per il comunismo in Gramsci. Critica marxista*, n. 5, p. 29-35, 2011.

FROSINI, F. *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci, 2010.

FROSINI, F. *Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del "moderno Principe" nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci. Studi storici*. v. 54, n. 3, pp. 545-589, Lul./Set. 2013.

FROSINI, F. *Quaderno 6 e Quaderno 7. Seminario sulla storia dei "Quaderni del Carcere"*. Roma: IGS-Itália, 2014. Disponível em: [https://www.igsitalia.org/images/Allegati/9-Seminario-Quaderno-6-e-7-\(Frosini\).pdf](https://www.igsitalia.org/images/Allegati/9-Seminario-Quaderno-6-e-7-(Frosini).pdf)

GERRATANA, Valentino. *Apparato critico*. In: GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*: Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 2007a. 4 vol. Vol. 4, p. 2034-3370.

GERRATANA, V. *Stato, partito, strumenti e istituzioni dell'egemonia nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. In DE GIOVANNI, B. et al., *Egemonia, Stato e partito in Gramsci*. Roma: Editori Riuniti, 1977, pp. 37-54.

GRAMSCI, A. *Due rivoluzioni*. In: _____. *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci. Torino: Einaudi, 1987, pp. 569-574.

GRAMSCI, A. *La costruzione del Partito comunista. 1924-1926*. A cura di E. Fubini, Torino: Einaudi, 1971.

GRAMSCI, A. *Lettere 1908-1926*, a cura di A. A. Santucci. Torino: Einaudi, 1992.

MIRSKY, D. S. *The Philosophical Discussion in the C.P.S.U. in 1930-1931, The Labour Monthly. A Magazine of International Labour*, v. 13, n. 10, p. 649-656, October, 1931.

PAGGI, L. *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926*. Roma: Editori Riuniti, 1984.

© Rev. Práxis e Heg Popular	Marília, SP	v.5	n.7	p. 70-103	Dez./2020	eISSN 2526-1843
-----------------------------	-------------	-----	-----	-----------	-----------	-----------------

RAGIONIERI, E. *Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale*. In: _____. *Il marxismo e l'Internazionale. Studi di storia del marxismo*. Roma: Editori Riuniti, 1968, pp. 257-303: 271-272;

RIVADEO, A. M. *El marxismo y la cuestión nacional*, México D.F.: Editorial Unam, 1994.

SALVADORI, M. L. *La socialdemocrazia tedesca e la rivoluzione russa del 1905. Il dibattito sullo sciopero di massa e sulle differenze tra Oriente e Occidente*. In: HOBSBAWM, E. J. (a cura di). *Storia del marxismo*, vol. 2, Torino: Einaudi, 1979

SCHUCT, T. *Lettere 1926-1935*. A cura di A. Natoli e C. Daniele. Turin: Einaudi, 1997.

SOREL, G. *Scritti politici*. A cura di R. Vivarelli. Torino: UTET, 1996.

STUART, R. *Marxism and National Identity. Socialism, Nationalism, and National Socialism during the French Fin de Siècle*, Albany. New York: State University of New York Press, 2006.

TOGLIATTI, P. *La formazione del gruppo dirigente del Partito comunista italiano nel 1923-1924*. Roma: Editori Riuniti, 1962.

RIBOLDI, E. *Vicende socialiste. Trent'anni di storia italiana nei ricordi di un deputato massimalista*. Milano: Edizioni Azione Comune, 1964.

VACCA, G. *Gramsci e Togliatti*. Roma: Editori Riuniti, 1991.

Recebido em 11 de janeiro de 2021

Aceito em 11 de janeiro de 2020

Editado em abril de 2021

¹ Publicado originalmente em *International Gramsci Journal*, v. 2, n. 1, p. 126-166, 2016. ISSN: 1836-6554. Tradução para o português de Jarbas Mauricio Gomes (ProfEPT/IFAL, IFAL - Campus Penedo)

²² As citações serão realizadas a partir da Edição Crítica, apresentada pela abreviatura Q. Serão indicados ainda o Caderno e o parágrafo. Os termos para datar os textos dos **Cadernos do Cárcere** serão aqueles estabelecidos por Gianni Francioni e relatados por G. Cospito (2011a) no *Appendice* em *Verso l'edizione critica e integrale dei "Quaderni del carcere"* (no qual é especificado, inclusive, na contribuição de Cospito).

³ Esta tese geral, relativa ao fato de que as classes subalternas procurem constantemente conquistar espaços de autonomia para a própria ação política, é confirmada em um texto de segunda redação: Q 25, § 2, intitulado *Critérios metodológicos*.

⁴ Infelizmente, o verbete não foi inserido no *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, organizado por G. Liguori e P. Voza (Roma: Carocci, 2009). N.T.: o *Dizionario* foi traduzido para o português e publicado pela Boitempo em 2017.

⁵ Vale a pena retomar o § 47: “Hegel e o associacionismo: A doutrina de Hegel sobre as associações como trama 'privada' do Estado. Ela derivou historicamente das experiências políticas da Revolução Francesa e devia servir para dar uma maior concreticidade ao constitucionalismo. Governo com o consenso dos governados, mas consenso organizado, não genérico e vago como o que se afirma no instante das eleições: o Estado tem a demanda o consenso, mas também 'educa' esse consenso com as associações políticas e sindicais, que são porém organismos privados, deixados à iniciativa privada da classe dirigente. Hegel, num certo sentido, já supera assim o constitucionalismo puro e teoriza o Estado parlamentar com seu regime de partidos” (Q 1, § 47, p. 56).

⁶ O texto é de segunda redação, do Q 1, § 48 e a passagem citada é uma variante instaurativa.

⁷ Encontramos a mesma afirmação na primeira redação no Q 1, § 48.

⁸ Note-se que na primeira redação (Q 4, § 49, p. 476) lemos: “a) da sociedade civil, isto é, do conjunto das organizações privadas da sociedade; b) do Estado”, com uma clara distinção entre as duas esferas. Pela carta enviada a Tatiana naquele dia, pode-se assumir o 7 de setembro de 1931 como o ponto em que já ocorreu a passagem do sentido literal para o metafórico do termo “privado”. E, referindo-se aos organismos da sociedade civil: “exercida por meio das chamadas organizações privadas” (SCHUCT, 1997, p. 791). Pode-se indicar ainda outra passagem de dezembro de 1931: “[...] mas na realidade uma multiplicidade de outras chamadas e atividades privadas que formam o aparelho da hegemonia política e cultural das classes dominantes” (Q 8, § 179, p. 1049).

⁹ Cfr. Q 6, §§ 84 e 98, Q 8, § 62. Discuti este ponto, e a implícita menção a Santi Romano que ele contém, no *Quaderno 6* e *Quaderno 7*, relativo ao *Seminario sulla storia dei “Quaderni del Carcere”*, organizado pela IGS-Itália em 4 de julho de 2014 (FROSINI, 2014).

¹⁰ Trata-se do texto *La situazione italiana e i compiti del PCI*, Tese aprovada no III Congresso do Partido Comunista Italiano.

¹¹ Gramsci escreve, para ser mais preciso: “Notei em outra ocasião que em uma determinada sociedade ninguém...” etc. No comentário da Edição Crítica, Gerratana (2007, p. 2730) duvidosamente se refere a Q 1, § 47, ou seja, às notas sobre a sociedade civil hegeliana como “trama privada” do Estado, citadas acima. E de fato naquele texto está a premissa geral, o horizonte de todas estas reflexões. Mas naquele texto – a na noção de “partidos e associações [...] como enredo” privado “do Estado” (Q 1, § 47, p. 56) – não há análise do “intervencionismo” explícito do Estado na esfera “privada”, que, em vez disso, já é pressuposto em um texto como Q 6, § 82 (p. 753), onde fala da “existência de vários partidos no mesmo partido, um dos quais, intimamente ligado com os dissidentes sem partidos” (onde os “demais partidos”, incluso aqueles dos “dissidentes sem partido”, são todos internos aos partido fascista, entendido em sentido amplo.

¹² cfr. também Q 6, § 82.

¹³ “Como é uma prisão e um retorno à concepção do Estado como força pura etc. A classe burguesa está ‘saturada’: não apenas não se espalha, mas se desintegra; não só não assimila novos elementos, mas desassimila parte deles (ou, ao menos, as desassimilações são enormemente mais numerosas do que as assimilações (Q 8, § 2, p. 937).

¹⁴ Trata-se do artigo *Due rivoluzioni* (GRAMSCI, 1987) publicado no *L’Ordine Nuovo*. Sobre este artigo vale a pena conferir as análises de Ragioneri (1968) e de Giuseppe Vacca (1991).

¹⁵ Recomenda-se a leitura da carta a Palmi, Urbani e C. enviada de Viena em 9/2/1924 (GRAMSCI, 1992; TOGLIATTI, 1963) e o comentário de Luigi Paggi (1984) sobre essa passagem.

¹⁶ A passagem é uma variação que amplia e desenvolve muito o que foi escrito na primeira redação (Q 8, § 52).

¹⁷ Sobre o tema veja o Q 9, § 99 (p. 1161), escrito em maio-junho de 1932: “A personalidade nacional (como personalidade individual) é uma abstração fora do vínculo internacional (e social). A personalidade nacional expressa um ‘distinto’ do complexo internacional, portanto, está ligada às relações internacionais”. Existe entre o indivíduo, a sociedade, o Estado e as relações internacionais um continuum dominado pela primazia da “conexão” e do “complexo” sobre os elementos individuais. Esta ligação geral não anula os elementos que a integram (que permanecem “distintos”, onde as aspas indicam um uso técnico do termo, de origem crociana, polêmica para o holismo atual), mas fixa o seu campo de realidade e ao mesmo tempo, ele os organiza e redefine continuamente. Sobre este uso do conceito de “distinção” vale a leitura de *La nozione crociana di “distinzione” nei “Quaderni del carcere” di Gramsci. Osservazioni testuali e ipotesi interpretative*, de G. Guzzone, e que será publicado em breve no *Giornale critico della filosofia italiana*.

¹⁸ Sobre o assunto, recomenda-se o livro *Vicende socialiste. Trent'anni di storia italiana nei ricordi di un deputato massimalista* de E. Riboldi (1964, p. 182) que afirma que Gramsci estava escrevendo “um ensaio com o título: *A função da Coroa na Itália e as do Partido Comunista na Rússia*”.

¹⁹ Cospito (2011, p. 228-244) documenta como Gramsci primeiro opõe “orgânico”/“burocrático”, e como em junho-agosto de 1932 (o ponto de virada é Q 9, § 68 (p. 1138-1140) este sistema de oposição é reorganizado, dando origem à posição de “democrática”/orgânico” a “burocrático”. Este é um sinal da crescente importância – aos olhos de Gramsci – da organicidade como verdadeiro critério da democracia e, portanto, também da valorização do “modelo hierárquico católico” (Q 9, § 68, p. 239) precisamente na medida em que foi capaz de realizar ao seu modo aquela organicidade.

²⁰ Como pode ser visto, a noção de “cesarismo” nos Cadernos tem uma articulação íntima de sentido (é uma “forma particular de demagogia” que peculiarmente se enraíza no terreno do “parlamentarismo” e do “eleitorismo”, (Q 6, §97)), o que o torna irreduzível ao esquema elementar da função de arbitragem em um equilíbrio com uma perspectiva catastrófica (para o qual cfr. Q 9, § 133). Sobre essa noção, confira ainda ANTONINI (2013) e, do mesmo autor, *Bonapartism and Caesarism in Gramsci's “Prison Notebooks”*, com publicação em breve pela Brill, “Historical Materialism” Book Series.

²¹ Como afirma no Q 7, § 97 (p. 925) (dezembro de 1931): “Reversão da máxima de Maquiavel: *‘regnum instrumentum religionis’*”.

²² Em outra passagem pode-se ler: “[...] na concepção política do Renascimento a religião era o consenso e a Igreja era a Sociedade civil, o aparelho hegemônico do grupo dirigente, que não um tinha aparelho próprio, ou seja, não tinha sua própria organização cultural e intelectual, mas sentia como tal a organização eclesiástica universal” (Q 6, § 87, p. 763).

²³ Entenda-se que: a natureza da hegemonia não pode ser reconhecida, sem conectá-las às relações de forças que ela organiza, pelas quais sua “forma” adquire sentido somente se ligada a um “conteúdo”. Isso implica, é claro, que nem mesmo é possível falar *exclusivamente* em hegemonia para aquela progressiva, reservando para aquela regressiva ou reacionária uma denominação distinta. A ligação entre hegemonia “jacobina” e a hegemonia proletária foi destacada por V. Gerratana (1977) no texto *Stato, partito, strumenti e istituzioni dell'egemonia nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Graças à distinção entre “formas” e “instrumentos” de hegemonia (relativas à classe social envolvida) e “teoria geral” (válida tanto para a burguesia quanto para o proletariado), Gerratana (1977) destacou a diversidade estrutural (na identidade de fundo) entre a construção da hegemonia burguesa e proletária. Veja, também nesta direção G. Francioni (1984), *Egemonia, società civile, Stato. Note per una lettura della teoria politica di Gramsci*. O que sugiro no texto (e tento lançar as bases para isso), é que precisamos ir ainda mais longe e identificar as modalidades de tradução recíproca entre hegemonia “pós-jacobina” e hegemonia proletária.

²⁴ Cfr. Q 1, § 58, p. 68 (fevereiro-março de 1930); Q 2, §§ 51-52 (junho de 1930); Q 6, § 129, p. 796-7 (março-agosto de 1931); Q 6, § 144 (outubro de 1931); Q 7, § 82, p. 914 (dezembro de 1931); Q 9, § 4, p. 1099 (abril-maio de 1932); Q 14, § 14, p. 1670 (dezembro de 1932 – janeiro de 1933).

²⁵ Sobre a ligação ente socialismo, marxismo e nacionalismo, recomenda-se. *La nazione in rosso. Socialismo, comunismo e “questione nazionale”: 1889-1953 organizado por Marina Cattaruzza* (2005); para o caso francês: *Marxism and National Identity. Socialism, Nationalism, and National Socialism during the French Fin de Siècle* de Robert Stuart (2006). Do ponto de vista teórico: *El marxismo y la cuestión nacional* de Ana Maria Rivadeo (1994).

²⁶ Confira QC 8, § 169 e § 205 no ensaio *The Philosophical Discussion in the C.P.S.U. in 1930-1931*. Veja ainda, sobre a “estatolatria” o Q 8, § 130.

²⁷ Carta a Tatiana Schucht datada de 7 de setembro de 1931 (SCHUCHT, 1997).