

Marília V. 59 N. 1 Jan./Jun. 2022

ISSN 0102-5864

NOVOS RUMOS

VOLUME

59

NÚMERO

01



unesp



Instituto
Astrojildo
Pereira

NOVOS RUMOS, MARÍLIA, V. 59, N. 1, JAN-JUN., 2022

EDITOR: MARCOS DEL ROIO

EDITORA-ASSISTENTE: ANGÉLICA LOVATTO

CONSELHO DE REDAÇÃO DESTA EDIÇÃO:

Marcos Del Roio (UNESP); Angélica Lovatto (UNESP); Ricardo Normanha (IAP-SP); Marília Gabriella Borges Machado (UNESP); Ricardo Lima (UNIFESP); Leandro Galastri (UNESP), Paulo Barsotti (IAP).

CONSELHO DE REDAÇÃO PERMANENTE:

Marcos Del Roio (UNESP); Angélica Lovatto (UNESP); José Luiz Del Roio (IAP-SP); Paulo Barsotti (IAP-SP); Luiz Bernardo Pericás (USP); Ricardo Normanha (IAP-SP); Jair Pinheiro (UNESP), Leandro Galastri (UNESP).

CONSELHO EDITORIAL:

Adam Morton (Northingham Universty, Inglaterra)

Anderson Deo (Unsep)

Angélica Lovatto (Unesp)

Anna Maria Martinez Corrêa (Unesp)
Antonio Roberto Bertelli (IAP-SP)
Atilio Boron (UBA, Argentina)
Carlso Nelson Coutinho (in memorian)
Célia Tolentino (Unesp)
Celso Frederico (USP)
Claudia Mazzei Nogueira (Unifesp)
Claudio reis (UFGD)
David Maciel (UFG)
Domenico Losurdo (in memorian)
Eleil Machado (UEL)
Geraldo Magella Neres (UnioestePR)
Giovani Alves (Unesp)
Giovanni Semeraro (UFF)
Guido Ligori (Università degli Studi dela Calábria, Itália)
Isabel Monal (Universidad de la Habana, Cuba)
Ivo Tonet (UFAL)
Jair Pinheiro (Unesp)
Jeremy Lester (Reading University, Inglaterra)
João Quartim de Moraes (Unicamp)
John Holloway (Universidad Autonoma de Puebla, Mexico)
José Antonio Segatto (Unesp)
José Luiz Del Roio (IAP-SP)
José Paulo Netto (UFRJ)
Leandro Galastri (Unesp)
Lincoln Secco (USP)
Luciano Vasopolo (Univeristà degli Studi di Roma “La Sapienza”, Itália)

Luiz Eduardo Motta (UFRJ)
Lucilia de Almeida Neves Delgado (UnB)
Lucio Flavio Rodrigues de Almeida (PUC-SP)
Luiz Bernardo Pericás (USP)
Márcio Bilharinho Naves (Unicamp)
Mário Maestri (UPF-RS)
Marly Vianna (UFSCar-Universo)
Massimo Modonesi (Universidad Autonoma de Mexico)
Maria Orlanda Pinassi (Unesp)
Mauro Iasi (UFRJ)
Meire Mathias (UEM)
Miguel Vedda (UBA, Argentina)
Muniz Gonçalves Ferreira (UFRRJ)
Paulo Denisar Fraga (UNIFAL)
Paulo Douglas Barsotti (FGV-SP)
Paulo Ribeiro da Cunha (Unesp)
Pedro Leão da Costa Neto (Universidade Tuiuti)
Ramín Peña Castro (UFSCar)
Ricardo Normanha (IAP-SP)
Sergio Lessa (UFAL)
Sergio Prieb (UFSM)
Susana Jimenez (UFC)
Teresa Isenburg (Università degli Studi di milano)
Virginia Fontes (UFF)

PALAVRA DO EDITOR

A revista *Novos Rumos* é expressão político cultural do Instituto Astrojildo Pereira desde o início de 1986, quando começou a circular. A revista (assim como o IAP) passou por fases diversas, acompanhando o fluxo do tempo político e cultural, fazendo parte, na sua miudez, da contradição em processo no nosso tempo. Manteve sempre o objetivo de acompanhar, perscrutar e criticar os fundamentos do tempo presente, mas a partir de um campo cultural e de um ponto de vista teórico e metodológico bem delimitado, que é aquele que tem na obra Karl Marx e no projeto da emancipação humana a sua clara origem e referência. Uma rápida consulta às edições publicadas indica como a revista tem se dedicado a apresentar textos teóricos de qualidade, textos que enriquecem o conhecimento da história do marxismo e do movimento operário e revolucionário, textos que esclarecem a necessidade de se afirmar o trabalho como fundamento do ser social do homem, além de artigos de crítica do imperialismo atual, de crítica cultural e outras. O mérito principal da qualidade que a revista exibiu na última década, cabe a toda a diretoria do IAP e ao conselho de redação, mas, principalmente e sem dúvida, ao editor Antonio Roberto Bertelli, que, em outro papel, continuará a colaborar com a revista.

O Instituto Astrojildo Pereira, por sua vez, além da revista *Novos Rumos*, em especial depois de 1992, tem-se esmerado na recuperação e preservação da memória histórica do movimento operário e das esquerdas. Esse esforço redundou em profícua associação com o CEDEM - Centro de Documentação e Memória da UNESP, que hoje é o depositário do Arquivo Histórico do Movimento Operário Brasileiro do IAP, importante fonte de pesquisa sobre esse tema.

Depois de mais de duas décadas de circulação, a revista *Novos Rumos* adentra em nova fase, produto da constatação da convergência de ações do Instituto Astrojildo Pereira, do Grupo de Pesquisa “Cultura e Política do Mundo do Trabalho” e de algumas linhas de pesquisa centradas no tema essencial do trabalho, que estão presentes na UNESP. Assim, a partir deste número que reinaugura sua circulação, a revista *Novos Rumos* passa a ser expressão, como sempre, do IAP, mas agora também do GP Cultura e Política do Mundo do Trabalho e de linha de pesquisa existente na Faculdade de Filosofia e Ciências, dedicada aos estudos sobre *As determinações do trabalho: sociabilidade, política e cultura*, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. A decorrência dessa parceria entre a UNESP-FFC e o IAP, entre outras mudanças, redundou em ampla alteração nos conselhos de redação e editorial da publicação, que assume um perfil intelectual e cultural ainda mais altamente qualificado e de dimensão nacional (e internacional). Aspecto presente desde as origens da publicação, a inserção internacional da *Novos Rumos* faz parte de uma exigência que seus editores sempre consideraram fundamental para o amplo debate teórico, histórico e cultural, o que trouxe às suas páginas contribuições de autores contemporâneos de ponta, além da imprescindível presença de autores clássicos das ciências sociais e políticas.

Marcos Del Roio
Presidente do Instituto Astrojildo Pereira

PÓ E RENO¹

FRIEDRICH ENGELS

INTRODUÇÃO DOS ORGANIZADORES

Apresentamos nesta edição da Revista *Novos Rumos* as partes III e IV do panfleto “Pó e Reno”, inédito em língua portuguesa, concluindo publicação iniciada em 2020, no volume 57 da revista, por ocasião dos 200 anos de nascimento de Friedrich Engels, na seção *Clássicos/Documentos* que sempre abre as edições de nosso periódico.

O panfleto tem importância estratégica nas reflexões do autor, e foi escrito entre final de fevereiro e início de março de 1859, tendo sido publicado pela primeira vez, anonimamente, em Berlim, em abril de 1859.

Engels remete às questões dos processos de unificação da Alemanha e Itália não resolvidas nas Revoluções de 1848-49 e que, com a vitória da contrarrevolução burguesa, ficaram pendentes.

Com o fim da primeira crise econômica mundial do capitalismo o assunto voltou à tona com a presença da França bonapartista e do Império Austríaco. Às vésperas da eclosão do conflito, Engels analisa em perspectiva histórica – nas quatro partes que compõem o livreto – os aspectos militares, os interesses e as possibilidades estratégicas dos participantes no teatro da guerra.

Sugerimos ao leitor que acesse as Partes I e II, no link abaixo,² composta, respectivamente, de uma Introdução feita à época, e do texto propriamente dito.

PARTE III

O que vale para um vale para o outro. Se exigirmos o Pó e o Mincio para proteção, não tanto contra os italianos, como contra os franceses, não nos surpreenderemos se os franceses também reivindicarem linhas fluviais para proteção contra nós.

¹ Fonte: Karl Marx/Friedrich Engels Collected Works, Volume 16, p. 223 e ss. Organização da seção Clássicos/Documentos, Parte II - Engels, por Angélica Lovatto e Paulo Douglas Barsotti. Seleção de textos por Paulo Douglas Barsotti. Tradução do original em inglês de Paulo Barsotti e Angélica Lovatto.

² A primeira e segunda parte de “Pó e Reno” foram publicadas na Revista *Novos Rumos*, v. 57, n. 2, p. 5-20 Jul.-Dez., 2020. Acessar a Introdução ao texto em:

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/11392/6962>.

E acessar a parte I e II em:

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/11393>

O centro de gravidade da França não fica no Loire, em Orléans, mas ao norte, no Sena, em Paris; e a experiência provou duas vezes que, se Paris cai, toda a França cai.³ Portanto, o significado militar da configuração das fronteiras da França é determinado principalmente pela proteção que eles oferecem a Paris.

Linhas retas de Paris a Lyon, Basileia, Estrasburgo e Lauterbourg têm aproximadamente o mesmo comprimento, cerca de 85 milhas; mas qualquer invasão da França pela Itália, destinada a Paris, deve avançar entre o Ródano e Loire na área de Lyon, ou mais ao norte, se suas comunicações não forem ameaçadas. Consequentemente, a fronteira alpina da França, ao sul de Grenoble, está fora de questão em conexão com um avanço em Paris; deste lado, Paris está totalmente coberta.

Em Lauterbourg, a fronteira francesa sai do Reno em ângulo reto e segue para noroeste; de Lauterbourg a Dunquerque, forma quase uma linha reta. O arco que desenhamos usando Paris-Lyon como raio e passando por Basileia e Estrasburgo até Lauterbourg está rompido no momento; a fronteira norte da França é mais parecida com o acorde deste arco, e o segmento do círculo localizado fora desse acorde não pertence à França. A linha mais curta de Paris à fronteira norte, Paris-Mons, tem apenas metade do comprimento do raio Paris-Lyon ou Paris-Estrasburgo.

Essas simples relações geométricas explicam por que a Bélgica deve ser o campo de batalha de todas as guerras travadas no norte entre a Alemanha e a França. A Bélgica ultrapassa todo o leste da França, desde Verdun e Upper Marne até o Reno. Ou seja: um exército que invade a Bélgica pode chegar a Paris mais cedo do que um exército francês estacionado entre Verdun ou Chaumont e o Reno; o exército que avança da Bélgica pode, portanto – se sua ofensiva for bem-sucedida – sempre conduzir uma barreira entre Paris e o exército francês de Mosela ou Reno; e ainda mais, desde o caminho da fronteira belga até os pontos de Marne que são decisivos para a ação de flanco (Meaux, Chiteau-Thierry, Epernay) é ainda mais curto que o caminho para Paris.

Não apenas isso. Ao longo de toda a linha do rio Meuse ao mar, o terreno não oferece ao inimigo o menor obstáculo no caminho para Paris até que ele chegue ao Aisne e ao Oise inferior, cujos cursos, no entanto, são bastante desfavoráveis à defesa de Paris.

³ Paris foi capturada duas vezes pelas forças da coalizão anti-napoleônica. em 30-31 de março de 1814 e 6-8 de julho de 1815.

Paris contra ataques do norte: eles não apresentaram sérias dificuldades à ofensiva em 1814 ou 1815. Mas, mesmo admitindo que possam ser integrados ao sistema defensivo do Sena e de seus afluentes e que tenham sido parcialmente integrados em 1814, isso por si só é uma confirmação do fato de que a verdadeira defesa do norte da França, só começa em Compiègne e Soissons e que a primeira posição defensiva que protege Paris do norte fica a apenas 20 quilômetros de Paris.

É difícil imaginar uma fronteira estatal mais fraca que a fronteira francesa com a Bélgica. Sabemos como Vauban trabalhou para remediar a falta de meios naturais de defesa por meios artificiais; também sabemos como em 1814 e 1815 o ataque passou pelo anel triplo de fortalezas quase sem perceber. Sabemos que, em 1815, fortaleza após fortaleza caiu nos ataques de um único corpo prussiano após um cerco e bombardeio incrivelmente breves. Avesnes se rendeu em 22 de junho de 1815, depois de ser bombardeado por dez obuses de campo por meio dia. Guise se rendeu a dez armas de campo sem disparar um tiro. Maubeuge capitulou em 13 de julho, após 14 dias de trincheiras abertas. Landrecies abriu seus portões em 21 de julho, após 36 horas de trincheiras abertas e duas horas de bombardeios, depois que apenas 126 bombas e 52 tiros foram disparados pelos sitiantes, *pro forma*, as honras de uma trincheira aberta e uma única bola de 24 libras e capitulada em 28 de julho. Philippeville aguentou dois dias de trincheiras abertas e algumas horas de projéteis. Rocroi 26 horas de trincheiras abertas e duas horas de bombardeamento. Apenas Mézières aguentou 18 dias após a abertura das trincheiras. Havia uma fúria de capitular entre os comandantes, não muito mais fraca do que na Prússia após a batalha de Jena; e se for argumentado que esses lugares estavam em mau estado em 1815, com guarnições fracas e mal equipados, não se deve esquecer que, com algumas exceções, essas fortalezas devem *sempre* ser negligenciadas. O anel triplo de Vauban não tem valor hoje; é um obstáculo positivo para a França. Nenhuma das fortalezas a oeste do rio Meuse protege qualquer setor do terreno por si só, e, em nenhum lugar, quatro ou cinco podem ser encontrados que formam um grupo no qual um exército está protegido e, ao mesmo tempo, mantém sua capacidade de manobrar. A razão é que nenhuma das fortalezas está localizada em um grande rio. Os Lys, os Scheldt e os Sambre só se tornam importantes militarmente em solo belga e, portanto, a ação dessas fortalezas espalhadas em campo aberto não se estende além do alcance de sua artilharia. Exceto por alguns grandes depósitos de suprimentos na fronteira – que poderiam servir de base para uma ofensiva na Bélgica, e alguns pontos de importância estratégica para Meuse e Moselle – todos os outros pontos

fortes e fortes da fronteira norte da França não têm efeito além de uma dispersão de forças bastante inútil. Qualquer governo que os arrasasse prestaria um serviço à França; mas o que diria a superstição tradicional francesa?

Assim, a fronteira norte da França é altamente desfavorável à defesa; de fato, é indefensável, e o anel de fortalezas de Vauban, em vez de reforçá-lo, é hoje apenas uma confissão e um monumento a sua fraqueza.

Como os teóricos da grande potência da Europa Central na Itália, os franceses também buscam além da fronteira norte uma linha de rio que possa lhes proporcionar uma boa posição defensiva. O que poderia ser?

A primeira linha em mãos seria a do Lower Scheldt e do Dyle, continuando até onde o Sambre se une ao Meuse. Essa linha daria a maior parte da Bélgica à França. Compreenderia em si quase todos os famosos campos de batalha belgas em que franceses e alemães lutaram entre si: Oudenarde, Jemappes, Fleurus, Ligny, Waterloo.⁴ Mas ainda assim, não faria uma linha de defesa; deixaria uma grande lacuna entre os Scheldt e os Meuse, pelos quais o inimigo poderia passar sem impedimentos.

A segunda linha seria o próprio Meuse. Se a França mantivesse a margem esquerda do rio Meuse, sua posição não seria tão favorável quanto a da Alemanha na Itália, se tivéssemos apenas a linha do Adige, que é muito arredondada, e a do Meuse, muito incompleta. Se passasse de Namur para Antuérpia, criaria uma fronteira muito melhor. Em vez disso, corre para nordeste a partir de Namur e somente depois de passar Venlo, flui para o Mar do Norte em um grande arco.

Em tempos de guerra, toda a região ao norte de Namur, entre o rio Meuse e o mar, seria coberta apenas por suas fortalezas; pois uma travessia inimiga do rio Meuse sempre encontraria o exército francês na planície de Brabante do Sul, e uma ofensiva francesa na margem esquerda alemã do Reno enfrentaria imediatamente a forte linha do Reno e diretamente o campo entrincheirado de Colônia. O ângulo de recuo do Meuse entre Sedan e Liège contribui para tornar a linha mais fraca, mesmo que o ângulo seja

⁴ A *batalha de Oudenarde* ocorreu em 11 de julho de 1708, durante a Guerra da Sucessão Espanhola. Os franceses foram derrotados pelas forças aliadas arígio-austríacas. Na *batalha de Jemappes*, em 6 de novembro de 1792, o exército revolucionário francês conquistou uma grande vitória sobre os austríacos. Na *batalha de Fleurus*, em 26 de junho de 1794, os franceses derrotaram os austríacos. Esta vitória permitiu aos franceses entrar na Bélgica e ocupá-la. Na *batalha de Ligny*, em 16 de junho de 1815, os prussianos foram derrotados pelos franceses. Esta foi a última batalha vencida por Napoleão I. Na *batalha de Waterloo*, em 18 de junho de 1815, o exército de Napoleão foi derrotado pelas forças aliadas da Grã-Bretanha, Holanda e Prússia.

preenchido pelas Ardenas. Assim, a linha do Meuse dá muito aos franceses para uma boa defesa da fronteira em um ponto, e muito pouco para os outros. Vamos continuar.

Se colocarmos um ponto de nossas bússolas em Paris no mapa e, com Paris-Lyon como nosso raio, descrevermos um arco de Basileia para o Mar do Norte, descobriremos que o curso do Reno *de Basileia até sua boca segue esse arco* com precisão. Dentro de algumas milhas, todos os pontos importantes do Reno estão igualmente distantes de Paris. *Esta é a verdadeira razão do desejo francês pela fronteira do Reno.*

Se a França tem o Reno, Paris – em relação à Alemanha – será realmente o centro da França. Todos os raios de Paris às fronteiras atacáveis, seja no Reno ou no Jura, têm o mesmo comprimento. A todo momento o inimigo é confrontado com a periferia convexa do círculo e deve manobrar em desvios atrás dele, enquanto os exércitos franceses se movem no acorde mais curto e podem impedir o inimigo. Os comprimentos iguais das linhas operacionais e de retirada dos vários exércitos facilitam muito a retirada concêntrica, tornando possível combinar dois desses exércitos em um determinado ponto para um golpe maciço no inimigo ainda dividido.

A posse da fronteira do Reno tornaria o sistema defensivo da França, no que diz respeito às pré-condições *naturais*, uma daquelas que o general Willisen chama de "ideal", que não deixa nada a desejar. O forte sistema defensivo interno da bacia do Sena, formado pelos rios Yonne, Aube, Marne, Aisne e Oise, que fluem como um leque para o Sena e sobre o qual Napoleão deu aos Aliados lições tão duras sobre estratégia em 1814,⁵ é, portanto, o primeiro, dada a proteção uniforme em todas as direções; o inimigo o alcançará praticamente ao mesmo tempo de qualquer lado e poderá ser mantido nos rios até que os exércitos franceses estejam em posição de atacar cada coluna inimiga isolada com forças unidas; enquanto que sem a linha do Reno, a defesa só pode se posicionar no ponto mais decisivo, em Compiègne e Soissons, a apenas 20 quilômetros de Paris. Não existe outra região na Europa na qual a defesa seja apoiada pelas ferrovias, concentrando rapidamente grandes forças tanto quanto no país entre o Sena e o Reno. As ferrovias irradiam de Paris como centro para Boulogne, Bruges, Gante, Antuérpia, Maastricht, Liège e Colônia, para Mannheim e Mainz via Metz, para Estrasburgo, Basileia, Dijon e Lyons. A qualquer momento o inimigo pode estar presente com maior força, toda a força do exército de reserva pode ser lançada contra ele por

⁵ Nas batalhas de Montmirail, Château-Thierry, Reims e outros, em fevereiro e março de 1814, Napoleão derrotou as forças superiores da sexta coalizão anti-francesa.

ferrovia a partir de Paris. Em particular, a defesa interna da bacia do Sena é reforçada ainda mais pelo fato de que todos os raios ferroviários dentro dela atravessam os vales dos rios (o Oise, o Marne, o Sena, o Aube, em parte o Yonne). Mas isso não é tudo. Três arcos concêntricos de ferrovias correm a distâncias aproximadamente iguais de Paris por um quadrante ou mais de comprimento: o primeiro é o conjunto de linhas na margem esquerda do Reno, que agora correm quase sem interrupção de Neuss e Basileia; o segundo vai de Oostende e Antuérpia, passando por Namur, Arion, Thionville, Metz e Nancy até Epinal, e também é tão bom quanto completo; por fim, o terceiro se estende de Calais, passando por Lille, Douai, St. Quentin, Reims, Châlons-sur-Marne e St. Dizier até Chaumont.

O Reno teria apenas um defeito como rio fronteiriço. Enquanto um banco é todo alemão e o outro todo francês, o rio não é dominado por nenhum dos dois países. Um exército mais forte, de qualquer nação, não podia ser negado em nenhum lugar; já vimos isso cem vezes, e a estratégia explica por que deve ser assim. Em face de uma ofensiva alemã com forças superiores, a defesa francesa só poderia deter uma parada mais atrás: o exército do norte no rio Meuse, entre Venlo e Namur; o exército do Mosela no Mosela, talvez na confluência com o Saar; o exército do Alto Reno, no alto Mosela e no alto Meuse. Para dominar completamente o Reno e poder se opor energicamente a uma travessia inimiga com energia, os franceses teriam, portanto, de ter cabeças de ponte na margem direita. Portanto, era muito lógico da parte de Napoleão que ele incorporasse sumariamente Wesel, Kastel e Kehl ao Império Francês. Da maneira como está hoje, seu sobrinho perguntaria, como complemento às fortalezas finas que os alemães construíram para ele na margem esquerda do Reno, para Ehrenbreitstein, Deutz e, se necessário, também a ponte de Germersheim. Nesse caso, o sistema geográfico militar da França estaria completo para a ofensiva ou para a defensiva, e qualquer nova anexação apenas a danificaria. E quão natural o sistema parece, quão facilmente compreensível, foi surpreendentemente demonstrado pelos Aliados em 1813. A França havia estabelecido o sistema apenas 17 anos antes, e ainda assim era dado como certeza que os altos Aliados, apesar de sua preponderância de força e a falta de defesa da França, estremeceriam ao pensar em tocá-la, como se fosse um sacrilégio; e, se não tivessem sido levados pelos elementos nacionalistas alemães do movimento, o Reno ainda hoje seria um rio francês.

Mas se cedêssemos aos franceses não apenas o Reno, mas também as cabeças de ponte na margem direita, os franceses teriam cumprido com eles o dever que estamos cumprindo com nós mesmos, como Radowitz, Willisen e Hailbronner vêem, segurando o Adige e o Mincio com as cabeças de ponte de Peschicra e Mântua. Mas, com isso, teríamos tornado a Alemanha tão desamparada em *relação à França*, quanto a Itália agora em *relação à Alemanha*. E então, como a Rússia em 1813, ele seria o “libertador” natural da Alemanha (como a França, ou melhor, o governo francês, apresenta-se como o “libertador” da Itália atualmente) e só pediria – em pagamento por seus esforços altruístas – alguns pequenos distritos para completar a Polônia – digamos Galiza e Prússia; porque a Polônia também é “flanqueada” por eles!

O que o Adige e o Mincio são para nós, o Reno é para a França e muito mais vital. Se Venetia, nas mãos da Itália, e possivelmente da França, flanqueia a Baviera e o Alto Reno e descobre o caminho para Viena, a Bélgica e a Alemanha, via Bélgica, flanqueiam todo o leste da França e descobrem o caminho para Paris com muito mais eficiência. De Isonzo a Viena, ainda faltam cem quilômetros, em um terreno onde a defesa ainda pode se sustentar de alguma maneira; do Sambre a Paris são 30 milhas, e são apenas 12 milhas de Paris, em Soissons ou Compiègne, que a defesa possui qualquer tipo de linha de proteção do rio. Se, como diz Radowitz, abandonar o Mincio e o Adige colocaria a Alemanha desde o início em uma posição que alcançaria depois de perder uma campanha inteira, a França – com suas atuais fronteiras – está situada como se tivesse possuído a linha do Reno e perdido duas campanhas, uma nas fortificações do Reno e Meuse e a outra no campo, na planície belga. Até a forte posição das fortalezas do alto da Itália se repete de certa forma no Baixo Reno e no Meuse; não seria possível transformar Maastricht, Colônia, Jillich, Wesel e Venlo, com um pouco de assistência e alguns pontos intermediários, em um sistema igualmente forte, cobrindo completamente a Bélgica e o Brabante do Norte, o que permitiria a um exército francês que não é forte o suficiente para a guerra? Campo aberto para manobra, a fim de manter um exército inimigo muito mais forte nos rios e, finalmente, usar as ferrovias para se retirar para a planície belga ou para Douai sem impedimentos? Um nas fortificações do Reno e Meuse e outro no campo, na planície belga. Até a forte posição das fortalezas do alto da Itália se repete de certa forma no Baixo Reno e no Meuse; não seria possível transformar Maastricht, Colônia, Jillich, Wesel e Venlo, com um pouco de assistência e alguns pontos intermediários, em um sistema igualmente forte, cobrindo completamente a Bélgica e o Brabante do Norte, o que permitiria a um exército francês

que não é forte o suficiente para a guerra? Campo aberto para manobra, a fim de manter um exército inimigo muito mais forte nos rios e, finalmente, usar as ferrovias para se retirar para a planície belga ou para Douai sem impedimentos?

Ao longo deste estudo, assumimos que a Bélgica estava completamente aberta aos alemães atacando a França e era um aliado da Alemanha. Como tivemos que argumentar do ponto de vista francês, tínhamos o mesmo direito a essa suposição de que nossos oponentes no Mincio, quando assumiram que a Itália - mesmo uma Itália livre e unida - sempre seria hostil aos alemães. Em todos esses assuntos, é bastante correto examinar primeiro o pior caso e se preparar para ele como um começo; e é assim que os franceses devem agir ao considerar a defensibilidade e a configuração estratégica de sua fronteira norte hoje. Que a Bélgica é um país neutro de acordo com os tratados europeus, assim como a Suíça é algo que podemos ignorar aqui. Em primeiro lugar, resta provar o curso real da história que, em uma guerra europeia, essa neutralidade equivale a algo além de uma folha de papel e, em segundo lugar, a França não pode, de maneira alguma, contar com tanta firmeza a ponto de, militarmente, tratar toda a região fronteira com a Bélgica como se o país formasse um braço protetor do mar entre a França e a Alemanha. Em última análise, a fraqueza da fronteira permanece a mesma, tanto no caso dela ser, de fato, ativamente defendida, quanto se as tropas fossem apenas despachadas para ocupá-la contra possíveis ataques.

Traçamos o paralelo entre o Pó e o Reno de perto. Além das dimensões maiores no Reno que, no entanto, apenas reforçariam a reivindicação francesa, a analogia é tão completa quanto se poderia desejar. Espera-se que, em caso de guerra, os soldados alemães defendam o Reno no Pó praticamente com maior sucesso do que teoricamente os políticos da grande potência da Europa Central. Eles defendem o Reno no Pó, com certeza, mas – *apenas para os franceses*.

Quanto ao resto, se os alemães, em algum momento, tiverem a infelicidade de perder sua “fronteira natural”, o Pó e o Mincio, levaremos a analogia ainda mais longe. Os franceses possuíam sua “fronteira natural” há apenas 17 anos e até agora tiveram que conviver sem ela por quase 45 anos. Durante esse período, seus melhores militares perceberam, teoricamente também, que a inutilidade do anel de fortalezas Vauban contra invasões baseia-se nas leis da guerra moderna e, portanto – que não foi por acaso nem por traição – eles gostam de invocar que permitiu-se que os Aliados em 1814 e 1815 marchassem entre as fortalezas imperturbáveis. A partir de então, ficou ainda mais claro

que algo precisava ser feito para proteger a fronteira norte exposta. Obviamente, porém, não havia perspectiva de obter a fronteira do Reno em um futuro próximo. O que deveria ser feito?

Os franceses conseguiram honrar um grande povo: eles fortificaram Paris; pela primeira vez na história moderna, eles realizaram o experimento de converter seu capital em um acampamento entrincheirado em uma escala colossal. Os especialistas militares da velha escola balançaram a cabeça sobre esse empreendimento imprudente. Dinheiro jogado fora por nada, além de arrogância francesa! Nada por trás, pura farsa; quem já ouviu falar de uma fortaleza a nove milhas de circunferência e com um milhão de habitantes! Como isso deve ser defendido, a menos que metade do exército seja lançada como guarnição? Como todas essas pessoas conseguem suas provisões? Loucura, vaidade francesa, frivolidade sem Deus, uma repetição da Torre de Babel! Foi assim que os pedantes militares julgaram o novo empreendimento, os mesmos pedantes que estudam a guerra de cerco a partir de um hexágono de Vauban e cujo método de defesa passivo não conhece um contra-ataque ofensivo maior do que a que resultou de uma coluna de infantaria, do caminho coberto ao pé da geleira! Mas os franceses continuaram construindo calmamente e tiveram a satisfação de que, embora Paris ainda não tenha sido submetida ao teste de fogo – os militares *unpedantic* de toda a Europa concordam com eles – que Wellington elaborou planos para a fortificação de Londres, que, se não estamos enganados, a construção de fortes destacados em torno de Viena já começou e a fortificação de Berlim está pelo menos em discussão. Eles mesmos devem ter aprendido com o exemplo de Sebastopol o quão tremendamente forte é um campo colossal entrincheirado, se for ocupado por um exército inteiro e a defesa for conduzida ofensivamente em larga escala.

Desde que Paris foi fortificada, a França pode ficar sem a fronteira do Reno. Como a Alemanha na Itália, ele terá que realizar sua defesa na fronteira norte ofensivamente, a princípio. O arranjo da rede ferroviária mostra que isso foi entendido. Se essa ofensiva é repelida, o exército se posiciona, definitivamente, em Oise e Aisne; para um avanço mais vigoroso 1) o inimigo não serviria mais a nenhum propósito, uma vez que o exército de invasões da Bélgica seria muito fraco, por si só, para agir contra Paris. Atrás do Aisne, em sólida comunicação com Paris, na pior das hipóteses, atrás do Marne, com sua ala esquerda apoiada em Paris, em uma posição ofensiva de flanqueamento, o exército do norte francês poderia aguardar a chegada dos outros exércitos. O inimigo não teria alternativa senão seguir em frente em Château-Thierry e operar contra as comunicações

dos exércitos franceses de Mosela e Reno. Mas a ação estaria longe de ter a importância decisiva que teria antes da fortificação de Paris. Na pior das hipóteses, a retirada dos outros exércitos franceses atrás do Loire não pode ser interrompida; concentrados lá, eles ainda serão fortes o suficiente para serem perigosos para um exército de invasões enfraquecido e dividido pelo investimento de Paris, ou para invadir Paris. Em uma palavra: a fortificação de Paris embotou o ponto de um movimento de flanco através da Bélgica; não é mais decisivo; e é fácil calcular as desvantagens que isso implica e os meios a serem empregados contra ela.

Deveríamos fazer bem em seguir o exemplo dos franceses. Em vez de nos deixarmos ensurdecer com os protestos sobre a indispensabilidade de uma posse fora da Alemanha, que se torna cada vez mais insustentável para a Alemanha todos os dias, devemos fazer melhor para nos preparar para o momento inevitável em que desistimos da Itália. Quanto mais cedo montarmos as fortificações que serão necessárias, melhor. Dizer mais sobre onde e como devem ser configuradas do que as ideias sugeridas anteriormente, não é nossa função. Só não vamos colocar pontos fortes ilusórios e, contando com eles, negligenciar as únicas fortificações que podem permitir que um exército em retirada se posicione: campos arraigados e grupos de fortalezas nos rios.

PARTE IV

Até agora, vimos aonde a teoria das fronteiras naturais avançada pelos políticos das grandes potências da Europa Central nos leva. A França tem o mesmo direito ao Reno que a Alemanha tem ao Pó. Se a França não anexar nove milhões de valões – holandeses e alemães para obter uma boa posição militar – também não temos o direito de submeter seis milhões de italianos por uma posição militar. E essa fronteira natural, o Pó, afinal é apenas uma posição militar e essa é a única razão pela qual a Alemanha deve mantê-la.

A teoria das fronteiras naturais põe fim à questão de Schleswig-Holstein com um único slogan: *Danmark til Eideren!* [Dinamarca até o Eider!]⁶ Afinal, o que os

⁶ *Dinamarca até o Eider!* - o slogan dos membros do partido liberal dinamarquês das décadas de 1840 a 1860 (Eider Danes) que apoiavam a união de Schleswig (até o rio Eider), povoada principalmente por alemães com a Dinamarca.

dinamarqueses estão perguntando além de seu *Pó* e seu *Mincio*, cujo nome é Eider, seu Mantua, Friedrichstadt por nome?

Pelo mesmo direito que a Alemanha reivindica o *Pó*, a teoria das fronteiras naturais exige, para a Rússia, a Galiza e a Bukovina e um arredondamento para o Mar Báltico, que inclui pelo menos toda a margem direita prussiana do *Vístula*. Em alguns anos, com igual demanda, o Oder seria a fronteira natural da Polônia russa.

A teoria das fronteiras naturais, aplicada a Portugal, deve estender esse país aos Pirineus e incluir toda a Espanha em Portugal.

Da mesma forma, a fronteira natural de Reuss-Greiz-Schleiz-Lobenstein⁷ deve ser estendida pelo menos até a fronteira da Confederação Alemã e além dela até o *Pó* e talvez até *Vístula*, se as leis da justiça eterna forem cumpridas. Reuss-Greiz-Schleiz-Lobenstein tem tanto direito a seus direitos, quanto a Áustria.

Se a teoria das fronteiras naturais – isto é, fronteiras baseadas exclusivamente em considerações militares, estiver correta – como chamaremos os diplomatas alemães que no Congresso de Viena nos trouxeram à beira de uma guerra de alemães contra alemães, nos perderam o Meuse linha, expôs a fronteira oriental da Alemanha e deixou para estrangeiros estabelecer as fronteiras da Alemanha e dividi-la? Na verdade, nenhum país tem tantos motivos para reclamar do Congresso de Viena quanto a Alemanha; mas se aplicarmos o domínio das fronteiras naturais, como seria a reputação dos estadistas alemães da época? E são precisamente as mesmas pessoas que defendem a teoria das fronteiras naturais no *Pó* que vivem do legado dos diplomatas de 1815 e continuam a tradição do Congresso de Viena.

Deseja uma instância? Quando a Bélgica se separou da Holanda em 1830,⁸ as mesmas pessoas que agora fazem do *Mincio* uma questão de vida e morte levantaram suas vozes. Eles levantaram um tom e choraram pelo desmembramento do forte poder fronteiriço holandês que deveria ter sido um baluarte contra a França e, de fato, que superstição permanece depois de todas as experiências de vinte anos! Cercar o anel de fortalezas de Vauban, que pelo menos é um exemplo imponente de seu tipo. Como se as

⁷ Sob esse nome, Engels ironicamente une aqui dois estados alemães anões, Reuss-Greiz e Reuss-Gera-Schiciz-Lobenstein-Ebersdorf, pertencentes aos ramos mais antigos e mais jovens da dinastia Reuss. [Nota do editor original do livreto]

⁸ Por decisão do Congresso de Viena de 1815, a Bélgica e a Holanda foram incorporadas ao Reino Unido dos Países Baixos, estando a Bélgica sob o controle da Holanda. A Bélgica tornou-se uma monarquia constitucional independente como resultado da revolução de 1830.

grandes potências temam que um belo dia Arras e Lille e Douai e Valenciennes marchem para a Bélgica, com todos os seus bastiões, *demilunes* e lunetas, e se sintam em casa! Naquela época, os porta-vozes da mesma tendência tímida que nos opomos, lamentamos que a Alemanha estivesse em perigo, já que a Bélgica não passava de um apêndice indefeso da França, um inimigo inevitável da Alemanha, e que as valiosas fortalezas construídas com dinheiro alemão (isto é, dinheiro retirado dos franceses) para proteger os franceses, estão agora abertas aos franceses contra nós. A fronteira francesa havia avançado para o Meuse e o Scheldt, e além; quanto tempo levaria até que fosse empurrado para a frente para o Reno? Muitos de nós ainda se lembram muito bem dessas lamentações. E o que aconteceu? Desde 1848, e particularmente desde a restauração bonapartista, a Bélgica se afastou cada vez mais resolutamente da França e para a Alemanha. Até agora, pode até contar como um membro estrangeiro da Confederação Alemã. E o que os belgas fizeram assim que se opuseram à França? Eles arrasaram todas as fortalezas que a sabedoria do Congresso de Viena havia imposto ao país, como sendo como sendo *completamente inútil contra a França* e ergueu em torno de Antuérpia um acampamento entrincheirado, grande o suficiente para acolher todo o exército e permitir que, no caso de uma invasão francesa, esperasse ali por ajuda inglesa ou alemã. E que as fortalezas valiosas construídas com dinheiro alemão (isto é, dinheiro retirado dos franceses) para proteger os franceses estão agora abertas aos franceses contra nós. E eles estavam certos.

A mesma política sábia que em 1830 queria manter a católica, principalmente a Bélgica de língua francesa, acorrentada à força pela Holanda protestante e holandesa, que a mesma política sábia busca desde 1848 manter a Itália à força sob opressão austríaca e nos tornar alemães responsáveis por Ações da Áustria na Itália. E tudo isso apenas pelo medo dos franceses. Todo o patriotismo desses cavalheiros parece consistir em cair em um estado de agitação febril assim que a França é mencionada. Parece que nunca se recuperaram dos golpes que o velho Napoleão lhes deu 50 e 60 anos atrás. Certamente não estamos entre aqueles que subestimam o poder militar da França. Sabemos muito bem, por exemplo, que no que diz respeito à infantaria leve e experiência e habilidade em travar uma pequena guerra, e certos aspectos da artilharia, nenhum exército na Alemanha pode comparar-se com os franceses. Mas quando as pessoas começam a falar frases sobre os 1.200 soldados da Alemanha, como se aqueles soldados estivessem ali parados, preparados como peças de xadrez com as

quais o Dr. Kolb pode jogar uma partida com a França pela Alsácia e Lorena⁹ e – e quando essas mesmas pessoas tremem de botas com tudo o que acontece, como se fosse desnecessário dizer que esses 1.200 homens não podiam deixar de ser cortados em pedaços pela metade do número de franceses, a menos que *os duzentos e duzentos mil* (sic!)¹⁰ se escondessem em posições inexpugnáveis – então é realmente hora de perder a paciência. Já é tempo de lembrar, contra essa política de defesa passiva que, mesmo que a Alemanha dependa de maneira geral de uma defesa com contra-ataques ofensivos, ainda assim nenhuma defesa é mais eficaz do que uma defesa ativa e ofensiva. É hora de lembrar que muitas vezes nos mostramos melhores em ataques do que os franceses e outras nações.

“Além disso, é da natureza inerente de nossos soldados atacar; e isso é certo” disse Frederico, o Grande, de sua infantaria; Rossbach, Zorndorf e Hohenfriedberg podem testemunhar como sua cavalaria poderia atacar.¹¹ O quanto a infantaria alemã de 1813 e 1814 estava acostumada a ser agressiva pode ser mais bem visto nas instruções bem conhecidas de Blücher para o início da campanha de 1815:

"Como a experiência mostrou que o exército francês não pode enfrentar os ataques de baioneta de nossos batalhões de massa, a regra é sempre fazer esses ataques quando o objetivo é invadir o inimigo ou tomar uma posição".

Nossas melhores batalhas foram batalhas ofensivas e, se existe uma qualidade definitiva do soldado francês que falta ao soldado alemão, é comprovadamente a arte de manter-se defensivamente em aldeias e casas; no ataque, o alemão se compara bem ao soldado francês e mostrou isso com bastante frequência.

Quanto à política em si, além dos motivos subjacentes, ela consiste no seguinte: primeiro, sob o pretexto de defender o interesse alemão alegado ou absurdamente exagerado, fazer-nos odiados por todos os países menores em nossas fronteiras e depois sermos indignados que tendem a se apegar mais à França. Foram necessários cinco anos

⁹ O *Augsburg Allgemeine Zeitung*, cujo editor-chefe era o Dr. Gustav Koll), era na época a favor da Alemanha apreender a Alsácia e Lorena.

¹⁰ Escrito dessa forma no original [Nota dos tradutores].

¹¹ Na *batalha de Rossbath*, em 5 de novembro de 1757, durante a Guerra dos Sete Anos (1756-63), o exército do rei prussiano Frederico II derrotou as forças franco-austríacas. Em 25 de agosto de 1758, em *Zorndorf*, Frederico II deu batalha ao exército russo, como resultado dos quais os dois exércitos sofreram sérias perdas sem conseguir nada. Na *batalha de Hohenfriedeberg*, em 4 de junho de 1745, durante a Guerra da Sucessão Austríaca (1740-48), o exército prussiano comandado por Frederico I derrotou as forças austro-saxônicas. A cavalaria prussiana desempenhou um papel importante em todas essas batalhas.

de restauração bonapartista para divorciar a Bélgica da aliança francesa na qual a política de 1815, continuou em 1830, a política da Santa Aliança,¹² tinha forçado; e na Itália, criamos uma posição para os franceses que certamente supera a linha do Mincio. E, no entanto, a política francesa em relação à Itália sempre foi estreita, egoísta, exploradora, de modo que, com qualquer tipo de tratamento honroso de nossa parte, os italianos teriam, sem dúvida, mais do nosso lado do que do francês. É sabido como Napoleão e seus governadores e generais consumiram entre 1796 e 1814 dinheiro, produtos, tesouros de arte e homens. Em 1814, os austríacos vieram como "libertadores" e foram recebidos como libertadores (o modo como eles libertaram a Itália é demonstrado pelo ódio que todo italiano tem pelos *Tedeschi* hoje). Tanto quanto a prática real da política francesa na Itália; quanto à teoria, basta dizer que ela tem um único princípio básico: a *França nunca pode tolerar uma Itália unificada e independente*. Esse princípio é válido para Louis Napoleão e, para garantir que não haja mal-entendidos, La Guéronnière deve proclamá-lo agora mais uma vez como uma verdade eterna. E, diante de uma política filistina de mente estreita por parte da França, uma política que reivindica o direito de intervir a vontade nos assuntos internos da Itália, diante de tal política, os alemães precisam temer que um *A Itália que não está mais sob domínio alemão direto* será sempre um servo obediente da França contra nós? É realmente risível. É a velha tonalidade de 1830 sobre a Bélgica. Por tudo isso, a Bélgica veio até nós, foi solicitada e a Itália teria que vir até nós da mesma maneira.

Também é preciso ter em mente que a questão da posse da Lombardia é uma questão entre a Itália e a Alemanha, mas não entre Luis Napoleão e a Áustria. *Em relação a um terceiro como Luis Napoleão, um terceiro que intervém em seu próprio interesse, que em outros aspectos é anti-alemão, o que se trata é simplesmente manter uma província que só será abandonada por compulsão, um exército, posição que somente será abandonada se não puder mais ser mantida. Nesse caso, a questão política recua imediatamente atrás da questão militar; se somos atacados, nos defendemos.*

Se Luis Napoleão quer aparecer como paladino da independência italiana, ele pode se dar bem sem uma guerra contra a Áustria. *Charité bien ordonnée commence par*

¹² A Santa Aliança, uma associação de monarcas europeus fundada em setembro de 1815 por iniciativa do czar russo Alexandre I e do chanceler austríaco Metternich para suprimir movimentos revolucionários e preservar monarquias feudais nos países europeus.

soi-même.¹³ O "departamento" da Córsega é uma ilha italiana, apesar de ser a pátria do bonapartismo. Se Luis Napoleão foi o primeiro a ceder a Córsega a seu tio Victor Emmanuel, poderíamos estar prontos para conversar. Até que ele tenha feito isso, seria aconselhável manter seu entusiasmo pela Itália para si mesmo.

Não há poder de qualquer importância na Europa que não tenha incorporado partes de outras nações em seu território. A França tem províncias flamengas, alemãs e italianas. A Inglaterra, o único país que realmente tem fronteiras naturais, ultrapassou-os em todas as direções, fez conquistas em todos os países e agora está em conflito com uma de suas dependências, as Ilhas Jônicas, logo após fazer uma colossal rebelião na Índia, com métodos autenticamente austríacos. A Alemanha possui províncias semi-eslavas e anexos eslavos, magiares, valácios e italianos. E sobre quantas línguas o mestre do Czar Branco em Petersburgo!

Ninguém se atreverá a dizer que o mapa da Europa está definitivamente estabelecido. Mas quaisquer mudanças, se quiserem suportar, devem tender cada vez mais a dar às grandes e viáveis nações europeias suas *verdadeiras* fronteiras naturais a serem determinadas pela linguagem e pelos sentimentos dos companheiros, enquanto, ao mesmo tempo, os remanescentes de povos que ainda podem sejam encontrados aqui e ali e que não sejam mais capazes da existência nacional, permaneçam incorporados às nações maiores e se fundam a elas ou sejam conservados como relíquias meramente etnográficas sem significado político.¹⁴ Considerações militares podem ser aplicadas apenas secundariamente.

Mas, se o mapa da Europa for revisado, nós, alemães, temos o direito de exigir que seja feito de maneira completa e imparcial, e que a Alemanha não deva ser solicitada, como de costume, a fazer todos os sacrifícios sozinha, enquanto todas as outras nações se beneficiam sem abrir mão de nada. Podemos sobreviver sem muita coisa que esteja nas nossas fronteiras e nos envolva em questões nas quais devemos fazer melhor para

¹³ Provérbio popular francês que tem o sentido: "Você tem que pensar em si mesmo antes de cuidar dos outros" [Nota dos tradutores]

¹⁴ As observações de Engels sobre o destino histórico de pequenas nações eram imprecisas: ele sustentava que, como regra, pequenas nações não foram capazes de existência nacional independente e foram obrigadas a serem absorvidas, no curso da centralização, por nações maiores e mais viáveis. Observando corretamente a tendência à centralização e a criação de grandes estados, inerente ao capitalismo, Engels não considerou devidamente outra tendência, a saber, a luta das pequenas nações contra a opressão nacional, pela independência e pelo estabelecimento de seus próprios estados. A história mostrou que muitas nações pequenas se mostraram capazes de desenvolvimento nacional independente e desempenharam um papel considerável no progresso da humanidade. [Nota do editor original do livreto]

não nos intrometermos diretamente. Mas o mesmo se aplica aos outros, exatamente igual; deixe-nos mostrar o exemplo de altruísmo, ou fique calado. Mas a soma e a substância de todo esse estudo é que nós, alemães, faríamos um bom negócio se pudéssemos trocar o Pó, o Mincio, o Adige e todo o lixo italiano por unidade, o que nos protegeria de uma repetição de Varsóvia e Bronzell, e que por si só pode nos fortalecer forte interna e externamente. Se tivermos essa unidade, a defensiva pode chegar ao fim. Não precisaremos mais de nenhum Mincio: “Nossa natureza inerente” será mais uma vez “atacar”; e ainda existem alguns pontos doloridos onde isso será necessário o suficiente.

Recebido em 10-11-2020

Aprovado em 07-03-2022

Organizando o socialismo do século XXI: reflexões sobre a história e o futuro do leninismo¹

Paul Le Blanc ²

Resumo: Este texto foi apresentado por Paul Le Blanc no seminário “Organizando o socialismo do século 21”, ocorrido em Sydney (Austrália) no dia 08 de junho de 2013. O autor defende que vale a pena falar de leninismo não apenas para entender um pouco do que aconteceu na história, mas também para ajudar a mudar o mundo no aqui e agora, neste início do século XXI. Ele explica o que entende pelo termo *leninismo*, depois toca em várias controvérsias históricas que podem jogar luz sobre como fazer uso dessa tradição no trabalho político atual. E por fim o autor faz algumas reflexões sobre formas de aplicar e contribuir para a tradição leninista no tocante aos esforços práticos para o próximo período histórico.

Palavras-chave: Lenin; socialismo; leninismo

Abstract: This text was presented by Paul Le Blanc at the seminar “Organizing 21st century socialism”, held in Sydney (Australia) on June 8, 2013. The author argues that it is worth talking about Leninism not only to understand a little of the what happened in history, but also to help change the world in the here and now, at the beginning of the 21st century. He explains what he understands by the term Leninism, then touches on several historical controversies that may shed light on how to make use of this tradition in current political work. Finally, the author makes some reflections on ways to apply and contribute to the Leninist tradition in terms of practical efforts for the next historical period.

Key-words: Lenin; socialism; leninism

Vale a pena falar de leninismo não apenas para entender um pouco do que aconteceu na história, mas também para ajudar a mudar o mundo no aqui e agora, neste início do século XXI. Quero explicar o que eu entendo pelo termo *leninismo*, depois tocar em várias controvérsias históricas que podem jogar luz sobre como fazer uso dessa tradição em nosso trabalho político atual. Isso será seguido de algumas reflexões sobre formas de aplicar e contribuir para a tradição leninista em nossos esforços práticos para o próximo período.

Neste período particular de radicalização e agitação, enquanto ativistas estão engajados em categorizar através de suas próprias experiências, colhendo mais informações sobre as realidades relacionadas com tais experiências, e em se confrontar com as ideias e exemplos de revolucionários que nos precederam, uma séria confrontação com a tradição leninista é inevitável.

Isto não porque este revolucionário, há muito falecido, possa nos dizer tudo o que precisamos saber sobre a construção de uma organização, um movimento e um conjunto

¹ Tradução de Pedro Barbosa. Este texto é a tradução do capítulo final do livro *Unfinished leninism – the rise and return of a revolutionary doctrine* (Haymarket Books, 2014), de Paul Le Blanc. (Nota da tradução)

² Paul Le Blanc é professor de história na *La Roche College*, escreveu sobre e participou nos movimentos radicais, de trabalhadores e pelos direitos civis e é autor de livros como *Marx, Lenin and the revolutionary experience* e *Lenin and the revolutionary party*. Ele também editou um volume dos escritos de Lênin, intitulado *Revolution, democracy, socialism*. Outros livros incluem *A short history of the U.S. working class* e *Work and struggle: voices from U.S. labor radicalism*. Além disso, ele foi coautor, com o economista Michael Yates, do altamente aclamado *A freedom budget for all americans: recapturing the promise of the civil rights movement in the struggle for economic justice today*. (Nota da tradução)

de lutas capazes de fazer uma revolução. Lênin e seus camaradas viveram em um tempo muito diferente, trabalharam em um contexto político, tecnológico e cultural que era dramaticamente diferente do nosso, e também Lênin compreendeu de maneira equivocada coisas importantes – cometendo erros dos quais, diferente de nós, ele não pode mais aprender³.

Uma confrontação séria com o leninismo é inevitável para ativistas sérios porque Lênin e seus camaradas desenvolveram um corpo de pensamento e experiência incrivelmente ricos enquanto encaravam a opressão, a destrutividade e a violência do capitalismo, e esse pensamento e experiência tiveram um impacto poderoso – por um tempo – no sentido de ajudar os trabalhadores e os oprimidos a conquistar importantes vitórias. O capitalismo continua a existir, a classe trabalhadora continua a existir, várias formas de opressão, destrutividade e violência capitalistas continuam a existir. É disso que se tratam o movimento *Occupy*, a primavera árabe, as rebeliões anti-austeridade e outras insurgências de nosso tempo. Portanto, faz sentido considerar o que a tradição leninista pode oferecer⁴.

O significado e o valor do leninismo

Se tornou comum entre alguns na esquerda contrastar o próprio pensamento de Lênin com o que veio a ser conhecido como “leninismo”. Eu não aceito isso.

Como nós podemos compreender melhor o “leninismo”?⁵ No clássico influente de Josef Stálin, de 1924, *Os fundamentos do leninismo*, nos é dito que “o leninismo é o marxismo na era do imperialismo e da revolução proletária” – sugerindo que, se você deseja ser um marxista genuíno, você não pode questionar mas apenas adotar as ideias de Lênin. Vale contrastar essa formulação totalitária com formulações bem diferentes de outros três camaradas proeminentes de Lênin: Nikolai Bukharin, Gregory Zinoviev e Leon Trótski. Em sua valiosa biografia de Stálin, Robert C. Tucker observa que Bukharin e Zinoviev se referem ao leninismo como a *recuperação*, feita por Lênin, da orientação revolucionária de Marx ou sua *aplicação* das ideias de Marx às realidades russas. Trotsky vai até o ponto de alertar que – como Tucker parafraseia – “uma dogmatização de Lênin era contrária ao espírito essencialmente não doutrinário, inovador e crítico espírito do leninismo”. Em contraste, a formulação de Stálin de que “o leninismo é o marxismo” apresenta o pensamento de Lênin como o único verdadeiro marxismo que não poderia ser questionado. Seu panfleto de 1924 fornece uma sistematização condensada que era “catequizadora no estilo e autoritária no tom”, como Tucker habilmente nota⁶.

Relacionado a isso, vale lembrar um ensaio muito refinado de 1977 intitulado “Stálin, Lênin e ‘leninismo’”, de Valentino Gerratana (um excepcional acadêmico que realizou um importante trabalho sobre o marxista italiano Antonio Gramsci), que

³ Ver Paul Le Blanc, “Ten reasons for not reading Lenin” [“Dez razões para não ler Lênin”], in V. I. Lenin, *Revolution, democracy, socialism: selected essays*, ed. Paul Le Blanc (London: Pluto Press, 2008), p. 3-80.

⁴ Duas valiosas discussões das realidades atuais podem ser encontradas em: Paul Mason, *Why it's still kicking off everywhere: the new global revolutions* (London: Verso, 2013); Luke Cooper e Simon Hardy, *Beyond capitalism? The future of radical politics* (Winchester, UK: Zero Books, 2012).

⁵ Nesta passagem, o autor retirou da versão final uma afirmação que constava de sua apresentação inicial. Por sua relevância, indicamos aqui: “É claro, existe mais de uma versão de ‘leninismo’”. (Nota da tradução)

⁶ J. Stalin, *The foundations of leninism* em Stálin, *Problems of leninism* (Peking: Foreign Languages Press, 1976), p. 3; ver também o arquivo online sobre Stálin, <http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1924/foundationsleninism/introduction.htm>. Robert C. Tucker, *Stalin as a revolutionary 1879-1929* (New York: W. W. Norton, 1974), p. 313-329.

ênfatizava que “enquanto ele ainda estava vivo, Lênin não era venerado como uma *fonte* de autoridade – mesmo que ele possuísse uma autoridade pessoal considerável”, derivada da qualidade de seu pensamento e de sua prática política. A construção de um “leninismo” artificial *como uma fonte de autoridade* (que não poderia ser questionada e que então empoderava fortemente aqueles que alegavam representá-la) foi levada a cabo com maior sucesso e destrutividade por Stálin, cuja ditadura destruiu o leninismo sob a bandeira do leninismo, para parafrasear o que um de seus críticos mais ferozes, o comunista dissidente M. N. Riutin, escreveu no início dos anos de 1930⁷. Gerratana refletiu:

A redução do pensamento de Lênin a uma forma sistemática e *concentrada*, e a construção de um sistema teórico acabado, envolveu não somente a exclusão de tudo o que foi considerado acidental para o desenvolvimento de seu pensamento, mas também a separação entre o resultado final e o processo que o gerou – as oscilações, aproximações, erros e correções essenciais ao processo em si. Além disso, deveria ser reconhecido que o processo permaneceu incompleto, e foi rapidamente cortado em um momento de profunda tensão intelectual, quando Lênin estava procurando com dificuldade por um novo caminho a seguir. Assim, todo o projeto de seus sucessores [que construíram esse “leninismo” artificial] foi desde o princípio baseado em uma mistificação.⁸

Lênin foi influenciado por outros pensadores. Ele era, em muito, uma parte do que Lars Lih chamou de “o melhor do marxismo da Segunda Internacional”. O assim chamado “leninismo” de dogmas fechados e acabados era incompatível com toda a abordagem de Lênin sobre a política. Mas pode-se argumentar que ele ajudou a gerar uma abordagem política e um corpo de pensamento distintivos – para ser breve, o que poderia ser chamado de um genuíno *leninismo* – aos quais vale dar atenção.

O ponto de partida bastante não original de Lênin (compartilhado com Karl Marx, Karl Kautsky, Rosa Luxemburgo e outros) é uma convicção na necessária interconexão entre a teoria e prática socialistas com a classe trabalhadora e o movimento operário. A classe trabalhadora não pode defender adequadamente os seus interesses reais e superar a sua opressão, em sua visão, sem abraçar o objetivo do socialismo – um sistema econômico no qual a economia é de propriedade social e controlada democraticamente para atender às necessidades de todo o povo.

Essa orientação fundamental é a base para a maior parte do que Lênin tem para dizer, o que tomado de conjunto constitui o que Marcel Liebman uma vez chamou de o “leninismo” de Lênin. O escopo de seu pensamento político é algo que eu tentei transmitir em minha coleção de seus escritos intitulada “Revolução, Democracia, Socialismo” [*Revolution, Democracy, Socialism*], Pluto Press, 2008]. Engloba vários aspectos do movimento operário: cultura e consciência de classe, sindicatos, movimentos sociais por reformas, a relação entre reforma e revolução, lutas eleitorais, dinâmicas de construção partidária, coalizões de frente única, alianças de classe (especialmente a aliança operário-camponesa), a interação entre lutas democráticas e

⁷ Riutin citado em Paul Le Blanc, *Marx, Lenin and the revolutionary experience: studies of communism and radicalism in the age of globalization* (New York: Routledge, 2006), p. 133-134; Sobhanlal Datta Gupta, ed., *The Ryutin platform, Stalin and the crisis of proletarian dictatorship: platform of the “Union of marxists-leninists”* (Kolkata, India: Seribaan Books, 2010), p. 138.

⁸ Valentino Gerratana, “Stalin, Lenin and ‘leninism’”, *New Left Review* 1, nº 103, maio-junho 1977: <https://newleftreview.org/issues/i103/articles/valentino-gerratana-stalin-lenin-and-leninism>

socialistas, questões de nacionalismo e imperialismo, modos de utilização da teoria marxista, entre outros aspectos⁹.

Em certos pontos, a utilização do marxismo, feita por Lênin, era diferente de parte daquilo que se passou por marxismo entre uma maioria dos socialistas do mundo por volta de 1919, quando a Internacional Comunista foi formada. O que distinguia os bolcheviques de Lênin diante de muitos outros é uma recusa a fazer certos compromissos, tanto com políticos capitalistas quanto com burocracias operárias, e uma determinação de seguir adiante e até o fim as implicações da orientação marxista revolucionária tal como expresso nos escritos de Lênin. Isto sugere que existia um elemento decisivo de diferença, quando tudo havia sido dito e feito, entre o tipo de partido do qual Kautsky era um membro na Alemanha e o tipo de partido que Lênin e seus camaradas estavam efetivamente construindo na Rússia. Ao mesmo tempo, como enfatizaram Neil Harding, Lars Lih, August Nimtz e outros, o pensamento de Lênin pode ser compreendido de maneira mais frutífera em continuidade com o de Marx. Como o reformista Eduard Bernstein disse certa vez: “Você sabe, Marx tinha um forte traço bolchevique!”¹⁰.

Os camaradas de Lênin

Outro ponto-chave é que as ideias e esforços políticos práticos de Lênin não podem ser compreendidos adequadamente fora do contexto de seus camaradas e co-pensadores. Vai contra a índole do próprio método de Lênin, e contra o que efetivamente aconteceu na história, apresentar Lênin não como um entre um diverso conjunto de camaradas competentes, mas como o único representante autorizado do verdadeiro marxismo. Por mais que se possa sustentar que Lênin era o primeiro dentre seus iguais, é total e simplesmente errado desqualificar seus camaradas no sentido de considerá-los como um conjunto de homens e mulheres que só diziam “sim, senhor”, ou como um bando inadequado que nunca esteve à altura. Um problema de muitos de nós na tradição trotskista é uma tendência a ver outros bolcheviques proeminentes simplesmente como trapalhões – eles erraram, eles se enganaram, eles fracassaram em permanecer fiéis ao brilho de seu pretenso mentor.

Pensar que uma revolução pode realmente ser compreendida deste modo, e pensar que uma organização revolucionária efetiva pode ser construída de acordo com tal modelo, é altamente problemático.

Dois dos bodes expiatórios favoritos daqueles que desejam elevar Lênin acima de seus seguidores são Gregory Zinoviev e Lev Kamenev. Lars Lih possui a distinção de estar na vanguarda daqueles inclinados a ir contra a desqualificação destes dois camaradas próximos de Lênin. Sua defesa de Zinoviev vale a pena ser lida. Quase acrítico, Lih escreve: “Dois comentários do [proeminente bolchevique Anatoly] Lunacharsky me parecem tocar no ponto certo: ele chamou Zinoviev de ‘uma pessoa que tinha profunda compreensão da essência do bolchevismo’ e que era ‘romanticamente’ devota ao partido. Eu vou apresentar Zinoviev como alguém que estava sob o feitiço do drama leninista da hegemonia, mas com uma decidida inclinação populista”¹¹.

⁹ Le Blanc, “Ten reasons for not reading Lenin”, em Lenin, *Revolution, democracy, socialism*, p. 60-61.

¹⁰ Citado em Sidney Hook, *Towards the understanding of Karl Marx* (New York: John Day Co., 1933), p. 43.

¹¹ Lars T. Lih, “Zinoviev: leninista populista”, em Ben Lewis and Lars T. Lih, eds., *Zinoviev and Martov: head to head in Halle* (London: November Publications, 2011), p. 40. Para o retrato feito pela pena de Lunacharsky, ver *Revolutionary silhouettes* (New York: Hill and Wang, 1968), p. 75-82.

Lih nos conta que na República Soviética, no início de 1920, Zinoviev estava insistindo que “deve ocorrer uma reorganização partidária para aproximar as células do chão de fábrica. A democracia partidária – especialmente no sentido da livre discussão – deveria ser intensificada como o meio básico de educação partidária”. Ele acrescenta (baseado em uma avaliação crítica dos escritos de Zinoviev): “Minha impressão é que Zinoviev estava genuinamente preocupado com os problemas encarados pelas pessoas comuns”. A respeito de sua influência na Comintern [Internacional Comunista], Lih escreve:

A ênfase de Zinoviev no conceito de hegemonia nos faz pensar em Antonio Gramsci. Enquanto um comunista estrangeiro, Gramsci lidaria mais com Zinoviev do que com qualquer outro dirigente bolchevique e deve ter sido influenciado por sua compreensão particular do leninismo. Certamente teria sido satisfatoriamente irônico se o menosprezado Zinoviev resultasse, no fim das contas, ter uma influência intelectual mais duradoura (através de seu talentoso pupilo Gramsci) do que qualquer outro grande bolchevique.¹²

Eu argumentaria que uma influência intelectual duradoura pode ser mais corretamente atribuída ao próprio Lênin, e também a Leon Trótski. Isto não é para sugerir que Zinoviev estivesse livre de sérios erros, alguns dos quais foram destacados por revolucionários que trabalharam com ele – Alfred Rosmer, Victor Serge, Angelica Balabanoff e outros. Isso era especialmente visível em parte da sua atuação na Internacional Comunista – na qual ele buscou o que acabou por se mostrar como atalhos danosos, às vezes relacionados a medidas desonestas ou arbitrarias, ajudou a iniciar uma caluniosa e destrutiva campanha anti-Trótski e lançou uma assim chamada campanha de “bolchevização”, movendo-se na direção de uma Internacional Comunista super-centralizada na qual as decisões eram tomadas e as ordens eram reforçadas a partir de Moscou, a sede da Comintern – às vezes, em anos posteriores, referida criticamente como “Cominternismo” (por exemplo, no discurso de James P. Cannon em 1953, “Internationalism and the SWP”) e às vezes, mais recentemente, como “zinovievismo”. Cannon comentou: “Após a degeneração do partido russo e a emergência do stalinismo, o centralismo da Comintern – que Trótski e Lênin haviam manejado como uma espada de dois gumes, que eles não queriam balançar sem cuidado – se tornou, nas mãos de Stálin, um instrumento para suprimir todo pensamento independente no movimento”. Entretanto, Zinoviev foi a figura de transição neste desenvolvimento negativo, especialmente quando – intimamente alinhado com Stálin de 1922 a 1926 – ajudou a desenvolver uma teoria e prática do “leninismo” crescentemente antidemocrática, que rapidamente se voltou contra o próprio Zinoviev, quando ele

¹² Lih, p. 58-59. A conexão, feita por Lih, do pensamento de Gramsci com o de Zinoviev merece um exame crítico, mas é parcialmente corroborado pela carta de Gramsci a Palmiro Togliatti, de 1926, na qual ele afirma: “Os camaradas Zinoviev, Trótski e Kamenev fizeram poderosas contribuições no sentido de nos educar para a revolução. Por vezes eles nos corrigiram enérgica e severamente; eles foram nossos professores”. A citação pode ser encontrada em John M. Cammett, *Antonio Gramsci and the origins of italian communism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1967), p. 181; para mais indicações da influência de Zinoviev, ver Alastair Davidson, *Antonio Gramsci: towards an intellectual biography* (London: Merlin, 1977), p. 199-202, 204-205 e 236, Antonio Gramsci, *Selections from the prison notebooks* (New York: International Publishers, 1977), p. 169-170 e Peter D. Thomas, *The gramscian moment: philosophy, hegemony and marxism* (Chicago: Haymarket, 2010), p. 165-167.

começou a discordar e resistir ao modo como as políticas de Stálin estavam se desdobrando¹³.

Mas a ênfase de Lih na necessidade de tomar seriamente Zinoviev como um revolucionário me parece bem colocada, entretanto. Lih também se colocou ao lado de Lev Kamenev, o alvo da crítica de Lênin de um “velho bolchevismo” supostamente ossificado em 1917, por exemplo em “The ironic triumph of old bolshevism: the debates of april 1917 in context” [“O triunfo irônico do velho bolchevismo: os debates de abril de 1917 em contexto”], no jornal *Russian History*, alguns anos atrás. Lars contesta o relato padrão segundo o qual Lênin – contra as objeções do “velho bolchevismo” de Kamenev – teria reorientado o partido bolchevique em preparação para a revolução de outubro, escrevendo que “Kamenev parece acreditar que venceu o debate com Lênin em abril de 1917”, e Lars sugere que Kamenev estava certo¹⁴. Não é necessário concordar completamente com esta reinterpretação do debate de abril de 1917 para apreciar a contribuição positiva de Lih.

Uma discordância parcial pode ser construída ao se fazer referência às memórias de uma testemunha ocular testemunha ocular, camarada íntima e companheira devota de Lênin, Nadezhda Krupskaya, uma revolucionária sagaz em seu próprio direito. Em suas *Reminiscences of Lenin* [“Reminiscências de Lênin”], Krupskaya cita Lênin para indicar seu ponto de vista no início de 1917: “Sem dúvida, esta revolução porvir só pode ser uma revolução proletária, e em um sentido ainda mais profundo da palavra: uma revolução proletária socialista. Esta revolução porvir mostrará em um grau ainda maior, por um lado, que somente batalhas implacáveis, somente guerras civis, podem libertar a humanidade do jugo do capital; por outro lado, que somente proletários com consciência de classe podem e irão dar direção para a vasta maioria dos explorados”¹⁵.

Krupskaya descreveu a apresentação das *Teses de abril* deste modo: “Lênin expôs sua visão a respeito do que deveria ser feito em um número de teses. Nestas teses, ele avaliou a situação e claramente explicou os objetivos que deveriam ser perseguidos e os caminhos que deveriam ser seguidos para atingi-los. Os camaradas ficaram desconcertados naquele momento. Muitos deles pensaram que Ilyich estava apresentando o caso de uma maneira muito grosseira, e que era muito cedo para falar de uma revolução socialista”. Ela observa que as teses de Lênin foram publicadas no jornal bolchevique *Pravda*, acompanhadas de uma polêmica por parte de Kamenev “na qual ele se dissociava de tais teses. O artigo de Kamenev dizia que elas eram expressão

¹³ Críticas severas elaboradas por quatro pessoas que conheceram Zinoviev podem ser encontradas em: Alfred Rosmer, *Moscow under Lenin* (New York: Monthly Review Press, 1973), p. 54, 83, 182 e 207-209, e uma passagem da conclusão da edição francesa, citada em Emile Fabrol, “O prelúdio ao stalinismo”, em Alfred Rosmer, Boris Souvarine, Emile Fabrol and Antoine Clavez, *Trotsky and the origins of trotskyism* (London: Francis Boutle Publishers, 2002), p. 20-21; Victor Serge, *From Lenin to Stalin* (New York: Pathfinder Press, 1973), p. 53-56 e *Memórias de um revolucionário* (New York: New York Review of Books, 2012), p. 84, 132, 158, 207 e 225; Franz Borkenau em *World communism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962), p. 163, 203 e 227; Angelica Balabanoff, *My life as a rebel* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1973), p. 220-224 e 283. Balabanoff é a mais implacavelmente negativa – Rosmer, Serge e Borkenau, que o conheceram melhor e por mais tempo, apontam qualidades positivas que fornecem um retrato mais equilibrado. Para mais sobre Zinoviev, ver Georges Haupt and Jean-Jacques Marie, *Makers of the russian revolution: biographies of bolshevik leaders* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974), p. 95-106. Para a crítica de James P. Cannon ao “Cominternismo”, ver “Internationalism and the SWP” em Cannon, *Speeches to the party* (New York: Pathfinder Press, 1973), p. 67-91 e www.marxists.org/archive/cannon/works/1953/international.htm

¹⁴ Lars T. Lih, “The ironic triumph of old bolshevism: the debates of april 1917 in context”, *Russian History*, 38 (2011): p. 200.

¹⁵ N. S. Krupskaya, *Reminiscences of Lenin* (New York: International Publishers, 1970), p. 335.

das visões pessoais de Lênin, que nem o *Pravda* e nem o *Bureau* do Comitê Central compartilhavam-nas. Não foram estas teses de Lênin que os delegados bolcheviques aceitaram, mas aquelas do *Bureau* do Comitê Central, alegava Kamenev¹⁶.

Krupskaya concluiu: “Uma luta se iniciou dentro da organização bolchevique. Ela não durou muito”. Dentro de uma semana, a posição de Lênin foi apoiada pela maioria dos bolcheviques. Este relato é similar ao que se encontra nos relatos de outras testemunhas oculares – os mencheviques Nikolai Sukhanov e Raphael Abramovitch, a menchevique que se tornou bolchevique Alexandra Kollontai e o bolchevique que se tornou menchevique W. S. Woytinsky¹⁷.

Existem três fatos extremamente importantes que, no entanto, emergem do relato de Lars Lih. Em primeiro lugar, Lênin não se sentia restringido por alguma noção rígida de “centralismo democrático”, no sentido de precisar se abster de expressar suas próprias visões quando elas estavam em contradição com aquelas da direção formal do partido revolucionário ao qual ele pertencia. Para Lênin, os princípios revolucionários sempre triunfam sobre a harmonia organizativa, e este era um elemento essencial de sua concepção de centralismo democrático e de organização revolucionária.

Em segundo lugar, um debate aberto entre camaradas nas páginas do jornal do partido não era de modo algum algo alheio ao leninismo dos jovens bolcheviques. Em um artigo recente, Lih cita uma história do partido bolchevique escrita em 1925 por um organizador bolchevique veterano, Vladimir Nevsky, que nos conta que o centralismo democrático representava “democracia completa”, explicando que em 1917 “a organização dos bolcheviques viveu totalmente a vida de uma organização proletária democrática genuína”, com “livre discussão, uma viva troca de opiniões”, ocorrendo na “ausência de qualquer atitude burocrática de terminar as discussões – em um palavra, a participação ativa de enfaticamente todos os membros nas questões da organização”¹⁸.

Em terceiro lugar, o “velho bolchevismo” que Kamenev defendia havia sido uma orientação desenvolvida coletivamente, a posição comum de Lênin e seus camaradas bolcheviques, dos quais ele agora discordava. Tanto a ala bolchevique quanto a menchevique do socialismo russo havia enxergado a revolução russa como “democrático-burguesa” – preliminar à futura transição ao socialismo. Mas em 1917, não menos do que antes, a política de todos os bolcheviques estava embasada em uma orientação militante de luta de classes, distinta da posição pela aliança operário-capitalista dos mencheviques, projetando uma intransigente aliança operário-camponesa. Esta base comum entre o “velho bolchevismo” e as *Teses de abril*, enraizada na política desenvolvida coletivamente durante um período de anos (não a ofuscante autoridade revolucionária do Líder Inquestionável), foi o que fez ser relativamente fácil para Lênin vencer o debate tão rapidamente em 1917.

Internacional Comunista

¹⁶ *Ibid.*, p. 348-349.

¹⁷ *Ibid.*, p. 349-351; N. N. Sukhanov, *The russian revolution 1917: a personal record* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), p. 280-289; Raphael R. Abramovitch, *The soviet revolution 1917-1939* (New York: International Universities Press, 1962), p. 30-32; W. S. Woytinsky, *Stormy passage: a personal history through two russian revolutions to democracy and freedom: 1905-1960* (New York: Vanguard Press, 1961), p. 265-267; Alexandra Kollontai, *The autobiography of a sexually emancipated communist woman* (New York: Schocken Books, 1975), p. 31.

¹⁸ Lars Lih, “Democratic centralism: fortunes of a formula”, *Weekly Worker*, 11 de abril, 2013: <http://links.org.au/node/3300>

Há outro aspecto do leninismo, frequentemente levantado como um traço verdadeiramente negativo a ser evitado por ativistas sérios de hoje. Trata-se do sectarismo extremo e intolerante que se pressupõe ter estado no centro do coração da Internacional Comunista que Lênin e seus camaradas fundaram, da qual Gregory Zinoviev foi o presidente de 1919 a 1926. Às vezes, críticos da forma que o leninismo adquiriu neste período o denunciam como “zinovievismo” (o que já observamos), mas há uma tendência a estender isto ao momento histórico dos primeiros dias da Comintern. Parte do que se denuncia, no entanto, pode ser mais justamente colocado na porta de Lênin – em particular as 21 condições para a filiação à Internacional Comunista.

Adotado no Segundo Congresso da Comintern [Internacional Comunista], este documento começou com uma importante explicação. A popularidade inicial da revolução russa e da Internacional Comunista, entre trabalhadores em radicalização em vários países, atraiu alguns partidos que não estavam efetivamente de acordo com o programa marxista revolucionário da nova Internacional, particularmente alguns ainda dirigidos por lideranças reformistas ou semi-reformistas intimamente associadas com a Segunda Internacional. Isto significava que a Comintern “está sob o perigo de ser diluída por grupos vacilantes e irresolutos que ainda não romperam com a ideologia da Segunda Internacional”. Esta ideologia havia levado a uma capitulação geral diante do massacre imperialista da 1ª Guerra Mundial e à supressão de revolucionários do interior de várias organizações.

As condições incrivelmente rígidas concebidas para prevenir a possibilidade de tal diluição reformista excluía explicitamente qualquer consideração de participação como membro na Comintern para conhecidos socialistas-reformistas, insistindo na necessidade de se aderir aos princípios comunistas e às perspectivas organizativas, sem a permissão de nenhum laço organizativo com os partidos e sindicatos associados à Segunda Internacional.

Isto é utilizado por alguns críticos para descartar Lênin e a Comintern como autoritários e destrutivos. Uma tal abordagem a-histórica, no entanto, não somente ignora o contexto histórico específico que deu causa à adoção dos 21 pontos, mas nos incentiva a descartar os esforços de incontáveis revolucionários que fizeram a jovem Internacional Comunista uma realidade viva. Um exame sério do imenso e multi-volume trabalho sobre tal entidade, feito por John Riddell e seus colegas, o que inclui contribuições consideráveis sobre a superação do sectarismo, a construção de frentes únicas, etc., sugere a superficialidade de uma tal abordagem.

Isto não significa insistir que todos os aspectos das vinte e uma condições devem ser aceitos, ou que nenhum deles é criticável. Para iniciar uma crítica séria, no entanto, também faz sentido levar a sério as razões apresentadas para a sua adoção – razões que naquele momento particular da história talvez tenham tido maior validade do que alguns críticos admitem.

Isto nos leva a um ponto final nesta parte inicial de minhas observações. Nós estamos incrivelmente distantes das realidades específicas da Internacional Comunista ou da Internacional Socialista ou mesmo da Associação Internacional de Trabalhadores, de Karl Marx. Em alguns sentidos, nós estamos muito à frente de qualquer uma delas – mas, em sentidos muito importantes, socialistas destas três primeiras internacionais operárias estiveram muito à frente de nós. Há muito a se aprender a partir da tradição leninista. Mas deve-se utilizá-la criticamente e de maneira criativa, para que ela faça sentido em nosso contexto e período particulares. Isto acaba sendo central para o método de Lênin.

Internacionalismo em nosso próprio tempo

Eu agora irei me dirigir, nesta segunda parte de meus comentários, a reflexões sobre como nós podemos utilizar e contribuir para a tradição leninista enquanto lutamos pelo socialismo no século XXI.

Eu fiz uma apresentação em Londres, no ano passado, sobre as minhas reflexões a respeito do que penso que será necessário para se prosseguir de maneira frutífera com o processo de construção de um partido revolucionário nos Estados Unidos. O que eu disse então ainda faz sentido para mim, mas uma das camaradas lá fez uma crítica excelente. Meus comentários envolviam uma imersão nas realidades específicas dos Estados Unidos – e ainda acredito que o que fazemos deve estar embasado nas realidades locais e especificidades nacionais das quais somos parte. Mas ela observou que a dimensão internacional estava em grande parte em falta, e eu tive de concordar com ela que isto era uma séria fraqueza. Havia referências a se opor à guerra e ao imperialismo, mas era basicamente isso.

Para marxistas sérios, no entanto, internacionalismo sempre envolveu mais do que isso – e também envolveu muito mais do que solidariedade simplesmente retórica com as lutas dos trabalhadores e oprimidos de todos os países. Significa especialmente basear nossa política nacionalmente específica em uma compreensão do que está acontecendo com o capitalismo enquanto um sistema global, e em interações criativas com irmãs e irmãos lutando contra a opressão e por justiça econômica através do mundo. Lutas, vitórias e derrotas em um lugar impactam as lutas em outros lugares. Importantes lições aprendidas aqui podem fornecer lições incrivelmente úteis em outros lugares. Experiências daqueles que lutam em outros países podem não somente nos inspirar, mas fornecer inestimáveis “insights” [ideias luminosas] a respeito do que nós podemos fazer em seguida em nossos próprios contextos. Isto era verdadeiro no tempo de Lênin, como refletido, por exemplo, na impressionante recuperação multi-volume, que John Riddell e seus companheiros de trabalho estão tornando disponíveis para nós, dos materiais relacionados à jovem Internacional Comunista. Isto é ainda mais verdadeiro em nossa tão vangloriada era da globalização, na qual a organização e a solidariedade da classe trabalhadora através das fronteiras fornecerá indubitavelmente a chave para estratégias vitoriosas tanto em nossos esforços de curto prazo quanto nos de longo prazo para repelir a tirania capitalista e finalmente encerrá-la.

Revolucionários australianos têm feito contribuições atuais para o desenvolvimento de tal internacionalismo, através de conferências como esta e especialmente através do excelente serviço fornecido online com o *Links, the International Journal of Socialist Renewal*. O Fórum Social Mundial, ao menos em seus anos iniciais, também foi parte deste processo global de radicalização. Contribuições vitais também vieram da proliferação dramática de compartilhamento de informações e comunicação a nível mundial através da internet. Grupos revolucionários sérios em todos os países, me parece, precisam encontrar modos de aprimorar tal envolvimento virtual e cara-a-cara, para fortalecer o processo cooperativo de avançar nossas lutas de libertação inter-relacionadas. O internacionalismo revolucionário deve ser mais do que um slogan, deve envolver uma colaboração e atividades que são centrais para nossos esforços.

De pequenos grupos a partidos de massa

Muitos revolucionários se deparam com o desafio de como pequenos grupos socialistas podem gestar partidos socialistas de massa e movimentos de massa. Parte de nós concluiu que é um erro fatal para um pequeno grupo se enxergar como o núcleo ou o embrião de um partido revolucionário de massa. Tal partido irá, na verdade, ser construído através da convergência de elementos de vários grupos, assim como de várias pessoas que não estão no presente em nenhum grupo, e mais ainda que atualmente não se pensam sequer como socialistas. Se cristalizará através de inúmeras experiências e lutas, combinadas com uma ampla subcultura trabalhadora e radical de ideias, discussões e atividades criativas. A criação de um partido revolucionário genuíno, consistente com a orientação do próprio Lênin, só pode se realizar sobre a base de uma porção substancial de uma camada de vanguarda da classe trabalhadora ampla e com consciência de classe. Uma de nossas tarefas principais, enquanto socialistas revolucionários, é fazer tudo o que pudermos – através de lutas de massa, educação socialista, trabalho coletivo – para contribuir para a cristalização de tal camada de vanguarda, uma camada que será a base para um partido revolucionário de massa.

É obviamente importante para os pequenos grupos socialistas existentes trabalhar junto, ao máximo que puderem, para avançar com este processo – um processo que irá fazer com que eles deixem de existir ao se fundirem em um partido revolucionário maior que virá a se formar. Às vezes existe tamanha coincidência substancial entre os princípios básicos de diferentes grupos que faz sentido para eles se tornarem um único e maior grupo enquanto trabalham para ajudar a criar as pré-condições de um partido revolucionário de massas genuíno. Às vezes existem obstáculos que fazem tais fusões improváveis ou impossíveis – podem existir desacordos fundamentais em torno do processo ou do desejo de se criar um partido revolucionário de massa, podem existir desacordos fundamentais sobre como se relacionar com as forças políticas capitalistas e podem existir desacordos fundamentais em torno da relação entre democracia e socialismo. Tais desacordos fundamentais podem significar que a unidade organizacional não está nas cartas – mas ainda pode existir a base para, e o desejo de, o que Lênin uma vez chamou de “unidade na luta” e o que às vezes é referido como frentes únicas¹⁹.

No meio do levante revolucionário de 1905 na Rússia, Lênin argumentou contra um chamado para que todos os diferentes grupos revolucionários deixassem suas diferenças de lado e se unissem em um único grupo. “Nos interesses da revolução”, ele escreveu, “nosso ideal não deve de modo algum ser que todos os partidos, todas as tendências e todos os espectros de opinião se fundam em um caos revolucionário”. Ele se referiu a outros “experimentos precipitados e superficiais” em tal unidade, buscando “amontoar juntos os mais heterogêneos elementos” que adquiriram um pouco mais do que “atrito mútuo e decepção amarga”. Por outro lado, se grupos diversos se focarem em como avançar uma luta específica em torno de direitos democráticos ou de justiça econômica – concordando em discordar sobre pontos divergentes enquanto cooperam para atingir um objetivo imediato significativo – muito pode ser alcançado. Enquanto diferenças fundamentais existirem, insistia Lênin, “nós devemos inevitavelmente ter de marchar separados, mas podemos golpear juntos mais de uma vez, e particularmente agora” em meio à insurgência revolucionária²⁰. A história também nos mostra que, na medida em que a experiência prática elimina diferenças fundamentais, torna-se possível para diferentes forças se unir em uma única organização, com resultados muito

¹⁹ Lenin, “A militant agreement for the uprising”, em *Revolution, democracy, socialism*, p. 174 e 177.

²⁰ *Ibid.*, p. 174 e 179-180.

positivos. Este foi o caso em certas fases na Rússia revolucionária e em vários outros exemplos.

Parece que as circunstâncias na Austrália hoje podem estar contribuindo para que alguns grupos vão além da simples “unidade na luta” em direção à conquista de uma unidade organizacional que poderia fortalecer enormemente os esforços dos socialistas revolucionários. Esta experiência é muito empolgante, está sendo observada e fornecerá lições inestimáveis para revolucionários em outros países.

Flexibilidade com princípios

Relacionado a isso, vale notar outro elemento essencial ao método de Lênin – o modo como ele combinava uma insistência na clareza de princípios básicos (aqueles do marxismo revolucionário) com o que pode ser chamado de uma flexibilidade com princípios. Várias pessoas, incluindo críticos severos dentre os mencheviques que o conheciam bem, ficavam impressionadas por sua extrema desinclinação a fazer um show de seu próprio conhecimento, e por seu profundo desejo de aprender com outros – especialmente companheiros ativistas revolucionários, trabalhadores e camponeses. Ele compreendeu que é preciso ser capaz de ouvir e aprender com aqueles que se pretende ensinar, e que o desenvolvimento do conhecimento é interativo e coletivo. Ele aprendeu mesmo de adversários políticos – o liberal britânico J. A. Hobson influenciou fortemente seu livro *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*, os anarquistas influenciaram o seu clássico *O Estado e a revolução*, os populistas do Partido Socialista-Revolucionário o influenciaram a ponto de fazê-lo roubar seu programa agrário de terra para os camponeses, e durante o levante revolucionário de 1905 ele repreendeu alguns camaradas bolcheviques que eram mais atraídos pela retórica revolucionária do que pelas lutas operárias práticas, dizendo: “Aprendam uma lição com os mencheviques, pelo amor de Deus!”²¹.

Em mais de um sentido, a abordagem teórica de Lênin não era um sistema fechado, mas antes o que pode ser chamado de um marxismo aberto. Ele chamou isso de um guia para ação, enfatizando que a realidade é sempre muito mais complexa, vibrante e multicolorida do que a teoria jamais poderá ser, e que a teoria deve ser desenvolvida e renovada continuamente através do envolvimento com a luta política e experiência reais. Este é o tipo de marxismo que nós precisamos para compreender o capitalismo em rápido desenvolvimento de nosso tempo, e as realidades multifacetadas e fluidas da vida e da experiência da classe trabalhadora. Isto envolve as mudanças e flutuações dramáticas com relação às profissões da classe trabalhadora e o processo de trabalho, e a proletarianização de amplas faixas da força de trabalho não tradicionalmente entendidas como “classe trabalhadora”. Também envolve a interação entre classe e etnia, raça, gênero, religião, cultura, etc. A abordagem de Lênin ajuda a nos orientar na impressionante dinâmica da globalização, e a compreender que problemas frequentemente entendidos como “políticas de identidade” são inseparáveis da política de classe. Isto aparece na famosa passagem de *Que fazer?*, da qual vale nos recordarmos de novo e de novo:

²¹ Lênin citado em Paul Le Blanc, *Lenin and the revolutionary party* (Amherst, NY: Humanity Books, 1993), p. 117.

O ideal do social-democrata não deve ser o secretário de sindicato, mas *o tribuno do povo*, que é capaz de reagir a toda manifestação de tirania e opressão, não importando onde apareça, não importando qual camada ou classe do povo seja afetada; que é capaz de generalizar todas estas manifestações e produzir um quadro único da violência policial e da exploração capitalista; que é capaz de tirar vantagem de todo acontecimento, por menor que seja, para explicar *diante de todos* suas convicções socialistas e suas demandas democráticas, para esclarecer para *todos* e todo mundo a significação histórico-mundial da luta pela emancipação do proletariado.²²

Isto permanece tão verdadeiro agora como o era há cem anos atrás.

A centralidade da democracia

Isto também se encaixa com a centralidade da democracia para a luta da classe trabalhadora pelo socialismo, que Lênin estava enfatizando dois anos antes da revolução bolchevique. Vale também fazer uma citação longa, porque ajuda a definir o que nós devemos estar fazendo hoje na luta pelo socialismo em nosso próprio século:

O proletariado não pode ser vitorioso se não através da democracia, isto é, dando efeitos totais à democracia e vinculando com cada passo de sua luta demandas democráticas formuladas nos termos mais resolutos... Nós devemos *combinar* a luta revolucionária contra o capitalismo com um programa e táticas revolucionários sobre todas as demandas democráticas: uma república, uma milícia, a eleição popular de oficiais, direitos iguais para as mulheres, a autodeterminação das nações, etc. Enquanto o capitalismo existir, estas demandas – todas elas – só podem ser atingidas como uma exceção, e mesmo assim de uma forma incompleta e distorcida. Nos baseando na democracia já alcançada, e expondo sua incompletude sob o capitalismo, nós reivindicamos a derrubada do capitalismo, a expropriação da burguesia, como uma base necessária tanto para a abolição da pobreza das massas quanto para a instituição *completa e generalizada* de *todas* as reformas democráticas. Algumas destas reformas serão iniciadas antes da derrubada da burguesia, outras *no curso* de tal derrubada, e outras ainda depois disso. A revolução social não é uma batalha única, mas um período cobrindo uma série de batalhas a respeito de todo tipo de problemas de reforma econômica e democrática, que são consumados somente pela expropriação da burguesia. É em prol deste objetivo final que nós devemos formular *cada uma* das nossas demandas democráticas de um modo revolucionário consistente. É bastante concebível que os trabalhadores de um país particular derrubem a burguesia *antes* mesmo de uma única reforma democrática fundamental ser plenamente atingida. É, no entanto, bastante inconcebível que o proletariado, enquanto classe histórica, será capaz de

²² Lenin, *What is to be done?*, em *Revolution, democracy, socialism*, p. 143.

derrotar a burguesia, a não ser que ele esteja preparado para isso ao ser educado no espírito da mais consistente e resoluta democracia revolucionária.²³

A centralidade da democracia na luta pelo socialismo se aplica não somente nas lutas sociais e políticas dentro da sociedade, mas também na estrutura e prática internas da própria organização socialista. Em meu livro *Lenin and the revolutionary party* [*Lênin e o partido revolucionário*] e em outros lugares, escrevi um tanto sobre o verdadeiro significado e prática do conceito de “centralismo democrático” – que Lênin definiu como total liberdade de discussão e unidade na ação, e outros escreveram sobre isso também. Foi documentado que a organização bolchevique possuía um grau considerável de democracia interna. Já observamos aqui como isso mudou dramaticamente sob o domínio de Josef Stálin. Se tratou de um desenvolvimento desastroso majoritariamente enraizado na devastação e no isolamento da Rússia Soviética no meio dos anos de guerra civil, combinados com o atraso econômico e pobreza extremos da economia russa. Isto resultou naquilo que eram para terem sido medidas de emergência que, na verdade, se tornaram permanentes – que eliminaram qualquer democracia genuína na União Soviética, e também eliminaram a democracia interna genuína em todos os partidos comunistas controlados pela direção de Stálin.

Cultura interna e desenvolvimento de quadros

O que nós encontramos, mesmo entre as várias organizações anti-stalinistas comprometidas com o socialismo revolucionário, são – em nome do leninismo e do “centralismo democrático” – práticas que ceifam a possibilidade do tipo de democracia interna que parece ter existido, historicamente, na organização de Lênin. Tal democracia interna é uma característica que tornou possível aos bolcheviques serem o tipo de força revolucionária que triunfou em 1917. Uma das razões para a decepcionante falta de tal tipo de democracia em vários grupos socialistas relativamente pequenos nos últimos anos pode ter haver com uma limitação em sua auto-concepção. Alguns funcionam, mais ou menos, como seitas, criando seu próprio universo político que envolve uma auto-concepção de que eles constituem a “vanguarda revolucionária” (ou o núcleo correto em termos políticos em torno do qual uma vanguarda deve se formar). A esperança no futuro é frequentemente vista preservando a autoridade e a pureza ideológica da preciosa organização de alguém. Isto pode engendrar rigidezes ideológicas e organizacionais que distorcem o modo como o centralismo democrático (particularmente a “plena liberdade de discussão”) poderia ser entendido e praticado.

Se nossa auto-concepção é a de que nós ainda não temos um partido revolucionário (nem mesmo em embrião), e que o nosso propósito é ajudar a criar as pré-condições que poderiam tornar a emergência de tal partido possível, isto poderia incentivar um tipo diferente de prática interna, em alguns sentidos combinando com o modo como lidaríamos com aqueles que estão fora do nosso grupo. Um objetivo principal seria gerar mais e mais reflexão, experiência e criatividade entre camaradas e os demais, enquanto ativistas estão trabalhando juntos para criar uma força que pode, de maneira bem-sucedida, desafiar o capitalismo. Há indícios de que, de fato, um extenso processo pré-partido como este – mesmo em condições de clandestinidade – existiu

²³ Lenin, “The revolutionary proletariat and the right of nations to self-determination”, em *Revolution, democracy, socialism*, p. 233-234.

durante os anos de 1890 e no início de 1900 entre os revolucionários de orientação marxista, criando uma subcultura que nutriu uma genuína democracia interna quando o Partido Operário Social-Democrata Russo (e a fração bolchevique) finalmente se formou.

Uma das revolucionárias em formação daquele tempo, Eugenia Levitskaya, posteriormente lembrou: “Recuperando em minha mente a massa de camaradas com os quais eu tive a oportunidade de me encontrar, não consigo me lembrar de um só ato repreensível ou mesquinho, um só engano ou mentira. Havia atrito. Havia diferenças fracionais de opinião. Mas não mais do que isso. De algum modo todos se vigiavam moralmente, se tornavam melhores e mais gentis naquela família de amigos”. (Este sentido das coisas pode ser encontrado em um contexto diferente muitos anos depois, quando o revolucionário veterano James P. Cannon comentou: “A verdadeira arte de ser um socialista consiste em antecipar o futuro socialista; em não esperar por sua efetiva realização, mas em se esforçar aqui e agora, na medida em que as circunstâncias da sociedade de classes permitem, para viver como um socialista; para viver sob o capitalismo de acordo com os mais altos padrões de um futuro socialista”.) Uma elaboração vibrante desta subcultura camarada entre os revolucionários russos é expressa no romance de Máximo Gorki de 1906, intitulado *A mãe*: “Os mais puros de coração, os mais refinados na mente estão se movendo contra o mal e pisando na falsidade”. Uma figura central nesta subcultura, Lênin escreveu no *Que fazer?* a respeito do ideal organizacional de 1902 como “um próximo e compacto corpo de camaradas no qual a confiança completa e mútua prevalece”. Mesmo no interior das ferozes controvérsias polêmicas entre os comunistas russos em 1920, Lênin citou Trotsky – com quem ele estava então em duro desacordo – dizendo que “a luta ideológica dentro do partido não significa ostracismo mútuo, mas influência mútua”²⁴.

Um dos mais importantes elementos nesta subcultura, creio, deveria ser uma inclusividade que persistente e insistentemente trabalha para superar, na organização revolucionária, as opressões divisoras do racismo, sexismo, heterossexismo e outras dinâmicas destrutivas que estragam as relações humanas na sociedade em geral. Às vezes isto pode gerar tensões e conflitos dolorosos. Processos escrupulosamente democráticos, combinados com reflexão e sensibilidade consideráveis, serão necessários para ajudar a manter o equilíbrio e a coesão enquanto a organização trabalha franca e seriamente rumo a resultados frutíferos.

Tal subcultura geral contribui para a realização de um objetivo principal de qualquer organização revolucionária que se preze – o desenvolvimento de quadros duráveis. Com este termo *quadro* eu me refiro a ativistas experientes, educados em teoria política, analiticamente orientados, com habilidades organizativas práticas, que são capazes de atrair e treinar novos membros da organização revolucionária e também de contribuir para expandir os esforços nos movimentos de transformação social mais amplos. Isto significa conhecer algo da história da luta de classes e das lutas de libertação mais amplas, conhecer as realidades econômicas e políticas da sociedade, saber como avaliar uma situação, saber como interagir com outros para ajudar a transmitir este

²⁴ Levitskaya citada em Leon Trotsky, *Stalin: na appraisal of the man and his influence* (New York: Stein and Day, 1967), p. 53-54; James P. Cannon, “Happy birthday, Arne Swabeck” (entregue em 1953), Cannon Internet Archive, <http://www.marxists.org/archive/cannon/works/1953/hbaswab.htm>; Maxim Gorky, *Mother* (New York: Collier Books, 1962), p. 344; para a citação de Lenin do *Que fazer?*, ver Le Blanc, *Lenin and the revolutionary party*, p. 53; Lenin citando Trotsky em “Once again on the trade unions” (1921), no Lenin Internet Archive: <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1921/jan/25.htm>.

conhecimento a eles, saber como organizar reuniões e ações políticas. Tais qualidades precisam ser desenvolvidas entre um número crescente de pessoas. A proliferação de tais quadros duráveis é essencial para todas as lutas de vida que levam à possibilidade da revolução socialista.

Tomando o poder para realizar o socialismo

O pensamento de Lênin, como o filósofo marxista Georg Lukács enfatizou nove décadas atrás, estava inspirado por um senso da “atualidade da revolução”, que seria essencial no estabelecimento (como Lukács coloca) de “linhas de guia firmes para todas as questões na agenda do dia, fossem elas políticas ou econômicas, envolvessem teoria ou táticas, agitação ou organização”²⁵. Isto é, Lênin estava preocupado em todo o seu pensamento e atividade políticos com a questão do que seria necessário para – efetivamente – tomar o poder. Não retoricamente ou teoricamente, mas *de fato*, e então fazer exatamente aquilo.

Nosso propósito – como socialistas revolucionários – não é simplesmente persuadir as pessoas de que o socialismo poderia ser tão melhor que o capitalismo. Nosso propósito não é simplesmente protestar, e organizar protestos, contra a injustiça capitalista. Nosso propósito não é simplesmente interpretar a história e os acontecimentos atuais (ou qualquer outra coisa) de um ponto de vista revolucionário. Na verdade, nosso propósito principal é derrubar as relações de poder existentes, e colocar o poder político nas mãos de uma classe trabalhadora organizada e com consciência de classe, que esteja determinada a estabelecer a democracia socialista. Todo o resto que fazemos politicamente deve estar submetido à realização deste propósito principal.

Eu gostaria de concluir com duas noções adicionais sobre o que pode ser preciso fazer, por parte de um partido revolucionário que efetivamente pretende implementar a abordagem democrático-revolucionária, para realizar o socialismo, que nós vimos Lênin apresentar na longa citação sobre lutas democráticas que fizemos minutos atrás. Uma noção tem a ver com os modos pelos quais as lutas práticas no aqui e agora podem ser integradas em uma estratégia para a tomada do poder pela classe trabalhadora. A outra noção envolve definir um pouco mais especificamente como efetivamente seria o socialismo pelo qual estamos lutando, para ajudar a guiar as lutas práticas de hoje e de amanhã.

A orientação estratégica dos “velhos bolcheviques” que Lênin desenvolveu com seus camaradas envolvia a noção de que uma aliança operário-camponesa realizaria a revolução democrática que iria derrubar a opressão monarquista e abrir o caminho para uma efetiva luta pelo socialismo. Isto foi popularizado na agitação e mobilização políticas ao redor de três demandas: (1) uma jornada de trabalho diária de oito horas para trabalhadores, (2) redistribuição de terras para camponeses e (3) uma assembleia constituinte para estabelecer uma república democrática. Estas vieram a ser conhecidas como “as três baleias do bolchevismo” – baseado no popular folclore russo de que o mundo estava equilibrado nas costas de três baleias²⁶.

²⁵ Georg Lukács, *Lenin: a study on the unity of his thought* (London: Verso, 2009), p. 11-13.

²⁶ Le Blanc, *Lenin and the revolutionary party*, p. 182.

Quais são as “três baleias” de sua perspectiva revolucionária própria aqui na Austrália e qual é a nossa nos Estados Unidos? Qual é a orientação estratégica que poderia levar a classe trabalhadora ao poder na sociedade hoje, e como isto pode ser expresso em lutas populares e práticas no aqui e agora, de um modo que possa capturar as imaginações de massas de pessoas? Encontrar respostas para tais questões é um desafio diante dos socialistas revolucionários de todo e qualquer país no século vinte e um.

Outras linhas de guia para as lutas práticas de hoje e amanhã precisam ser fornecidas pela questão de como efetivamente seria o socialismo pelo qual estamos lutando. Se tornou uma tradição para os marxistas debochar, de maneira orgulhosa e indignada, dizendo que nós não podemos fornecer “projetos utópicos” da sociedade futura, e há uma validade para isso. Mas me parece que as realidades de hoje em dia estão erodindo esta validade.

Por décadas nós temos sido tratados como o espetáculo de partidos que alegam serem socialistas chegando ao poder (ou ao menos sendo votados para o governo) e então – em contradição com seus objetivos declarados – levando a cabo políticas assim chamadas “realistas” concebidas para a salvação e manutenção de uma ou outra versão do capitalismo realmente existente. Em alguns casos isto se combina com o corte de reformas do estado de bem-estar implementadas previamente. Nós pretendemos fazer melhor do que isso? Se sim, nós precisamos descobrir como, e ser capazes de explicar isso para aqueles cujo suporte massivo será necessário²⁷.

Se há uma alternativa para o impasse atual do capitalismo, e para o próprio capitalismo, nós precisamos ser capazes de dizer – bem especificamente – como isto seria e, com ao menos algumas especificações chave, como isto seria feito. Envolveria uma sociedade livre da pobreza e do desemprego, com educação, saúde pública e moradia decentes para todos, com uma infraestrutura econômica segura (incluindo sistemas de transporte de massa), com a eliminação da poluição do ar e da água e do uso destrutivo dos recursos naturais. Envolveria liberdade e justiça para todos, com o desenvolvimento de cada um sendo a condição do livre desenvolvimento de todos. Isto envolveria uma democracia econômica, para assegurar que os recursos econômicos da sociedade seriam utilizados para tornar estas mudanças propostas uma realidade.

Tais coisas podem ser explicadas de modos que destaquem como elas podem efetivamente ser levadas a cabo, baseadas em especificidades do mundo real. Isto pode, conseqüentemente, fornecer a base para lutas imediatas – lutas cujo começo está em nosso presente na sociedade capitalista, mas cujo fim nos levará para além daquele quadro em direção ao futuro de democracia genuína e liberdade. O socialismo que queremos pode estar implantado nas lutas de hoje e nas vitórias de amanhã. Alguns podem ver esta abordagem como sendo de algum modo similar ao “Programa de Transição” de Leon Trotsky, embora no *Manifesto Comunista* Marx e Engels pareçam ter esboçado uma abordagem semelhante, sugerindo que:

²⁷ Para os Estados Unidos, um esforço inicial (talvez preliminar) nesta direção é oferecido por Francis Goldin, Debby Smith e Michael Steven Smith, eds., *Imagine!: living in a socialista USA* (New York: HarperCollins, 2013).

No início, isto não poderá ser realizado se não por meio de incursões despóticas nos direitos de propriedade e nas condições de produção burguesa; por meio de medidas, então, que parecem economicamente insuficientes e insustentáveis, mas que, no curso do movimento, ultrapassarão a si mesmas e necessitarão de futuras incursões sobre a antiga ordem social, e que são inevitáveis enquanto meios de revolucionar inteiramente o modo de produção.²⁸

O desafio para nós é sermos cada vez mais específicos e práticos a respeito da alternativa socialista ao capitalismo, construindo organizações e movimentos que possam desenvolver consciência de massa e lutas de massa capazes de realizar tal alternativa. Este é o ponto do que nós estamos fazendo – a atualidade da revolução, a culminação do que muitos de nós, muitos de nossos irmãos e irmãs, têm lutado por durante tantos anos, um futuro socialista a ser criado no século XXI.

Recebido em 11-01-2022

Aprovado em 12-06-2022

²⁸ Este ponto é enfatizado em Cooper e Hardy, *Beyond capitalism? The future of radical politics*, p. 144, 154-155 e 156. Esta é uma questão abordada em Leon Trotsky et al., *The transitional program for socialist revolution* (New York: Pathfinder Press, 1977). Pensando sobre isso em relação aos Estados Unidos, ver Paul Le Blanc e Michael Yates, *A freedom budget for all americans: recapturing the promise of the civil rights movement in the struggle for economic justice today* (New York: Monthly Review Press, 2013).

Diálogo entre reforma intelectual moral de Gramsci y buen vivir de los pueblos indígenas

Francisco Hidalgo Flor¹

Resumen: El presente texto se inscribe dentro de los esfuerzos académicos por ampliar el diálogo entre el pensamiento y las propuestas de los movimientos indígenas en Latinoamérica y los estudios gramscianos en la región. El artículo tiene la siguiente secuencia: en primer lugar, presenta una visión sucinta sobre la comprensión gramsciana de Reforma Intelectual y Moral; en segundo lugar, presenta una visión sucinta sobre la comprensión del Buen Vivir en el discurso de dirigentes históricos del movimiento indígena ecuatoriano; en tercer lugar, intenta establecer puntos de encuentro entre estos planteamientos, que tienen en común un horizonte de cambio ante la crisis capitalista multilateral que atravesamos en la actualidad.

Palabras clave: Antonio Gramsci, Movimiento Indígena, Sumak Kawsay

Abstract: This text is part of the academic efforts to expand the dialogue between the thought and proposals of indigenous movements in Latin America and Gramscian studies in the region. The article has the following sequence: first, it presents a succinct view of the Gramscian understanding of Intellectual and Moral Reform; secondly, it presents a succinct view of the understanding of Good Living in the discourse of historical leaders of the Ecuadorian indigenous movement; thirdly, it tries to establish meeting points between these approaches, which have in common a horizon of change in the face of the multilateral capitalist crisis that we are currently experiencing.

Keywords: Antonio Gramsci, Indigenous Movement, Sumak Kawsay

INTRODUCCION

El presente texto se inscribe dentro de los esfuerzos académicos por ampliar el diálogo entre el pensamiento y las propuestas de los movimientos indígenas en Latinoamérica y los estudios gramscianos en la región.

El pensamiento revolucionario de Antonio Gramsci (1891 – 1937), expresado en sus obras, principalmente en los “Cuadernos de la Cárcel”, es una de las obras más innovadoras dentro de las tendencias marxistas del siglo XX e influye hasta ahora. En Latinoamérica la recepción y difusión de su obra ha sido importante, al momento actual, año 2022 se despliega una interesante red de trabajo académico con delegaciones de varios países.

¹ Sociólogo. Docente en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, de la Universidad Central del Ecuador. Correo: fjhidalgo@uce.edu.ec

Los movimientos indígenas han ganado un enorme protagonismo en Latinoamérica, en especial desde los años noventa hasta la hora presente (1990 – 2022). Tienen fortaleza y renovación en sus formas de lucha y con propuestas profundas que interpelan a las estructuras dominantes en el conjunto del continente.

Este artículo ensaya una entrada que pone en relación, las reflexiones de Gramsci alrededor de la comprensión sobre “Reforma Intelectual y Moral”; y, las comprensiones sobre “Buen Vivir – Sumak Kawsay” de los movimientos indígenas en la expresión del discurso de las y los dirigentes históricos.

Sabemos que en el conjunto de la obra teórica de Gramsci giran alrededor de conceptos claves como Hegemonía, Filosofía de la Praxis, Revolución Pasiva, Intelectual Orgánico. Hemos seleccionado el concepto Reforma Intelectual y Moral que pudiera tender puentes interesantes para este encuentro de pensamientos y horizontes de cambio.

En el conjunto del discurso del movimiento indígena (nos centraremos en el caso ecuatoriano) tiene sus conceptos claves como Plurinacionalidad, Interculturalidad, rescate de lo Comunitario, Derechos Colectivos. En este artículo ponemos énfasis en el concepto de Buen Vivir pues consideramos contiene elementos que auspician el diálogo propuesto.

Cuando Gramsci reflexiona alrededor de Reforma Intelectual y Moral tiene en mente las complejidades de la construcción de un sentido común compartido alrededor de la construcción del socialismo de la experiencia soviética. Cuando las y los dirigentes del movimiento indígena reflexionan sobre Buen Vivir – Sumak Kawsay tienen como horizonte los desafíos de afirmación de su proyecto político en condiciones de colonialidad del poder y las imperantes estructuras económico – políticas de inequidad y subordinación.

Reconocemos que es una propuesta de diálogo que se mueve entre tiempos históricos, referencias culturales, paradigmas teóricos, dinámicas de reflexión distintos, pero no son abismos insalvables. Precisamente se trata de ubicar elementos comunes, sobre los cuales compartir visiones y estrategias de horizontes de cambio frente a la crisis capitalista.

El artículo tiene la siguiente secuencia: en primer lugar, presenta una visión sucinta sobre la comprensión gramsciana de Reforma Intelectual y Moral; en segundo lugar, presenta una visión sucinta sobre la comprensión del Buen Vivir en el discurso de

dirigentes históricos del movimiento indígena ecuatoriano; en tercer lugar, intenta establecer puntos de encuentro entre estos dos planteamientos.

REFORMA INTELECTUAL Y MORAL EN GRAMSCI

Se aborda la comprensión alrededor del concepto de Reforma Intelectual Moral, reconociendo que es una reflexión proveniente de la tradición del pensamiento moderno occidental, llevado al debate sobre las condiciones de construcción del socialismo.

En sus textos Antonio Gramsci, señalan estudiosos de su obra: “retoma este concepto de las reflexiones de Georges Sorel y Giambattista Vico” (Roio: 2018, 1) articulada a las nociones de sentido común, bloque histórico, “que pueden tener sus raíces profundas en el historicismo de Vico”

Para Gramsci ejemplos clásicos de Reforma Intelectual y Moral son el Renacimiento italiano (entre los siglos XIV y XVI) y la Reforma protestante en Alemania (siglo XVI), presentes en la primera fase de la modernización en Europa occidental.

En sus escritos recurre a este concepto para señalar algunos elementos alrededor de la construcción del sociales en la experiencia soviética en las primeras décadas del siglo XX. Consideramos pertinente presentar la siguiente reflexión de Gramsci, sobre la temática planteada:

“... tesis de Sorel, que la había tomado de Renan en el libro *“La reforma intelectual y moral”* ... hay que distinguir entre dos órdenes fundamentales de hechos: i) el real efectivo, por el que se dan en las masas populares movimientos de reforma intelectual y moral...ii) las diversas posiciones de los grupos intelectuales frente a una necesaria reforma intelectual moral” (Gramsci: Q 14, 26 (2000: t.5, p. 119)).

La cita que hemos extraído de su Cuaderno 14, que Gramsci escribe en la cárcel, en condiciones muy difíciles, deja apuntado que está tomando el concepto “Reforma Intelectual y Moral” de estos dos autores franceses. De su parte resalta que en la discusión sobre este tipo de reformas hay que preguntarse, en primer lugar, por el tipo de participación de los sectores populares en estos procesos de cambios políticos y culturales, y en segundo lugar preguntarse por las posiciones de los diversos grupos de intelectuales frente a estas reformas. Pueblos – intelectuales – dirección política: ¿cómo participan?, ¿con que posiciones?, ¿cuáles son los roles en estas reformas intelectuales y morales?

En el Cuaderno 8 Gramsci avanza en este orden de reflexión y señala lo siguiente:

“Cada movimiento intelectual se convierte o reconvierte en nacional si se ha verificado una “ida al pueblo”, si se ha tenido una fase de “Reforma” y no solo una fase de “Renacimiento”, y si las fases “Reforma – Renacimiento” se siguen la una a la otra orgánicamente y no coinciden con fases distintas” (Gramsci: Q8, 45 (2000: t.3, p.290)

Acá Gramsci expresa otro orden de preocupación respecto de la Reforma Intelectual y Moral, si estamos frente a un proceso social político – cultural orgánico o no. La mencionada organicidad esta dada por la unidad en una misma etapa del tipo reforma articulada con el tipo renacimiento. El tipo reforma incorpora intelectuales y pueblo. El tipo renacimiento hace relación al tipo de trabajo intelectual agudo, de horizontes amplios, pero elitista, sin nexos con los procesos sociales profundos. Frente a ellos pone acento en la organicidad del proceso (reforma + renacimiento), está pidiendo una reforma en la que participan activamente los sectores populares y a la par es capaz de presentar un proyecto intelectual agudo, penetrante, crítico con la época que le corresponde.

Para mostrar otras aristas de la problemática, consideramos pertinente la siguiente reflexión de Gramsci en el Cuaderno 7:

“Que el proceso actual de formación molecular de una nueva civilización puede ser parangonado con el movimiento de la Reforma puede demostrarse con el estudio de aspectos parciales de ambos fenómenos. El nudo histórico – cultural a resolver en el estudio de la Reforma es el de la transformación de la concepción de la gracia... en una práctica real de actividad y de iniciativa mundial, que formó la ideología del capitalismo naciente. Pero hoy nosotros vemos suceder lo mismo para la concepción del materialismo histórico... hubiera debido operar, o sea como determinante de una nueva actitud hacia la vida... reconocer la aportación del materialismo histórico a través de la obra del grupo que la encarna” (Gramsci: Q7, 44 (2000: t.3, p.179))

Esta reflexión de Gramsci coloca de manera clara algunos puntos teóricos. En primer lugar, el caso típico de Reforma Intelectual y Moral es la reforma protestante y la consolidación de la ideología, cambia el sentido común de las poblaciones del centro de Europa, adhiriéndose al racionalismo capitalista. En segundo lugar, la preocupación central de su reflexión: la construcción del socialismo en la experiencia soviética, le preocupa de qué manera logra o no ser un proceso integral. De allí destaca cuestiones claves al tratar este tema: por un lado, identificar el “nudo histórico – cultural” que corresponde a la época histórica dentro de la cual se ubica la reforma; por otro lado, reconocer que se está frente a la construcción de una “nueva civilización”, diferente a la del capitalismo; y en tercer lugar, resalta que es un proceso que demanda su “formación molecular”.

Las posibilidades hacia una nueva civilización atraviesan por su formación molecular, por su penetración en los tejidos sociales y organizativos de las amplias clases populares, de su incorporación, participación activa en la construcción política,

que incorpora el nivel cultural, los grupos intelectuales incorporados en esa multiplicidad molecular de las bases sociales.

Para potenciar este proceso es necesario dar cuenta del nudo histórico cultural de la época.

En el caso que analiza ese nudo histórico – cultural es si el materialismo histórico, será capaz o no de desplegar un proceso intenso, complejo, amplio de compenetrar a las clases y capas populares. La vitalidad o no del proyecto soviético en el poder.

Esto conlleva la cuestión de romper la división político – cultural entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos.

Estudiosos de esta temática, como el brasileño Marcos Del Roio, recalcan que una reforma limitada a las clases dirigentes conduce a una revolución pasiva, no alcanza a constituir una Reforma Intelectual y Moral profunda y duradera, he aquí su pensamiento:

“como problema fundamental una reforma limitada a las clases dirigentes, es una ideología inductora a una especie de revolución pasiva, que no tendría un nexo razonable con el sentido común de las masas” (Roio: 2018, 12).

Una transformación social político – cultural de las clases subalternas no puede desplegarse como una reforma que queda reducida a las élites políticas e intelectuales, que no genera múltiples y extendidas formaciones moleculares, donde se encuentran el sentido común y los horizontes de cambio, la construcción orgánica, donde las capas sociales gobernadas se tornan en gobernantes.

De este recorrido apuntamos cuatro destaques de la comprensión gramsciana sobre Reforma Intelectual y Moral: formación molecular, construcción orgánica, nudo histórico cultural, nueva civilización.

MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y PLANTEAMIENTOS SOBRE EL BUEN VIVIR

Para iniciar este segmento del artículo insistimos que cualquier corriente de pensamiento crítico y alternativo en Latinoamérica hoy debe considerar la relación y diálogo con los movimientos indígenas del continente, sus demandas, propuestas y proyecto histórico.

No son solo movimientos que han desplegado e impulsado masivas acciones de lucha y protesta, también han mostrado una importante capacidad para presentar propuestas sociales y políticas alternativas que afectan a las columnas de la estructura

dominante colonial y capitalista, que tienen repercusiones políticas y a la par también han alcanzado al área académica e intelectual, interpelando al positivismo, al eurocentrismo, a la ideología del progreso.

Los movimientos indígenas y campesinos atraviesan la historia de Nuestra América, del Abya Yala como denominan al continente las nacionalidades indígenas, desde la época colonial y republicana. Pero sin lugar a duda es a inicios de la última década del siglo anterior que la renovación de los levantamientos vino acompañado con nuevos discursos y demandas que lo tornaron en sujeto político potente, como los planteamientos de plurinacionalidad e interculturalidad, que interpelan al viejo estado - nación, a la ideología de la uniformidad social y cultural de nuestros países, y a la cultura dominante cargada de racismo y discriminación.

A inicios de aquella década levantamientos en Ecuador, Bolivia y México marcaron esta nueva etapa, junto a ello la comprensión del carácter de colonialidad del poder (Quijano: 2000) y del patrón de dominio capitalista - racista que atraviesa a la región.

Poco después se añadió la resistencia a la aplicación del modelo neoliberal en la región, de la mano de las imposiciones del Fondo Monetario Internacional, y las movilizaciones y demandas indígenas se juntaron con aquellas de las clases trabajadoras, de estudiantes y de las barriadas urbanas. A ello se sumó la denuncia y lucha contra la expansión del extractivismo, particularmente el petrolero y minero, precisamente afecta a territorios indígenas en las regiones andinas y amazónicas.

Al calor de la profundización de las luchas también se han fortalecido los planteamientos y propuestas del movimiento indígena, argumentaciones elaboradas sobre la plurinacionalidad e interculturalidad, la recuperación de la vida comunitaria en el tejido social, el auto - reconocimiento como pueblos y nacionalidades ha constituido un hito importante.

Esto a su vez amplió su diálogo con las posiciones del ecologismo y las denuncias de la crisis climática.

Es en este contexto que se recupera la filosofía de vida y las experiencias de resistencia y convivencia que representa el Sumak Kawsay de pueblos y nacionalidades indígenas, es traducido desde los sectores académicos e intelectuales alternativos como el Buen Vivir, que se va formulando en este siglo XXI.

Distinguimos dos momentos en esta comprensión del Buen Vivir, un momento es mirarlo y destacando su comprensión en el discurso de las y los dirigentes históricos del movimiento indígena, en este caso del Ecuador, otro momento es mirarlo en el contexto de las definiciones constitucionales y estatales, para lo cual volveremos a recurrir al caso ecuatoriano.

El hito más reciente de este recorrido es la presencia y el discurso protagónico del movimiento indígena de Chile, del pueblo mapuche, en los contextos de las movilizaciones de 2019 y luego en la conformación y dirección de la Convención Constitucional, ahora en funcionamiento.

EL BUEN VIVIR – SUMAK KAWSAY EN EL DISCURSO DE LA DIRIGENCIA INDÍGENA.

Una de las virtudes de recurrir al discurso de los dirigentes del movimiento indígena para comprender los significados del Sumak Kawsay – Buen Vivir es historizarlo con las luchas y demandas sociales.

No puede ser tomado como un concepto aislado, que emerge individualizado. Está engranado al conjunto de las principales demandas, que a su vez constituyen el proyecto histórico del movimiento: plurinacionalidad, interculturalidad, rescate de lo comunitario en los pueblos y nacionalidades.

En este punto destacamos la comprensión sobre el Buen vivir en el discurso de las y los dirigentes del propio movimiento. Lideresas y líderes históricos que a la par se han tornado en intelectuales orgánicos del movimiento, en una evolución de pensamiento propio que abarca desde los años 80 hasta la actualidad. Sus reflexiones han sido realizadas dentro del movimiento y de los procesos socio – políticos concretos del Ecuador.

Cabe indicar que esta revisión está enfocada alrededor de las y los dirigentes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador – Conaie por ser la principal organización a nivel nacional y porque en su evolución ha estado al centro el debate sobre los componentes de este proyecto histórico.

A continuación, referimos la comprensión sobre el Buen Vivir en el discurso de los dirigentes históricos de la Conaie: Luis Macas, Nina Pacari y Blanca Chancosa, en especial los recogido en dos publicaciones: “Antología del pensamiento indigenista

sobre el Sumak Kawsay” del año 2014², y “Proceso Constituyente y Buen Vivir 2007 – 2022” del año 2021³.

Es necesario ubicar una condición previa: el Sumak Kawsay está presente en la filosofía de vida y prácticas de los pueblos y los territorios indígenas, en sus vivencias y experiencias, desde hace mucho tiempo atrás.

Es en un contexto determinado, a fines de los noventa e inicios de los 2000, con el reconocimiento institucional del estado ecuatoriano de territorios indígenas en la amazonia ecuatoriana, que en el trabajo de académicos y académicas de universidades y organizaciones no gubernamentales, que emerge esta recuperación y traducción del Sumak Kawsay.

Rescato como uno de los primeros trabajos de esa etapa, el que realizan la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza – OPIP y la organización no gubernamental Comunidec, cuyas experiencias fueron sistematizadas en el texto: “*Mushuk Allpa: la experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*”, editado por Erika Silva Charvel, publicado en el año 2003.

Allí los y las investigadores destacan “la sabiduría de los pueblos Kichwas”, señalando “sabiduría que se expresa en su propia filosofía: el Sacha Runa Yachai (o la sabiduría del hombre de la selva) que es la que le guía en su largo camino al Sumak Allpa. Esta se basa en tres principios: el Sumak Allpa, el Sumak Kawsai y el Sacha Kausai Riksina” (Silva: 2003, 85).

Estas experiencias concretas que evidencian la comprensión indígena del Buen Vivir perduran en el tiempo y las volvemos a encontrar, veinte años después, en el trabajo reciente, del 2020, del profesor e investigador de la Universidad de Cuenca, José Astudillo, quien analiza las prácticas actuales del Buen Vivir en tres comunidades distintas: shuar, kichwa y manteña, en el Ecuador, señalando que: “El Buen Vivir no es un modelo que pueda aplicarse en todas las culturas; más bien, en cada una existen

² “Antología del pensamiento indigenista sobre el Sumak Kawsay” puede ser recuperado en el portal de internet de la Universidad de Cuenca: <https://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/21745/1/Libro%20Sumak%20Kawsay%20Yuyay.pdf>

³ “Proceso constituyente y Buen Vivir 2007 – 2022” puede ser recuperado en el portal web del CETRI: <https://www.cetri.be/Proceso-Constituyente-y-Buen-Vivir?lang=fr>

prácticas y vivencias de buenos viveres que pueden ser sistematizados” (Astudillo: 2020, 31).

Bueno, señalada esta condición previa, ahora sí vamos a la recuperación del Sumak Kawsay – Buen Vivir en la voz de las y los dirigentes indígenas de la Conaie: Luis Macas, Blanca Chancosa y Nina Pacari.

Luis Macas explica que. “el concepto del Sumak Kawsay se inscribe en todo un proceso histórico de organización social de nuestros pueblos, es una vivencia, una experiencia milenaria. Esta construcción es la que direcciona la conformación y la vigencia de este sistema de vida que es el sistema comunitario. El Sumak Kawsay es un concepto y una práctica fundamental en la vida del sistema comunitario”

Y añade: “a diferencia de las demás sociedades, nuestras nacionalidades no provocaron ruptura alguna con la Pachamama; hasta hoy se concibe y se vive como parte de ella. La organización comunitaria de las sociedades originarias de Abya Yala, es el resultado de un proceso de experiencias y vivencias sociales milenarias, de una armonía con la Madre Naturaleza, históricamente determinada” (Macas: 2014, 180)

En una entrevista reciente Macas ha señalado: “Es un planteamiento, un proyecto, que va mucho más allá de que el Estado lo reconozca o no. Son bases fundamentales para una transformación civilizatoria de la sociedad, caminar hacia una vida en armonía, una orientación hacia otras alternativas de vida” (Macas: 2021, 30).

Ahora veamos el pensamiento de la dirigente Blanca Chancosa, quien nos da la siguiente interpretación sobre el Sumak Kawsay – Buen Vivir: “La propuesta del Sumak Kawsay es incluyente, tiene en cuenta mujeres, niños, ancianos, indios, afros, mestizos, es para toda la sociedad. El Sumak Kawsay, desde la traducción literal, sería la vida en plenitud, lo mejor, lo hermoso. Pero ya interpretado en términos políticos, es la vida misma, una mezcla de quehacer y voluntades políticas que significan cambios para que no le falte el pan del día a la gente, y para que no haya esas desigualdades sociales de hombres y de mujeres. El Sumak Kawsay es el sueño no solo para los indígenas, sino también para todos los humanos”.

Y añade Chancosa: “Reciprocidad, solidaridad, igualdad, respeto mutuo en la diversidad, apoyo conjunto en todos los espacios y momentos, son parte del Sumak Kawsay. En las comunidades la reciprocidad está en la forma de visitar, de hacerse presente mutuamente. Junto está la solidaridad, es identificarse con el sentir del otro de todas las formas posibles. Eso es importante porque de lo contrario nos individualizamos también. Hay que retomar en el

Sumak Kawsay este principio de solidaridad. También la complementariedad es clave para el Sumak Kawsay, la complementariedad es tratarse en igualdad de condiciones, es lavar la cara con las dos manos, es ayuda mutua” (Chancosa: 2014, 223).

En una entrevista reciente Blanca ha precisado: “Para nosotros los pueblos indígenas, el buen vivir, el sumak kawsay, es algo que hemos vivido, que se nos interrumpió. Eso que queremos retomar, porque hemos venido de allá” (Chancosa: 2021, 37).

A continuación, vamos con la dirigente Nina Pacari, la cual cuando habla del proceso de construcción del Buen Vivir señala: “los dos pies para poder caminar: por un lado, el Estado plurinacional, que alude a toda la estructura o superestructura, la toma de decisiones, el ejercicio de poder horizontal, la democratización; y, por otro lado, el nuevo orden económico, la equidad, la justicia, el compartir, la solidaridad; y eso hay que construirlo en conjunto. Estado plurinacional con Sumak Kawsay. No hay Sumak Kawsay sin la construcción de un Estado plurinacional; no hay Sumak Kawsay en una sociedad de desequilibrios, de asimetrías; el Sumak Kawsay no es compatible con el sistema de acumulación (capitalismo-neoliberal)” (Pacari: 2014, 348).

En una entrevista reciente Pacari ha precisado: “para los pueblos originarios va mas allá del bienestar, no está fijado en el sujeto individual de derecho, sino que quiere decir: “mi bienestar solo en la medida en que todos los otros se encuentren en situación de igualdad”. En esa medida hay equilibrio y equidad. Al plantearlo así se convierte en un paradigma para fortalecer no solo las vivencias comunitarias en los territorios comunitarios, sino en el ámbito general” (Pacari: 2021, 19)

De este sucinto recorrido del discurso de dirigentes indígenas históricos respecto del Buen Vivir – Sumak Kawsay podemos resumir *grosso modo* que los siguientes aspectos clave:

- Reciprocidad
- Vivir en comunidad
- Respeto a la diversidad
- Pacha Mama (madre tierra)
- Armonía con la naturaleza
- Plurinacionalidad
- Interculturalidad
- Territorios indígenas y autonomía

Es reiterativo en estas intervenciones la recuperación de sus raíces comunitarias y a la par, mirando hacia los futuros debates, colocar al debate sobre el Buen Vivir en los espacios correspondientes a las alternativas civilizatorias.

EL MOMENTO CONSTITUYENTE DEL BUEN VIVIR

El Sumak Kawsay – Buen Vivir pasa de las experiencias de vida y cosmovisiones de los pueblos indígenas hacia una recuperación política para el conjunto de la sociedad ecuatoriana, alrededor del proceso constituyente, en los años 2007 – 2008.

Cabe indicar que la demanda de proceso constituyente fue una propuesta del movimiento indígena desde los años 90, pero se concreta en la coyuntura que evidencia crisis neoliberal y emergimiento de la vía desarrollista de la mano de la entonces nueva fuerza política “Alianza País”, años 2006 – 2007.

Una crisis neoliberal que se vio expresada en las elecciones de los delegados a la Asamblea Constituyente, donde las fuerzas cercanas a los postulados neoliberales apenas obtuvieron el 26% del total de la representación.

El entonces partido gobernante “Alianza País” más otros partidos de mayor tradición junto a la lucha indígena y popular, como el movimiento Pachakutik o el Movimiento Popular Democrático, y también sectores socialdemócratas, se aglutinan alrededor de una propuesta posneoliberal y alcanzaron el 74% de la representación, dentro de un total de 130 delegados/as constituyentes.

El despliegue de los debates en la Asamblea Constituyente demanda estructurar una propuesta claramente posneoliberal, que recogiera los postulados de las luchas populares de esa etapa, y allí gana espacio la recuperación de las propuestas del movimiento indígena, así se reconoce un Estado Plurinacional e Intercultural, se colocan los derechos de pueblos y nacionalidades, y se asume un horizonte hacia el Buen Vivir – Sumak Kawsay.

Queda así plasmado en el texto constitucional el Buen Vivir en un lugar relevante: “Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador, decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay” (Constitución: 2008, 15).

El texto aprobado en la Asamblea Constituyente luego es refrendado por una amplia mayoría en la Consulta Popular a fines del año 2008.

Bolivia tiene un proceso similar, con especificidades propias, alrededor de los años 2007 – 2009, en el proceso constituyente de Bolivia, en el cual también se incorpora en una nueva Constitución los postulados de Plurinacional y Buen Vivir, que allá proviene del Sumaq Qamaña.

Estos acontecimientos políticos en Ecuador y Bolivia colocan en un plano distinto al Buen Vivir, a la par que gana visibilidad y notoriedad, incrementando a nivel mundial el interés por comprender los significados de este planteamiento, también lo ubica en el nivel de política estatal y los avatares de su comprensión gubernamental pero también de su uso desde las necesidades y restricciones políticas de los gobiernos concretos.

Entonces acontece que los planteamientos de Buen Vivir, junto con Plurinacionalidad e Interculturalidad, que emergieron en la lucha contra los postulados y voceros neoliberales, ahora deben enfrentarse con los postulados y voceros del desarrollismo adoptado por los gobernantes de turno.

En el caso ecuatoriano es el debate y disputa sobre el sentido del Buen Vivir – Sumak Kawsay entre la perspectiva indigenista frente a la perspectiva del desarrollismo – populista, cuyos representantes en el gobierno del periodo 2007 – 2017, tratan de reorientar al buen vivir hacia los cánones de un desarrollismo ortodoxo y la ideología del progreso que ellos promueven, subordinándola a la estrategia extractivista.

Los resultados son negativos, pues las fuerzas gobernantes lo deterioran como un slogan de campaña electoral, a la par que los gobernantes entran en franca confrontación con el movimiento indígena.

Una lección de esta primera experiencia alrededor del Buen Vivir en el tránsito de política pública gubernamental, es que no puede ser aplicado desde arriba, por decreto.

Por otro lado, es un error llevarlo por el rumbo de una traducción pragmática y de corto alcance, que pretenda desmenuzarlo en puntos de acción y metas de aplicación ministerial o presidencial. Por allí no va, esa vía no conduce a ningún lugar, que no sea perder su sentido político profundo.

CONSTRUYENDO EL DIALOGO

La potencialidad del Buen Vivir no se acaba con la evolución particular de los gobiernos progresistas, rebasa esos límites coyunturales, precisamente porque no es un

pensamiento de corto o mediano plazo. Es una propuesta de largo aliento, de horizonte de cambio frente a la crisis múltiple del capitalismo actual.

La vitalidad del Buen Vivir está en las potencialidades y presencia de los movimientos indígenas, pero también en la capacidad de los grupos intelectuales que lo colocan en un debate con las corrientes de pensamiento político alternativo. Se inscribe en los marcos de las tendencias anti – capitalista.

Es interesante la tendencia creciente de obras académicas alrededor del Buen Vivir, por ello traemos a colación la siguiente referencia sobre esta evolución:

“En un estudio del año 2017, en la que participaron tres docentes de diversas universidades, Rafael Domínguez, Sara Caria y Miguel León ubicaron hasta el año 2014 un registro de 297 textos, de ellos aquellos publicados hasta el año 2010 representan el 14%, y luego, entre el 2011 y 2014 representan el 86% de la producción total” (Domínguez, Caria, León: 2017, 145).

De esta referencia se extrae que la constitucionalidad del Buen Vivir en los años 2008 – 2009 fue decisiva para el posterior repunte de estudios sobre este tema, que crecen de manera notable a partir del 2010, aunque recientemente ha recaído.

Precisamente una vertiente a partir de la cual se pudiera potenciar nuevas líneas de reflexión es poner a dialogar al Buen Vivir con cuerpos teóricos dentro del pensamiento crítico, como son el socialismo y también las tendencias ecologistas, feministas y las más recientes sobre las inequidades, que trabajan en alternativas de ruptura con el modo de producción capitalista.

Aquí viene la pertinencia de abrir este intercambio con los pensamientos socialistas, y resaltamos al pensamiento gramsciano.

Con todo lo indicado cabe dar paso a este diálogo entre Reforma Intelectual Moral con el Buen Vivir. Manos a la obra.

El Buen Vivir ha emprendido su recorrido reconociendo que no es sinónimo del proyecto socialista, no es su sustituto, pues aquel se ha planteado como un proyecto universalista que incorpora claramente una perspectiva de disputa de poder estatal. El Buen Vivir es una propuesta civilizatoria que nace desde experiencias concretas de convivencia en armonía de pueblos y nacionalidades indígenas, que hoy se ve colocado ante el desafío de proyectarse hacia los espacios de las alternativas mundiales a la crisis capitalista.

En el breve recorrido que hemos realizado sobre la comprensión gramsciana de Reforma Intelectual y Moral, recuperamos cuatro puntos: nudo histórico cultural, formación molecular, construcción orgánica, nueva civilización

Esto nos lleva a preguntarnos por ¿Cuál es el nudo histórico cultural dentro del cual se proyecta el Buen Vivir?

Definimos al nudo histórico cultural actual como el de una crisis multilateral del capitalismo en su fase de mundialización, a la crisis económica de destrucción de las condiciones de trabajo se articula la destrucción de las condiciones de la naturaleza, la que se ha denominado crisis ambiental en creciente agudización; la crisis de la civilización levantado alrededor de la unirracionalidad de la ganancia y el consumo, la absolutización del valor de cambio sobre el valor de uso, del tecnicismo productivista sobre los saberes humanos, el totalitarismo del patrón de poder occidental que condena al ostracismo otras formas de convivencia y de culturas; la crisis de la exclusión, la mayoría de la población mundial, que no puede acceder al trabajo, a la reproducción de vida, que da paso a un creciente racismo y patriarcalismo.

El planteamiento del Buen Vivir emerge en el seno de este nudo histórico – cultural que provoca vacío y muerte para la mayoría de la población. Son experiencias de convivencia y resistencia que vienen desde antes, pero que emergen al conjunto de la humanidad en el marco de la crítica a la modernidad occidental y la emergencia de los pueblos indígenas que ganan voz y discurso propio. Es una respuesta civilizatoria desde los márgenes del sistema, a la cual se incorporan pensamientos y reflexiones alternativos y contestatarios.

Los seres humanos comprendiéndose en armonía con la naturaleza y consigo mismos, la preservación de los equilibrios entre los procesos productivos y la sostenibilidad de los ecosistemas. La recuperación del comunitarismo y el cuidado de los bienes colectivos. Autonomía y territorialidad como pilares de la sustentabilidad. Reconocimiento de la diversidad de pueblos y naciones, de sus culturas y valores; esto implica otra ética y otra ciencia. Representa una nueva civilización muy diferente a la que se expandió al ritmo de los colonialismos e imperialismos.

El Buen Vivir se ubica como una posibilidad de construcción concreta bajo condiciones de una sociedad plurinacional e intercultural. Como bien sistematizó el filósofo venezolano Álvaro Márquez Fernández:

“... el Buen Vivir pone en cuestión los pilares de la modernidad: monismo universal, racionalidad unidimensional. La propuesta civilizatoria del Buen Vivir implica: pluralismo existencial, diálogo de saberes, bien – convivir en alteridad (Márquez: 2015, 82).

El segundo aspecto clave de la reflexión gramsciana sobre Reforma Intelectual y Moral gira alrededor de su construcción orgánica, que contiene la inquietud por su

dinámica molecular. Esto conduce la cuestión de la construcción social y política del proyecto anticapitalista.

La reforma debe construirse política, cultural y económicamente en los intersticios profundos del tejido social. Precisamente lo que da mayor notoriedad al Buen Vivir es que tiene como referencias experiencias concretas de resistencia de pueblos indígenas. Es una práctica que promueve, incentiva, una reflexión teórica desde visiones distintas y críticas del positivismo y la unidimensionalidad del capital.

Está en lo molecular de las resistencias en los márgenes, pero que pasa con el desafío de construcción molecular en los espacios centrales: ¿es posible construir experiencias de Buen Vivir en los espacios urbanos?, ¿bajo que condiciones es eso factible?, ¿es posible levantar las reflexiones alrededor de Buen Vivir en los liceos, en las universidades?, ¿es posible promover una educación considerando los principios de Buen Vivir?, ¿una práctica política que asuma como referencia el Buen Vivir?

Lo que conduce a una cuestión central, típicamente gramsciana: ¿es posible promover un bloque histórico que contenga entre otras consideraciones al Buen Vivir?

Intentemos algunas respuestas a las interrogantes planteadas.

Son claves los esfuerzos por llevar los principios del Buen Vivir a la construcción de experiencias alternativas en las zonas urbanas, esto emparenta la relación con movimientos y tendencias de mayor trayectoria en ciudades: autogestión, circuitos cortos, culturas alternativas, inclusión social, ciudades intermedias conectadas con la ruralidad.

También se trata de llevar postulados del buen vivir y de las formas de organización comunitarias indígenas a la organicidad de partidos y movimientos, enfrentando prácticas clientelares y pragmáticas.

En los ámbitos de la reflexión y producción académico son importantes los impactos de las demandas indígenas respecto de interculturalidad, lo que ha llevado a la consolidación de las tendencias de pensamiento decolonial, guarda relaciones con los esfuerzos de las denominadas Epistemologías del Sur.

De aquí se deriva una tarea, fortalecer los diálogos e intercambios entre los pensamientos socialistas, en este caso de la escuela gramsciana, con las teorías decoloniales e interculturales, Y esto afecta no solo al debate en Latinoamérica, también en Asia y África.

Colocar el debate sobre construcción de Buen Vivir y bloque histórico de lucha política, tiene la virtud de superar los estrechos límites de la discusión política reducida a las problemáticas electorales y acceso a espacios en gobiernos locales o nacionales. El cortoplacismo mata las proyecciones estratégicas del Buen Vivir.

Bloque histórico es el tejido de alianzas sociales y políticas, a la par que el debate y consensos de propuestas y proyectos de mediano y largo alcance, es la articulación de comprensiones e ideologías que cohesionan al campo popular y los diversos nuevos movimientos, capaz de generar voluntad de acción y lucha política unificada, con tal capacidad marcar rupturas, transformar el debate político de un país, de una región.

En esta cuestión planteada de relación entre evolución del Buen Vivir, del paso del momento de experiencias de vida comunitaria, más o menos amplias, hacia el momento de proyecto político, de horizonte de cambio para todo un país, alrededor de ello la presencia o no de expresiones de bloque histórico, de mayor o menor consistencia, potencialidad, se da alrededor de los procesos constituyentes de Ecuador (2007 – 2008), Bolivia (2006 – 2009) y considero que está también en la experiencia reciente de Chile (2019 – 2022). Allí hay material muy valioso del cual se pueden extraer enseñanzas.

Al analizar estos procesos constituyentes en la región andina, el boliviano Luis Tapia ha señalado:

“Un bloque histórico no existe si es que no hay producción de proyecto político y una idea de civilización. Probablemente en los últimos tiempos solo en torno a los movimientos indígenas se ha trabajado en proyecto de civilización y en torno a estos procesos de unificación, la construcción de un bloque histórico” (Tapia, 2020, 49)

La experiencia específica, de lo vivido en la región andina, son bloques históricos temporales, que alcanzaron logros importantes, pero no lograron sostenerse ante la imposición del denominado “Consenso de las Commodities” (Svampa: 2013, 37). En ciertos momentos ha logrado triunfos en el contexto de alianzas anti – neoliberales, pero no ha sido igual luchando contra la ideología del progreso bajo planificación estatal.

A la distancia toca percibir logros y limitaciones, la complejidad proviene precisamente de que el proyecto político, en cuyo seno se encuentra inserto el planteamiento del Buen Vivir, es verdaderamente una propuesta anti – capitalista. Los desafíos que se le plantean corresponden a la magnitud de la tarea propuesta.

Consideramos que ahora es clave esta multiplicidad de diálogos con las corrientes socialistas, ecologistas, feministas, y que se encuentre colocados de cara a la evolución de los movimientos sociales.

Latinoamérica sigue siendo un continente en ebullición, quienes pretendieron encasillar las progresiones políticas en ciclos cerrados, hoy han sido denostados por la práctica.

Los movimientos indígenas y campesinos ahora no solo son importantes en las regiones mesoamericanas y andinas, por ejemplo, hoy se hace evidente un fuerte y combativo movimiento indígena en Brasil y Paraguay.

Son interesantes las evoluciones en Chile, Colombia y Perú, antes presentados como baluartes del neoliberalismo, allí hoy emergen fuertes cuestionamientos, potentes paros y estallidos sociales han arrinconado y derrotado a los defensores del libre mercado.

Voces mayoritarias demandan cambios profundos y recuperan para su horizonte proyectos emancipadores, entre ellos el socialismo y el Buen Vivir.

Referencias bibliográficas

Asamblea Constituyente (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Edic. Asamblea Nacional. Montecristi.

Astudillo, José (2020). *Prácticas del Buen Vivir: experiencias en comunidades shuar, kichwa, manteña*. Edic. Abya Yala y Universidad de Cuenca – Ecuador.

Chancosa, Blanca (2014). *El Sumak Kawsay desde la visión de mujer*. En: Hidalgo, A., Guillén, G., Deleg, N. (edit.). “Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay” pp. 221 - 228. Edic. Universidad de Cuenca (Ecuador) y Universidad de Huelva (España) – Ecuador.

Chancosa, Blanca (2021). “A quince años se evidencia un recrudescimiento del racismo en el Ecuador”. En: “Proceso constituyente y Buen Vivir 2007 - 2022” pp. 35 - 40. Edic. Sipae y Universidad Central del Ecuador.

Del Roio, Marcos (2018). “Gramsci e a Reforma Intelectual e Moral”. En: Revista Novos Rumos vol. 55, num 2, pp 1 – 19. Universidad UNESP – Brasil.

Del Roio, Marcos (2019). “Revoluciones pasivas y hegemonía débil”. En: “Gramsci la teoría de la hegemonía y las transformaciones políticas en América Latina”. Edit. Centro de estudios Germinal – Asunción.

Dominguez, R., Caria, S., León, M. (2017). “Buen Vivir: Praise, instrumentalization, and reproductive pathways of good living”. En: Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 12:2, 133-154.

Gramsci, Antonio (2000). “Cuaderno 7: apuntes de Filosofía II”. En: “Cuadernos de la Cárcel” – tomo 3. Edic. Era – México.

- Gramsci, Antonio (2000). "Cuaderno 8: apuntes de Filosofía III". En: "Cuadernos de la Cárcel" – tomo 3. Edic. Era – México.
- Gramsci, Antonio (2000). "Cuaderno 14: Miscelanea". En: "Cuadernos de la Cárcel" – tomo 5. Edic. Era – México.
- Hidalgo Flor, Francisco (2011). "*Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino*". En: revista Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 16, núm. 53, pp. 85-94. Universidad del Zulia Maracaibo, Venezuela.
- Hidalgo Flor, Francisco (edit) (2022). "*Proceso Constituyente y Buen Vivir 2007 – 2022*". Edic. Sipae y Universidad Central – Quito.
- Macas, Luis (2014). El Sumak Kawsay. En: Hidalgo, A., Guillén, G., Deleg, N. (edit.). "Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay" pp. 179 - 184. Edic. Universidad de Cuenca (Ecuador) y Universidad de Huelva (España) – Ecuador.
- Macas, Luis (2021). "*La propuesta es la construcción del estado plurinacional y una sociedad intercultural*". En: "Proceso constituyente y Buen Vivir 2007 - 2022" pp. 25 - 34. Edic. Sipae y Universidad Central del Ecuador
- Marquez – Fernandez, Alvaro (2015). "*Crisis hegemónica neoliberal y filosofía contrahegemónica emancipadora: de la racionalidad del capital a la razonabilidad del buen vivir*". En: Hidalgo, F. y Marquez, A. (edit) (2015). "Contrahegemonia y Buen Vivir". Edic. UAM – Xochimilco. México
- Pacari Nina (2014). Sumak Kawsay para que tengamos vida. En: Hidalgo, A., Guillén, G., Deleg, N. (edit.). "Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay" pp. 343 - 354. Edic. Universidad de Cuenca (Ecuador) y Universidad de Huelva (España) – Ecuador.
- Pacari, Nina (2021). "*El Sumak Kawsay tiene que ver con un sistema de vida comunitario*". En: "Proceso constituyente y Buen Vivir 2007 - 2022" pp. 15 - 24. Edic. Sipae y Universidad Central del Ecuador.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: "Antología del pensamiento crítico peruano". Edic. Clacso – Buenos Aires.
- Silva, Erika (ed) (2003). *Mushuk Allpa: la experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*. Edic. Comunidec – Instituto Amazanga. Quito.
- Svampa, Maristella (2013). "Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina". En. Revista Nueva Sociedad No. 244 – Buenos Aires.
- Tapia, Luis (2020). "Aportes al debate sobre movimientos sociales en Latinoamérica". Edic. Sipae y Universidad Central del Ecuador – Quito.

Recebido em 20-12-2021

Aprovado em 15-05-2022

COMO GRAMSCI FOI APRISIONADO

Marcos Del Roio¹

Resumo: Este artigo tem a intenção de fazer um balanço da bibliografia e da documentação disponível que trata das circunstâncias da detenção de Antonio Gramsci no início do mês de novembro de 1926. Percebe-se que há diferentes versões sobre o acontecido e ainda persistem incertezas sobre determinados pontos, cuja solução será muito difícil de ser alcançada. As fontes sobre aquele momento histórico são cartas e documentos produzidos por quem de um ou outro modo esteve envolvido com o problema, memórias registradas 30 ou 40 anos depois e a bibliografia referente ao próprio Gramsci e ao Partido Comunista Italiano. Observando erros em alguns textos ou interpretações quase que inaceitáveis, tornou-se possível fazer uma nova reconstrução a partir do material disponível, mas sem resolver lacunas impossíveis de serem fechadas. Um autor importante utilizado em todo o texto é Luciano Canfora, o qual serve como fonte e como interlocutor. Ao fim do artigo ficará claro que os contemporâneos dos acontecimentos, ainda que não esclareçam detalhes importantes, são aqueles que melhor explicaram o aprisionamento de Gramsci.

Palavras-chave: Gramsci, fascismo; partido comunista italiano.

Abstract: This paper aims at taking stock of the bibliography and documentation available about the circumstances of Antonio Gramsci's conviction at the beginning of November 1926. We note that there are different versions about this happening and there are still uncertainty about some points, which solution is very hard to reach. The sources about that historical moment are letters and documents produced by people, who one way or another, were involved with the issue, memories rescued 30 or 40 years later and also the bibliography about Gramsci himself and the Italian Communist Party. By observing mistakes in some texts or interpretations, it became possible to make a new rebuilding from the material made available, but also without filling in the gaps, which are in fact impossible to fill. An important author used along this work was Antonio Canfora, who acts as both source and interlocutor. At the end of the paper, it will be clear that people who were contemporaneous of the happening, although cannot clarify important details, are the ones who best explained Gramsci's imprisonment.

Key words: Gramsci, Fascism; Italian Communist Party.

Perguntas em aberto

É relativamente vasta a literatura que trata da questão da prisão de Gramsci como evento de excepcional importância na trajetória pessoal desse intelectual revolucionário, na trajetória do Partido Comunista Italiano e também como acontecimento marcante no cenário de transformação do fascismo em forma de Estado. Há a limitada documentação coetânea aos fatos, cartas que trataram de maneira mais ou menos direta do acontecido, memórias de quem esteve mais ou menos próximo,

¹ Professor Titular do Departamento de Ciências Políticas e Econômicas UNESP/Marília.

expostas num arco de 30 anos a 40 anos – da queda do fascismo aos primeiros anos 80 – e a bibliografia histórica sobre Gramsci e o Partido Comunista Italiano.

Muitas questões ficaram e permanecem em suspenso e a menos que eventual nova documentação fique disponível – dos arquivos da polícia, por exemplo – é pouco provável que sejam cabalmente respondidas. Por que Gramsci retardou a viagem para Milão? O que aconteceu de fato no trem ou na estação de Milão para que Gramsci retornasse a Roma? Ester Capponi recebeu Gramsci na estação de Milão e depois foi para Roma a buscá-lo? Quando? Antes ou depois do dia 4 de novembro, data marcada inicialmente para a saída de Gramsci da Itália? Quem ficou responsável pela tentativa de fazer Gramsci sair no dia 11 para a Suíça? Houve uma reunião do Conselho Político do partido que articulou esse plano e que autorizou os dirigentes que também eram deputados a não comparecer na sessão da Câmara dos Deputados do dia 9? Quanto era intenso e eficaz o monitoramento da movimentação de Gramsci pela polícia?

As interrogações sobre os eventos são muitas e a explicação para o ocorrido não amadureceu de imediato, mas foi composta aos poucos. Apenas em março de 1927, uma reunião do CC do PCI fez uma primeira avaliação do processo decorrido desde outubro precedente. A dedução, ainda avaliada sem a devida profundidade, era aquela de que o Partido havia errado na previsão sobre a evolução do fascismo e houve que se enfrentar com a resistência de caráter ético político do próprio Gramsci. Esse quadro retardou a retirada de Gramsci (e de outros dirigentes) da Itália, até que o coetâneo momento da ida de Gramsci a Milão e o pseudo atentado contra Mussolini em Bolonha desencadeasse o golpe de Estado, cujas vítimas principais foram os comunistas. Ao fim desse artigo espero ficar demonstrada que essa primeira avaliação era mesmo a mais correta e que a reconstrução de Luciano Canfora é um exemplo forte de revisionismo histórico com uso equivocado da documentação existente. Ver-se-á que muitas citações feitas neste texto foram retiradas exatamente do livro de Canfora, mas com conclusões muito diferentes. (CANFORA, 2012).

As fontes para a reconstrução dos acontecimentos são aqueles da memória imediata, aquelas enunciadas nos dias e semanas subsequentes ao aprisionamento de Gramsci. A detenção de Gramsci, deputado e principal liderança do PCI, foi um evidente desastre político e uma grande vitória de Mussolini, o qual, precisamente naqueles dias fazia consolidar a ditadura fascista. A memória de militantes que estiveram de algum modo envolvidos ou próximos aos acontecimentos foram capturadas entre os anos 50 e 80 e comportam uma historicidade própria, de modo geral expressa na preocupação de

“não prejudicar o partido”. No entanto, a memória aparece como móvel, segundo o tempo e lugar em que é declarada.

A bibliografia existente que aborda os acontecimentos são as biografias de Gramsci e a historiografia relativa ao PCI. Os anos 90 marcam uma divisão importante: o fim do PCI e da URSS possibilitou uma investida revisionista direcionada contra a tradição histórica do movimento comunista, muito além da crítica ao “stalinismo”. Contudo, uma massa importante de documentos foi resgatada, organizada e feito disponível. Assim a questão da interpretação da documentação ganhou importância ainda maior.

Depoimentos e Memórias

A leitura feita em 1927 prevaleceu nas interpretações sucessivas do partido e da própria bibliografia que lhe era simpática, com variações mais ou menos acentuadas nos detalhes. Na tentativa de reconstituição que se segue foi oferecida mais importância às cartas de Carlo Codevilla, Camila Ravera, Ruggero Grieco e Tatiana Schucht, todas emitidas ainda no decorrer do mês de novembro de 1926. Em todas essas são perceptíveis o impacto do acontecimento e também a subjetividade que movia cada um dos redatores: cautela, frustração, raiva, vergonha.

Entre aqueles mais diretamente envolvidos destaca-se Camila Ravera, que escreveu um livro de memórias, publicado em 1973, no qual aparecem diferenças em relação à carta dirigida a Togliatti poucos dias depois da prisão de Gramsci: a carta é muito emocional e a memória é racional e triada pelo tempo. No seu *Diário*, Ravera conta a versão de Ester Capponi que teria dito “que em Milão Gramsci não havia chegado aos encontros estabelecidos com a Comissão técnica [do PCI], nem foi encontrado nos seus habituais lugares de hospedagem naquela cidade”. Tendo Ester Capponi seguido no dia 5 de novembro a Roma e encontrado Gramsci na pensão onde morava, teria ela ouvido de Gramsci que “na sua chegada a Milão, milicianos fascistas e agentes da polícia o haviam bloqueado e, repetindo cortesmente ‘por sua segurança, excelência’, o fizeram repartir para Roma” (RAVERA, 1973, p. 251).

O livro de Camila Ravera conta com incrível falha na linha do tempo da narrativa dos acontecimentos daquele começo de novembro. Ravera, num primeiro momento diz que Gramsci foi detido na noite do sábado, dia 6, mas depois, na mesma página, escreve a informação correta sobre a ocorrência da prisão na noite do dia 8 (RAVERA, 1973, p. 252-253).

O depoimento de Gustavo Trombetti, que conviveu com Gramsci na prisão por seis meses em 1933, a respeito do que lhe fora contado sobre o acontecido na estação de Milão, parece ser bem próximo da verdade efetiva. No livro organizado por Mimma Paulesu, *Gramsci vivo*, publicado em 1977, Trombetti conta ter ouvido de Gramsci que

chegou em Milão no mesmo dia do atentado de Bolonha, encontrou Esther Capponi na estação (uma excelente companheira bolonhesa, que conheci bem, mas já está morta), e foi por ela aconselhado a voltar a Roma, porque a situação depois do atentado a Mussolini tendia a se exasperar e o partido entendia que em Roma estaria mais bem protegido (CANFORA, 2012, p. 69).

Trombetti continua a narrar:

Enquanto Gramsci e Capponi conversavam na estação de Milão, parece que um comissário da segurança pública, que havia reconhecido Gramsci, interveio – ou talvez estivesse informado da sua chegada – e também ele disse que era mais seguro repartir para Roma dado que em Milão a polícia não poderia garantir-lhe que ficasse incólume (CANFORA, 2012, p. 69).

Foi assim que Gramsci acata a ideia de voltar a Roma no primeiro trem. Teria contado a Trombetti que na estação de Milão foram muitos os fascistas a subir no trem, enraivecidos por conta do atentado contra Mussolini, ocorrido ao fim daquela tarde de 31 de outubro. A falha evidente no depoimento de Trombetti pode ser observada na afirmação de que *“Gramsci chegou a Roma e depois de poucas horas foi arrestado”* (CANFORA, 2012, p. 70).

Conta por fim que Gramsci considerava que havia ocorrido uma falha do partido ou de alguém encarregado de tirá-lo de Roma e da Itália, o que foi parte da opinião emitida por Ruggero Grieco, nas semanas subsequentes ao infausto acontecimento da prisão de Gramsci. É de se notar que em 1933, Gramsci esteve convencido que a carta mostrada pelo juiz instrutor do processo Entico Macis, em nome de Ruggero Grieco, por suas inconfidências, poderia ter sido decisiva para a sua condenação. Parece que a suspeita (jamais comprovada) sobre Grieco teria se estendido para os acontecimentos que o levaram a prisão.

Em 2015, nas páginas da revista *Studi Storici*, Nélio Naldi publicou um artigo que resgata todos os depoimentos referentes a viagem de Gramsci de Roma a Milão, no dia 31 de outubro. A documentação não coincide com aquela apresentada por Canfora: ambos ignoram um ou outro depoimento, julgados irrelevantes ou sem valor, segundo avaliação de cada autor. Entre esses, Naldi teve ocasião de consultar dois documentos que continham declarações de Gustavo Trombetti e que mostram como suas memórias sobre o que havia dito Gramsci poderiam ter se contaminado com as conversas que teve com Ester Capponi.

Outro depoimento recordado por Naldi é o de Orfeo Zamboni, marido de Ester Capponi, feito ainda em 1951. Não deixa de ser curioso ou mesmo intrigante que Zamboni conte que o encarregado de encontrar Gramsci, no dia 1º de novembro, seria ele, mas que não foi porque o jornal do partido, *L'Unità*, fora destruído pelos fascistas na noite anterior. Nada fala da presença de Ester Capponi na estação na noite de 31 de outubro. Dez anos depois, Zamboni deu outro depoimento, no qual deu a entender que a viagem de Gramsci era apenas uma a mais. Não lembra de Ester Capponi, menos ainda do encontro a ser realizado em Val Polcevera ou da saída de Gramsci da Itália, rumo a Moscou (NALDI, 2015).

Uma carta de Afonso Leonetti a Palmiro Togliatti conta como se seguiram os acontecimentos de 31 de outubro. Leonetti soube da Carlo Gramsci essa história, o qual, por sua vez, ouvira do próprio Antonio Gramsci, quando o visitara no cárcere. Naldi transcreve a carta (NALDI, 2015)

Gramsci nunca chegou a Gênova, onde o C.C. deveria se reunir. (e não o U.P.). Se pensou de convocar o C.C. para Gênova (arredores) durante as celebrações da 'marcha sobre Roma', porque se acreditava que o encontro poderia ocorrer mais 'tranquilamente', enquanto os fascistas estavam ocupados com suas 'paradas'. O ataque do jovem Zamboni em Bolonha aconteceu e todos os cálculos deram errado. Gramsci estava a caminho de Milão, onde era esperado por seus companheiros. Assim que chegou a Milão, um comissário de polícia não deixou nem que Gramsci descesse do trem - 'Excelência - lhe disse - para o seu próprio bem retorne a Roma. Isso Gramsci fez, pegando o trem seguinte, (é claro, para evitar problemas aos camaradas que o esperavam em Milão). Esta informação de Carlo Gramsci, (que obteve diretamente de Antonio) correspondem ao que mais tarde aprendemos com Esther.

Nesse caso o indício é de coincidência com o depoimento de Orfeo Zamboni, marido de Ester, que nada fala da presença dela na Estação ferroviária de Milão. A própria Ester poderia ter ouvido essa história de Gramsci, quando esteve com ele em Roma, dias depois. Importante observar que Luciani Canfora não considera os depoimentos de Orfeo Zamboni e de Afonso Leonetti, que são decisivos. Considerados esses dois depoimentos, Gramsci teria chegado a Milão ao amanhecer do dia 1º de novembro, Ester poderia estar lá em lugar de Orfeo Zamboni, a polícia "recomenda" a Gramsci de voltar a Roma. Fica obscuro se Ester estava mesmo ali, já que nenhum desses documentos afiança, ou ainda se Gramsci desceu do trem e com quem teria falado.

Biografias e bibliografia

Há diversas biografias de Gramsci feitas desde os anos 60, mas aquela que ganhou foros de clássica é de Giuseppe Fiori, cuja primeira edição é de 1966. Sobre a viagem de Gramsci a Milão, Fiori é bastante impreciso, pois fala como se Gramsci tivesse viajado com conhecimento do atentado contra Mussolini e assume a versão de Togliatti, condensada a partir de informações de companheiros que estiveram próximos àqueles acontecimentos. Na versão de Togliatti, que Fiori cita, Gramsci nem teria descido do trem, tendo lido, quase certamente a narrativa de Leonetti, aceita por Togliatti. A narrativa dos dias subsequentes, até o dia da prisão também são vagos e deixam perguntas em aberto. (FIORI, 1966, p. 252-255)

No segundo volume de sua história do partido comunista italiano, Paolo Spriano (SPRIANO, II, 1969, p. 61-67) também assume a versão condensada por Togliatti e faz uso das declarações de Camila Ravera. Mesmo no pequeno livro de 1977 (republicado em 1988) Spriano se contenta com a versão de que Gramsci fora aconselhado a retornar a Roma na estação de Milão. Em nenhum momento aparece a figura de Ester Capponi (SPRIANO, 1988).

No fim dos anos 90, Aurélio Lepre (1998) publica uma biografia de Gramsci, na qual já é forte a tendência a análise psicológica. Há o sério deslize de contar a versão de Gramsci aconselhado pelo comissário de polícia como ocorrida em Genova e não em Milão. Assume também como confiável que a segunda pessoa, depois de Ester Capponi, a procurar tirar Gramsci da Itália fora enviada (de onde?) e seria Giuseppe Amoretti. Nem Fiori e nem Lepre falam da segunda tentativa de tirar Gramsci, marcada que estava para o dia 11, nem do impacto imediato que teve a sua detenção para o PCI (LEPRE, 1998).

Em 2001, Michelle Pistillo fez uma primeira avaliação das diferentes fontes para entender o que de fato havia ocorrido. No entanto, parece que Pistillo pensa ser pouco provável que Ester Capponi tenha estado com Gramsci na estação de trem e supõe que foi o oficial de polícia a ter “aconselhado” o retorno de Gramsci a Roma. Esse autor também indica, seguindo a carta de Carlo Codevilla (“Ugo”) a Togliatti, que o dia da partida de Gramsci para a Suíça deveria ser o dia 11 de novembro. Segundo a análise feita, o depoimento de Trombetti não tem problemas, mas difere bastante de outros (PISTILLO, 2001, p. 45-47)

Por outro lado, valoriza bastante o depoimento de Ezio Riboldi, de 1964, sobre as horas que antecederam a prisão dos deputados comunistas, na noite do dia 8 de novembro de 1926. Riboldi teria sido avisado da prisão iminente de todos, passou a

informação, “mas ninguém levou a sério, nem mesmo Gramsci, que deu de ombros rindo” (PISTILLO, 2001, p. 56).

A biografia escrita por Giuseppe Vacca (2012), muito documentada e informada, leva ao ápice a tendência a análise psicológica dos acontecimentos que envolveram a vida de Gramsci com a família. Vacca ignora toda a bibliografia escrita sobre aquele fatídico começo de novembro de 1926, para assumir inteiramente o conteúdo da carta de Tatiana Schcut aos familiares. Pelo que se sabe, na manhã de 1º de novembro, Gramsci já estava no caminho de volta a Roma e não “descuidadamente” em Milão, como diz Vacca, e esse é um deslize do autor, já que a carta de Tatiana é muito clara ao dizer ter estado com Gramsci em todos os oito dias que precederam a prisão (VACCA, 2012, p. 41). Ademais, como em outras ocasiões, Vacca peca pela interpretação subjetivista das fontes disponíveis.

No mesmo ano de 2012, Luciano Canfora dedica toda a primeira parte do livro acima mencionado para tentar esclarecer essa questão. Tendo acessado boa parte da documentação disponível seria de se esperar que muito mais luz fosse lançada sobre o problema, que tem implicações de diversa ordem, históricas e teóricas, para além de puramente biográficas. Ocorre, porém, que a interpretação dos documentos e das fontes frustra a expectativa. Ao se empenhar em desmantelar uma presumível “*história sagrada*” do PCI, Canfora acaba por forçar (no mínimo) determinadas críticas à bibliografia disponível, incluindo os depoimentos de memórias de militantes. Certo que a leitura filológica que entende fazer é da maior importância, mas as deduções que traz são bastante questionáveis.

Canfora coloca em dúvida o dia 4 de novembro como data inicialmente planejada para a saída de Gramsci da Itália, coloca em dúvida também o fato de Gramsci estar em constante vigilância policial nos dias que antecederam a prisão e, por fim, não acredita na existência de um segundo enviado para ajudar a saída de Gramsci. Nenhuma dessas teses se sustenta, mas talvez tenha sido Canfora o primeiro a destacar o fato de haver dois importantes militantes do PCI que eram informantes da polícia e que poderiam ter contribuído de algum modo para a prisão de Gramsci e de Scoccimarro, mesmo que por ora não haja qualquer prova. É observável com facilidade a antipatia que o autor alimenta em relação à figura de Ruggero Grieco, pouco faltando para acusá-lo também de informante da polícia (CANFORA, 2012).

Ruggero Giacomini, em 2014, publicou um livro sobre o tempo de prisão de Gramsci tendo como fio condutor a relação do prisioneiro com a procuradoria, vale dizer

com Enrico Macis. Por força esse autor deveu voltar ao ponto do aprisionamento de Gramsci. Sua narrativa polemiza de passagem com Canfora, que tem alguns de seus argumentos desmantelados com alguma facilidade, como, por exemplo, dia e horário das viagens de ida e volta de Gramsci de Roma a Milão. Plausível que Giacomini recebesse de Canfora o epíteto de seguidor da “*história da sagrada*” (GIACOMINI, 2014, p. 46-47).

A biografia de Gramsci escrita por Angelo D’Orsi (2017) é a melhor desde aquela “clássica” de Fiori. Sobre esse tema prefere assumir o depoimento de Gustavo Trombetti, companheiro de prisão de Gramsci, como o mais confiável, ainda que as incertezas resistam. Trombetti, na realidade, nos 18 meses que passou em Turi, dado o agravamento das condições de saúde de Gramsci, serviu-lhe como espécie de cuidador (D’ORSI, 2017, p. 257-261).

A exposição que se segue faz uso de todas essas fontes, sem estar inteiramente de acordo com qualquer delas, apenas destoando bastante das hipóteses de Canfora.

Os comunistas e a luta antifascista

O III congresso do PCI, realizado na cidade de Lyon, na França, em janeiro de 1926, consolidou o grupo dirigente formado em torno de Gramsci, assim como definiu a leitura e a perspectiva estratégica para a revolução socialista na Itália. A conclusão era de que a conformação de uma frente única operária e camponesa, ampliada ao semi proletariado urbano, poderia derrotar o fascismo e as classes dominantes e, após breve fase de transição democrática, se faria a revolução proletária (DEL ROIO, 2019).

De imediato então seria necessário desfazer a influência e organização de outras forças do movimento operário, mormente o PSI, a fim de forjar a unidade revolucionária da classe operária, em concomitância com a efetivação da aliança com o campesinato meridional, em particular. A ação política deveria se guiar pela palavra de ordem de agitação e propaganda pelo *governo operário camponês* (CAFAGNA, 1990).

No começo de agosto, nos dias 2 e 3, uma reunião do Comitê Central do PCI confirmou a linha política definida no Congresso e avaliou as tendências da conjuntura. A exposição de Gramsci, bastante otimista, indicava o fortalecimento do partido e o sucesso relativo da tática de frente única, com a formação e expansão dos comitês de unidade proletária, apontava as contradições do fascismo e o surgimento de uma força política, tal como a Concentração Republicana – formada por grupos políticos que haviam se retirado do Parlamento em junho de 1924 --, que poderia emergir como uma alternativa temporária para a burguesia, antes da vitória da revolução proletária.

A frente única deveria atrair os estratos intermediários das organizações políticas socialistas e católicas. A análise de Gramsci sugeria também a existência de uma vertente liberal no fascismo, que tenderia para alguma forma de institucionalização, e outra que expressaria exatamente as contradições no seio das classes dominantes. Essa instabilidade tinha como resultado o descontentamento crescente da pequena burguesia. Assim, diante da suposta debilidade do fascismo, em curto prazo, “*uma crise econômica imprevista e fulminante, não improvável em uma situação como a italiana, poderia levar ao poder uma coalizão democrática republicana (...) como capaz de enfrentar a revolução*” (Gramsci, [1926]1978, p. 121).

Frente a essa possibilidade, dizia Gramsci,

1) Devemos desde já restringir ao mínimo a influência e a organização dos partidos e da coalizão de esquerda para tornar sempre mais provável uma queda revolucionária do fascismo, para que os elementos enérgicos e ativos da população estejam do nosso lado no momento da crise. 2) Em todo caso devemos tender a fazer o mais breve possível o intermezzo democrático contando desde hoje a nosso favor o maior número de condições favoráveis” (Gramsci, [1926]1978, p. 120).

Percebe-se então com bastante nitidez que Gramsci avaliava que a frente única contava com condições de avanço rápido, que havia possibilidade de atrair os quadros intermediários das vertentes reformistas, liberais e democráticas, além de franjas da pequena burguesia descontentes com o fascismo. Isso possibilitaria restringir a possibilidade de um governo de coalizão democrática que substituísse o fascismo no momento da sua crise. Com essa orientação, no decorrer dos meses seguintes Gramsci escreveu artigos de dura polêmica dirigidos contra a Concentração Republicana. Para alguns dirigentes da Concentração Republicana, como Pietro Nenni e Carlo Rosselli, os argumentos de Gramsci não só não eram convincentes, mas apareciam como mero protesto diante de uma organização que propugnava uma “*república dos trabalhadores*”. A diferença de fundo era que Gramsci insistia numa posição classista, na necessidade de a classe operária conduzir o processo, enquanto socialistas e republicanos falavam de trabalhadores de forma indistinta (GIASI, 2020, p. 130-133).

Para Gramsci a crise do fascismo adviria de suas contradições internas e poderia ser potencializada por grave crise econômica. Toda essa avaliação tinha como pressuposto essencial a fragilidade da burguesia italiana, classe incapaz de generalizar a sua dominação por todo o território nacional e incapaz de criar um domínio estável, vale dizer uma hegemonia, sem o fascismo.

Efetivamente, Gramsci percebia a chamada “estabilização capitalista” de modo próximo ao que Zinoviev havia exposto na abertura do VI Pleno da Comissão Executiva da Internacional Comunista - CEIC (17 de fevereiro de 1926). Para Zinoviev, então presidente da Internacional Comunista, a “estabilização capitalista” poderia sofrer comoções mais ou menos sérias, em parte pela penetração do capital financeiro americano na Europa. (AGOSTI, t. 2, v.1, 1974).

A fórmula política da frente única nunca foi compreendida de uma só maneira e esteve sempre acoplada a interpretação da fase do capitalismo. Os que entendiam ter o capitalismo entrado numa fase de estabilização sólida e duradoura nos centros imperialistas defendia uma frente única das organizações políticas e sindicais do movimento operário e alimentavam mesmo a possibilidade de um governo operário dentro do Estado burguês. Outros imaginavam uma estabilização passageira e relativa, que poderia ser interrompida por repentina crise econômica e política, do que derivava certa flexibilidade na composição da frente única, mais de acordo com as situações nacionais: essa era a posição de Zinoviev e do V congresso da IC (1924). No caso da Itália a compreensão era de que a situação era revolucionária em permanência, não teria havido a estabilização. Compreende-se então que a frente única deveria ter desde logo um caráter revolucionário que ultrapassasse as organizações democrático reformistas.

Elemento essencial para o sucesso da frente única na Itália seria a consolidação da aliança operária e camponesa. A ação política com esse fim fora definida no III congresso do PCI (janeiro de 1926) e o texto que Gramsci escrevia sobre a questão meridional (em outubro) era parte desse esforço. A apreensão da particularidade da questão agrária era indispensável e Gramsci buscou circunscrevê-la exatamente na questão meridional e na questão vaticana. De fato, para Gramsci a atualidade da questão meridional encontrava-se na anexação do Reino de Nápoles ao Reino do Piemonte ocorrida em 1861, e na enorme influência ideológica da Igreja católica sobre o campesinato.

Os comunistas insistiam na perspectiva de uma assembleia republicana na base de comitês operários e camponeses, no controle operário da produção e terra aos camponeses, pois que entendiam que

É vão falar de república sem dizer se se trata da república operária e camponesa, na qual é suprimido o poder político e econômico da burguesia fascista, ou da república burguesa, na qual os trabalhadores continuariam a estar sob o jugo da plutocracia e dos agrários hoje dominantes (Cf. PISTILLO, 2001, p. 49).

O ano de 1926, de certa maneira entrecruzou a questão russa e a questão italiana na agenda dos comunistas. A oposição no PCI, arrumada em torno de Bordiga acabou por entrar de modo insidioso nas agudas contendas internas que incendiavam a vida política do Partido Comunista da Rússia. Quando as oposições à linha política que predominava no Partido Comunista Russo se unificaram a partir de julho, a luta interna passou a ser travada já com desconsideração aos princípios básicos da moral comunista. A correspondência enviada em outubro por Gramsci para a direção do PCR tentou exatamente chamar a atenção para essa questão, pois que aqueles métodos de disputa política levariam o partido certamente à cisão, com incidências muito negativas para toda a IC. (Cf. DANIELE, 1999, p. 402).

Ainda que a leitura do PCI sobre a situação internacional fosse mais próxima daquela de Zinoviev, do ponto de vista da linha política interna do PCR, a aderência maior era sem dúvida com a maioria de Bukhárin e Stalin, precisamente por conta da defesa da continuidade da ‘Nova Economia Política’ como garantia de preservação e aprofundamento da aliança operaria e camponesa.

Enquanto se aguçava a luta pelo poder na URSS, na Itália uma nova onda repressiva se anunciava depois do atentado contra a vida de Mussolini ocorrido no dia 12 de setembro, perpetrado pelo anarquista Gino Lucetti. Logo no dia seguinte acontece a detenção de Umberto Terracini, importante dirigente e que cumpria o papel de advogado do PCI.

Com o agravamento da repressão, a direção partidária coloca em pauta a ideia de formação de um centro diretivo externo na Suíça. A demora na implantação do centro externo indica que havia restrições significativas a essa decisão, que poderiam ser de caráter político ou organizativo.

A fim de esclarecer a situação política na URSS, a IC decidiu enviar para a Itália, como representante do Secretariado Latino, o suíço Jules Humbert-Droz, a quem caberia expor a questão russa e ouvir a posição do PCI a esse respeito. Nesse encontro também seriam formalizados os nomes da delegação italiana para o VII plenum ampliado do CEIC a ser realizado em Moscou entre os dias 22 de novembro a 16 de dezembro de 1926. A reunião do CC ficou definida para ocorrer em Val Polcevera, nos arredores de Genova, entre os dias 1º e 3 de novembro. Em concomitância ficou estabelecida a rota de saída de Gramsci em direção à Suíça, com a finalidade de seguir para a URSS, onde participaria no VII Plenum ampliado do CEIC, em caso quase certo de que fosse indicado como delegado. Pode-se supor que Gramsci faria esse trajeto junto com Humbert-Droz. No

retorno, Gramsci ficaria na Suíça para coordenar a comissão central externa, segundo decisão já tomada.

Os últimos dias de liberdade (vigiada)

Em 27 de outubro de 1926, de Roma, Gramsci escreve a Giulia Schucht, sua companheira em Moscou: “*dia 30, isto é, em três dias, eu partirei de Roma e procurarei sair do País para ir ao próximo ampliado: não estou inteiramente seguro de conseguir, mas parece que existam algumas probabilidades favoráveis*” (GRAMSCI, 1992, p. 475). Nota-se que Gramsci tinha noção das dificuldades para sair da Itália pelo menos uma semana antes do golpe de Estado, que o levaria inapelavelmente a prisão. O acertado era que Gramsci chegaria a Milão na manhã do dia 31, onde encontraria um guia que o levaria ao local da reunião. Acontece que Gramsci, por algum motivo não esclarecido, não fez a viagem conforme anunciou a Giulia. A sugestão simples de Giacomini de que Gramsci se atrasou por conta da arrumação das coisas que deixaria para trás (livros e documentos), já que não voltaria tão cedo, é bastante razoável (GIACOMINI, 2014, p. 46). Mas a hipótese posta por Naldi, que poderia se uma tentativa de despistar a vigilância constante da polícia também deve ser considerada (NALDI, 2015).

Ao fim, Gramsci viajou com apenas no dia seguinte, depois de ter almoçado com Tatiana. Aguardou o horário na companhia de Felippo Platone (RAVERA, 1973, p. 250). Difícil imaginar, como Canfora veio a conceber, que Gramsci tenha viajado no dia 30 mesmo e que Ester não fez parte desses acontecimentos. Não é de pouca importância nessa reconstrução histórica a questão dos horários da viagem fatídica de Gramsci. O empenho de Canfora é para dizer que o partido se desinteressou por Gramsci até o dia 5 de novembro (Cf CANFORA, 2012, p. 78-79).

Giacomini levanta a hipótese de que a partida de Gramsci poderia ter ocorrido às 15:20 h do dia 31, com chegada marcada para as 22:25 h. (caso trem não atrasasse). Seria tarde para seguir para Genova e daí a Val Polcevera: teria que dormir em Milão e seguir no dia seguinte e chegar com algum atraso para o início da reunião. Em tudo correndo bem, no dia 4 de novembro partiria para Moscou, com passagem pela fronteira suíça (GIACOMINI, 2014, p. 47). O problema é que o horário indicado da saída de Roma parece difícil de se compor com as informações de Tatiana Schucht. Ela diz que Gramsci havia almoçado com ela, ido até a pensão onde morava, voltado até sua casa, ido até a Estação ferroviária com boa antecedência e partido sem saber do atentado contra Mussolini: o pouco tempo para toda essa movimentação e a informação (não muito

clara) de que Gramsci partiu sem saber do atentado, compromete a hipótese de Giacomini.

Na hipótese de Naldi, o horário da partida de Roma teria sido às 20h25min h. e chegada prevista para a manhã do dia 1º de novembro, com Gramsci já pronto ir a Genova. O que enfraquece essa hipótese, por sua vez, é que contadas duas horas e meia depois do atentado era impossível que a notícia já não corresse em Roma. Mas se confirmado esse horário, os acontecimentos na estação teriam então ocorrido não no período da noite, mas na manhã seguinte. Nesse caso o trem de retorno a Roma teria que ser o das 11h20min do dia 1º de novembro. Gramsci teria chegado muito tarde a Roma para que tivesse podido se encontrar com Tatiana Schucht, como ela indiretamente afirma ter acontecido ao contar que estivera com Gramsci oito dias antes da prisão, ou seja, desde o dia 1º de novembro. (NALDI, 2015)

De todo modo o fato é que naquela tarde de domingo, dia 31 de outubro, pouco antes ou pouco depois da partida de Gramsci de Roma para Milão, ocorre novo atentado (muito possivelmente forjado) contra a vida de Mussolini, quando um adolescente, de nome Anteo Zamboni, teria disparado em direção ao *Duce*, cerca de 17h40min, ainda no decorrer de uma grande manifestação que se desenrolava em Bolonha, como parte dos festejos do quarto aniversário da “marcha sobre Roma”. O rapaz foi linchado e teve início por toda a Itália a enésima onda de violência fascista contra tudo e todos que fossem ou parecessem ser opositores da ditadura.

Assim, antes mesmo de chegar a Milão, independente do horário da partida, Gramsci estaria ciente de que algo muito grave havia acontecido: poderia ter visto a turba fascista que subira no trem ou mesmo informado pela polícia que possivelmente o vigiava desde Roma. Quando desembarcou em Milão, possivelmente em atraso, a estação estava tomada pelo tumulto, mas tentou encontrar a sua guia Ester Capponi. Dela talvez tenha já sabido que todos os endereços conhecidos das organizações antifascistas estavam comprometidos e que a sua presença em Milão colocaria em risco a infraestrutura clandestina do partido e a própria reunião do CC.

Gramsci esteve entre buscar refúgio na chefatura de polícia -- fazendo uso de sua imunidade de deputado -- e retornar a Roma na esperança que a situação se acalmasse. Diante da falta de garantia do comissário de polícia, decidiu pela segunda opção, seguindo possível “sugestão” da própria polícia. É provável que tenha imaginado que essa seria apenas mais uma onda de violência terrorista do fascismo, talvez mais extremada, mas não se deu conta que um salto de qualidade na evolução do fascismo

estava em andamento. Contando com que Gramsci tivesse conversado com Ester, ainda que muito rapidamente, na certa teriam definido alguma coisa sobre o que fazer em seguida. Ester poderia ter dito que iria logo em seguida, se acordado com Gramsci, ou aguardaria o fim da reunião do CC em Val Polcevera para falar com Grieco. Difícil imaginar que não houvesse alguém do partido à espera de Gramsci, mas não se sabe com certeza se Gramsci pode encontrar Ester Caponni.

A efusão fascista subsequente ao “atentado” contra Mussolini impediu a chegada de Gramsci e de outros a Val Pocevera, de modo a fragilizar os próprios resultados da reunião do CC. A exposição de Mauro Scoccimarro sobre a situação italiana repetiu a avaliação que a direção fazia pelo menos desde agosto. Não se sabia da gravidade dos acontecimentos que se procediam no País. Jules Humbert-Droz fez a exposição sobre a questão russa, sobre as divergências e disputas na direção do PCR, tanto a solicitar apoio explícito do PCI às posições da maioria conduzida por Bukhárin e Stalin, contra a “oposição unificada”.

Os comunistas italianos colocaram muitas reservas à ideia de “socialismo em um só País”, entendendo, como Gramsci, que o núcleo da questão era a construção da frente única internacional das massas trabalhadoras e que na Rússia era importante a manutenção da aliança operaria camponesa e a construção da hegemonia do proletariado. No entanto, com a exposição de Humbert-Droz em defesa da posição da maioria do PCR, Grieco ameniza muitíssimo as reticências do PCI. Diz que *“deveremos fazer objeto de discussão as questões mais importantes: a questão da possibilidade ou não de que seja construído o socialismo em um só País; aquela da relação entre operários e camponeses, etc.”* (Cf. DEL ROIO, 2019, p. 215).

Logo depois afiança:

Nós cremos que a construção socialista na União Soviética é uma obra dura, difícil, árdua; mas que vai se desenvolvendo e que pode desenvolver-se. O importante, naturalmente, é manter na Rússia a hegemonia do proletariado. Mas para nós a hegemonia do proletariado não significa o domínio de uma classe sobre todas as outras. Se a classe operaria, que se encontra indubitavelmente diante de graves dificuldades e sacrifícios se colocasse em luta contra os camponeses, isso significaria despedaçar o bloco operário camponês, base do poder proletário, e marchar rumo à derrota do Estado operário (DEL ROIO, 2019, p. 215).

Enfim, o PCI apoia as posições da maioria na medida em que se empenha na preservação da NEP e da frente única operária camponesa como meio de construir a hegemonia proletária, mas mantém em aberto o problema teórico da viabilidade ou não da construção do *“socialismo num só País”*. Como não foram encontradas possíveis

anotações sobre essa questão, fica impossível saber qual diferença faria a eventual presença de Gramsci nessa reunião, já que se sabia que o internacionalismo de Gramsci não se coadunava com o internacionalismo de Bukhárin e Stalin. Ainda nessa reunião foram formalizados como delegados italianos ao VII pleno os nomes de Gramsci e Grieco, sem, é claro, que se soubesse ainda do acontecido com Gramsci na estação de Milão.

Ao fim da reunião, no dia 4, já retornados a Milão, a polícia deteve Mauro Scoccimarro, mas não conseguiu arrestar Ruggero Grieco, que saiu para a França. Nesse mesmo dia Gramsci escreve a Giulia e informa que *“por um incidente tive que retornar a Roma e assim recebi a tua carta e posso ainda te responder: a minha carta precedente continua todavia confirmada nas suas linhas gerais”* (GRAMSCI, 1992, p. 480).

Nesse momento Gramsci já sabia que a partida não seria mais naquele dia, mas em outro e com maiores dificuldades. Como o intenso controle e repressão do fascismo haviam desarticulado o inicial planejamento do partido, a ideia foi a de buscar Gramsci em Roma para que a saída da Itália efetivamente ocorresse.

Ester Capponi continuava com a missão de guiar Gramsci a Milão e encaminhá-lo a Suíça com outro guia, mas os acontecimentos mais uma vez desfizeram os planos. Ester tinha autonomia para ir a Roma ao encontro de Gramsci a fim de acertar a tarefa de enviá-lo ainda no dia 4 ou dependia de determinação da comissão técnica do partido e essa da comissão política para articular outro dia? Na primeira hipótese, poderia ter estado em Roma ainda nos dias 2 ou 3 sem que se tenha conseguido definir um plano para a saída de Gramsci de Roma, até pelas objeções interpostas pelo próprio. Certíssimo que os movimentos de Gramsci estavam mais vigiados do que antes, mas marcavam um cotidiano que incluía a pensão onde morava, a Câmara dos Deputados e a residência de Tatiana, endereços próximos aos quais poderia ser acrescida ainda a embaixada soviética. Parece também que Gramsci se recusava a sair do País naquele momento de crise aguda.

Caso Ester não contasse com essa autonomia de movimento, mesmo que tivesse algo acertado com Gramsci desde a estação de Milão, não poderia ter estado em Roma antes do dia 5, pois teria necessitado da determinação da direção política (ou seja, de Grieco, e nisso o depoimento de Ravera estaria certo). O retorno de Ester Capponi a Milão teria ocorrido ainda na noite do dia 5. Em caso de ser exata a informação, fica ainda a pergunta se essa era a primeira ou segunda vez nessa semana que Capponi desembarcava em Roma. Mais provável, no entanto, é que tenha chegado a Roma no dia 5 e voltado no mesmo dia.

Ainda no dia 4 de novembro, à tarde, Camila Ravera chegava a Roma para reunião do secretariado político, agendada para o dia seguinte, quando deveria encontrar-se com Tresso e Scoccimarro, que já estava preso em Milão. No dia 5 também se encontrou com Ester Capponi, mas não com Gramsci, por conta da proximidade da polícia.

Quando Ester Capponi foi ao encontro de Gramsci no início da noite do dia 5, o golpe já era um fato consumado. A partir disso é que se precisou pensar de imediato um novo plano de retirada de Gramsci da Itália. É possível que ainda no dia 5 se tivesse avaliado os próximos passos a serem feitos pelo partido, incluído o arriscado, mas urgente, novo plano de retirada de Gramsci da Itália, feito com a participação de Giuseppe Amoretti e Felippo Platone, dirigentes do PCI em Roma.

Ainda nesse agitado dia 5 de novembro, a reunião do Conselho dos Ministros do governo fascista aprovava as chamadas “leis excepcionais”: na verdade um golpe de Estado a partir do qual seria estabelecida a forma do Estado fascista. Foram criados uma polícia política, a OVRA, e um Tribunal Especial de Defesa do Estado, todas as organizações de oposição -- fossem jornais, associações, sindicatos ou partidos – foram postas na ilegalidade e sujeitas a perseguição.

Como nenhuma documentação faz referência explícita a como e onde foi elaborado o novo plano, nem seus detalhes, é apenas sabido que Gramsci deveria passar a fronteira com a Suíça no dia 11, com a suposição que a tentativa de sair de Roma seria logo após a sessão da Câmara dos Deputados, agendada para o dia 9. Gramsci poderia partir naquela mesma noite ou no dia seguinte, em tempo de encontrar o guia da passagem para a Suíça. Decerto que isso tudo pressupunha que a imunidade parlamentar fosse ainda válida e que a vigilância policial vacilasse.

No dia 6, a imprensa ofereceu grande destaque às novas determinações do governo, ao mesmo tempo em que um decreto do Rei instituiu a lei de segurança nacional. No jornal *Il Tevere* podia ser vista a proposta de Farinacci para que fossem extintos os mandatos de todos os deputados de oposição que haviam abandonado o parlamento em 1924, para compor o chamado Aventino, o que não incluía os comunistas. Percebe-se com clareza meridiana que a situação era gravíssima e de grande perigo para as lideranças antifascistas, fossem comunistas ou não. No entanto, Mussolini solicitou a Farinacci que os comunistas fossem incluídos na lista e que seria esse um pedido do Rei.

Na segunda feira, dia 8, Gramsci esteve no parlamento para uma reunião com o grupo de deputados comunistas para discutir a ação do partido na Câmara, que seria reaberta no dia seguinte, para denunciar as leis excepcionais e a extinção do mandato

dos deputados aventinianos. A leitura do documento dos comunistas, de franca oposição a todas as manobras do fascismo da semana precedente, que seria lida pelo deputado Ezio Riboldi, fora redigida por Gramsci e aprovada pela comissão política. O documento, entre outras coisas, dizia

Vocês adotaram, hoje, medidas de estado de assédio. Essa é a única ordem que vocês podem estabelecer. Nós duvidamos que vocês tenham condições de avaliar o quanto essa ordem seja frágil. Essa é alcançada contra a vontade e os sentimentos da grande maioria do povo italiano (Cf GIACOMINI, 2014, p. 50).

Nesse momento já havia indicação da comissão política para que todos os deputados que ocupassem cargos na direção central do partido (inclusive Gramsci) se ausentassem e procurassem refúgio. No entanto havia também a ordem, emanada às 14h15min do dia 8, – possivelmente quando Gramsci encontrava-se em reunião da bancada – que dispunha para “(...) que esta noite se proceda a rigorosíssimas perseguições pessoais e domiciliares aos deputados comunistas ainda nesta província...” (Cf. SPRIANO, II, 1969, p. 62).

Assim que, naquela noite, logo depois de sair da residência de Tatiana às 22h15min, Gramsci foi detido assim que chegou na pensão onde habitava, às 22h40min, tendo encontrado a polícia já a sua espera. Dali foi imediatamente encaminhado para a prisão de Regina Coelli.

Reações imediatas

No dia 10, Camila Ravera e Giuseppe Amoretti teriam seguido para Milão para encontrarem com Grieco e Tasca. Segundo o plano, quando Gramsci deveria sair de Roma? Na noite mesmo do dia 8, apressado por conta do mandado de prisão contra os deputados comunistas? No dia 9, enquanto a sessão da Câmara se desenrolava e poderia ter uma chance maior para escapar da vigilância que imaginaria a sua presença ali? Ou ainda no dia 10, como poderia ter sido decidido entre os dias 4 e 6 para que fosse junto ou quase junto com Ravera e Amoretti e participasse antes da sessão da Câmara? Nenhum depoimento ou documento esclarece essa questão!

Enquanto isso, ainda no dia 9, Carlo Codevilla (que então usava o codinome Ugo), da comissão técnica auxiliar do secretariado político do PCI, sem saber da prisão dos deputados comunistas, escreveu a Togliatti para informar que, diante das condições de repressão, “Ruggero não irá mais, Antonio fará o passo [a passagem] na quinta-feira [dia 11] e temo que seja o único que, se tudo for bem, que poderá ir ao ampliado [VII pleno do CEIC]” (Cf CANFORA, 2012, p. 40).

No momento que a carta foi recebida é quase certo que Togliatti já soubesse da prisão de Gramsci, considerando-se a mensagem enviada no dia 11 pela embaixada soviética para a família Schucht, talvez a pedido da própria Tatiana. Antes disso, Tatiana Schucht escrevera carta (sem data) tranquilizadora para a família em Moscou, na qual narrou sem maiores detalhes a circunstância da prisão de Gramsci:

Durante o dia Antonio almoçou comigo, como de costume, já que nos últimos dias o clima não estava inteiramente tranquilo e eu não queria que ele andasse pela cidade; depois ainda veio aqui em casa, como me disse em seguida, por meia hora andou com um companheiro perto da estação e não ouviu falar do atentado, senão por certo não teria viajado. E assim, na chegada em Milão, na estação, comunicaram-lhe que devia voltar a Roma ou apresentar-se a polícia. Fizeram-lhe voltar a Roma; vocês certamente ouviram falar das maldades que aconteceram aqui durante vários dias; Antonio não foi a lugar algum durante oito dias, almoçava e jantava aqui em casa, inclusive no dia que o prenderam esteve comigo até as dez e quinze; ao sair disse a hora. Já o estavam esperando no apartamento, de modo que foi ver diretamente os amigos (Cf CANFORA, 2012, p.54-56).

Por essa carta sabe-se que Gramsci viajou para Milão pelo fim da tarde (sem dizer o horário), mas não é possível saber quem eram os sujeitos indeterminados da estação de Milão! Mas, com otimismo, adiantava sobre a prisão de Gramsci que “Pode também acontecer que seja solto antes que sejam transcorridos os 15 dias necessários para apresentação da acusação, e talvez quando o advogado tenha o direito de vê-lo” (Cf CANFORA, 2012, p. 56).

No dia 15, outra missiva de Codevilla a Togliatti, possivelmente enviada de Paris, informava:

Da Itália tristes notícias: na quinta-feira passada [dia 11] partiu daqui a guia que deveria pegar Antonio da (sic) Suíça e devia retornar a P. [Paris?] no sábado [dia13], mas até agora ninguém chegou. Irei ainda ao encontro esta noite (é o último), mas com pouca esperança porque li no Rote fanhe [sic], de Viena uma notícia de Roma que dizia do arresto dos deputados Gramsci e [Enrico] Ferrari (CANFORA, 2012, p. 40).

Em seguida Codevilla expos a suposição (bastante razoável) de que a prisão de Scoccimarro e Flecchia, em Milão, no dia 4, havia desmantelado o plano de fazer Gramsci sair do País e que ele teria preferido ficar em Roma, onde o restabelecimento do contato com a direção política poderia ocorrer com maior facilidade. O complemento do raciocínio, não escrito, mas implícito, é que Gramsci não conseguiu ou não teve tempo de fazer a rota que o levaria à Suíça no dia 11, na segunda tentativa falhada de sair da Itália.

No dia 16 (ou 19) foi a vez de Camila Ravera escrever a Togliatti. Informava que o Partido sofrera forte golpe no seu centro dirigente tendo sido detidos Gramsci, Scoccimarro, Flecchia e Tasca, mas “o mais grave é a prisão de Antonio, que é a única

coisa que golpeou e fortemente o partido: os companheiros, em geral, nos reprovam quase por não ter sabido salvá-lo, quando isso era absolutamente necessário” (Cf. CANFORA, 2012, p. 23).

Em referência ao conhecimento que Togliatti tinha da realidade do partido e em particular do temperamento de Gramsci, diz ainda que

Tu certo, que sabes muitas coisas daqui e de Antonio, entendes como as coisas aconteceram a esse propósito. Há tempos que insistíamos na necessidade de que Antonio fosse para “fora” como centro de um nosso escritório no exterior que teria tarefas particulares e que seria estreitamente coligado ao nosso centro. Antonio opunha certa resistência: observava que tal providencia precisava ser tomada somente quando as circunstancias houvessem justificado de modo absoluto também diante dos operários; que os chefes deveriam, até que não fosse mais possível, permanecer na Itália; [...] (Cf. Canfora, 2012, p. 23-24).

Na continuação, Ravera conta sem detalhes que depois do atentado de setembro a Mussolini e a prisão de Terracini insistiram na criação de um centro externo para o qual Gramsci seria o encarregado. “Em geral Antonio opunha certa resistência”, mas ao fim aceitou e se estabeleceu o plano já conhecido pelo qual participaria da reunião da CC em Val Polcevera e tomaria, ato contínuo, o rumo de Moscou para representar o PCI no VII Pleno do CEIC. No retorno pararia na Suíça para coordenar o referido centro externo.

No entanto, quando Gramsci se dirigia ao local do encontro, continua Ravera,

Foi reconhecido no trem, parado pelos agentes e reenviado a Roma, onde foi objeto de uma vigilância intensíssima. Retomados os contatos com ele, mandamos junto a ele uma pessoa encarregada de levá-lo; mas, dada a grande vigilância, essa pessoa não teve a capacidade de fazer o que deveria fazer; e tornou junto a nós (a M.) para ter novas instruções. Reenviamos outra pessoa com todas as instruções possíveis e tal a poder agir, mas de improviso saía a providência de deposição dos deputados comunistas precedido pela prisão de todos os nossos deputados; [...] (CANFORA, 2012, p. 24).

Note-se que a observação de que “R. [Grieco] escapou da detenção porque se encontrava em lugar seguro absorvido no trabalho do partido e a espera de Antonio” indica que Grieco estava em Milão no aguardo de Gramsci para executar o plano de fuga do País. Ravera não se preocupa com os detalhes dos acontecimentos processados entre 31 de outubro e 08 de novembro, mas vale notar as diferenças dessa narrativa diante das memórias publicadas em 1973. Canfora também faz a comparação, mas as conclusões que traz podem bem não corresponder a verdade.

Nessa carta, Ravera diz que Gramsci foi detido ainda no trem e enviado de volta, sendo a única vez que essa versão aparece (mas foi acolhida por Togliatti). Decorre disso que o encontro de Gramsci com Ester na estação de Milão não teria ocorrido. Do modo que escreve pode-se entender mesmo que Ester teria ido a Roma atrás de Gramsci e teria

chegado antes dela, pois diz que estava em Milão quando do primeiro encarregado de apanhar Gramsci fora enviado. No entanto, também omite completamente que estava em Roma nos dias mais terríveis de consolidação do fascismo e de tremenda derrota para o partido. O entendimento de Canfora é que Gramsci teria ficado isolado do partido entre 1 e 4 de novembro, algo pouquíssimo provável porque 1- Ester poderia já ter estado em Roma nesses dias; 2- algum contato com o partido de Roma teria havido, 3- com certeza mantinha contato diário com Tatiana.

O decisivo mesmo era comunicar a Togliatti a gravidade dos acontecimentos, a catástrofe que fora a prisão de Gramsci e o esforço da direção para levá-lo ao exterior. Ao contrário de Tania, que minorava a gravidade da situação, de forma mais realista, Ravera assim avaliava a questão:

Ora, é provável que muitos dos companheiros deputados sejam depois libertados; mas aqueles que têm questões pendentes serão mantidos e enviados ao famoso tribunal; nessa condição se encontra Antonio, que poderia ser agregado ao processo de Urbani [Terracini] (Cf. CANFORA, 2012, p. 24).

No dia 30 de novembro, já finalizados os trabalhos do VII pleno, Grieco escreve um informe a Togliatti e no fim do documento retoma a questão da prisão de Gramsci. Escreve em modo quase telegráfico:

Sobre a questão Antonio não sei se Michelli [Camila Ravera] escreveu. Nós rejeitamos toda nossa culpa pelo acontecido. Antonio deveria estar em Milão na manhã do dia 31 de outubro. Ele se atrasou. Não interveio na reunião da Central, surpreendido pelos acontecimentos. Depois dos fatos mandei uma pessoa a apanhá-lo. Tudo estava pronto para a sua partida. Ele colocou obstáculos. Mande outra pessoa, mas não mais o encontrou: tinha sido detido. Esta é a maior esfrega que nos ocorreu. (Cf. SPRIANO, II, 1969, p. 65)

A menos que Togliatti estivesse já com alguma informação sobre o ocorrido, essa passagem escrita por Grieco seria bastante obscura, em particular a segunda parte. Grieco teria mandado alguém apanhar Gramsci onde? Seria a ida de Ester Capponi a Roma, se supõe. Gramsci colocou quais obstáculos? A dificuldade de escapar da vigilância policial ou a sentida necessidade de participar nos preparativos da bancada comunista para a sessão de abertura de temporada da Câmara? Uma segunda pessoa fez nova tentativa para convencê-lo, mas não o encontrou?! Essa segunda pessoa foi mandada de Roma mesmo ou de Milão? Se mandada de Milão, essa pessoa poderia ter chegado com o dia 9 para guiar Gramsci rumo a Milão e Suíça, mas difícil é saber a sua identidade, a menos que fosse Amoretti, que se encontrava em Roma e era da comissão técnica da CC.

De fato, essa passagem serve pouco para esclarecer o que acontecera e parece sugerir que Gramsci ele mesmo seria o principal responsável pela “esfregada”. Em depoimento de 1977, Lila Ochocinskaia, a companheira de Grieco, conta que dele ouvira algo nessa mesma direção, onde a frustração e a raiva pelo acontecido ficam muito evidentes:

Contando como haviam se desenvolvido os fatos, disse-me que Gramsci havia resistido a sair da sua moradia junto com o companheiro enviado pelo Partido para levá-lo, e a esse propósito acrescentou literalmente: talvez o companheiro enviado por nós tivesse devido fazer uso da força com Antonio sem dar atenção à sua resistência (Cf CANFORA, 2012, p. 39).

Mas qual teria sido enfim o motivo da prisão de Gramsci, principal dirigente do Partido Comunista, e também de tantos outros membros da direção central? De modo geral, a resposta pode ser encontrada na incorreta apreensão do desenvolvimento orgânico do fascismo. Os comunistas italianos, Gramsci em primeiro lugar, não conseguiram apreender que o fascismo se encaminhava para um salto qualitativo em direção a sua consolidação como poder de Estado.

Esse equívoco na leitura do movimento orgânico dificultou a apreensão da conjuntura adversa, que sugeria que a saída de Gramsci da Itália ocorresse com celeridade (talvez logo em seguida a prisão de Terracini, em 12 de setembro). A rigorosa concepção ética política de Gramsci, pela qual a vanguarda revolucionária não pode abandonar a classe à qual procura representar, retardou fatalmente o projeto de saída do País. Mas o detalhe que determinou toda a história subsequente de Gramsci foi a mudança na data da partida de Roma do dia 30 para o dia 31 de outubro de 1926. Se tivesse chegado a Val Polcevera é bem possível que pudesse escapar.

Na noite de 8 de novembro de 1926, após ser detido na pensão onde morava na Via Trapagni, 35, Antonio Gramsci chega algemado na prisão de Regina Coelli. Permaneceu incomunicável por 16 dias. Em 19 de novembro, antes, portanto, do tempo de 15 dias de prazo para apresentação da acusação formal, Gramsci é comunicado que estava condenado a cinco anos de confinamento. Na viagem rumo à ilha de Ustica, começada no dia 25, para duas noites em Napoli e oito em Palermo. Em 7 de dezembro enfim chega a Ustica, apenas a primeira parada de um longo confinamento que irá até 25 de abril de 1937, dois dias antes de ser colhido pela morte. Sua herança principal para a humanidade foram os *Cadernos do Cárcere*, produzidos em quase seis anos, em indizíveis condições de sofrimento psicofísico.

Referências:

- AGOSTI, Aldo. *La Terza Internazionale: storia documentaria*. Roma: Editori Riuniti, tomo 2, volume 1, 1974.
- CAFAGNA, Luciano et all. *Le tesi di Lione. Riflessioni su Gramsci e la storia d'Italia*. Milano: Franco Angeli, 1990
- CANFORA, Luciano. *Spie, URSS, antifascismo. Gramsci 1926-1937*, Roma; Salerno editrice, 2012
- D'ORSI, Angelo. *Gramsci. Una nuova biografia*. Milão: Feltrinelli editore, 2017.
- DANIELLE, Chiara (a cura di). *Gramsci a Roma, Togliatti a Mosca: il carteggio del 1926*. Torino: Einaudi editore, 1999.
- DEL ROIO, Marcos. *Os prismas de Gramsci*. São Paulo: Boitempo editorial, 2019.
- FIORI, Giuseppe. *Vita di Antonio Gramsci*. Bari: Editori Laterza, 1966.
- GIACOMINI, Ruggero. *Il giudece e il prigioniero*. Roma: Castelvecchi, 2014
- GIASI, Francesco. "Gli ultimi mesi di libertà". In: FRANCONI, Gianni e GIASI, Francesco (a cura di). *Un nuovo Gramsci: biografia, temi, interpretazioni*. Roma: Viella, 2020.
- GRAMSCI, Antonio. *La costruzione del Partito Comunista 1923-1926*. Turim: Einaudi editore, 1978.
- GRAMSCI, Antonio. *Lettere 1908-1926*. Torino: Einaudi editore, 1992.
- LEPRE, Aurelio. *Il prigioniero. Vita di Antonio Gramsci*. Bari: Editori Laterza, 1998.
- NALDI, Nélio. "31 ottobre 1926: Antonio Gramsci fra Roma e Milano. Un'analisi delle testimonianze" In: *Studi Storici*, anno 56, v. 1, 2015, p. 183-210.
<file:///C:/Users/Marcos/AppData/Local/Microsoft/Windows/INetCache/Content.Outlook/3FU1XEG/2015%20AGr%20Roma-Milano%20Studi%20Storici%20n.1 .pdf>
- QUERCIOLI, Mimma Pauleusi (a cura di) *Gramsci vivo*. Milano: Feltrinelli editore, 1977
- PISTILLO, Michele. *Gramsci in cárcere. Le difficili verità d'un lento assassinio*. Roma: Piero Lacaita editore, 2001.
- RAVERA, Camila. *Diario di trent'anni 1913-1943*. Roma: Editori Riuniti, 1973.
- SPRIANO, Paolo. *Gramsci in cárcere e il partito*. Roma: L'Unità, 1988.
- SPRIANO, Paolo. *Storia del Partito Comunista Italiano: Gli anni della clandestinità*. Turim: Einaudi editore, 1969.
- VACCA, Giuseppe. *Vita e pensieri di Antonio Gramsci 1926-1937*. Torino: Einaudi editore, 2012.

Recebido em 01-12-2021

Aprovado em 29-05-2022

Filosofia da práxis e tradutibilidade: notas a partir do pensamento de Gramsci

Anita Helena Schlesener¹

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar uma abordagem introdutória sobre a filosofia da práxis que se define na unidade teoria e prática, expressa no conceito de tradutibilidade. Trata-se de um conceito inovador elaborado nos Cadernos do Cárcere que, na relação entre filosofia e política como elemento da hegemonia tem um caráter revolucionário, porque renova o marxismo na senda da atualidade.

Palavras-chave: Filosofia da práxis, tradutibilidade, ideologia, linguagem.

Abstract: The purpose of this article is to present an introductory approach to the philosophy of praxis that is defined in the unity of theory and practice, expressed in the concept of translatability. It is an innovative concept elaborated in Gramsci's Prison Work that, in the relationship between philosophy and politics as an element of hegemony, has a revolutionary character, because it renews Marxism on the path of the present.

Keywords: Philosophy of praxis, translatability, ideology language.

Introdução

A filosofia da práxis “é a consciência plena das contradições” a partir da qual o filósofo “não apenas compreende as contradições, mas colocar-se a si mesmo como elemento da contradição, eleva esse elemento a princípio de conhecimento e, conseqüentemente, de ação” (GRAMSCI, 1978, p. 1487).

A leitura dos escritos de Antonio Gramsci nos tem motivado tanto a explicitar e aprofundar o conteúdo dos seus escritos quanto em retomar as sendas por ele abertas para entender a nossa realidade. O tema que nos propomos aqui é complexo e abrangente, implicando esclarecer o que se entende por filosofia da práxis a partir dos Cadernos do Cárcere.

Trata-se de acentuar a relação economia, política e cultura na constituição das relações de hegemonia a partir do conceito de tradutibilidade a fim de esclarecer como se constrói a sociabilidade atual e a importância da filosofia da práxis na medida em que se consolida a hegemonia dos dominantes tendo a ideologia como prática de poder.

¹ Graduação em Filosofia, Mestrado em Educação, Doutorado em História. Docente de filosofia política e de estética da UFPR; atualmente docente do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da UTP de Curitiba; Pós-doutorado em Educação na UNICAMP. Professora da Universidade Tuiuti, do Paraná.

Deste modo, iniciamos com breves notas sobre filosofia da praxis e tradutibilidade, concentrando-nos apenas nos Cadernos 7, 8 e 10, visto que este conceito perpassa toda a obra, havendo já trabalhos publicados que apresentam o percurso de construção deste conceito.

Em seguida, salientamos algumas contribuições do pensamento de Gramsci para a compreensão dos desdobramentos políticos da realidade atual e, depois, apresentamos aspectos da tradutibilidade a propósito da realidade contemporânea encaminhando para uma breve conclusão.

Filosofia da praxis e tradutibilidade

Tomamos como ponto de partida os Cadernos 7, 8 e 10, na crítica à filosofia de Benedetto Croce: retomando a *Introdução à Crítica da Economia Política* (& 12, Q. 10), Gramsci retoma o dizer de Marx de que “os homens tomam consciência dos conflitos da estrutura no terreno das ideologias” e que esta “deve ser considerada uma afirmação de valor gnosiológico e não puramente psicológico e moral”. Dessa afirmação decorre o “princípio teórico-prático da hegemonia”, que precisa ser reportado a Lenin, que fez a filosofia florescer efetivamente na medida em que fez avançar a prática política. Em linhas gerais, a filosofia da praxis é uma teoria que se articula com a prática relacionando filosofia e história, economia e política (GRAMSCI, 1978, p. 1249-1250). Deste ponto de vista, é a filosofia dos grupos subalternos, cuja capacidade de interpretar uma estrutura em movimento é a garantia de uma ação efetiva e transformadora.

A partir desta articulação teoria e prática, forma e conteúdo, filosofia, política e economia, define-se também a questão da tradutibilidade recíproca das linguagens, que não se reduzem à estrutura linguística e filológica, mas assumem um significado amplo tanto no traçado da origem histórica das sociedades quanto no movimento histórico no qual se produzem e se superam as contradições.

Assim, no primeiro parágrafo do Caderno 7, ainda na senda da crítica ao pensamento de Croce, Gramsci destaca a diferença da tradutibilidade entre a filosofia tradicional e o materialismo histórico, observando que o “princípio da tradutibilidade recíproca é um elemento ‘crítico’ inerente ao materialismo histórico, na medida em que se supõe e presume que uma dada fase da civilização tem uma expressão cultural e filosófica” que se pode considerar “fundamentalmente idêntica”, mesmo que a expressão tenha uma linguagem diferente da tradição particular de cada ‘nação’ ou de cada sistema filosófico” (GRAMSCI, 1978, p. 851). No Caderno 10, parágrafo 2, Gramsci salienta a identidade entre história e política, no sentido que a atividade intelectual sobre o passado se faz de uma perspectiva contemporânea, de modo que a interpretação do passado traz a marca do presente (GRAMSCI, 1978, Q. 10, p. 1242); e que uma “filosofia é ‘histórica’ na medida em que se difunde e se torna concepção da realidade de uma

massa social” (GRAMSCI, 1978, p. 1272). Neste movimento, também os conceitos se alteram visto que a linguagem é sempre metafórica, como Gramsci esclarece no Caderno 11, na crítica a Bukharin:

Se talvez não se possa dizer exatamente que todo discurso é metafórico em relação à coisa ou objeto material e sensível indicados (ou a objeto abstrato) para não estender demais o conceito de metáfora, pode-se, porém, dizer que a linguagem atual é metafórica em relação aos significados e ao conteúdo ideológico que as palavras tiveram nos períodos precedentes da civilização (GRAMSCI, 1978, p. 1427).

A tradução se realiza não apenas entre termos linguísticos, mas entre teoria e prática, o que garante a atualidade da teoria. É necessário considerar a historicidade das linguagens, que é a mesma das ideologias. Precisamente “por não se ter um conceito crítico e historicista do fenômeno linguístico é que derivam muitos erros, seja no campo da ciência que no campo prático” (Idem, p. 1427). Considerando-se o movimento histórico e sendo a linguagem política e metafórica, isso se estende também aos conceitos, de modo que a precisão dos conceitos não está em tomá-los no seu significado original cristalizado, mas compreendê-los no processo histórico e apreendê-los no seu significado presente, para um diálogo entre os que se movem pelos mesmos interesses de resistência e de luta por um novo projeto de sociedade. Desta perspectiva, o princípio de tradutibilidade recíproca atribuído à filosofia da praxis a torna a teoria por excelência para a compreensão do movimento histórico.

A tradutibilidade, portanto, se concretiza de forma complexa, visto que nem sempre a consciência teórica coincide com a atividade prática. Um trabalhador pode conviver com “duas consciências teóricas, uma implícita na sua ação e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática do mundo, e uma ‘explícita’, superficial, herdada do passado”, pode-se dizer, do horizonte ideológico dominante. Esta posição teórico-prática “não pode deixar de se tornar ‘política’, ou seja, questão de ‘hegemonia’. A consciência de ser parte da força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência”, que se traduz na unidade entre teoria e prática (GRAMSCI, 1978, p. 1041-2).

Desta perspectiva, a linguagem também muda na medida da progressiva autoconsciência: no Caderno 10, & 54, ao responder à pergunta – o que é o homem? – Gramsci acentua que não se refere ao indivíduo singular nem ao homem em geral, mas ao homem em processo de criação de si mesmo.

Ao pensarmos, vemos que pondo a questão ‘o que é o homem?’ queremos dizer: o que o homem pode tornar-se, ou seja, se o homem pode dominar o próprio destino, pode ‘fazer-se’, criar-se uma vida. Digamos, portanto, que o homem é um processo e precisamente o processo de seus atos (GRAMSCI, 1978, p. 1343-4).

É neste processo que se forma e se modifica a consciência de si e do mundo. A própria individualidade se produz a partir do conjunto de relações sociais e se modifica na medida em que se modificam estas relações. Se diz que o que cada indivíduo pode transformar é bem pouco, considerando suas próprias forças. Mas um indivíduo singular “pode associar-se a todos aqueles que querem as mesmas mudanças” e, desta forma, o singular “pode multiplicar-se por um número imponente de vezes e obter uma transformação bem mais radical daquela que à primeira vista parecia possível” (GRAMSCI, 1978, p. 1346).

Deste ponto de vista, a linguagem “não pressupõe uma coisa ‘única’ nem no tempo nem no espaço. Linguagem significa também cultura e filosofia”, ou seja, o “fato ‘linguagem’ é, na realidade, uma multiplicidade de fatos mais ou menos coerentes e coordenados organicamente” (Idem, p. 1346). O tema da tradução reaparece em vários Cadernos (1, 3, 4, 7, 8, 10, 11 e 29) e podemos sintetizar com a questão das ideologias abordada no & 41 XII, do Caderno 10, a propósito da interpretação croceana da filosofia da praxis, sempre criticada por Gramsci:

Para a filosofia da praxis as ideologias são tudo menos arbitrarias; são fatos históricos reais que devemos combater e desvelar na sua natureza de instrumentos de dominação e não por razões de moralidade, etc., mas sim por razões de luta política; para tornar intelectualmente independentes os governados dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar outra, como momento necessário de subversão da praxis (GRAMSCI, 1978, p. 1319).

Traduzir, portanto, supera em muito os limites restritos da linguística ou da filologia: significa mostrar a articulação intrínseca entre teoria e prática acentuando a centralidade da política e tomando interpretação como tradutibilidade para a realidade histórico-política presente, visto que toda história é sempre história contemporânea. No fundo, traduzir significa concretizar o que Marx diz na Teses sobre Feuerbach: que os “filósofos explicaram o mundo e se trata, agora, de transformá-lo”, ou seja, a “filosofia deve tornar-se ‘política’, ‘prática’, para continuar a ser filosofia” (GRAMSCI, 1978, Q 8, p. 1066). Desta perspectiva é que entendemos a grande contribuição do pensamento de Gramsci e na qual encaminhamos a presente leitura.

Aspectos da tradutibilidade a propósito da realidade contemporânea

Embora os escritos de Gramsci sejam contextualizados e resultantes de polêmicas inseridas na realidade italiana do início do século XX, o cenário político por ele analisado não se distancia da realidade presente, salvo as novas características da crise do capitalismo, apresentada à sociedade em geral como crise do Estado que, conforme os defensores dessa política, deveria ter suas funções diminuídas a fim de resolver os problemas da economia. A

pretexto de controlar a inflação e redimensionar a aplicação dos recursos públicos, instaurou-se uma política de contenção dos investimentos voltados à regulamentação dos direitos sociais que, ao lado do nível crescente de desemprego e aumento da especulação financeira, gerou um aprofundamento das desigualdades sociais e um aumento exacerbado da exclusão social. A longo prazo, estas medidas mostraram o verdadeiro caráter da nova fase do capitalismo que se implementava, com privatizações, ajustes fiscais acompanhados da dependência dos fundos (FMI, BM), desregulamentação dos fluxos financeiros (um capital que gira sem controle do Estado e que, desta forma, também pode fugir do fisco), com danos graves ao processo produtivo.

Cabe lembrar que as intenções de dominação do império norte-americano sobre a América Latina vêm de um passado distante e tiveram no ideário neoliberal o melhor instrumento de ampliação de sua ascendência sobre nossa economia e nossa política. Com o suporte do racionalismo neoliberal justifica-se a crise internacional que atravessa o capitalismo globalizado, cuja aparência é econômica, mas que, na realidade, assume dimensões inéditas na forma de crise política e moral com a dissolução dos laços sociais. No Brasil, a ascensão do neoconservadorismo nos leva a reconhecer a fragilidade histórica destes laços, na debilidade e desagregação dos sindicatos e partidos de esquerda, na dificuldade de organização política ante o agravamento da miséria em níveis desumanos enquanto a riqueza se concentra nas mãos de poucos; estes são alguns dos motivos para ler Gramsci no século XXI.

A crise orgânica da qual falamos já tem embutido o conceito de Gramsci, com o reconhecimento que o movimento do real se expressa como crise econômica que esconde um acentuado processo de concentração de renda e demonstra a barbárie de um sistema que despreza a vida dos homens e da natureza em nome da acumulação de capital; a crise política manifesta-se como crise de credibilidade nos representantes políticos cujo cinismo não se preocupa em esconder as barganhas em nome de interesses econômicos fato que, na realidade cotidiana, se desdobra em descrença nas próprias instituições trazendo à luz a fragilidade da democracia representativa; a crise moral permeia todo este conjunto desvelando contradições históricas e modos de vida impensáveis em tempos anteriores: o capital circula livremente por paraísos fiscais enquanto populações inteiras migram em busca de trabalho e de liberdade.

Ora, Gramsci foi um dos primeiros intelectuais, no início do século XX, a salientar a necessidade de rever as estratégias de luta por mudanças estruturais principalmente por entender que a política hegemônica tomava dimensões internacionais e se fortalecia com novos componentes ideológicos a partir da reconfiguração da sociedade civil e de novos mecanismos de formação da opinião pública. A partir da experiência adquirida em dez anos de militância política junto ao movimento operário de Turim, Gramsci procura entender, nos Cadernos do Cárcere, os motivos do fracasso do movimento, analisando os vários aspectos da conjuntura

italiana e reinterpretando a história na tentativa de refletir sobre os caminhos possíveis para uma nova sociabilidade.

Desta perspectiva, a importância e a necessidade de ler Gramsci nos dias de hoje implica em entender que seu pensamento nos possibilita compreender o movimento do real em suas contradições e, desta forma, buscar os caminhos para superá-las. Para tanto, precisamos ler Gramsci sem traí-lo, ou seja, sem retirar da interpretação o conteúdo, que se alicerça na luta de classes e na perspectiva de transformação substantiva do ordenamento do capital. Gramsci não foi um liberal nem um stalinista, muito menos um culturalista pós-moderno: foi um militante político revolucionário que se alimentou da experiência dos Conselhos e do Jornal *L'Ordine Nuovo*, que ecoam nas linhas do Cadernos, afirmando a sua autonomia de pensamento, sem posições dogmáticas, sempre voltado a aprofundar suas posições políticas.

Nenhum dogmatismo, nenhum imperativo categórico, apenas a humildade e a coragem de um verdadeiro intelectual rigoroso e crítico. Então, como ler? Muito se tem tratado, em Eventos nacionais e internacionais sobre Gramsci, que na América Latina se faz uma apropriação política de seu pensamento e que este seria um “uso” instrumental, não crítico do autor sardo, que precisamos respeitar o rigor dos conceitos, inclusive na datação dos escritos. Entendemos que toda leitura, queiram ou não os leitores, é uma apropriação, como já dissemos a respeito da primeira edição dos Cadernos organizada por Togliatti e que criticamos na nova Edição Nacional, na medida em que a decifração filológica também não é neutra e revela uma posição política, mesmo que não se queira admitir como tal.

As dificuldades postas pelo caráter inacabado dos cadernos, a composição de fragmentos dispersos, a tentativa do próprio autor de agrupá-los em cadernos especiais e a sua própria recomendação de cuidado com a provisoriade das reflexões em função da precariedade das referências bibliográficas, tudo contribui para dificultar a leitura e a interpretação de seu pensamento.

Entendemos que, se quisermos ser fiéis ao político sardo, temos que partir da relação entre teoria e prática, expressa no conceito de filosofia da práxis, bem como no fato que a experiência à qual nos remete a filosofia da práxis nos escritos de Gramsci é o primado da política e não da filologia, que se apresenta como um instrumental metodológico para a compreensão da política. Deste ponto de vista, trata-se de uma obra que só tem sentido se for “usada” politicamente, debatida e confrontada com o movimento do real. Neste sentido vejamos algumas contribuições do pensamento de Gramsci.

Notas sobre as contribuições do pensamento de Gramsci

Uma de suas contribuições para análises das situações se encontra na articulação entre economia, política e história, que lhe permitiram fazer a crítica radical ao liberalismo e à

democracia parlamentar mostrando seus limites e fragilidades e explicitar os modos como as relações de poder se constroem na sociedade capitalista para que a dominação econômica se sustente e se consolide pelo modo como a ideologia se institui como prática de poder. Neste contexto, todas as relações sociais assumem uma dimensão política e a resistência e a luta das classes trabalhadoras exige a formação de um novo modo de pensar condizente com a luta por uma nova ordem social e política. Para tanto, a política precisa ser entendida na sua articulação com a economia e a cultura, o que exige um empenho sistemático no sentido da educação das classes trabalhadoras. A cultura não é abordada num sentido abstrato e neutro, mas como parte de um processo de conhecimento que se traduz em modo de vida e atuação prática: pensar bem para agir bem.

Uma das forças do pensamento liberal na sua assimilação pelo senso comum está na abordagem abstrata dos conceitos, ou seja, na sua significação parcial na medida em que se ocultam os conflitos e a desigualdade social gerada pela divisão social do trabalho. O ideário liberal sedimenta-se na forma sem conteúdo ou no discurso sem base na realidade e, desse modo, elabora o modo de pensar que se traduz em modo de vida. A noção de direito na sociedade capitalista, por exemplo, tem como pressuposto uma igualdade irreal a partir da premissa de que “todos os cidadãos devam aceitar livremente o conformismo apontado pelo direito, enquanto todos possam tornar-se elementos da classe dirigente” (GRAMSCI, Q. 6, p. 773), o que não ocorre em função da própria estrutura da sociedade sedimentada na divisão e na exploração do trabalho. Esta abordagem abstrata de conceitos tomou uma nova dimensão com o neoliberalismo, na forma de apresentação da desigualdade como decorrência de diferenças naturais dos indivíduos, que competem entre si e conseguem ascender conforme suas capacidades individuais. Oculta-se a luta de classes ao se dizer que o trabalhador é um colaborador da empresa; dilui-se a luta de classes quando se afirma que um grupo desempenha um protagonismo ou ainda quando se fala do empoderamento individual, etc.

Estas novas situações são respaldadas por reformas legislativas e na instituição dos direitos. Gramsci acentua que na sociedade de classes o direito não exprime toda a sociedade, mas traduz os interesses da “classe dirigente, que ‘impõe’ a toda a sociedade aquelas normas de conduta que são mais ligadas à sua razão de ser e ao seu desenvolvimento” (GRAMSCI, 1978, p. 73). Tal se concretiza na medida em que a ideia de igualdade se firma no imaginário social a partir da imagem de um sujeito individual cujos interesses privados nada tem em relação com o social.

O mesmo acontece com o conceito de liberdade: na modernidade a organização de base jurídica tem como objetivo garantir direitos subjetivos cuja expressão se encontra no exercício da liberdade. Gramsci acentua que não existe uma natureza humana constitutiva da liberdade, visto que somos historicamente condicionados e nos fazemos no processo de socialização no

qual conquistamos a liberdade (GRAMSCI, 1978); a função específica do direito de garantir a liberdade individual restrita ao agir autônomo na esfera privada e a partir do ocultamento das desigualdades sociais, gera a ilusão de igualdade e de participação equitativa na estrutura da sociedade, criando expectativas sociais que nunca se concretizarão.

Já em 1916, no artigo *A tua Herança*, Gramsci acentua o artil na própria proposição da ideia de liberdade: para ser livre, na sociedade capitalista, é preciso ser proprietário, mas a riqueza não pode aparecer como o objetivo principal; “a riqueza não é um fim; se se torna um fim, chama-se avidez (avareza)”, ou seja, moralmente condenável. A riqueza precisa apresentar-se como “meio para um fim: a liberdade” (GRAMSCI, 1975, p. 215). Este conjunto de premissas leva os homens comuns a acreditarem que, por suas qualidades individuais, podem ter acesso à riqueza pelo trabalho, ou seja, sonham em ascender socialmente acumulando riqueza, sem saber que, para enriquecer nesta sociedade se faz necessário possuir a propriedade dos meios de produção. A liberdade, na sociedade capitalista, é um privilégio.

O pensamento liberal, ao separar economia de política e tratar a cultura como algo neutro e geral, se aproveita do efeito mistificador que sofrem os conceitos no processo de mutação dos seus significados e os naturaliza submetendo-os às ideias cristalizadas de “bem em si” e de “mal em si”. Neste caso, o ideário liberal se mistura com tradições arcaicas transmitidas de geração em geração e que formam o cotidiano familiar e religioso. Perde-se a dimensão histórica da vida e das relações em geral, reduzindo ao individual subjetivo “natural” questões sociais como, por exemplo, a violência, a exclusão e todos os reveses que possam acontecer. O senso comum entende a realidade a partir de oposições dualistas estáticas, apega-se ao instituído e às mínimas garantias que este oferece, atribuindo as contradições, que são sociais, a um “mal” abstrato e não identificável materialmente.

A crítica gramsciana a esta estrutura econômica, social e política permeia todos os escritos desde 1916 até os *Cadernos do Cárcere*, mostrando como o ideário liberal oculta e mistifica a função do Estado enquanto poder de classe, exercendo enorme influência na formação do senso comum. Esta forma de mostrar como a ideologia funciona em benefício do poder instituído na abstração e naturalização dos conceitos é de grande atualidade podendo ser retomada para a crítica da dimensão ideológica no contexto da mundialização do capital.

Outra questão importante se vincula à natureza do Estado moderno e que perpassa os *Cadernos do Cárcere*: “o Estado é o instrumento para adequar a sociedade civil à estrutura econômica” (Q. 10, p. 1254); a “noção geral de Estado entram elementos que também são comuns à noção de sociedade civil (Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção)” (Q. 6, p. 763-764). Ou ainda no Caderno 6: “por Estado deve entender-se, além do aparato de governo, também o aparato ‘privado’ de hegemonia ou sociedade civil” (Idem, p. 801). Ou ainda: na polêmica “sobre as funções do Estado (como organização político-jurídica em sentido estrito) a expressão ‘Estado – veilleur

de nuit' ... significaria um Estado cujas funções se limitam à tutela da ordem pública e do respeito às leis". No regime liberal, a "direção do desenvolvimento histórico pertence às forças privadas, à sociedade civil que é, também ela, 'Estado', ou melhor, é o próprio Estado" (Q. 26, p. 2302).

A separação entre sociedade política (denominada Estado no sentido governativo) e sociedade civil é, portanto, um equívoco teórico ou uma mistificação ideológica para estabelecer um processo neutro de gestão pública. Gramsci acentua que "na realidade dos fatos, sociedade civil e Estado se identificam", de modo que toda política econômica, quer se assuma claramente ou não, é regulamentada, "de caráter estatal, introduzida e mantida por via legislativa, coercitiva" (Q. 13, p. 1590). Desta perspectiva, considero equivocado falar em Estado ampliado, como se a sociedade civil fosse apenas um adendo à sociedade política; na verdade ambas as instâncias (sociedade política e sociedade civil) se articulam e se integram, de modo que o termo correto deveria ser Estado integral.

Portanto, uma leitura equivocada de Gramsci é aquela que estende a sociedade política separada da sociedade civil atribuindo a esta a função da construção do consenso. Esta oposição de raiz liberal é anti-gramsciana (DIAS, 2014), assim como a formação do consenso sem levar em consideração as desigualdades sociais. Trata-se aqui de salientar como algumas leituras de Gramsci não levam em consideração processo de mutação dos conceitos, algo que acontece com frequência com o conceito de hegemonia ou de Estado. Como acentua Dias (2014, p. 21), a "linguagem política, solo no qual se expressam possibilidades históricas, requer / permite/ interdita", conforme as relações de forças entre as classes em confronto e os conceitos apresentam uma eficácia ideológica na materialização das relações políticas. As "formas discursivas atuam na eliminação da subjetividade e da historicidade dos subalternos, em um processo que denominamos *captura da subjetividade antagonista*" (DIAS, 2014, p. 22).

Daí a importância de se entender que a linguagem não é neutra, mas sim política: enquanto o modo de pensar dominante nos prender no seu horizonte ideológico, não teremos condições de criar o novo, de superar a subalternidade. Este acento nas dimensões da ideologia que perpassa os escritos apresentam uma atualidade espantosa. Também os termos subalterno e subalternidade podem apresentar várias significações: em geral são lidos do ponto de vista de classe, sendo subalternas as classes que aderem ao projeto político dominante, podendo ser as classes trabalhadoras e as classes médias; o assumir uma posição determinista em relação à filosofia da práxis pode revelar o "caráter 'subalterno' de determinados estratos sociais"(Q. 11, p. 1387); a falta de organização e de unidade torna os subalternos politicamente impotentes, incapazes de darem uma expressão unificada às suas aspirações e necessidades (Q. 25); o que caracteriza a subalternidade é a fragmentação, a falta de uma compreensão de totalidade, que se conquista com autonomia intelectual e política no processo de luta de classes; mas o termo também pode se referir a sujeitos individuais: subalterno é, por exemplo, o sujeito que não tem uma consciência crítica e não consegue perceber as contradições vividas no seu cotidiano, refletindo dentro do horizonte ideológico dominante. São subalternos os marginalizados da história, os permanentemente excluídos. Pode-se pensar ainda a subalternidade entre Estados, no caso

da hegemonia norte-americana e as tentativas de domínio na América Latina. Ou seja, são conceitos que, se reinterpretados, permitem entender novos processos que se desenvolvem em novos contextos, desde que não sejam desvinculados da luta de classes, hegemonia e outros conceitos básicos do pensamento gramsciano. A instrumentalização se encontra principalmente na despolitização do pensamento gramsciano com o objetivo de inserir sujeitos históricos marginalizados no projeto social burguês, sem nenhuma proposição substantiva de transformação do ordenamento do capital.

Os conceitos “subalterno” e “subalternidade” podem ser fundamentais para a compreensão e o esclarecimento das estratégias e táticas políticas dos dominantes que se sustentam por meio de práticas de formação intelectual fragmentada (educação, entendida em seu sentido amplo de formação para um determinado modo de vida que, no caso da sociedade capitalista, consiste em garantir as formas de exploração do trabalho e de manutenção da estrutura político-administrativa), bem como de abstração da realidade concreta; estas práticas se apresentam como a forma ideológica de sujeição dos grupos subalternos aos interesses econômicos do capital. São categorias que permitem esclarecer as condições objetivas e subjetivas de constituição da luta de classes neste início do século XXI.

O processo educativo consiste em ativar as políticas públicas educacionais, as quais atuam em harmonia com os demais aparelhos hegemônicos da sociedade civil, como os meios de comunicação de massa e a própria atividade empresarial cuja ação é definida pela política governamental neoliberal em curso. A sociedade política exara as leis e exerce o poder repressivo sobre os que manifestam seu descontentamento. A democracia funciona como uma máscara que esconde os excessos e os arbítrios da polícia contra os que se encontram à margem da ordem instituída, geralmente negros e pobres, que lotam as prisões e os cárceres.

Assim, também a crítica gramsciana ao duplo revisionismo de Marx, alerta para o modo como tanto o idealismo kantiano quanto o determinismo mecanicista desarmam o conjunto das classes trabalhadoras, desarticulam os processos de organização política e criam expectativas mistificadoras. As políticas reformistas são absorvidas pelo sistema dominante e apaziguam as massas. Desde 1917, quando reflete sobre a Revolução Russa, Gramsci critica o caminho gradual e por etapas, práticas que esvaziam e transformam a participação política. Acentua que o processo revolucionário ocorrido na Rússia demonstrou que é possível dar saltos qualitativos importantes na medida em que se forme uma consciência política e se reinterprete a realidade sem apoiar-se em dogmas.

Em vários artigos de 1917-1918 critica políticos socialistas na sua visão reformista de conciliação de classe, atitude que desmobiliza qualquer movimento social, confunde e sufoca sua força para a luta e adia para um futuro incerto as transformações efetivas. Gramsci, nos escritos de militância política, mostra que o caminho para o socialismo é o insurrecional; nos Cadernos demonstra que o caminho pelas vias institucionais é ilusório e desmobilizador sendo o reformismo o instrumento de cooptação dos líderes dos movimentos sociais.

Outro ponto importante é entender as condições de subalternidade e como elas se ampliam com as novas dimensões que assume a ideologia. A subalternidade expressa as várias formas de alienação

sofrida pelos indivíduos, alienação que tem origem nas relações de trabalho e se estende a todo o modo de vida consolidando-se no consenso passivo formado no conjunto das relações sociais. Superar esta condição implica organização política e a formação de intelectuais. O ponto de partida de Gramsci é a constatação de que “cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função social no mundo da produção econômica, cria para si, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político” (Q. 12, p. 1513). Nesse campo, os intelectuais são os organizadores da hegemonia de um grupo social, que se traduz tanto na elaboração da teoria quanto no exercício de funções de dominação e direção política.

É no contexto das relações de hegemonia que se formam os intelectuais e uma hegemonia se mantém basicamente pela ação contínua dos intelectuais que a representam. São os intelectuais que possibilitam que a hegemonia se concretize como unidade, ocultando o movimento contraditório que constitui a sociedade. A partir de condições históricas precisas, as classes subalternas sofrem o processo de cooptação de seus líderes, chamados para defender a estrutura de poder vigente; à medida que são ainda dirigentes de “um grupo subalterno, que não conquistou ainda consciência de sua força e das suas possibilidades e modos de desenvolvimento”, debilitam todo o movimento, que precisa reiniciar seu processo de formação de intelectuais (GRAMSCI, 1978, Q. 13, p. 1589). A permanência de um grupo subalterno no âmbito de uma concepção de mundo econômico-corporativa (como foi o caso do sindicalismo teórico) abre a possibilidade de migração de dirigentes do movimento operário que, em determinado momento de sua vida política, são levados a deixar seu posto crítico e a defender a ordem existente. Esta migração que, em outros fragmentos Gramsci denomina transformismo, demonstra a extrema dificuldade que as classes subalternas enfrentam não somente para formar os seus próprios intelectuais orgânicos como também para manter os seus dirigentes.

Em outras palavras, a matriz da dominação capitalista se encontra no plano teórico, na forma de veicular as ideias, de abstrair os conceitos da materialidade social, de transformar em verdades universais e imutáveis o que, na verdade, é historicamente determinado. Para Gramsci, a linguagem se articula com a política e a ideologia, tendo como pressuposto que a base material que organiza a estrutura social se concretiza e se mantém a partir da formação do modo de pensar da maioria da sociedade, traduzindo-se em modo de vida.

A fragilidade dos vencidos é condicionada pelo fato de que não possuem uma concepção de mundo própria, não ressignificam a linguagem e não conhecem sua própria história. Daí a importância da educação e da cultura como meio de formação de uma consciência crítica e de uma prática transformadora, por meio de projetos sociais definidos que expressem seus interesses e suas práticas de classe. A emancipação das classes subalternas implica conhecerem a sua história e o significado de suas lutas, que foram ocultadas pela história dominante.

Como acentua Semeraro (2019, p. 53), “traduzir Gramsci não se restringe a uma atividade técnica e asséptica, puramente teórica e acadêmica, mas implica situá-lo no terreno das nossas situações históricas e das dramáticas condições dos trabalhadores e dos subalternizados” no contexto do capitalismo globalizado. Trata-se de uma leitura que “exige uma operação criativa e corajosa” de articular a “análise cuidadosa dos seus escritos e do seu contexto histórico-teórico” com o “reconhecimento do território nacional na sua originalidade e unicidade”, sem perder a “perspectiva internacional” (Q. 14, p. 1729). No caso da América Latina e especialmente do Brasil, a leitura precisa situar-se no contexto da luta dos movimentos sociais e populares no sentido de sua resistência e de sua emancipação política.

Breve conclusão

Retornando ao Caderno 7, & 45, Gramsci pergunta: “Quando se pode dizer que uma filosofia tem uma importância histórica?” E responde: “O valor histórico de uma filosofia pode ser ‘calculado’ pela eficácia ‘prática’ que ela conquistou (e prática deve ser entendida em sentido amplo)”. E continua: “se é verdade que toda filosofia é a expressão de uma sociedade, deveria reagir sobre a sociedade e determinar certos efeitos, positivos ou negativos”; a medida desta reação é a medida de sua dimensão histórica” (GRAMSCI, 1978, p. 894). Entendemos que este é o significado de tradução para Gramsci: verter a teoria em prática pela mediação da interpretação e da ação política. Foi isto que realizou Lenin: transformou um legado teórico em fato histórico.

Cabe ainda recordar que este tema tem uma dimensão educativa para Gramsci. A importância do conhecimento para as classes subalternas se apresenta na possibilidade de emancipação política na senda da luta de classes. Nesta trilha, a necessidade de formação de intelectuais, de mostrar e difundir a verdadeira cultura popular, de valorizar e incentivar os movimentos espontâneos de massa, dos quais podem se originar os novos intelectuais, tudo isso advindo da unidade teoria e prática, ponto de excelência da filosofia da praxis. Este é o sentido que atribuímos ao termo “tradutibilidade”.

Referências

- BOOTHMAN, Derek. *Traducibilità e processi traduttivi – Um caso: A.Gramsci linguista*. Perugia: Guerra Edizioni, 2004.
- DIAS, Edmundo Fernandes. Notas sobre a Hegemonia. In: SCHLESENER, A. H. *Filosofia, política e educação: leituras de Antonio Gramsci*. Curitiba: Ed. UTP, 2014, pp. 19-34.
- FROSINI, Fabio. Sulla “traducibilità” nei Quaderni di Gramsci. *Critica Marxista*. N. S., 2003, pp. 29-38. Academia.Edu – consultado em 12/05/2022. https://www.academia.edu/440521/F_Frosini_Sulla_traducibilit%C3%A0_nei_Quaderni_di_Gramsci_Critica_marxista_N_S_2003_6_pp_29_38?from=cover_page
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Torino: Einaudi, 1978.
- GRAMSCI, Antonio. *Scritti Giovanili*. Torino: Einaudi, 1975.

LACORTE, Rocco. *Sobre alguns aspectos da “tradutibilidade” nos Cadernos do Cárcere de Antonio Gramsci e algumas das suas implicações*. Revista Educação e filosofia, v. 28, n. 55, 2014, pp. 59-98.

SEMERARO, Giovanni. *A praxis integral de Gramsci frente ao atual processo de desintegração*. Revista O Social em Questão. V. 45, 2019, pp. 349-365.

Recebido em 15-01-2022

Aprovado em 19-04-2022

Arte, ideologia: de Althusser a Macherey

Celso Frederico¹

Resumo: O texto enfoca as incursões de Althusser e de seu discípulo Macherey no campo das artes. A recusa do realismo e do humanismo levou os autores a contestar a crença na ideia da arte como forma de conhecimento, preferindo incluí-la na esfera ideológica. A partir dessa inflexão teórica eles valorizaram a produção artística da chamada vanguarda.

Palavras-chave: Althusser; Macheray; ideologia.

Abstract: The text focuses on Althusser's and his disciple Macherey's forays into the field of the arts. The refusal of realism and humanism led the authors to contest the belief in the idea of art as a form of knowledge, preferring to include it in the ideological sphere. From this theoretical inflection, they valued the artistic production of the so-called avant-garde.

Keywords: Althusser; Macheray, ideology.

Um dos maiores conhecedores da obra de Althusser, Warren Montag, observou que “o período mais produtivo de Althusser coincidiu com um interesse recém-descoberto pela pintura e literatura contemporâneas, em especial pelo teatro”. Observou, também, que a crítica que fazia ao humanismo havia começado, anteriormente, pela vanguarda artística. Graças a esta afinidade, Althusser, diferentemente dos demais intelectuais comunistas, passou a valorizar essas práticas artísticas: “foi seu compromisso com o anti-humanismo teórico que permitiu ler na ruptura formal do teatro minimalista, do expressionismo abstrato em pintura e nos mais austeros experimentos do cinema da *Nouvelle Vague* francesa, não o rechaço subjetivista da realidade social ou o formalismo elitista (...), mas nada menos que um assalto à fundamentação humanista da ideologia burguesa”.²

As incursões de Althusser no campo das artes incluem os seguintes textos: *Lettre a Paolo Grassi*; *Sur Brecht et Marx*; *Lettre sur la connaissance de l'art*; *Devant le surrealisme: Alvarez-Rios*; *Cremonini, peintre de l'abstrait*; *Sur Lucio Fanti*; e *Lam*³ e um capítulo de *Pour Marx* (“O “Piccolo” Bertolazzi e Brecht”).

¹ Professor titular da Universidade de São Paulo.

² MONTAG, W., “Hacia una teoria de la materialidade del arte”, publicado na antologia organizada por PEZONAGA, Aurelio Sainz, *Escritos sobre el arte* (Madrid: Terradenadie Ediciones, 2011), pp. 168 e 174.

³ Os textos foram publicados em Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II (Paris: Stock/Imec, 1995).

Um momento esclarecedor para Althusser expor suas ideias sobre a arte foi proporcionado pela revista *Nouvelle critique* em 1966. O impacto causado pelos textos althusserianos sobre a oposição entre ciência e ideologia e a crítica ao humanismo levou a revista a incentivar o debate sobre as artes através da publicação de uma carta do professor André Daspre dirigida a Althusser e da resposta de Althusser.

Daspre elogia a defesa do rigor científico em Althusser, mas considera um equívoco “falar de maneira geral da ideologia como de um conjunto quase coerente”,⁴ não atentando para as características próprias da religião, moral e arte e, também, considerando tudo aquilo que não é ciência como *inadequação*.

A arte, também, não é uma forma de conhecimento? Não se trata, adverte Daspre, da teoria do reflexo, pois o artista não copia a realidade e sim faz uma *transcrição*, uma interpretação original. A arte não é um registro fotográfico, como demonstra a obra de Balzac que, diferentemente dos historiadores e dos economistas de sua época, conseguiu ver as contradições presentes no real e, com isso, captar as *forças do futuro* inscritas no presente. Mas isso pressupõe um conhecimento da realidade. Por isso afirma, como Lukács, que “toda grande literatura é realista”.

Sendo assim, a grande questão a ser enfrentada é compreender que forma de conhecimento nos traz a arte. A resposta do autor está bem próxima da *Estética* de Lukács: “o que faz insubstituível o conhecimento artístico, é precisamente que este não entra em concorrência com o conhecimento científico, mas que se situa em outro nível. É ao nível do homem que se coloca o artista, das relações vividas entre os homens. Com o artista, a história se torna humana”.⁵

Em sua resposta, Althusser concorda que em seus textos sobre o humanismo apresentam o *inconveniente* de oferecer uma *ideia massiva* de ideologia. Retomando a pergunta de seu crítico sobre as relações entre arte e ideologia, se elas são a mesma coisa, afirma: “eu não situo a arte verdadeira entre *as ideologias*, apesar de que a arte mantém uma relação totalmente singular e específica com a ideologia”.⁶ Ela, não oferece um conhecimento em sentido estrito, como o conhecimento científico, mas contém “certa relação específica” com o conhecimento. A arte nos faz ver “algo que faz alusão à realidade”. E o que ela nos faz ver é “a ideologia da qual

⁴ DASPRE, A., *Dos cartas sobre el conocimiento del arte*, in *Pensamiento crítico* (Havana, 1967, número 10), p. 111.

⁵ *Idem*. 114.

⁶ ALTHUSSER, L., *Écrits philosophiques et politiques*, cit., p. 560.

nasce, na qual se banha, da qual se desprende como arte, e à qual faz *alusão*".⁷ Esta alusão torna-se possível porque o romancista toma uma distância interior da própria ideologia da qual emana os elementos que compõem o romance. Não há uma relação direta entre o romance e a realidade, pois o que este revela, ou melhor, faz alusão, é "a realidade da ideologia deste mundo", pois a ideologia "se desliza em todas as atividades dos homens, que é idêntica ao "vivido" da existência humana: é por isso que a forma pela qual nos é "dado ver" a ideologia no grande romance tem por conteúdo o "vivido" dos indivíduos".⁸

A tese sobre a "vitória do realismo", como se pode perceber, é descartada por Althusser que, talvez por querer afirmar sua ortodoxia, não ousou criticar abertamente o seu autor: Engels. Escrevendo sobre Balzac, Engels apontou a contradição entre a posição conservadora daquele autor e o caráter progressista de sua obra. Como indivíduo, Balzac simpatizava com a pequena nobreza, então em plena decadência. Como escritor, mostrou criticamente o caráter parasitário daquele segmento social, bem como o arrivismo de uma burguesia alheia e hostil aos valores humanos. O caráter progressista da obra se devia ao compromisso com o realismo e a honestidade de um autor que se entregou à lógica do movimento da sociedade francesa e à lógica do método realista de composição. Desse modo, a realidade triunfava sobre as opiniões pessoais do autor: vitória do realismo, vitória do "eu artístico" sobre o "eu empírico".

Althusser, contrariamente, afirma que Balzac jamais abandonou sua ideologia reacionária e sua postura crítica deriva de sua própria ideologia e não da lógica interna do método realista. É ela, a ideologia, que produziu na obra de Balzac essa *distância interior* que possibilitou a mirada crítica. É a visão descentrada do "eu artístico", sua distância em relação ao tema tratado, a existência incontornável de uma ideologia omnipresente o que permite a *distância interior* e a visão crítica.

O conceito de "distância exterior" não é explicitado, embora seja central na argumentação de Althusser. Em outros textos, o conceito ganha, como veremos, outras designações como *estrutura latente*, *distanciamento*, *deslocamento* etc.

A carta de Althusser se encerra opondo a tese da arte como conhecimento à necessidade de um conhecimento sobre a arte. O que se chama de *conhecimento* proporcionado pela arte não é senão uma "ideologia da arte", um exemplo da "ideologia humanista latente" que pode ser

⁷ *Idem*, p. 561.

⁸ *Idem*, p. 562.

induzida das afirmações de André Daspre sobre as relações entre “a arte e o ‘humano’ da ‘criação’ artística”, etc.⁹

A concepção de ideologia presente nos primeiros textos de Althusser é reafirmada na carta a Daspre – ela é a “atmosfera” no qual os homens estão inseridos. Mas, tal definição continua muito geral e não diferencia a arte das demais formas ideológicas. Além disso, a questão de saber se a arte propicia conhecimento não foi enfrentada – a afirmação de que a arte, na forma de “ver”, “perceber” e “sentir” nos “brinda” com o mesmo objeto da ciência, é uma forma vaga utilizada para substituir a questão proposta por outra. A saber: ao invés de responder se a arte é ou não uma *forma de conhecimento*, Althusser afirma a necessidade de se constituir um *conhecimento da arte*, o que pressupõe o abandono da ideologia humanista da arte e a adesão aos “princípios fundamentais do marxismo”.

Quando fala em arte, Althusser refere-se basicamente à “arte verdadeira”. Se as artes menores são pura ideologia, a “arte verdadeira” parece não ser. Embora Althusser não explicita o que entende pela singularidade da arte, suas preferências estéticas, seu apreço pelos artistas filiados à vanguarda, servem de referência para a crítica do realismo. O que o realismo nos apresenta, segundo Althusser, não é a realidade, mas as ideologias, os mitos e as ideias através das quais os homens vivem suas relações com o real. A “arte verdadeira”, ao contrário, não pretende refletir diretamente a realidade, e sim mostrar criticamente como vivemos essa realidade. A possibilidade da crítica deve-se ao *distanciamento* da arte perante a realidade.

Os exemplos da “arte verdadeira”, estudados por Althusser são, principalmente, a pintura de Leonardo Cremonini e o teatro de Bertolazzi e Brecht.

Cremonini, pintor do abstrato foi publicado em 1966. Dois anos antes, o pintor havia exposto sua obra pictórica na Bienal de Veneza. Seus quadros apresentam a história natural em quatro momentos: o geológico, o vegetal, o animal, o humano.

Essa concepção materialista faz-se acompanhar do anti-humanismo quando chegamos ao último momento. Os rostos humanos aparecem intencionalmente deformados, anônimos, rostos em que toda expressão está ausente. A visão humanista via o rosto humano como expressão da alma. Sendo assim, ele só pode ser pintado em sua *individualidade*, identificável e reconhecível, prova visível da existência do *sujeito* humano. Cremonini não é expressionista, como afirmaram os seus críticos. A deformação por ele operada não pretende revelar uma essência escondida. Os rostos de Cremonini, contrariamente, “são tais que não podem ser vistos,

⁹ *Idem*, p. 565.

isto é, identificados como portadores da função ideológica de expressão de sujeitos”. Esses contornos mal definidos, deformados, estão atormentados por uma ausência: a da estrutura de um mundo que fez deles seres anônimos, “efeitos estruturais das relações reais que os governam”.¹⁰

Essa concepção materialista e anti-humanista faz de Cremonini não um pintor abstrato, mas um *pintor da abstração*. É impossível se *reconhecer* naqueles rostos, o que seria normalmente a função da ideologia estética. Como os pensadores revolucionários, Cremonini entendeu que “a liberdade dos homens passava, não pela complacência de seu *reconhecimento* ideológico, mas pelo *conhecimento* das leis de sua servidão, e que a ‘realização’ de sua individualidade concreta passava pela análise e o domínio das relações abstratas que o sustentam”.¹¹

A oposição entre reconhecimento ideológico e conhecimento levou Althusser a refletir sobre o teatro de Brecht, uma forma artística que trabalha com fina dialética essa oposição. Sobre Brecht, Althusser nos deixou dois textos.

O primeiro deles, “O ‘Piccolo’, Bertolazzi e Brecht (notas sobre um teatro materialista)”, foi publicado em 1962. O segundo, “Sobre Brecht e Marx”, em 1968. Este último texto permaneceu inacabado, mas é nele que se condensa a leitura que Althusser fez de Brecht.

Althusser enaltece a obra de Brecht por encontrar nela profundas afinidades com a sua leitura de Marx. Desse modo, Brecht surge como um aliado na cruzada de Althusser contra a ideologia humanista. Diz ele: “A revolução filosófica de Marx é em todos os aspectos parecida com a revolução teatral de Brecht”.¹² Trata-se, nos dois autores, de uma revolução que consiste em instaurar uma nova *prática* (filosófica e política). Os dois autores teriam percebido que a filosofia, no caso de Marx, e o teatro, em Brecht, se caracterizam por manter uma relação mistificada com a política: ambas “*falam sempre para encobrir a voz da política*”.¹³ A nova prática, contrariamente, está voltada para a transformação do mundo. Tal objetivo, em Brecht, levou-o a utilizar como ferramenta a *Verfremdunseffekt* – o efeito de distanciamento, que Althusser traduz por *deslocamento* e *decalagem*.

Essa nova prática estabeleceu um *conjunto de deslocamentos*, tendo como centro o *deslocamento do ponto de vista*. Em Marx, tratava-se de ultrapassar a filosofia como

¹⁰ *Idem*, p. 583.

¹¹ *Idem* p. 584.

¹² *Idem*, p. 545.

¹³ *Idem*, p. 547.

interpretação especulativa; em Brecht, o mero entretenimento. Os dois autores deslocaram o seu enfoque para outro lugar: o da política.

Com esse deslocamento fundamental, Brecht procurou mostrar ao público aquilo que ele não quer ver - que aquilo que é encenado é teatro e não a vida real. Para isso, Brecht deslocou a concepção tradicional da peça em seu teatro épico. A peça, assim, é descentrada com a finalidade de romper com a representação espontânea que o público faz da vida. No caso de *Galileu*, por exemplo, o processo de sua condenação não é representado. O público, naturalmente, esperava ouvir a famosa frase sobre a terra “e, contudo, ela gira”, mas esse momento não aparece. O resultado, diz Althusser, “é que o centro da peça não está na peça, mas fora da peça, e que esse centro, a gente não o vê nunca”.¹⁴

Outro deslocamento é o papel do ator. Este não “encarna” mais o personagem, não se identifica com ele, mas toma diante dele uma distância crítica.

Os vários recursos da prática teatral inaugurada por Brecht têm como objetivo o *fim da identificação*. O público deixa de se identificar com a cena e os personagens; o ator distancia-se do personagem; o teatro afasta-se da vida real. Com isso, o público é levado a assumir uma posição crítica perante a representação. Assim, segundo Althusser, o teatro brechtiano tem como objeto “as opiniões e os comportamentos dos homens. Em nossa linguagem teórica marxista, diremos: o objeto do teatro é o ideológico. O ideológico não são somente ideias, ou sistemas de ideias, mas como bem viu Gramsci, são ao mesmo tempo ideias e comportamentos, ideias *nos* comportamentos, que formam um todo”.¹⁵

Brecht teria assim promovido uma total subversão da prática teatral. Até então, o público ia ao teatro para se *reconhecer* nos personagens e seus problemas. Mas tal reconhecimento é uma função da ideologia humanista. Reconhecer não é conhecer. Os defensores do realismo viam no reconhecimento e no efeito da catarse o processo de educação dos sentidos e de humanização do espectador; Althusser, ao contrário, afirma que o reconhecimento não se dá no terreno da psicologia, mas no plano da ideologia que *interpela* os indivíduos. O reconhecimento ideológico põe no centro do jogo a dialética da consciência, condenada a girar eternamente em torno de si mesma. Brecht rompeu com essa concepção ao produzir o *deslocamento*. Com isso, ele fez movimentar o imóvel, esse “*espelho infinito*” da

¹⁴ *Idem* 551.

¹⁵ *Idem* p. 554.

consciência ilusória. O teatro de Brecht visa “a produção de um novo espectador, esse ator que começa quando termina o espetáculo”.¹⁶

O fantasma da ideologia fez, assim, uma nova aparição através da forma original como o teatro de Brecht *interpela* os novos sujeitos. Mas, esse exemplo não resolve as relações da arte com a ideologia, como também, não atinge a materialidade que logo mais lhe será concebida no ensaio sobre os aparelhos ideológicos. Do mesmo modo, não é esclarecido que forma de conhecimento a arte nos proporciona.

No ensaio sobre Cremonini, o impasse de Althusser se mostra com toda clareza: “sendo a função específica da obra de arte dar a *ver*, pela distância que estabelece com ela, a realidade da ideologia existente (de tal ou qual de suas formas), a obra de arte *não pode não exercer* um efeito diretamente ideológico, que, portanto, estabelece com a ideologia relações muito mais estreitas que qualquer outro *objeto*, e que não é possível pensar a obra de arte em sua existência especificamente estética sem ter em conta essa relação privilegiada com a ideologia, isto é, sem ter em conta *seu efeito ideológico direto e inevitável*”.¹⁷ Assim, a *distância interior* da arte torna visível a atmosfera ideológica em que vivemos, contrapondo a ela, em negativo, as condições reais de existência. Mas, as relações “estreitas” e “privilegiadas” com a ideologia tem como resultado produzir um “efeito ideológico” (progressista nas poucas grandes obras e regressiva nas medianas), mas não um conhecimento. A arte, assim, está condenada a permanecer no círculo de ferro da ideologia, sem dela se diferenciar.¹⁸ Warren Montag, consciente do beco sem saída da concepção althusseriana de ideologia (“representação imaginária”), observou: “se a ideologia fosse a matéria prima da obra de arte, esta última se converteria na representação da representação, a expressão de uma expressão e, portanto, se situaria a uma certa distância do real. Mas, o que significa dizer ‘fora do real’ quando o real é somente representado ou refletido pela obra de arte? [...]. Concebida dessa maneira, a obra perderia sua substância: é um ideal, falando em sentido estrito: uma falsa representação da realidade e da história que existem fora dela”.¹⁹

Althusser não chegou a aplicar na interpretação da arte a nova concepção de ideologia anunciada no ensaio sobre os aparelhos ideológicos de Estado. Essa tarefa coube a Macherey. Mas, esse autor nem sempre concordou com Althusser. O seu livro, *Para uma crítica da*

¹⁶ ALTHUSSER, “O ‘Piccolo’, Bertolazzi e Brecht”, in *Análise crítica da teoria marxista, cit.*, p. 133.

¹⁷ *Idem* pp. 585-6.

¹⁸ Numa nota de rodapé, Althusser recomenda elogiosamente um artigo de Roger Establet, “Culture et politique”, que reafirma a “identificação do cultural e do ideológico”. Publicado originalmente em *Démocratie nouvelle*, foi reproduzido em *Cahiers Marxistes-Léninistes*, número 12/13, 1966.

¹⁹ MONTAG, W., “Hacia una teoría de la materialidade del arte”, in *Escritos sobre el arte, cit.*, p. 224.

produção literária, de 1966, já acrescentava elementos novos ao althusserianismo. É o que veremos a seguir.

Macherey: do marxismo estrutural ao pós-modernismo

Partindo da dialética entre o dito e o não-dito, fulcro da leitura sintomal, Macherey trouxe para a esfera da linguística e da literatura um tema caro à psicanálise e que servirá de guia para os seus trabalhos. Como Althusser, ele quer ver Marx longe do legado hegeliano, não só no que diz respeito ao método como também na interpretação do fenômeno artístico.

No interior da filosofia de Hegel, a arte é interpretada como a primeira manifestação do Espírito Absoluto. A arte para Hegel contém um *sentido*: ela é a *verdade do sensível* que torna, ao mesmo tempo, o Espírito e o homem conscientes de si.

Marxistas como Lukács se recusaram a ver a arte como expressão do autodesenvolvimento do Espírito. Para tanto, recorreram à inversão materialista, substituindo o Espírito pela vida social. Mas, mantiveram a definição hegeliana da obra de arte como uma *unidade sensível de aparência e essência* (ou forma e conteúdo). Ela, portanto, é uma totalidade unificada (seja a “totalidade intensiva” de Lukács ou a “mônada sem janelas” de Adorno), resultado da *criação* de personalidades excepcionais.

Macherey, como Althusser, opõe-se à “lógica da identidade” que, quando se refere à arte, entende-a como *unidade sensível*. Por isso, contesta a ideia de criação e, junto com ela, a de sujeito, tal como pleiteia o humanismo. Por extensão, rejeita também a presença de um sujeito coletivo (as classes sociais) como referência para se entender as manifestações artísticas como pensavam, entre outros, Lucien Goldmann; a crítica de Macherey volta-se também contra o reducionismo sociológico que entende a arte como expressão direta da ideologia e, finalmente, contra o empirismo que concebe a arte como cópia ou representação da realidade.

Para Macherey, contrariamente, a arte é *trabalho*, uma obra especial de linguagem, “seja esta obra uma forma de linguagem ou uma forma dada à linguagem”²⁰ – e a linguagem, afirma, “fala sempre de si própria”²¹, tese estranha a Althusser e que terá desdobramentos futuros.

O autor pôde, assim, falar na existência de um *modo de produção* literário, do trabalho de transformação de uma determinada matéria-prima. O texto literário é uma prática material

²⁰ MACHEREY, Pierre. *Para uma teoria da produção literária* (Lisboa: Estampa, 1971), p. 57.

²¹ *Idem*. p. 62.

que visa, em seu obrar, a transformação de matérias-primas ideológicas e linguísticas. Há, aqui, uma clara analogia com Althusser em sua interpretação das relações do *discurso científico* de Marx construído a partir da matéria-prima ideológica legada pela economia clássica. Nos dois casos, o referente, a realidade, permanece fora do horizonte, não sendo, portanto, o fundamento seja do conhecimento científico, seja da representação literária.

Assim sendo, a Paris de Balzac, não é uma “expressão” da Paris real: “é o resultado duma atividade de fabricação, adaptada às exigências da obra (e não da realidade): não *reflete* uma realidade ou experiência, reflete um artifício”²². A literatura, portanto, tem uma função paródica, ela supõe uma ausência daquilo a que se refere.

Segundo Macherey, uma das características da obra de arte (no caso: a literatura), é o fato de ela ser sempre “des-centrada”. Em suas palavras: “não devemos, portanto, estudar a obra literária como uma totalidade auto-suficiente”, pois “as hipóteses de unidade e independência da obra literária são arbitrárias”.²³ A função do crítico não deve ser a de decifrar o sentido oculto que unifica a narrativa e explicá-la ao público, pois ela não está “fechada sobre um sentido”, já que comporta “uma multiplicidade dos seus sentidos”²⁴ e, mais que isso, “uma incompatibilidade de vários sentidos”.²⁵

Ela não é, portanto, uma totalidade unificada (“lógica da identidade”), pois é sempre incompleta, já que é um local marcado por significados conflitantes. E tais significados coexistem devido à ideologia que faz com que o autor silencie certos aspectos. E é sobre este silêncio que o crítico dirige sua atenção, pois os conflitos entre significados no interior da obra se explicam pela ação invisível e inconsciente da ideologia. Freud, diz Macherey, não procurou encontrar no discurso consciente um sentido latente, mas inaugurou uma nova forma de *racionalidade* que situa o sentido em outro lugar: “lugar das estruturas, ao qual dá o nome de inconsciente”. O mesmo procedimento deveria ser aplicado à crítica literária, pois “*conhecer* uma obra literária não seria desmontá-la, ‘desmistificá-la’, mas sim produzir um saber novo: dizer aquilo de que fala sem o saber”.²⁶

Mas, afinal, o que diz a obra? Para Macherey, “a obra é articulada em relação à realidade sobre cujo fundo se destaca: não a uma realidade “natural”, dado empírico, mas essa realidade elaborada na qual os homens (os que escrevem e os que leem) vivem, e que é a *sua ideologia*. É

²² *Idem.* p. 59.

²³ *Idem.* p. 56.

²⁴ *Idem.* p. 77.

²⁵ *Idem.* p.79.

²⁶ *Idem.*, p. 145.

sobre o fundo dessa ideologia, linguagem original e tácita, que se faz a obra: feita não para a dizer, a revelar, a traduzir ou lhe dar forma explícita; feita para dar *lugar* a essa ausência de palavras sem a qual nada teria para dizer. É, portanto, necessário interrogar a obra sobre aquilo que não diz e não poderia dizer, visto que é feita para o não dizer, para que exista esse silêncio. (...). A ordem que a obra a si mesma se atribui não passa duma ordem imaginada, projetada por onde não há ordem, e que serve para resolver ficticiamente os conflitos ideológicos”.²⁷

Tempos depois, os ventos de 1968 sinalizaram o esgotamento do estruturalismo e, com ele, do marxismo estrutural. A substituição da *estrutura inconsciente* pelas diversas *práticas* e destas pela *linguagem* fez-se presente também em Macherey.

Em 1974, ele escreveu em colaboração com Etienne Balibar a *Apresentação* ao livro de Renée Balibar, *Le français fictifs* e *Le rapport des styles littéraires au français national*.²⁸ O último texto ganhou uma versão resumida: “Sobre a literatura como forma ideológica”.²⁹

Nesses textos, a literatura perde sua “*independência* ilusória” e ganha uma materialidade ao ser pensada a partir do aparelho escolar. Com isso, seguindo os passos de Bourdieu, a literatura é inserida por Macherey na divisão hierárquica das linguagens (o francês culto e a fala dos pobres) e seus códigos de distinção social e reconhecimento.

A literatura deveria ser estudada não mais através do privilégio concedido ao autor, dos diversos estilos etc., mas tendo como centro a escola: “a base material das diferentes práticas nas quais se realizam os efeitos “literários” (“escritura” tanto como “leitura”) e, em consequência, a base material da produção mesma desses efeitos, está constituída pelo *funcionamento do aparelho escolar*, então o mecanismo desses efeitos só pode ser clarificado tendo efetivamente em conta o ‘lugar’ escolar”.³⁰

Esta formulação, segundo Macherey, dá continuidade ao marxismo clássico em que “a ‘crítica’ literária já estava deslocada, expulsa de seu lugar clássico e sagrado, e subordinada permanentemente a um objetivo prático, *não literário* (senão diretamente político) na luta ideológica de seu tempo”.³¹ Assim fazendo, os autores do livro apresentado por Macherey

²⁷ *Op. cit.*, p. 150.

²⁸ Esses diversos textos foram reunidos em *Escritos sobre el arte*, *cit.*

²⁹ Publicado em *Littérature* número 13, 1974. Há tradução em espanhol em ALTHUSSER, POULANTAZ, BALIBAR, SOLLERS, GUYOTAR, *Para una crítica del fetichismo literário*. Seleção e introdução de Juan M. Azpitarte Almagro (Madrid: Akal, 1975).

³⁰ *Idem*, p. 92.

³¹ *Idem*, p. 94.

teriam dado um passo além dos clássicos, ao submeterem a literatura a um mecanismo material.

Nesse momento, Macherey acompanhou o percurso de Althusser que, no texto sobre os aparelhos ideológicos, trocou sua antiga concepção de ideologia como representação, sistema de ideias, “atmosfera” (isto é, como um fenômeno restrito ao inconsciente), para uma concepção da ideologia como um sistema de práticas materiais que se realizam no interior dos aparelhos ideológicos. Essa mudança pode ser interpretada como decorrente da radicalização política de 1968 e, em especial, da revolta estudantil contra o aparelho escolar.

As esperanças revolucionárias, contudo, logo murcharam. A ofensiva neoliberal, a reestruturação produtiva e o refluxo dos movimentos sociais produziram um rebaixamento dos horizontes utópicos. Uma nova hegemonia tomou conta do ambiente intelectual: a vaga pós-estruturalista. E o marxista Macherey também foi por ela envolvido.

Em 1994, publicou o ensaio “Para uma teoria da reprodução literária”, que expressa bem o espírito da época. Investindo contra Sartre e a relação de cumplicidade que ele estabelece entre o autor e o leitor – ambos compartilhando o “sentido” da obra – Macherey parte da arqueologia de Foucault e de sua crítica às categorias de autor, obra e livro. Tais categorias estão atreladas à noção jurídica de sujeito, à função fundadora do sujeito na “criação” literária. Para Foucault, contrariamente, os discursos em geral (neles incluídos os textos literários) devem ser tratados como *acontecimentos* e não mais como objetos a serem dissecado com a finalidade de se descobrir um sentido oculto, ou da análise de sua estrutura ou ainda do papel do sujeito. O foco no *acontecimento* põe em evidência as condições de existência que determinam a materialidade própria do enunciado e a relação de forças em disputa.

Retomando a visão foucaultiana de *discurso como acontecimento*, Macherey se volta contra a ideia da obra literária como emanção de um sujeito que seria seu autor. Em seu lugar, a compreensão do discurso como acontecimento parte do princípio de que nunca se escreve em uma página em branco: “a realização de um texto se apoia necessariamente na reprodução de textos anteriores aos quais essa reprodução se refere implícita ou explicitamente. Cada livro contém em si o labirinto de uma biblioteca. Deste ponto de vista, a literatura mesma, em seu conjunto, poderia ser considerada como um só texto, indefinidamente mudado, modulado e transformado, sem que um só de seus estágios pudesse definitivamente ser isolado e fixado. Escreve-se sobre o escrito, isto é, também por cima: o palimpsesto não deve ser somente considerado como um gênero literário que permite dar conta da constituição de certas obras,

mas o que define a essência mesma do literário, que coincide com o movimento de sua própria reprodução”.³²

Palimpsesto, como se sabe, originalmente designava um papiro ou pergaminho que contém vestígios de um texto que foi raspado para dar lugar a outro texto. A referência ao palimpsesto, em Macherey, foi retirada de um conto de Jorge Luiz Borges, “Pierre Menard, autor del Quijote”.³³ Nesse texto clássico, Borges constrói um personagem que tinha como propósito escrever um novo Quixote que não seria uma mera cópia, mas o original, “palavra por palavra”. Esse exercício inútil põe em cena um jogo ambíguo em que atuam três escritores: Cervantes, Menard e o narrador (Borges).

O que em Borges era uma fábula, em Macherey se transforma numa teoria da produção, recepção e reprodução da literatura. Qualquer texto literário é um mosaico de referências, de intertextualidade, de sobreposição de autores e narrativas. Nesse novo registro, Macherey se aproximou do pós-modernismo, que afirma o caráter autorreferente da linguagem, restringindo a literatura aos jogos de linguagem e à intertextualidade.

Mas, com isso, afastou-se de Althusser.

Recebido em 09-09-2021
Aprovado em 19-04-2022

³² *Idem* p. 161.

³³ Publicado em *Ficções* (São Paulo: Círculo do Livro, 1975).

O Príncipe metaverso e a razão: emancipação em tempos de barbárie

Marcelo Lira¹

Resumo: O trabalho em questão apresentou as imagens e representações construídas pelas questões *fáusticas* de Goethe, para pensar a atualidade da teoria social de Antonio Gramsci (1891-1937), particularmente naquilo que diz respeito às articulações conceituais de *Moderno Príncipe, Hegemonia e Intelectuais*. Assim, apresentou-se a representação do Príncipe Metaverso, em um diálogo com Octavio Ianni (1926-2004), para articular as questões de Gramsci ao debate sobre teoria da modernidade e processos reificados, a partir dos quais técnica e ciência são retiradas do campo da emancipação e direcionadas a construção de uma complexa ideologia burguesa. Nesse sentido, apresenta-se a mediação construída por Benjamin, na qual *O Príncipe* apresenta-se como representação da melancolia *fáustica* e *prometeica*, ou seja, como símbolo e representação da história moderna.

Palavras-chave: Príncipe Metaverso; Razão Instrumental; Emancipação.

Abstract: The work in question presented the images and representations constructed by Goethe's Faustian questions, in order to reflect on the actuality of Antonio Gramsci's (1891-1937) social theory, particularly with regard to the conceptual articulations of the Modern Prince, Hegemony and Intellectuals. Thus, the representation of the Metaverse Prince is presented, in a dialogue with Octavio Ianni (1926-2004), to articulate Gramsci's questions to the debate on the theory of modernity and reified processes, from which technique and science are taken from the field of emancipation and directed to the construction of a complex bourgeois ideology. In this sense, the mediation constructed by Benjamin is presented, in which The Prince presents himself as a representation of Faustian and Promethean melancholy, that is, as a symbol and representation of modern history (p.165, 1984).

Key-words: Prince Metaverse; Instrumental Reason; Emancipation.

Talvez o que melhor caracterize a natureza da revolução cultural burguesa do século XVIII seja o fato de ela, na obra do maior poeta da época, tomar corpo na figura de um diabo, que, na condição de Satã, usufrui da liberdade de 'dizer as coisas como elas são'. O diabo é o primeiro realista pós-cristão; sua liberdade de expressão parece ainda infernal aos contemporâneos mais idosos. Quando o diabo abre a boca para dizer a quantas anda de fato o mundo, a velha metafísica cristã, a teologia e a moral feudal são varridas. E se lhe subtraímos os chifres e as patas, de Mefistófeles não sobra nada além de um filósofo burguês: realista, antimetafísico, empirista, positivista. (SLOTERDIJK, 2012, p. 244).

Introdução

No início era o *verbo* ou a *ação*? O debate sobre a *teoria da modernidade* continua ocupando centralidade no século XXI, apesar da difusão generalizada de vias e vertentes irracionais de diversas matizes. Pode-se dizer que *Fausto*² de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) apresentou à humanidade os elementos estruturais de um *modo de*

¹ Doutor em Ciências Sociais pela UNESP/Marília.

² O livro foi dividido e publicado em duas partes, com intervalo de 24 anos: *Fausto I*, publicado em 1808; e, *Fausto II*, publicado postumamente em 1832.

vida partejado e difundido pela *cultura do capital*, sob a forma e conteúdo do espírito prático burguês que se universalizou. Trata-se de uma leitura na qual a modernidade é apresentada como tragédia, permeada pelas questões fundamentais do novo *ser social*: ciência, técnica, religião, política, economia, cultura... constituem-se em unidade contraditória, a partir da qual compõe-se a tragédia da modernidade. O indivíduo e sua existência *em-si-mesmada* que se manifesta na relação social complexa entre o mundo interior e o mundo exterior. Assim, o *pacto mefistofélico* medeia a relação contraditória entre *indivíduo e sociedade*, na qual Mefistófeles emerge como símbolo inaugural da modernidade e Fausto como representação do indivíduo cindido e fragmentado³, incapaz de reconciliar-se com o mundo, ao mesmo tempo, o pacto apresenta a emergência de uma questão central da modernidade: a natureza da técnica e da ciência, bem como o papel dos intelectuais, ou seja, a tragédia da razão. A aposta entre deus e o diabo, como representação folclórica presente em diversas culturas, apresenta-se sob a forma e o conteúdo da figura de Jó despojado de tudo, todavia, secularizada e desencantada como Fausto presenteado abundantemente, ambos condenados à dilaceração. Assim, o mundo e/ou o *mito fáustico* não permite a existência de outros e novos *modos de vida*, de tal forma a incorporar e submeter a tudo e a todos. [...] *O mundo se cansou de seu passado, sim. Que ele possa morrer ou descansar por fim [...]*. (SHELLEY, 2009, p.39). Aquilo que aparentemente é dual apresenta-se como *unidade de contrários*, como *totalidade*, seja no campo dos *pactos* seja no campo das *apostas*.

Crise de sociabilidade como elogio ao *senso comum*: a alma e as formas da regressão cultural

Neal Stephenson (1959 –), em seu romance de ficção científica: *Snow Crash* (1992), cunhou o termo *metaverso*, estruturado em um mundo virtual, no e a partir do qual os indivíduos ao escaparem de uma realidade distópica poderiam realizar todos os desejos e fantasias. Do ponto de vista literário o livro é previsível, estruturado em lugares comuns, com personagens vazios – não existe construção, tampouco, composições de *fisionomias intelectuais*⁴ de personagens. Poder-se-ia dizer que se

³ Vivem-me duas almas, ah! no seio, Querem trilhar em tudo opostas sendas; Uma se agarra, com sensual enleio E órgãos de ferro, ao mundo e à matéria; A outra, soltando à força o térreo freio, De nobres manes busca a plaga etérea. (GOETHE, 2004a, p. 119).

⁴ O fundamento da grande poesia é o mundo único e comum dos homens “despertos”, do qual fala Heráclito; o mundo dos homens que lutam lado a lado na sociedade, um pelo outro ou um contra o outro; e não vivem passivamente um ao lado do outro, cada um possuindo suas próprias impressões. Sem uma

encaixaria mais no padrão de roteiro de *Hollywood* do que propriamente em um romance de ficção. Mesmo pensando-se em roteiros *hollywoodianos*, comparativamente é inferior a obra das irmãs Wachowski. Todavia, torna-se importante citá-lo, por apresentar o termo que intitula este trabalho e medeia as questões ora em discussão.

Gramsci, ao analisar a particularidade italiana do início do século XX, forjara um conceito de *senso comum* estruturado na formação social e na cultura. Ao analisar a visão difundida pela Igreja Católica acerca de Maquiavel, compreendera o caráter ideológico e alienado – *Entäusserung* – que formara o *senso comum* italiano. Nesse sentido, trata-se de um concepção de *senso comum*, apresentado como uma relação social complexa que se movimenta e se transforma no tempo e no espaço, ou seja, pode ser elevado e pode representar a superação de alienações sedimentadas na e pela vida social submetida a determinadas formas de dominação.

Em 2015 – passado próximo, com ares de tempo longínquo –, o pensador italiano Umberto Eco (1932-2016), ao receber o título de *doutor honoris causa*, na Universidade de Torino, afirmou: [...] *I social network sono un fenomeno positivo ma danno diritto di parola anche a legioni di imbecilli che prima parlavano solo al bar dopo un bicchiere di vino, senza danneggiare la collettività. Ora questi imbecilli hanno lo stesso diritto di parola dei Premi Nobel [...]*⁵. Tratara-se de uma síntese imagética de aforismo e anedota. A partir da semiótica o pensador italiano capturou o *Zeitgeist* e apontara para elementos fundantes e constitutivos *Diagnose der Gegenwart*.

Talvez, o ponto relacional entre os pensadores italianos, separados pelo tempo e espaço, encontre-se no entendimento e/ou tentativa de entendimento do papel e da função social de *trabalho-ciência-cultura*. Adorno (1995), ao colocar a questão, entendia a técnica como uma extensão dos braços humanos. Todavia, devido as particularidades da *cultura do capital*, aquilo que seria “extensão dos braços humanos” converter-se-ia em sujeito e constituiria um conjunto de cadeias de estranhamento, fundamentando e estruturando diversas formas de dominação. Se observadas em sua manifestação

consciência “desperta” da realidade, a fisionomia intelectual não pode ser representada. Ela se torna cega e privada de conteúdo, já que se limita a girar no círculo fechado da própria subjetividade. Mas, sem fisionomia intelectual, nenhum personagem artístico se eleva aquela altitude na qual se podem destacar mesmo conservando a plena vivacidade da individualidade da obtusa acidentalidade da realidade cotidiana, elevando-se ao posto da tipicidade autêntica. (LUKÁCS, 1968, p.178-9).

⁵ SMARGIASSI, Michele di. Umberto Eco, i social, gli imbecilli e cosa veramente quel giorno. In. *La Repubblica*. Publicado em 05 jan. 2019. Disponível em <https://www.repubblica.it/le-storie/2019/01/05/news/umberto-eco-i-social-gli-imbecilli-e-cosa-disse-veramente-quel-giorno-215761508/>. Acesso em 26 jul. 2021.

fenomênica, as chamadas *redes sociais* apresentam-se como possibilidade de expansão da comunicação e linguagem, na medida em que potencializariam experiências e vivências comunicativas. Deve-se observar que a definição de *redes sociais*, própria do *sensu comum*, não explica tampouco estrutura formas de entendimento do fenômeno, na medida em que sua função social elementar não é a socialização e a interação social, mas a criação de plataformas que viabilizem a relação social complexa elementar da *cultura do capital*: compra e venda de *mercadorias*, de tal forma a transformar todos que dela participam em potenciais vendedores-compradores. Portanto, o tipo e a forma de socialização e interação social são fundamentalmente estranhados, na medida em que a relação social fundamental não se dá entre indivíduos (pessoas), mas entre *mercadorias*. Ao analisar o fenômeno social em sua essencialidade, pode-se constatar que as chamadas *redes sociais* seriam *redes de programas*, voltadas única e exclusivamente a *reprodução ampliada do capital*, a partir das quais operam e articulam relações complexas entre *algoritmos, informática e psicologia comportamental*, como forma de *captura, controle e domínio da subjetividade* dos indivíduos. Portanto, a semiótica teria apresentado apenas os significados imediatos da comunicação, sem compreender os processos formativos dos signos e do próprio tipo de comunicação. Nesse sentido, não se trataria simplesmente de [...] *diritto di parola anche a legioni di imbecilli* [...], mas de *captura, controle e domínio da subjetividade* dos indivíduos, contraditoriamente, ao colapso e decadência dos processos de individuação.

A chamada *indústria 4.0* instituiu e generalizou um novo tipo particular de processo formativo, voltado única e exclusivamente a dinâmica e a lógica da *reprodução ampliada do capital*, a partir da qual introduziu-se e generalizou-se tipos específicos de *socialização e interação social programadas*, mediadas por experiências digitais controladas. Os aplicativos (*apps*) assumiram a função e a representação simbólica das instituições sociais, responsáveis historicamente por administrar, organizar e coordenar os processos de *socialização e interação social* da criança com o *mundo social*, criando-se a aparência de gerações autônomas que se autoeducam, na forma do mito da *sociedade do conhecimento ou da informação* – o *sensu comum* das crianças que já nascem sabendo. O mito renasce como *racionalização e desencantamento do mundo*, para utilizar a imagem de Schiller recuperada por Max Weber. Todavia, uma *racionalização reificada*, na medida em que os *processos de socialização e interação social* são essencialmente relações sociais mediadas e localizadas em tempo e espaço histórico-cultural; e, ao transferir-se para a lógica e dinâmica das *Big Techs*, convertem-se em relações artificiais

controladas, despidas de experiências e vivências necessárias a constituição do *ser social* autônomo.

As *Big Techs* recolocaram na ordem do dia a relação fundamental das ciências sociais: *sujeito* e *objeto*; bem como seus desdobramentos na vida cotidiana. Assim, a *teoria da modernidade* e, particularmente, a *teoria da reificação* de Gyorg Lukács passam a ser de fundamental importância para se constituir algum nível de entendimento acerca do fenômeno social em questão. Nesse processo de relação social distorcida entre *sujeito* e *objeto*, as *Big Techs* passaram a operar a partir do *indivíduo-mercadoria*, ou seja, do sujeito que se converte em *objeto-mercadoria*, na dinâmica e lógica das *redes sociais*. No mundo do trabalho, o *indivíduo-mercadoria* manifesta-se sob a forma do trabalhador que vende sua *força de trabalho*, por um determinado tempo e exerce funções específicas, claramente, administradas, organizadas e coordenadas pela estrutura empresarial-empregatícia. Portanto, manifesta-se sob a forma de uma obrigação contratual a ser cumprida, independentemente dos quereres, vontades e desejos individuais. Todavia, no âmbito das relações sociais complexas instituídas pelas *Big Techs* o *indivíduo-mercadoria* têm sua subjetividade colonizada, de tal forma a emergir como se fosse manifestação espontânea, própria de seus quereres, vontades e desejos, convertendo-se em uma espécie de trabalhador-vendedor *full time*.

O conceito de chupeta pode ser encontrado em hábitos e costumes de diferentes civilizações, ao longo dos séculos, e tinha como objetivo acalmar a criança no processo de erupção dos dentes, e, ao mesmo tempo, reproduzir artificialmente o processo de aleitamento materno. Assim, ao longo da história, o conceito esteve vinculado a mordedores, por um lado, voltados ao alívio da dor por ocasião da erupção dentária, por outro, a representação e significação mística, como forma de afastar os maus espíritos e as doenças, devido as altas taxas de mortalidade infantil, em diferentes processos históricos, particularmente, no contexto da revolução industrial e o aparecimento das grandes metrópoles. Os fenômenos sociais interseccionados da urbanização e industrialização que produziram a cultura cidadina de tipo capitalista levaram ao declínio da amamentação, devido a rotina e dinâmica dos processos de *produção-circulação* impostos pela *reprodução ampliada do capital* que exigia a generalização da feminização do trabalho e do próprio trabalho infantil. Tal processo estimulou a “amamentação artificial” e generalizou hábitos de sucção não-nutritivos. Em *sociedades tradicionais*, pode-se constatar que o aleitamento materno ocorria em regime de livre demanda, com duas funções sociais bem definidas: i. nutrir os lactentes; e,

posteriormente, ii. aliviar a dor, no processo de erupção dos dentes. Assim, o *comportamento-reflexo* de sucção, presente desde o processo intrauterino, transformou-se em *comportamento do ser social* e passou a assumir representações simbólicas de satisfação nutricional e emocional.

Deve-se destacar que os bebês humanos nascem com reflexos adaptativos – sucção e deglutição –, *comportamentos-reflexos* mecânicos do organismo que os auxiliam na sobrevivência. Pesquisas demonstram que a ação da sucção se inicia entre a 17^a e a 24^a semanas de vida intrauterina, a partir das quais torna-se possível observar bebês sugando os dedos no ventre materno. Assim, o recém-nascido desenvolve as ações mecânicas de sucção e deglutição como forma de saciar a fome, ao fazê-lo experimenta as sensações de prazer e alívio. Outrora, a amamentação em regime de livre demanda satisfazia tanto as necessidades nutritivas quanto emocionais. Todavia, com a introdução de *processos de socialização e interação social* da *cultura do capital* aquilo que era *comportamento-reflexo* de sobrevivência transformou-se em *hábito e costume*, de tal forma a condicionar o bebê a procurar o seio materno ou sua representação simbólica, mesmo na ausência de fome, como forma de saciar suas necessidades psicofísicas. Assim, associa-se os hábitos orais (sucção, roer unhas, fumar, mascar) ao alívio da tensão, da dor e dos desprazeres, particularmente, em momentos de ansiedade. Por conseguinte, a chupeta, como representação simbólica e com as funções sociais que conhecemos converteu-se em tecnologia social de adaptação do *ser social* a lógica da *reprodução ampliada do capital*. Na sociedade burguesa, a chupeta é oferecida a criança em situações de desprazer, dor e choro.

Pode-se dizer que as plataformas das chamadas *Big Techs* – grandes corporações de tecnologia – partiram desse diagnóstico simples, para estabelecer uma relação umbilical entre tecnologia e controle, domínio e vigilância do comportamento humano. Trata-se de processos de socialização e interação social controlados e induzidos, voltados única e exclusivamente a *reprodução ampliada do capital*. Assim, o Vale do Silício tornou-se o útero materno que adapta e condiciona comportamos do *ser social*, via aplicativos, algoritmos e inteligência artificial, produzidos e articulados a partir das grandes empresas de tecnologia (*Facebook/Meta, Instagram, Whatasapp, Twitter, Apple, Amazon, Google e YouTube*). No documentário *O dilema das redes/2020*, dirigido por Jeff Orlowski (1984 –), a questão é levantada a partir de um conjunto de entrevistas que elucidam como funcionam os processos criativos de objetivação das *redes sociais*, bem

como a dinâmica de formação e captura da subjetividade dos indivíduos. Deve-se destacar que podemos identificar simbolicamente os Vales do Silício do *Ocidente* (Califórnia/EUA) e do *Oriente* (Shenzhen /China) – unificados na e pela *cultura do capital* –, como representações político-econômicas e socioculturais da chamada IV Revolução Industrial, bem como da guerra comercial entre Estados Unidos e China. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que materializam os sentidos e significados do *capital-imperialismo* do século XXI. Abre-se um tipo particular de *questão meridional* complexa.

O conceito de *chupeta digital* pode ser definido a partir da representação simbólica do instrumento artificial com as funções próprias do capital, todavia, adaptadas as dinâmicas relacionais estabelecidas pela tecnologia e a psicologia comportamental. Trata-se da sofisticação de uma tecnologia rudimentar da primeira revolução industrial, adaptada a dinâmica da indústria 4.0. Assim, o chamado *usuário* – conceito utilizado pelas *Big Techs*, como forma de estabelecer uma analogia com indivíduos acometidos por dependência química – das *redes sociais*, por definição é compreendido como uma “criança” a procura permanente de aceitação, satisfação, alívio e prazer – comportamentos-reflexos primitivos, controlados pelas *Big Techs*. Trata-se de um novo tipo de *captura, controle e domínio da subjetividade* dos indivíduos, via conexão ininterrupta e permanente – uma forma de substituir artificialmente a relação primitiva uterina, estabelecida entre o feto e a genitora.

Em tempos de pandemia, abateu-se sobre a humanidade uma crise sanitário-humanitária sem precedentes (SILVA, 2020), que por um lado ceifou centenas de milhares de vidas e, por outro, criou as condições para que os bilionários do planeta aumentassem substantivamente suas fortunas, dentre os quais, os proprietários das corporações de tecnologia, como Mark Zuckerberg (1984 –)⁶. Na dinâmica e lógica de *reprodução ampliada do capital* impõem-se o princípio da concorrência – que se acelera e se intensifica, nos momentos de crise do capital – desfazendo-se o mito de que todos perdem na crise. Na *cultura do capital* e, portanto, dos *povos da mercadoria*, alguém sempre ganha, mesmo que implique na perda de centenas de milhares de pessoas – perdas impostas que vão desde o padrão de vida, com o aumento do desemprego e pauperização à perda da própria vida. No cenário de crise sanitário-humanitária as empresas de tecnologia viram seu faturamento aumentar substantivamente, na medida

⁶ PÉREZ, Gorka; ARANDA, José Luis. Pandemia faz as maiores fortunas do planeta dispararem. In. *El país*. Publicado em 01 jan. 2021. Disponível em <https://brasil.elpais.com/economia/2021-01-01/pandemia-faz-as-maiores-fortunas-do-planeta-dispararem.html> Acesso em 20 jul. 2021.

em que a dinâmica de isolamento social e trabalho remoto, passaram a agudizar o sentimento próprio da *cultura burguesa* – o indivíduo que se sente só e isolado, em meio à multidão (SIMMEL, 1903). Assim, o novo cenário estimulou a entrada de novos *usuários* nas redes sociais, bem como criou as condições para o aumento do tempo de conexão.

A *indústria 4.0* forjou e impôs um novo tipo de Chaplin *coisificado*, na medida em que exigiu um nível mais profundo de adaptabilidade que implica em *captura, controle e domínio pleno da subjetividade* dos indivíduos. Tal processo se dá pelo controle do tempo de vida e, portanto, da *anima/animus* dos indivíduos. Trata-se da adoção e conversão em princípio ético dos conselhos de Thomas Jefferson (1743-1826), integrante dos *founding fathers*, elevado às últimas consequências: *times money*. As *redes sociais* difundem um tipo particular de comportamento e de ação social, despidos de filtros e reflexões mínimas, de tal forma que os indivíduos (re)agem de forma imediata, sem refletir acerca das questões apresentadas, dando lugar à insultos e agressões verbais de toda ordem. Trata-se de um espaço (virtual), no qual alimenta-se, enraíza-se e estimula-se a violência como princípio relacional.

Isso ocorre porque no espaço virtual que se aprofunda com o conceito de *metaverso* (real, virtual e imaginário não se distinguem), fragmentam-se, fragilizam-se e no limite descontroem-se quaisquer princípios de *coesão e coerção social*, ou seja, desarticulam-se e fragmentam-se *consensos lógicos* elementares, com funções sociais coercitivas que impedem os indivíduos a adotarem determinadas ações sociais e/ou padrões de comportamentos tidos como inadequados pela sociedade. Deve-se destacar que toda sociedade produz instituições sociais responsáveis por forjar *consensos lógicos*, fundamentais a dinâmica, estruturação e administração-organização da vida social. Portanto, os processos de *coerção e coesão social* não possuem um caráter negativo e/ou positivo por natureza, mas encontram-se inscritos nas diversas formas de organização e administração da vida social produzida pelo *ser social*. Assim, a constituição e generalização do mundo virtual desfaz e descontrói o conceito de liberdade, na medida em que liberdade é uma relação social complexa que, necessariamente, implica no entendimento de que existe o *outro*, como forma de se impor limites ao próprio conceito de liberdade. Nesse sentido, liberdade emerge como um dado da natureza, uma espécie de instinto primitivo que reproduz e representa a imagem criada por Thomas Hobbes, em *Leviatã*: *Lupus est homo homini lupus*. O conceito de *metaverso*, em suas múltiplas

dimensões teórico-práticas, tem a função social de coagir o *indivíduo-mercadoria*, absorvido sob a forma de *usuário*, a manter-se conectado permanentemente, na medida em que quanto maior o tempo de “comunicação” mais profunda e complexa torna-se a captura da subjetividade, na medida em que tempo de “comunicação” implica, necessariamente, em captura de informações do *usuário*, a serem utilizadas como forma de controle e dominação, desde os hábitos ordinários do cotidiano a concepção de sociedade.

Entra em cena algoritmos sofisticados – denominado pelo *sensu comum* de *inteligência artificial* –, responsáveis por constituir uma cartografia da psique do *usuário* ou *indivíduo-mercadoria*. Pode-se dizer que o entendimento de *inteligência artificial* é a representação do *estranhamento* produzido pela *cultura do capital*, na medida em que se trata de uma extensão da inteligência humana. Todavia, apresenta-se como objeto alienado do sujeito que a criou, de tal forma a elevar-se a condição de sujeito e objetificar seu criador. Tratar-se-ia de uma suposta interface cérebro-maquina, a partir da qual emergiria uma falsa oposição, estabelecida entre inteligência humana x inteligência artificial. Tal cartografia estrutura-se a partir de informações detalhadas, colhidas a partir do controle de hábitos e costumes (capturam imagens de locais frequentados, diálogos cotidianos, tipos e formas de relações, acessos e pesquisas feitas na internet, hábitos alimentares, filmes e programas televisivos assistidos, músicas ouvidas...). Trata-se da desconstrução de um dos principais avanços civilizatórios, forjado na e pela sociabilidade burguesa: direito à privacidade, a inviolabilidade do lar, a intimidade, no limite, a constituição da individuação. No âmbito das relações imediatas, as informações tornam-se *mercadorias*, comercializadas pelas grandes corporações, como forma de fidelizar clientes dispostos a consumir seus produtos, via difusão de anúncios direcionados de forma permanente. Todavia, no âmbito das relações mediatizadas, trata-se da captura, controle e domínio das subjetividades, com capacidade de intervenção, controle e dominação de processos político-econômicos e socioculturais: i. intervenção em processos eleitorais; ii. Golpes de Estado, aparentemente, estruturados em descontentamento popular; iii. Movimentos anticientíficos, terraplanistas, antivacinação... Trata-se de um tipo particular de *condicionamento operante*, estruturado objetiva e subjetivamente no e pelo campo do reforço. Pode-se dizer que existem dois tipos de **reforço**: *positivo* e/ou *negativo*. O primeiro, consiste na apresentação de um estímulo agradável ou recompensador após a ocorrência da

resposta; já o segundo, consiste em retirar um estímulo aversivo ou desagradável após a ocorrência da resposta

Assim, as *Big Techs*, fundamentadas na psicologia comportamental, desenvolvem ferramentas que unificam tecnologias e processos científicos, voltados a manutenção da conexão total do *indivíduo-mercadoria*, tais como: i. *barra de rolagem*, como forma de criar a ilusão e a projeção de um mundo virtual infinito, em constante processo de mudança e transformação; ii. *notificações*, como forma de projetar a ilusão de novidade, aceitação e reconhecimento social, de tal forma de manter e incentivar a conexão total e permanente; iii. *curtidas e comentários*, como forma de projetar a ilusão de que o *indivíduo-mercadoria* interfere na dinâmica da vida social e nas grandes questões socioculturais e político-econômicas; e, iv. *avatar*, como mecanismo e instrumento do capitalismo de vigilância, voltado a captura da estrutura cognitiva, psicológica, mental e emocional dos *indivíduos-mercadorias*.

A utilização das chamadas *redes sociais* cria e dinamiza processos de coleta e atualização de dados de forma permanente, a partir da aplicação de um conjunto integrado de tecnologias. Assim, forja-se e atualiza-se permanentemente o histórico comportamental do *indivíduo-mercadoria*, constituindo-se uma cartografia que coleta e atualiza dados *on* e *off-line*, de tal forma a (re)desenhar permanentemente hábitos, costumes, comportamentos e ações sociais dos *indivíduos-mercadorias*. A dinâmica dos aplicativos impõem e operam via geolocalização. Assim, o *app* sabe onde você está (esteve), como, com quem, quando e para onde se desloca, identificando e mapeando lugares e pessoas com as quais se comunica. Todas ações e comportamentos são monitorados, permanentemente, coletados e armazenados por algoritmos e inteligência artificial – institui-se um tipo particular de capitalismo de vigilância complexo e sofisticado, no qual o próprio *indivíduo-mercadoria* oferece informações pessoais das mais diversas, sob uma suposta forma entretenimento.

A vida digital articula-se, difunde-se e naturaliza-se como mercado *full time*, no qual os *indivíduos-mercadorias* são empreendedores de si mesmo e ao mesmo tempo a principal mercadoria a ser comercializada. O mercado *full time* exige exposição permanente – a imagem rápida do cotidiano capturado e atemporal torna-se o principal negócio. Como o cotidiano se torna o negócio e os hábitos, comportamentos e ações individuais a mercadoria a ser consumida, a exposição digital torna-se extremada. Isso quer dizer que o *indivíduo-mercadoria* não tem direito à privacidade e aos erros que a

própria dinâmica do cotidiano impõe ao *ser social*. Caso cometa algum deslize, ou seja, caso seja aquilo que a sociedade o educou a ser, o julgamento é sumário e o crime não tem prescrição. Não há direito amplo de defesa e contraditório, tampouco instâncias de apelação. O julgamento é sumário, o crime imprescritível e a pena eternizada. Não existe possibilidade de ressocialização e ou acesso ao *direito ao esquecimento*, após o cumprimento da pena. Ou seja, a força motriz é o ódio, a vingança, o linchamento, o ressentimento social... que ao condenar o bode expiatório, cria-se um ritual de expiação das culpas do cotidiano. Trata-se de uma cisão e de um abismo profundo entre o *mundo social* e o *mundo virtual*, a partir da qual o segundo aliena o primeiro de suas mediações.

A inteligência artificial algorítmica administra, organiza, coordena e unifica os novos circuitos do capital, de tal forma a acelerar o processo produtivo e de circulação, tanto do capital quanto do trabalho, por um lado convertendo-o em aparente entretenimento (redes sociais) e por outro instituindo processos complexos e integrados de *mais valia absoluto-relativa* (nessa nova dinâmica a mais valia se unifica e se dinamiza em um mesmo processo). As plataformas e aplicativos são a manifestação fenomênica do processo.

Ora, pode-se observar que a unificação e a operacionalidade das ferramentas possuem sentidos e significados explícitos. Exemplo: o aumento do número de inscritos e/ou seguidores, curtidas e comentários, converter-se-iam em métodos sutis, complexos e sofisticados de manipulação de emoções do *indivíduo-mercadoria*, por meio da produção e liberação de dopamina – neurotransmissor ligado ao prazer, à alegria e ao bem-estar. Introduce-se uma série de experiências e vivências artificiais a partir das quais institui-se na vida cotidiana do *indivíduo-mercadoria* sistemas de *respostas positiva e/ou negativas*. Assim, número de inscritos/seguidores, curtidas/descurtidas, comentários positivos/negativos, unificados na forma e no conteúdo das chamadas *redes sociais* teriam criado métodos de navegação capazes de estimular a circulação de dopamina em níveis sem precedentes. Nesse sentido, validações/desaprovações *online* teriam implicações na vida subjetiva e objetiva dos *indivíduos-mercadorias*, fossem na forma e no conteúdo de novos impulsos artificiais de dopamina, fossem na forma e no conteúdo de *redes sociais* que aprisionariam legiões de *usuários* solitários e carentes. No âmbito da *cultura do capital*, tal dinâmica parece apontar para a tendência de aumentos exponenciais de casos de ansiedade, depressão e suicídio, particularmente de crianças e adolescentes.

O príncipe eletrônico como representação da hegemonia civil do capital-imperialismo.

Em seus estudos sobre a metrópole Georg Simmel (1858-1918) definira o *homem como um ser que faz distinções*, ao mesmo tempo partira do diagnóstico de que o fundamento psicológico sobre o qual se eleva o tipo das individualidades da cidade grande é a *intensificação da vida nervosa* (SIMMEL, 1903). Tratar-se-ia de um mundo newtoniano, no qual o espírito moderno tornou-se contábil. Assim, a vida moderna implicaria na integração de técnicas e métodos, a partir dos quais as relações sociais seriam ordenadas objetiva e subjetivamente, sendo a ciência e a tecnologia fundamentais a efetivação de tais processos. Tratar-se-ia da formação de um ser social maquínico, inserido em um tipo particular de formação social, mediada em todas as esferas da vida pela *impessoalidade*, ao qual Simmel denominara de *blasé*. Assim, Simmel explicara o traço de personalidade do *indivíduo-mercadoria*, como símbolo e representação dos estímulos nervosos provocados pela vida citadina moderna, na qual as mudanças e transformações aceleradas e permanentes extraem dos nervos sua última reserva de forças. Institui-se um tipo particular de cotidiano que não permite a restauração das forças, de tal forma a dar lugar a um ser social maquínico, partejado pelo traço de personalidade *blasé*. Para Simmel (1903), a essência do caráter *blasé* encontra-se no embotamento frente à *distinção das coisas*, ou seja, o *ser social* continua a ter a capacidade de percebê-las, mas o significado e o valor da distinção das coisas são nulos. Tal processo forjou o indivíduo burguês, bem com seu entendimento de liberdade e, portanto, sua relação com o *outro*. Ora, se no processo constitutivo das revoluções burguesas o fundamento do indivíduo encontrava-se no valor de homem universal em cada ser singular, no decorrer do século XIX, o estatuto de indivíduo perde seu caráter de valor emancipatório e converte-se em unicidade e incompatibilidade qualitativas. O *ser social* maquínico que denominamos *indivíduo-mercadoria* apresenta uma disposição anímica formada pela *cultura do capital*, que Simmel chamara equivocadamente de economia monetária. Equivocada, na medida em que não se restringe a reflexo subjetivo da economia monetária, mas avança para o campo da formação da subjetividade do *ser social*. Simmel entendia que o dinheiro, definido pela ausência de cor e completa indiferença, ao tornar-se denominador comum de todos os valores, teria se tornado um tipo particular de nivelador que tenderia a corroer o núcleo das coisas. Nesse sentido, o

ser social maquínico equivaleria as coisas; e, ao ser *coisificado* teria desenvolvido a personalidade *blasé* como forma de adaptar-se a vida cotidiana maquinizada, a qual Marx definira como *Entfremdung*.

O século XX constituiu-se a partir de tessituras sociais heterogêneas, complexas e contraditórias que acabaram por colocar em crise o núcleo central da sociabilidade burguesa: o *projeto de modernidade*. Assim, se por um lado os espíritos épicos faustiano-prometéicos generalizaram-se e tomaram de assalto a subjetividade humana, com a finalidade de conhecer a verdade do mundo e da vida, tomando-a em suas mãos e transformando-a; por outro, o espírito nietzschiano, para o qual o humano é demasiado humano forjou um modo de pensar e narrar, a partir de uma ética e estética fundamentadas no paroxismo, fragmentário e errático, nos quais prevaleceu o simulacro e a desconstrução, portanto, a inexistência de passado, presente e futuro.

Uma das questões fundamentais do *projeto de modernidade* encontra-se na defesa e no compromisso com a razão e a emancipação humana. Deve-se destacar que o entendimento de *projeto de modernidade* encontra-se estruturado na e pela sociabilidade liberal-burguesa e, portanto, extrapola o caráter metafísico presente nos idealizadores e difusores de tal projeto, de tal forma a compreendê-lo como ideologia da *cultura do capital*. Assim sendo, o projeto apresenta problemas crônico-degenerativos advindos de sua própria estrutura genética – não se trata de promessas não cumpridas ou irrealizáveis, como em certo momento declarou Norberto Bobbio (1986). Assim, a realização parcial, relativa, flexível e ou total do projeto dependeria fundamentalmente da sociabilidade burguesa forjada no âmbito da *cultura do capital*, na qual constituiu-se um conjunto complexo de instituições sociais, jurídico-políticas, socioculturais e econômicas a partir das quais as relações sociais se enraizaram e se generalizaram. A partir de tal paradigma é que se poderia constituir algum nível de entendimento acerca de relações sociais complexas que formam unidades de contrários, tais como: indivíduo-sociedade; trabalho-capital; sociedade civil-Estado; democracia-autocracia; liberdade-igualdade; público-privado; diversidade-desigualdade; imperialismo-nacionalismo; centro-periferia; e, modernidade-colonialidade. Não se tratam de utopias do *projeto de modernidade* que se tornaram distopias irrealizáveis, mas de processos históricos que (re)configuraram diversas culturas, de tal forma a se impor a *cultura do capital* – *singular-particular-universal*. Todavia, no campo da crítica reificada ao *projeto de modernidade*, a realidade virtual e a imagem (simulacro dentro do simulacro) tornaram-se substitutas e sucedâneas, respectivamente, da experiência e da palavra, de tal forma

a desaparecer tempo e espaço, ou seja, o processo, o sujeito, e a consciência histórica. O mundo virtual e puramente imagético, substituiu as mediações (experiências e vivenciais) e os *consensos lógicos*, de tal forma que o *mundo da vida* foi colonizado por uma realidade virtual reificada, na qual toda forma de comunicação e linguagem foram convertidos em imagem⁷ (colorida, sonorizada, suave, impactante, fascinante, brutal, horripilante e estetizante), na medida em que difundiu-se a concepção de subjetividade de que não havia tempo para experiências e vivências, tampouco, sua representação em palavras com sentidos e significados precisos.

Pode-se dizer que as chamadas *fake news*, articulam-se e desenvolvem-se a partir da lógica complexa a partir da qual opera o *Príncipe Metaverso*, na medida em que os algoritmos operam na instrumentalização de informações com o intuito de intervir política, econômica e socioculturalmente em dada realidade social. Trata-se de operação planejada, organizada e coordenada, com aparente impressão de “viralização” espontânea – vírus que se espalha sem controle.

A partir de estudos sistemáticos sobre a globalização, o cientista social brasileiro Octavio Ianni (1999, pp.14-5), cunhou o conceito de *príncipe eletrônico*:

O príncipe eletrônico, no entanto, não é bem *condottiero* nem partido político, mas realiza e ultrapassa os descortinos e as atividades dessas duas figuras clássicas da política. O príncipe eletrônico é uma entidade nebulosa e ativa, presente e invisível, predominante e ubíqua, permeando continuamente todos os níveis da sociedade, nos âmbitos local, nacional, regional e mundial. É o intelectual coletivo e orgânico das estruturas e blocos de poder presentes, predominantes e atuantes em escala nacional, regional e mundial, sempre em conformidade com os diferentes contextos socioculturais e político-econômicos desenhados no novo mapa do mundo. É óbvio que o príncipe eletrônico não é nem homogêneo nem monolítico, tanto em âmbito nacional como mundial. Além da competição evidente ou implícita entre os meios de comunicação de massas, ocorrem frequentes irrupções de fatos, situações, relatos, análises, interpretações e fabulações que pluralizam e democratizam a mídia. Sem esquecer que são inúmeros os intelectuais de todos os tipos, jornalistas, fotógrafos, cineastas, programadores, atores, entrevistadores, redatores, autores, psicólogos, sociólogos, relações públicas, especialistas em eletrônica, informática e cibernética e outros que diversificam, pluralizam, enriquecem e

⁷ Fenômeno social dos *memes*, relacionado a indústria cultural e as NTICs. De maneira imediata e provisória, o *meme* poderia ser definido como uma unidade de informação e comunicação reificada, com capacidade de se multiplicar, no âmbito da rede mundial de computadores, via aplicativos, plataformas e redes sociais, com a finalidade de produzir difundir ideias e informações reificadas acerca da realidade. Cria-se a ilusão de que se trata de uma iniciativa espontânea e individual, com a finalidade de entretenimento, como forma de ocultar a concepção de mundo que difunde, bem como os interesses políticos, econômicos e culturais que representam. Assim, a cultura do capital instrumentaliza culturalmente a imagem, na e a partir da qual pode-se (re)montar, colar, mixar, desconstruir, parodiar, carnavalizar tudo e todas as coisas, descontextualizando-as. Trata-se da difusão e generalização da estética do paroxismo, da fragmentação e do aforismo, como uma forma de colonizar o mundo da vida, a partir da instrumentalização técnica de composição dos videoclipes.

democratizam a mídia. Há jornais, revistas, livros, rádios, televisões e outros meios que expressam formas e visões alternativas do que vai pelo mundo, desde o narcotráfico e o terrorismo transnacionais às guerras e revoluções, dos eventos mundiais da cultura popular aos movimentos globais do capital especulativo. Assim se enriquece o príncipe eletrônico, tornando-o mais sensível ao que vai pelo mundo, desde a perspectiva das classes e grupos sociais subalternos à perspectiva das classes e grupos sociais predominantes. Em geral, no entanto, o príncipe eletrônico expressa sobretudo a visão do mundo prevalecente nos blocos de poder predominantes, em escala nacional, regional e mundial, habitualmente articulados.

Na *cultura do capital*, a imagem tornou-se central nos processos de mercadorização de todas as esferas da vida, na medida em que tornou-se um instrumento fundamental para a formação da subjetividade, em um contexto de generalização da indústria cultural massificada. Nesse processo, a linguagem e a comunicação não se realizam mais pela palavra, mas pela imagem simples e rápida. A palavra tornou-se descartável e/ou secundarizada, de tal forma que a imagem adquiriu centralidade e preponderância. A palavra escrita pode ser considerada uma das tecnologias mais complexas e sofisticadas produzidas pela humanidade, exatamente porque pela palavra o *ser social* tornou possível a reflexão, o pensamento e a síntese de suas experiências e vivências, na forma e no conteúdo do conceito.

Nesse sentido, abriu-se o campo da cultura para que a pós-modernidade redesenhasse as concepções de língua e fala, sintaxe e semântica, sincronia e diacronia, som e sentido, palavra e imagem, autor e leitor, texto e contexto. Assim, constituiu-se uma relação social de unidade de contrários entre a ideologia da pós-modernidade e a *cultura do capital*, a partir da qual forjou-se um clima cultural e imaginário de reflorescimento da imagem⁸, que alterou profundamente as concepções de objetividade e subjetividade. A complexa e sofisticada indústria cultural, fundamentada nas Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs), forjou um conjunto de *técnicas sociais*⁹, como forma de organizar, administrar e coordenar o processo de reflorescimento da imagem, entendida como comunicação e linguagem reificadas. Não ao acaso, no âmbito das teorias da pós-modernidade, predomina-se a concepção e o entendimento da teoria social e da história como *discurso* e *narrativa*. Todavia, ambos articulados a partir do uso da hermenêutica, da fenomenologia, do estruturalismo e da

⁸ Ver RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Sociología de la Imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

⁹ As práticas e as agências que têm como seu objetivo principal modelar o comportamento humano e as relações sociais, eu as descrevo como técnicas sociais. Sem elas e as invenções tecnológicas que as acompanham, as vastas e radicais mudanças do mundo contemporâneo jamais teriam sido possíveis. (MANNHEIM, 1949, p.247).

semiótica, como forma aparentemente rigorosa de desconstrução de chaves de leituras conceituais-categoriais (instrumentalizam-se teorias partejadas pela modernidade, para desconstruir a modernidade). Trata-se do manuseio de uma razão de tipo instrumental, voltada a construção de um entendimento reificado, fundamentado na lógica da desconstrução do discurso *ad infinitum* – o texto entendido como sistema de signos *em-si-mesmo*, virtualmente autônomo e despido de temporalidade, espacialidade, sujeitos e consciência histórica.

Na *cultura do capital*, em um contexto de crise de sociabilidade profunda, encontra-se em processo de universalização, via NTICs, a estetização da linguagem, na e a partir da qual o conceito e a categoria, definidos com *clareza* e *distinção*, são substituídos pela imprecisão da metáfora e da alegoria. No primeiro caso, a teoria social e da história necessitam fundamentalmente do estudo aprofundado e sistemático das experiências e vivências, localizadas em determinado tempo e espaço, mediados pela sociabilidade instituída por determinados sujeitos que possuem consciência acerca de seu *modo de vida*. A relação epistêmica e ontológica, fundamentalmente complexa, estabelecida entre sujeito e objeto, só são acessíveis a partir de tais entendimentos e consensos lógicos mínimos acerca de determinados processos. No âmbito da pós-modernidade não existem nem sujeito nem objeto do conhecimento, mas apenas a *narrativa* e o *discurso em-si-mesmos*, entendidos como texto e sistema de signos. Se até o século XIX, uma das principais questões do conhecimento encontrava-se no campo da metafísica, na qual o pensamento era uma entidade autônoma e separada do mundo social, todavia, de fundamental importância para a produção do conhecimento; na pós-modernidade, a linguagem reificada ocupou tal lugar, na medida em que existe *em-si-mesma* e encontra-se cindida do mundo social. Como apontara Marx, a linguagem¹⁰ não existe *em-si*, mas é sempre um *para-si*, ou seja, uma relação social complexa forjada e generalizada a partir de um determinado *modo de vida*¹¹.

¹⁰ [...] A relação entre o pensamento e a palavra não é uma coisa mas um processo, um movimento contínuo de vaivém entre a palavra e o pensamento; nesse processo a relação entre o pensamento e a palavra sofre alterações que, também elas, podem ser consideradas como um desenvolvimento no sentido funcional. As palavras não se limitam a exprimir o pensamento: é por elas que este acede à existência. O pensamento e a palavra não são talhados no mesmo modelo: em certo sentido há mais diferenças do que semelhanças entre eles. A estrutura da linguagem não se limita a refletir como num espelho a estrutura do pensamento; é por isso que não se pode vestir o pensamento com palavras, como se de um ornamento se tratasse. O pensamento sofre muitas alterações ao transformar-se em fala. Não se limita a encontrar expressão na fala; encontra nela a sua realidade e a sua forma [...] (VYGOTSKY, 1979, pp165-6).

¹¹ [...] Todo signo, como sabemos, resulta de um consenso entre indivíduos socialmente organizados no decorrer de um processo de interação. Razão pela qual as formas do signo são condicionadas tanto pela

A modernidade em sua complexa tessitura e construção de redes de dominação impôs, a partir das invasões colonialistas, as línguas dos dominadores, universalizando-as a partir da lógica instituída pela *cultura do capital*. O inglês tornou-se uma língua global, a medida em que a mundialização e a *cultura do capital* se impuseram, primeiramente, com o Império Britânico e, posteriormente, com o Império Estadunidense. Trata-se de impérios de naturezas distintas, marcados por continuidades-descontínuas, todavia, interligados pela *cultura do capital*. O entendimento de tal processo nos permite acessar níveis de conhecimento a partir dos quais se pode compreender o porquê do inglês ter se tornado língua global, na medida em que se impôs como linguagem dos *povos da mercadoria*.

O início do século XX demarcou a transição de um *capitalismo de tipo concorrencial* para o *capital-imperialismo*. Os desdobramentos imediatos de tal processo, se por um lado materializou a dissolução e redesenhou os impérios e, conseqüentemente, as colônias, via duas grandes guerras mundiais; por outro, criou as condições, objetivas e subjetivas, para a eclosão da Revolução Russa de 1917 e a Revolução Chinesa de 1949, que redesenhariam profundamente a geopolítica do século XX e as primeiras décadas do século XXI. Com todos os problemas e limites que se possa apontar acerca da Revolução Russa de 1917 e seus desdobramentos históricos, culturais e político-econômicos, tratou-se de um *evento histórico* (SALLINS,1976) que colocou na ordem do dia duas pautas fundamentais que até então não se encontravam em questão: *reforma e/ou revolução*.

Tratar-se-iam de duas pautas impostas pela realidade objetiva, capazes de tencionar o processo de consolidação do *capital-imperialismo* e a contrapelo das *classes dominantes* impor o tema da *democratização da democracia* (até então restrito e limitado a *classe dominante* e dominado pela *teoria das elites*), tanto no âmbito dos Estados-nacionais quanto das relações internacionais. Portanto, os processos de universalização dos *direitos civis, políticos e sociais* (MARSHALL, 1950), como forma de estabelecer uma relação contraditória entre *capitalismo e democracia*, via *liberalismo* (e sua materialização na forma do conceito de *cidadania*), deram-se devido a imposição da pauta internacional aberta com a *Revolução de Outubro*. Assim, a generalização dos direitos humanos e a democratização da democracia foram pautas civilizatórias

organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece. Uma modificação destas formas ocasiona uma modificação do signo [...] (BAKHTIN, 1981, p.44).

impostas pelos “de baixo”. A classe trabalhadora e as demais classes subalternas retiraram os direitos humanos e a democratização da democracia dos Tratados Metafísicos do pensamento liberal-burguês e lhes deram materialidade, objetiva e subjetiva, a partir de movimentos sociais, sindicatos e partidos, em outros termos, a partir de um Programa societário sistêmico dos “de baixo”. Tratar-se-iam de concessões impostas pela mudança de *correlações de forças*, de tal forma a fazer com que o *capital-imperialismo* redesenhasse seus tipos e formas de dominação, tanto em relação ao *centro* quanto a *periferia capitalista*. A *democracia ampliada* só é compatível com o capitalismo em determinadas circunstâncias, como aquela forjada no pós-guerra e que tinha como representação a URSS e o Muro de Berlim. Assim, o século XX foi marcado por um período histórico que poderíamos denominar de tempo das *revoluções passivas* (DEL ROIO, 2021).

Diferentemente, o século XXI iniciou-se sob a insígnia da *contrarrevolução preventiva*, na medida em que o neoliberalismo-flexível derrotou e esvaziou tanto a pauta da *reforma* quanto da *revolução social*, recolocando na ordem do dia a *democracia formal*, restrita e limitada, como mero exercício do poder da *classe dominante* (SILVA, 2011b). Nesse cenário, impõem-se como imperativo, no âmbito do *inconsciente coletivo*, o binômio utopia-distopia (a alternativa metafísica torna-se ausência de alternativas), que aparecem de diferentes maneiras tanto na prática quanto na teoria social. Assim, a resistência se daria pelo imediatismo e espontaneísmo (o espontâneo entendido como ação social advinda de alguma entidade metafísica, despido de materialidade social), a partir dos quais emergiriam romantismos de toda ordem, tanto na forma do *capitalismo romântico* (sob a forma da socialdemocracia keynesiana), quanto na forma do *romantismo cultural*, voltado ao elogio de cosmologias mitificadas de caráter multiétnico (sob a forma da *decolonialidade*). Ambos os *romantismos*, embalados por tipos, formas e conteúdos distintos de *nacionalismo* (SILVA, 2022).

Considerações Parciais

Em seus *Quaderni del Cárcere*, particularmente em seus estudos sobre *americanismo-fordismo* – Caderno 22 de 1934 – Gramsci elaborou um conjunto de conceitos que podem nos auxiliar no *Diagnose der Gegenwart*: no início do século XX, observava-se um processo de estagnação e/ou regressão teórica do marxismo e, portanto, a necessidade imperiosa de refundação comunista e constituição de um marxismo dinâmico, ativo e vivo. O *Diagnose der Gegenwart* e a necessidade de

refundação podem ser observados na produção e nas obras dos principais *intelectuais orgânicos* da classe trabalhadora do século XX: i. em um primeiro momento, em Lênin e Rosa Luxemburgo; e, ii. em um segundo momento, em Gramsci e Lukács (DEL ROIO, 2018).

Nesse sentido, o trabalho em questão buscará resgatar um conjunto de conceitos gramscianos, como forma de produzir algum nível de entendimento acerca da sociedade contemporânea, definida ideologicamente enquanto *sociedade do conhecimento e/ou da informação*. Nos *Quaderni* (1975), pode-se observar que há de forma germinal o desenvolvimento de uma teoria social, e, portanto, de uma teoria da história, a partir da qual compreendera as *classes subalternas* como essencialmente multiétnica, heterogênea e complexa, portanto, o fenômeno da desagregação seria parte intrínseca de sua vida cotidiana. Todavia, haveria uma tendência à unificação, radicalizada, na forma e no conteúdo de construção de uma *nova hegemonia*. O conceito de *tendência* é de fundamental importância na teoria social marxiana, na medida em que a partir da análise crítica, rigorosa e radical da sociabilidade, poderia desvendar as *leis sociais* que articulariam, dinamizariam e constituiriam as relações sociais complexas que estruturariam a vida social, a curto, médio e longo prazo. A tendência à unificação apontada por Gramsci encontra-se nas contradições impostas pela sociabilidade burguesa, a partir das quais nega a grandes contingentes populacionais acesso aos *direitos civis, políticos e sociais* (MARSHALL, 1950), fundamentais a produção e reprodução tanto da força de trabalho (*indivíduo-mercadoria*) como da própria sociabilidade burguesa. Tratar-se-ia da efetividade do princípio de Montesquieu, para o qual o poder só se contrapõe ao poder. Ou seja, o poder de mudanças e transformações encontrar-se-ia na tendência à unidade, como único instrumento de poder das *classes subalternas*, seja na forma de sindicatos, partidos, movimentos e, no caso da particularidade italiana do *biennio rosso* (1919-1920) dos conselhos.

Assim, para Gramsci, tratar-se-ia de saber se o instrumento de poder fundamentar-se-ia na auto-atividade e auto-organização das *classes subalternas*, como via autônoma de construção de uma nova sociabilidade. Em outros termos: qual seria a capacidade de constituir uma cultura política fundamentada na *dualidade de poderes* e, portanto, de alteração da *correlação de forças* existente em dada realidade histórico-social? Deve-se destacar que unidade não significa homogeneidade, mas capacidade de construção de mediação e conhecimento de sua cultura, tanto pela via do *princípio da identidade* quanto da *contradição*, ou seja, impõem-se o desafio de construção de um

Programa capaz de cultivar, mobilizar e estruturar de forma permanente a *unidade na diversidade*. Tratar-se-ia de pensar a auto-atividade e auto-organização das *classes subalternas* como princípio educativo, a partir dos quais forjar-se-ia o *espírito de cisão*, necessário a construção de uma *reforma moral e intelectual* profunda, ou seja, do entendimento da revolução social como fenômeno de longo prazo.

O pensador italiano desenvolveu uma análise complexa acerca da particularidade italiana e suas ondas de *revolução passiva*, na qual a *questão meridional* passou a ser central, em um primeiro momento, como forma de se pensar as contradições da *questão nacional* na Itália; e, em um segundo momento, para se pensar as contradições da *questão internacional* e a relação entre *imperialismo-colonialismo*. Assim, em Gramsci o *capital-imperialismo* impôs um tipo particular de *colonialismo* que não se restringiu a dominação econômica e política, mas avançou, enraizou-se e articulou-se, fundamentalmente, pelo campo da cultural. Portanto, a questão da unificação das *classes subalternas* seria ao mesmo tempo nacional e internacional. Há um enfrentamento e uma crítica profunda a uma das ideologias mais complexas e sofisticadas da ordem burguesa: o *nacionalismo* – seja em sua forma liberal e fascista. Observando-se as particularidades da América, poder-se-ia dizer que existiria uma *questão meridional*, a partir da qual impôs-se o *capital-imperialismo* estadunidense, tanto nos Estados-nacionais quanto no continente.

Nesses termos, emancipação para Gramsci implicaria em ruptura tanto com o economicismo, quanto com o politicismo – ao atualizar a análise gramsciana para o século XXI, poder-se-ia dizer também com o culturalismo –, variantes de subalternidade teórico-práticas da intelectualidade burguesa, seja em suas representações de defesa da razão ou do irracionalismo. Em outros termos, uma ruptura com as teorias sociais e suas ideologias de sustentação teórico-prática, que entendem e difundem a concepção de que existiria uma separação e no limite oposição entre Estado, Sociedade Civil e Cultura. Assim, a questão da emancipação das *classes subalternas* passaria necessariamente pelo entendimento de que o cultural, o econômico e o político seriam manifestações, representações e expressões de uma mesma realidade em movimento, ou seja, constituir-se-iam na forma e no conteúdo da *totalidade*. Nesse sentido, quaisquer entendimentos que se quisesse produzir acerca das *classes subalternas* necessitaria de uma metodologia de estudos e pesquisas que fosse capaz de captar o *espírito popular criativo*. Tratar-se-ia de conhecer a cultura das *classes subalternas* e os métodos e

procedimentos de criação e rebeldia popular, frente a cultura social imposta pelas *classes dominantes*¹². Ora, nesse sentido, o chamado *folclore* emergiria como um método espontâneo de criação, interpretação, organização e rebeldia, a partir do qual as *classes subalternas* transformariam a cultura política de dominação em cultura popular, estruturada na resistência e rebeldia. Salienta-se que a definição de *folclore* elaborada por Gramsci sintetiza e representa um conjunto de relações sociais complexas de dominação, nas quais entrecruzam-se e relacionam-se umbilicalmente: religião, moral, ciência e filosofia; todavia, e, contraditoriamente, está presente o *espírito popular criativo*, a partir do qual emergem germes e potencialidades de manifestações e organizações autônomas dos *grupos subalternos*. Em que pese que Gramsci tenha abandonado a formulação de *espírito popular criativo*, como forma de se afastar do *idealismo italiano*, torna-se importante recuperá-la, como forma de tentativa de entendimento da cultura popular do século XXI. Torna-se importante destacar que Gramsci não compreende as representações do *folclore* como *mito* e/ou *dádiva*, como fazem os *teóricos decoloniais* (SILVA, 2022).

Por mais que, nos *Quaderni* (1975), Gramsci discuta e atravesse diversas temáticas e questões, deve-se observar a *centralidade do trabalho*. Assim, os conceitos de *americanismo-fordismo* adquirem centralidade, em um contexto de aprofundamento e generalização da Segunda Revolução Industrial e seus impactos nos campos da ciência, da técnica e da cultura, fragmentados pela lógica e dinâmica da *cultura do capital*. Dizer que os conceitos de *americanismo-fordismo* são centrais significa dizer que as organizações autônomas da classe operária – sindicatos e partidos – continuam centrais, em quaisquer questões que pretendam produzir algum nível de entendimento acerca da dominação burguesa e das possibilidades de construção de uma *hegemonia* de novo tipo. Somente a partir da *centralidade do trabalho* é que se poderia pensar o conceito/fórmula de *frente única*, bem como a relação social complexa estabelecida entre *partido-massas*, ou seja, a capacidade de constituição de institutos autônomos e antagônicos à ordem do capital, com capilaridade social e condições de se opor a *cultura do capital* – seja na forma do mercado, do Estado ou dos complexos *aparelhos privados de hegemonia* presentes na *Bürgerlicher Gesellschaft* (SILVA, 2011a) como expressão e representação

¹² [...] A unidade histórica das classes dirigentes ocorre no Estado e a sua história é essencialmente a história dos Estados e dos grupos de Estados. [...] (Q 25, § 5, p. 2288).

da auto-organização, auto-atividade e autoeducação, a partir dos quais formariam sua *intelectualidade orgânica*.

Assim, o partido emergiria como expressão e representação autônoma e antagônica à *cultura do capital*, ou seja, mediado pelo *espírito de cisão*. A elaboração de *Moderno Príncipe* só poderia ser compreendida a partir da articulação e indissociabilidade entre os diversos conceitos apresentados, entendidos como uma totalidade complexa. Assim, o *Moderno Príncipe* seria a representação de uma *vontade coletiva* de novo tipo, capaz de partear e cultivar a formação e difusão de uma nova subjetividade, ou seja, tratar-se-ia de recompor e redesenhar a vida material e espiritual em todas as suas esferas. Ora, nesse sentido, as organizações autônomas da classe trabalhadora e das demais *classes subalternas* passariam a ser de fundamental importância, na medida em que a auto-atividade, auto-organização e autoeducação forjariam e cultivariam uma *intelectualidade orgânica* de novo tipo, com capacidade de construção de uma *nova hegemonia*.

Ao analisar a revolução burguesa como uma *revolução de longo prazo*, estruturada em *reformas moral e intelectual* profundas e complexas, como o Renascimento, a Reforma Protestante e o Iluminismo, Gramsci articulou os conceitos de *Moderno Príncipe*, *hegemonia* e *intelectuais orgânicos*, utilizando-se da imagem e representação do *jacobinismo*, entendido como *intelectuais orgânicos* que expressavam e representavam uma nova sociabilidade – *grande política* –, na medida em que suas ações sintetizavam a *vontade coletiva* nacional-popular francesa que se universalizaria com a completude da Revolução Francesa. Nesse sentido, o partido converter-se-ia em um *intelectual orgânico coletivo* e teria a função social de, ao mesmo tempo, estimular a autoatividade vívida que se alimentaria e se dinamizaria da espontaneidade das massas, e, ser o mediador dos movimentos espontâneos, como forma de autoeducação e auto-organização, direcionadas a formação e difusão de uma nova sociabilidade, capaz de forjar uma *nova hegemonia*. Os conceitos explicitam os diálogos, debates e discussões com as elaborações desenvolvidas por Croce, Lenin, Rosa Luxemburgo e Sorel.

Gramsci articulou a questão do *Moderno Príncipe* a partir da mediação e do estabelecimento do diálogo entre Maquiavel e Lênin, estabelecendo como ponto central dialógico a questão da fundação de um Estado de novo tipo, e, portanto, da revolução social. Para Gramsci, Maquiavel teria sido o primeiro *filósofo da práxis*, por ter antecipado o jacobinismo francês. Assim, o conceito de *jacobinismo* – reelaborado, após

a ruptura com Sorel, que o via como mera manifestação burguesa – emergiria como mediação e instrumento do *Diagnose der Gegenwart*, para se compreender as particularidades da Itália do período e, portanto, sua derrota; e, ao mesmo tempo, compreender as particularidades da Rússia do período e sua vitória. Isso quer dizer que só se poderia compreender a elaboração de *Moderno Príncipe*, a partir do entendimento e diálogo das teorias de Maquiavel e Lênin, na medida em que articulariam três variáveis fundamentais: i. a questão da organização política; ii. a questão dos intelectuais; e, iii. a questão da revolução social. Nesse ponto, Gramsci incorporou de Lênin a elaboração teórico-prática da Nova Política Econômica (NEP), para elaborar o conceito-fórmula da *frente única* e, portanto, a imposição da viragem estratégica de mudança tática de *guerra permanente* para *guerra manobrada* (DEL ROIO, 2018).

No caderno 22, Gramsci apresentou a elaboração germinal de *americanismo-fordismo* como símbolo e representação da *cultura do capital* do início do século XX, voltada de maneira imediata a reverter a *lei tendencial da queda da taxa de lucro*; todavia, sua mediação fundamental encontrar-se-ia na racionalização, em todas as esferas da vida, da classe trabalhadora e das demais classes subalternas. Ora, trata-se do redesenho da *cultura do capital*, a partir do qual a sociabilidade burguesa avançou para o campo da educação de um novo tipo de ser social, fundamentalmente, maquinizado e automatizado, com uma subjetividade programada e adequada aos novos tipos de trabalho e de processos produtivos (Q 22, § 2, p. 2146). Tratar-se-ia de uma classe trabalhadora e de demais classes subalternas de tipo fordista, forjadas pela iniciativa das classes dominantes. Ou seja, a burguesia redesenhou sua dominação e avançou dos campos político e econômico para o campo cultural: [...] *a hegemonia nasce da fábrica e necessita apenas, para ser exercida, de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia [...]*. (Q 22, § 2, p. 2146). Isso significa que o *estranhamento – Entfremdung –*, produzido no e pelos processos e circuitos de *produção-circulação* tornam-se mais complexos e dinâmicos, de tal forma a *colonizar o mundo da vida*, em todas as suas dimensões e esferas.

Ao longo do século XX e início do século XXI, o *americanismo* entendido como representação da nova hegemonia burguesa, tornou-se mais complexo: i. no campo da produção-circulação, transitou do binômio *fordismo-taylorismo* para o binômio *toyotismo-ohismo*; ii. no campo científico-tecnológico-cultural, impôs a III e a IV Revoluções Industriais, com representações e simbologias sofisticadas que o senso comum passou a denominar de economia digital e inteligência artificial; iii. no campo da

política, transitou do Estado de bem-estar para o Estado Neoliberal; e, iii. no campo da economia, transitou para um tipo particular de *capital-imperialismo* que necessita recolonizar Estados nacionais periféricos, aparentemente consolidados por *revoluções passivas*, como o caso do Brasil, a partir da dinâmica imposta pelas novas cadeias globais de produção-circulação.

Gramsci partiu do *Diagnose der Gegenwart* de que a novíssima classe operária encontrava-se em construção e, portanto, tinha como desafio colocar-se a questão da *hegemonia*. Trata-se de saber quais seriam as condições objetivas e subjetivas da novíssima classe operária – forjada a partir do conjunto de mudanças e transformações impostas pela *cultura do capital* nos campos da cultura, economia e política –, para colocar-se a questão da *hegemonia*. Em outros termos, qual seria sua capacidade de transitar da condição de *grupos subalternizados* à *classe social unificada*, capaz de converter-se em núcleo articulador de arcos de alianças, ou seja, de articular uma *frente única* das *classes subalternas*. Assim, a novíssima classe social seria entendida como força política e cultural potencial que necessita realizar-se material, objetiva e subjetivamente.

A *razão instrumental* cultivada e difundida pela *cultura do capital*, a partir da qual colonizou a tríade: ciência-cultura-trabalho; e, ao fazê-lo, impôs a fragmentação da vida em todas as suas dimensões, constituiu-se na forma e no conteúdo de processos complexos de *estranhamento*, forjando-se um tipo particular de homem maquínico. Assim, o mundo imediato projeta subjetividades *em-si-mesmas*, na e a partir das quais naturaliza-se o indivíduo, como única existência concreta da vida social. Nesse sentido, torna-se cada vez mais complexo estabelecer níveis e formas de associação, identidade e pertencimento social, fundamentalmente, naquilo que diz respeito a *classe social*. Ora, como Gramsci apontou no caderno 25, torna-se necessário e de fundamental importância a reconstrução da história dos *grupos subalternos*, como forma de se efetivar a necessária e desejável *tendência* a unificação dos subalternos¹³. O conceito de *grupos subalternos* amplia o conceito de *classe social*, exatamente porque inclui camadas sociais que não se encaixam na definição de *classes*. Trata-se de um elaboração

¹³ [...] Os grupos subalternos sofrem sempre a iniciativa dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam e se insurgem: só a vitória 'permanente' rompe, e não imediatamente, a subordinação. Na realidade, mesmo quando parecem triunfantes, os grupos subalternos estão só em estado de defesa alarmada [...]. (Q 25, § 2, p. 2283-2284).

fundamental para se compreender as transformações e dinâmicas impostas pelas *classes dominantes*, a partir dos (re)desenhos da *classe trabalhadora*, instituídos pelas revoluções industriais, bem como as mudanças na anatomia da *sociedade civil-burguesa* (SILVA, 2011a) e seus desdobramentos no Estado. As questões postas nos e pelos *pactos e apostas fáusticas* permanecem, até que o *ser social*, por intermédio da *razão*, possa reivindicar Fausto e afirmar:

[...] *Se vier um dia em que ao momento
Disser: Oh, pára! és tão formoso!
Então algema-me a contento,
Então pereço venturoso!
Repique o sino derradeiro,
A teu serviço ponhas fim,
Pare a hora então, caia o ponteiro,
O Tempo acabe para mim!*
(GOETHE, 2004b).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira – 2ª ed. – São Paulo: Hucitec, 1981.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – 5ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, 2006. 3v.
- DEL ROIO, Marcos. *Gramsci e a Emancipação dos Subalternos*. São Paulo: Unesp, 2018.
- _____. *Revoluções Passivas e Hegemonia Débil na América Latina*. In. *Capital-Imperialismo em Crise: Vozes da Periferia*. – Goiânia: IFG, 2021.
- ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- GRAMSCI, A. *Quaderni del cárcere*. Torino: Einaudi, 1975.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia – primeira parte*. São Paulo: Ed. 34, 2004a.
- _____. *Fausto: uma tragédia – segunda parte*. São Paulo: Ed. 34, 2004b.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Volume I. Trad. Paulo Astor Soethe. – São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- _____. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Volume II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. – São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

- HABERMAS, Jürgen. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. 3. ed. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.
- HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie", (Et. Alli)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- IANNI, Octavio. Príncipe Eletrônico. In. *Revista Perspectiva*. São Paulo, nº22, pp.11-29, 1999.
- IANNI, Octavio. *Enigmas da Modernidade-Mundo*. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. *Teorias da Globalização*. – 9ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio: 2002.
- LUKÁCS, György. *Marxismo e Teoria Literária*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. – São Paulo: Boitempo, 2013.
- MANNHEIN, K. *Ideology and Utopia*. Nueva York: Harcourt & Brace and World, 1936.
- MARSHALL, T. H. *Citizenship and social class: and other essays*. Cambridge at the University Press, 1950.
- MARK, Karl. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle. Nélio Schnneider, Luciano Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *O capital: crítica da economia política. Livro II. O processo de circulação do capital*. Trad. Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2014.
- _____. *O capital: crítica da economia política. Livro III. O processo global de produção capitalista*. Trad. Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2017.
- MILLS, C. Wright. *A elite do poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- SAHLINS, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- SENRA, Ricardo. Dilema das Redes: os 5 segredos dos donos de redes sociais para viciar e manipular. In *BBC News Brasil*. Publicado em 01 out. 2020. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/geral-54366416> Acesso em 20 jul. 2021.
- SHELLEY, P. B. *Ode ao vento oeste e outros poemas*. São Paulo: Hedra, 2009.
- SILVA, Marcelo Lira (Org.). *Capital-Imperialismo em Crise: Vozes da Periferia*. Goiânia: IFG, 2021.
- SILVA, Marcelo Lira (2011a). Ética e Política em Hegel: as formas determinativas do Estado Democrático de Direito. In. *Revista Aurora*, ano V, nº 08, ago. 2011, pp.117-143. Disponível em <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/aurora/article/view/1268>
- SILVA, Marcelo Lira (2011b). Os Fundamentos do Liberalismo Clássico: a relação entre Estado, Direito e Democracia. In. *Revista Aurora*, ano V, nº 09, dez. 2011, pp.121-147. Disponível em <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/aurora/article/view/1710>
- SILVA, Marcelo Lira. Decolonialidade como Dádiva: o mito do pretérito mais que perfeito. In. *Revista Novos Rumos*, vol.59, nº 01, jan.-jul. 2022. Disponível em

SLOTTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. – São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SIMMEL, Georg. (1903-1904), “The Sociology of Conflict”, in A.W. Small (ed.), *The American Journal of Sociology* (trad. A.W. Small). Chicago, The University of Chicago Press, vol. 9.

_____. (1992a) [1896], “Soziologische Ästhetik”, in Georg Simmel Gesamtausgabe. Frankfurt, Suhrkamp, vol. 5, pp. 197-214.

WEBER, M. *The Protestant work ethic and the spirit of capitalism* Londres, Routledge, 1992.

VYGOTSKY, Lev Semnovich. *Pensamento e linguagem*. Trad. de M. Resende – Lisboa: Antidoto, 1979.

Recebido em 28-02-2022

Aprovado em 22-06-2022

Unidade da identidade e da não-identidade: apontamentos sobre a relação Vargas-Militares

Leonardo Sartoretto¹

Resumo: Este artigo pretende esboçar um quadro introdutório do complexo nexos político estabelecido entre Getúlio Vargas e os militares, demonstrando como na própria realidade objetiva identidade e diferença se tornam momentos de uma mesma unidade que se nega a si mesma. Mas isso somente é possível acompanhando detidamente como Vargas se pôs à frente dos conflitos militares internos do exército, que já se fazia ator político, para os enformar, mediante uma lógica clausewitziana, isto é, como instrumento racional de sua política autocrático-progressiva. Assim, o processo histórico contraditório de convergências e divergências figura como palco central da representação móvel universal da vida social.

Palavras-chave: Estado Novo; Autocracia burguesa brasileira; Dialética do concreto.

Abstract: This article intends to sketch an introductory picture of the complex political nexus established between Getúlio Vargas and the military, demonstrating how, in the objective reality itself, identity and difference become moments of the same unit that denies itself. But this is only possible by closely following how Vargas put himself at the forefront of the internal military conflicts of the army, which was already a political actor, to shape them, through a Clausewitzian logic, that is, as a rational instrument of his autocratic-progressive policy. Thus, the contradictory historical process of convergences and divergences appears as the central stage of the universal mobile representation of social life.

Keywords: New State; Brazilian bourgeois autocracy; concrete dialectic.

Introdução

No interior do processo que a historiografia designou como Era Vargas (1930-1945), e mais ainda na vigência do Estado Novo (1937-1945), talvez seja a relação de Getúlio Vargas com os militares a mais inconclusiva. Apenas o quadro criado com a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) em 1943, que em si sintetiza um processo histórico muito maior, seja digno de semelhante polêmica no período. Deflagrado em novembro de 1937 com o auxílio do escalão superior do exército, o período ditatorial que teve Getúlio á cabeça foi igualmente interrompido por um golpe articulado em outubro de 1945 por aquele mesmo setor das forças armadas. Já se definiu essa intrincada relação como “ditadura pretoriana, aquele tipo de ditadura em que a fonte de poder

¹ Este artigo é parte integrante da tese de doutorado apresentada (março/2022) ao programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília: *Razão autocrática: ideologia e direção política na progressividade da autocracia burguesa brasileira (1930-1945)*. leonardosartoretto@hotmail.com

provém de forças militares” (SODRÉ, 1965, p. 270), e também já se disse ser Vargas um “aprendiz de feiticeiro, vítima de uma de suas criaturas, as Forças Armadas políticas” (CARVALHO, 1999, p. 345).

Esta investigação pretende contribuir para o debate indicando a complexidade dialética que manteve unidos os dois atores durante toda a conjuntura de crise mundial. Ao final da investigação histórica se pode compreender filosoficamente como tal processo perfaz uma unidade da identidade e da não-identidade, pressuposto que entende existir a lógica dialética no próprio movimento do real. A relação que se estabelece entre dirigente político e aliado fundamental enquanto força viva, com interesses próprios, é o processo do qual o conhecimento aproximado parte para cumprir o espelhamento cognoscente do efetivamente existente. Isto, contudo, deve ser feito não partindo da dogmática como constatação a priori, mas somente depois de compreendidos os momentos fundamentais de tal movimento histórico.

Procurar-se-á, também, denotar que a identidade criada jamais foi plena, e que as contradições que permeavam tal relação, quando lograram atingir níveis insustentáveis, são as responsáveis pela fratura da aliança. Por fim, se realizada com sucesso, nos parece que a inquirição do fenômeno revela o acerto da abordagem marxiana que trouxe à radicalidade terrena, histórico-factual, a lógica hegeliana (2011), captando a dinâmica dialética do concreto (MARX, 2017; LUKÁCS, 1979; KOSIK, 1976).

Os expurgos militares e a enformação política

O problema principal que se apresentava ao exército após a “Revolução de 1930” é muito bem indicado pelo então tenente Nelson Werneck Sodré quando aponta que aquele período seria caracterizado “principalmente pela questão disciplinar. Os próceres militares revolucionários, de postos inferiores, não davam a menor importância a chefes antigos e legalistas, que continuavam a ocupar os postos superiores” (1967, p. 79). Em hipótese alguma seria permitido que se repetissem os levantes tenentistas dos anos 20. Vargas tinha então importantes decisões a tomar, e como não se tratava simplesmente de escolher um lado, isto é, de ficar do lado dos militares antigos de tradição legalista ou dos que lhe acompanhavam desde a Aliança Liberal, veremos quão complexa foi sua postura.

Embora tortuoso e se estendendo por toda a década de 1930, a resposta de Vargas indicava uma clara linha diretiva: renovar praticamente toda a cúpula militar

logo nos primeiros anos do governo provisório. Existia então o seguinte quadro: 15 generais de divisão e 25 generais de brigada. Nesse período, 10 novos generais de divisão foram nomeados e 26 generais de brigada. Destes, 10 em 1931 e 10 em 1932 (CARVALHO, 2019, p. 124). Isso acontecia porque, com uma exceção, não havia a existência de Generais do lado da Aliança Liberal. Isidoro Dias, o único com tal patente, havia sido restituído logo após a tomada do poder. Urgia que lideranças hierárquicas fossem, nesse aspecto, “criadas” para que o novo quadro de poder pudesse reverberar também dentro da corporação.

Aquele que seria a principal figura do exército, Góis Monteiro, não foi como talvez se imagine, a primeira opção. Vargas tentou tornar Isidoro Dias Lopes marechal e Juarez Távora seu general e somente diante da negativa de ambos é que recorreu a Góis. Ainda tenente-coronel “em curto prazo, passou, com a vitória do movimento, a coronel, a general de brigada e, pouco depois, a general de divisão, ocupando um desses postos apenas por um mês. Era carreira meteórica, nunca vista; aquilo que Juarez Recusara, Góis aceitara, sem constrangimento” (SODRÉ, 1967, p. 52-53).

O mesmo se sucederia com o outro membro que ganharia status especial dentro da cúpula militar, Eurico Gaspar Dutra, identicamente agraciado com uma carreira meteórica. O próprio Vargas, depois de deposto, afirmaria nos debates enquanto senador que “tive a satisfação de promovê-lo de tenente-Coronel a Coronel [1931], de Coronel a General de Brigada [1932] e ainda de General de Brigada a General de Divisão [1935]” (SILVA, 1976, p. 348).

Vale lembrar que não é suficiente focalizar apenas a nova cúpula que se formava no exército, pois nem mesmo durante a tomada de poder pela Aliança Liberal os quadros de hierarquia inferior aderiram consensualmente, nem mesmo no Rio Grande do Sul, de onde o movimento partira. José Murilo de Carvalho destaca elementos que tornariam mais complexa para o poder provisório a relação com essa intromissão dos militares na política ao apontar que “o papel dos oficiais subalternos tem sido excessivamente exagerado, como parte da mitologia criada em torno do tenentismo. Tanto no Sul como no Nordeste, os tenentes pouco teriam conseguido sem o apoio dos sargentos, os verdadeiros detentores do controle da tropa” (2019, p. 97). Ao serem comissionados em segundos-tenentes para o comando de tropas e, mais tarde, negligenciados pela preferência dos políticos em dialogar com a cúpula, acabariam se tornando importante fonte de reserva para futuros descontentamentos.

A realidade teimava em não se enquadrar no desejo de Vargas. Por outro lado, quando essas quebras de hierarquia começaram a despontar o Governo Provisório soube responder à altura, imprimindo uma tática adequada à sua estratégia autocrática: purificar o Exército dos elementos discordantes que possuíam um pensamento social reformador. Em outro estudo historiográfico é também José Murilo de Carvalho que identifica três ondas de expurgos nele efetuadas: “a derrota dos paulistas [32] implicou (...) a expulsão de 508 oficiais. Depois veio a revolta comunista de 1935, cujo final redundou na expulsão de mais 107 oficiais. Finalmente, em 1938 ocorreu a revolta integralista, que resultou também na expulsão de mais 10 generais” (1999, p. 342). Identificada com as três maiores revoltas que ocorreram na década, e que por nenhuma coincidência tiveram a participação das Forças Armadas, promovia-se um largo expurgo do oficialato.

Esse processo de moldagem de um importante alicerce das transformações políticas autocrático-burguesas brasileiras, além de demonstrar a dificuldade que o grupo dirigente teria que enfrentar para vir a se tornar hegemônico em suas propostas, exprimia um quadro amplo de luta de classes, ou seja, uma resistente barreira. Por outro lado, criava a oportunidade de, se vitorioso nos embates, erigir uma determinada fração, ascendida juntamente com Vargas em 1930, em grupo dominante incontestemente dentro das Forças Armadas. Góis Monteiro e Gaspar Dutra seriam os líderes da nova cúpula militar e, com Getúlio, formariam uma íntima e preciosa colaboração para o projeto autocrático-progressivo do capitalismo brasileiro já em andamento.

O processo descrito - uma política de expurgos - portava o incisivo sentido de promover uma verdadeira higienização, que seria levada a cabo durante toda a década nas mais diversas forças que encampavam não importa que tipo de posição no espectro político: esquerda, extrema-direita, liberal, democrático-republicana, etc. O fato é que pouco importava, para o pragmatismo que lia a realidade pelo viés pragmático-positivista, a orientação política do descontentamento. Seu critério definidor era a demonstração, bélica ou pacífica, do não consentimento ao projeto que ia se constituindo dentro do poder central.²

² Essa depuração autocrática se desdobra em outros aspectos dos quais só podemos aqui mencionar um, a título de exemplo. A substituição dos Colégios Militares pelas Escolas Preparatórias. Ao passo que nos primeiros ainda era possível que os professores, advogados, jornalistas, etc., ali formados ingressassem na Escola Militar, nestas desde o início do processo passava a existir um crivo não mais intelectual, mas essencialmente político. Proibia-se não apenas aos que nela ingressavam, mas por extensão aos seus pais que fossem negros ou mulatos, eram obstruídos filhos de estrangeiros, profissionais de atividades

Um outro aspecto desse processo também pode ser reencontrado na reorganização institucional do aparelho de repressão policial. É digno de nota que a Delegacia de Ordem Política e Social de São Paulo (DEOPS/SP), órgão criado ainda no mandato presidencial de Washington Luís (1926-1930), foi durante a Era Vargas desvinculada das cadeias do comando interno da polícia civil. A interventoria de João Alberto cumpriria importante mediação sobre o DEOPS, lançado logo nos primeiros dias de Governo, o decreto nº 4.780, de 28 de novembro de 1930, que possuía expresse intuito de possibilitar maior interferência do Executivo no seu funcionamento interno:

O modelo original, de subordinação operacional da especializada ao Gabinete de Investigações, estava abolido. Ao contrário das delegacias congêneres, que permaneceram sob o modelo antigo, o DEOPS passou a estar subordinado diretamente ao chefe de política no novo regime, cargo então ocupado em São Paulo por Vicente Rao. Era o prenúncio de outras modificações posteriores, que *amplificariam o papel da agência como braço do executivo*. A necessidade do novo regime em manter as rédeas sobre os policiais responsáveis pela contenção política e social também reverberava nas novas determinações administrativas. O decreto determinava a remoção das autoridades identificadas com o velho regime das capas altas da hierarquia policial. Entre as modificações propostas nas novas disposições, estava a nomeação de 11 delegados de primeira classe para o interior do Estado, subordinados ao Delegado de Ordem Pública. Dessa maneira, a cúpula da interventoria recém empossada garantia vigilância policial ao próprio cumprimento de suas proposições, supervisionada por autoridades de sua confiança. Estas também informariam ao novo DEOPS, centralizador das informações, sobre os possíveis focos de resistência às determinações do novo governo no interior do estado. (FLORINDO, 2011, p. 126) [Grifo nosso]

No mesmo espírito é que faria carreira, com uma logística autocrática também pensada, aquele que ficaria conhecido como “o homem mais perigoso do país”. Em janeiro de 1933, conforme decreto nº 22.332, Vargas mudou o nome de sua polícia política. A 4ª Delegacia Auxiliar agora passava a se chamar Departamento Especial de Segurança Política e Social (DESPS) e Filinto Müller era nomeado para a chefia de polícia sob sua responsabilidade direta (ROSE, 2017, p. 94). O DESPS/SP e o DEOPS no Rio de Janeiro, cumpririam para o regime as mais importantes funções como polícia política, isto é, nos serviços de espionagem e desmonte de estruturas “extremistas” e “subversivas”, ou para dizer de uma maneira mais clara, na fratura de sindicatos e

humildes, artesanais ou proletárias, candidatos que tivesse orientação política duvidosa, judeus, filhos de casais desquitados, desajustados ou – e este fato valia sobremaneira para o sexo feminino – de conduta que não atendessem as regras da moral, enfim de não católicos. O caso paradigmático é o do concurso da Academia Militar das Agulhas Negras (1944), cujo responsável pela triagem era Dutra e da qual já fazia parte como auxiliar do chefe de Gabinete Humberto Alencar de Castelo Branco. Tratava-se, nas palavras de Sodré, de efetuar “a triagem política, destinada a constituir um Exército de casta, num país que tivera a felicidade de tê-lo com o caráter democrático” (1967, p. 183).

organizações trabalhistas que constituíam a verdadeira resistência democrática do período. E para que se perceba como, por sua vez, a própria função de polícia política passara a ganhar um peso estrutural nas decisões de política social, Fernando Morais, conta que no auge da repressão que se impôs ao país no ano de 1936, o famigerado chefe de polícia havia ganhado carta-branca por Vargas a ponto de fazer as vezes de Ministro da Guerra, da Justiça e da Informação, “e, sem ser ministro de nada, participava das reuniões do gabinete e despachava pessoalmente com Getúlio Vargas. Com homens, dinheiro e informações nas mãos, só o próprio Vargas reunia mais poderes que o chefe de polícia do Rio” (MORAIS, 1986, p. 143-144).

Ora, diferentemente do que defende José Murilo de Carvalho (1999), Getúlio não criou aí um ator político (tese que o historiador defende mais tarde também para a relação com o sindicalismo oficialista). Vargas apenas se aproveitou dos conflitos para os ordenar enquanto poder instituído e de acordo com interesses que acreditava mais favoráveis ao projeto burguês do qual era a expressão condensada e esclarecida. Um homem sozinho não cria conflitos, são os grupos e classes que se insurgem em confrontos conforme seus interesses e de acordo com a consciência que tomam deles. Um homem pode apenas se pôr a frente dos acontecimentos, procurando direcioná-los e o faz mediante inúmeras mediações, ou seja, em termos sociais e representando igualmente visões de mundo. Uma direção política, apenas pode se constituir enquanto tal, na medida em que se insira no processo medular da própria luta de classes, para então, imbuído de seu sentido mais íntimo, colaborar ou intervir impeditivamente na prática histórico-política em questão. E assim nos parece, pois, que Vargas teria compreendido para o Exército e para a Polícia Civil a mesma ação de síntese que Clausewitz realizara acerca do significado *Da Guerra*.

Vargas, um clausewitziano

Embora o tema seja espinhoso, algumas contribuições teóricas sobre a obra do prussiano podem corroborar a hipótese da semelhança por nós encontrada. Não seria possível que Vargas encarara o Exército como Clausewitz encarara a guerra, ou seja, “como um instrumento racional de política nacional” (RAPOPORT, 1979, p. 8)? Nacional, bem entendido aqui, como disposição de dar contornos mais unitários ao Estado nacional burguês, cimentando-o mediante a ideologia do nacionalismo, e aglutinando

forças capazes de levar adiante um projeto de desenvolvimento do capitalismo brasileiro.

As três palavras “racional”, “instrumental” e “nacional” são conceitos-chaves do seu paradigma. Nesta ordem de ideias, a decisão de empreender a guerra “deveria” ser racional, no sentido de que deveria ser baseada numa avaliação de custos e lucros da guerra. A seguir, a guerra “deveria” ser instrumental, isto é, deveria ser empreendida com vista a alcançar-se um objetivo, e nunca por si própria; é no mesmo senso que tanto a estratégia como as táticas devem ser dirigidas para um só fim, nomeadamente para a vitória. Por último, a guerra “deveria ser nacional”, para que o seu objetivo fosse a satisfação dos interesses dum estado nacional e para que se justifique que todo esforço dum nação seja mobilizado ao serviço do objetivo militar. (RAPOPORT, 1979, p. 8-9)

Quanto à racionalidade e ao caráter instrumental ela deve ser vista em consonância com a visão social de mundo pragmático-positivista que se materializava na linha diretiva política da autocracia burguesa expressa por Vargas.³

O que nossa investigação nos levou a crer é que as semelhanças encontradas entre a filosofia da guerra do militar prussiano e a prática política de Vargas frente ao setor militar são por demais robustas.⁴ Ainda que o enfoque que a conjuntura da época de Clausewitz tenha proporcionado diz respeito à expressão de estados nacionais (Revolução Francesa como horizonte histórico para o prussiano), é o próprio teórico da guerra que a considera antes de qualquer outra atividade, não como uma arte ou como uma ciência, mas como uma forma das relações humanas, isto é, como expressão do conflito de grandes interesses que se resolvem de forma violenta. Ora, vale lembrar que Clausewitz não reduz a política à expressão de interesses dos Estados Nacionais, pois chega mesmo a propor sua analogia como “uma espécie de comércio em larga escala”, pois ambos são “conflitos de interesses e de atividades humanas” (1979, p. 164). Procedendo sempre as particularidades dos Estados atuantes, Clausewitz retira o caráter dogmático, manualístico, de suas proposições teóricas.

³ Para a investigação do complexo ideológico que esclarecia Vargas ver nota de rodapé 1.

⁴ Semelhanças que se estendem ainda para a própria situação de vida dos dois personagens históricos. “Tal como Beethoven, Clausewitz [1780-1831] tinha um pé em cada século. Utilizando os conceitos fundamentais do século dezoito, lançou os alicerces do edifício conceptual que dominou o dezenove” (RAPOPORT, 1979, p. 12). Resguardadas as particularidades de cada caso, Vargas também nos parece ter captado o essencial de duas épocas históricas. Nascendo em 1882, Vargas (1999) pudera ter contato com todo o “saldo” das experiências que o século XIX vivera socialmente: consolidação das revoluções burguesas clássicas, insurgência política do proletariado, objetificação do capitalismo em países tardios de modo a estabelecer alianças com o atraso, Comuna de Paris, etc. Da mesma forma como pudera perceber, ao longo de sua função como dirigente, as demandas próprias que o do século XX lhe fazia: onde os parlamentos eram rejeitados, a luta de classes alcançara níveis mundiais e o corporativismo fora usado como elemento politicamente reacionário.

Não se trata aqui de uma afirmação de leituras e estudos profundos por parte de Vargas da obra do teórico da guerra.⁵ Mas de uma lógica, ou melhor, de uma racionalidade instrumental na resolução dos interesses em jogo, interesses profundamente políticos e que se materializam na procura por parte de Vargas em transmutar para a cúpula militar a visão de mundo e o direcionamento político que pretendia impor ao capitalismo brasileiro. Aqui, todavia entra o busílis da questão, onde Clausewitz afirma que “a diferença essencial reside no fato de que não é uma atividade da vontade aplicada a uma matéria inerte, (...) mas a um objeto que vive e reage” (1979, p. 164-165). Desta forma, Vargas ao se pôr a frente dos conflitos militares para enformar seu corpo armado como um aliado que ajudasse a veicular preceitos fundamentais da racionalidade autocrática frente aos movimentos concretos, precisava saber – e nos parece que possuía também essa clareza – que mesmo esses líderes que estavam sendo alçados à cúpula possuíam uma ideologia e que ainda que esta concordasse em vários aspectos com a teleologia que portava como líder-mor da burguesia brasileira, havia conflitos.

Em Clausewitz as relações entre a política e a guerra são permutáveis, isto é, dependem da concepção que o poder político tem dela, já que este a instrumentaliza. Sendo assim, “a função dos militares consiste em executar a vontade do estado (...) [pois] Clausewitz dá prioridade à autoridade civil sobre a militar” (RAPOPORT, 1979, p. 17). Nunca foi intenção de Clausewitz fomentar uma classe militar poderosa que controlasse a sociedade para estender sobre ela o poder do sabre. Tampouco teorizou que seus generais e capitães fizessem as vezes de classe governante. Senão vejamos qual o lugar que o militar prussiano reserva para os grupos marciais.

Em sendo a estratégia “a arte” de dispor de todos os recursos que um estado nacional dispõe para alcançar o fim almejado - a destruição do inimigo -, é natural que entre estes recursos se incluam as próprias forças armadas. Desta forma, para Clausewitz “o chefe militar é um especialista. O seu horizonte pode não ir além daquilo que parece necessário para levar a cabo as tarefas militares” (RAPOPORT, 1979, p. 17). Por sua vez, o dirigente, “se se considera a política como inteligência do Estado personificado” (CLAUSEWITZ, 1979, p. 88) e que faz uso do aspecto militar como uma

⁵ Carla Cristina Wrbieta Ferezin (2017) mostra como as primeiras traduções em português de *Da Guerra* ocorrem apenas em 1931-1932, de forma parcial e ainda do Francês, que, por sua vez, era também tradução parcial. Desta forma, o livro primeiro, o mais importante e único acabado ainda em vida por Clausewitz (o restante seria compilado para publicação por sua esposa), intitulado a natureza da guerra, não tinha sequer circulação integral.

de suas facetas, “abarca toda a escala de relações de poder, tanto políticas como militares. Desde modo, o homem de estado aparece no paradigma de Clausewitz como um supergeneral que deve possuir autoridade decisiva sobre o general” (RAPOPORT, 1979, p. 18). A guerra pela guerra é rejeitada por Clausewitz, que deve ser considerado mais como um teórico genial que captou previamente aspectos fundamentais da realidade, já que refletiu teoricamente as tendências da sociedade burguesa de seu tempo (a Primeira Guerra Mundial iria demonstrar cabalmente isto), do que um especulador idealista.

Todas estas incursões analíticas, derivam do postulado-mor de Clausewitz, expresso de forma literal para romper com os paradigmas anteriores, de que a guerra responde, por natureza, sempre a um fenômeno político, não sendo “outra coisa senão a continuação da política de Estado por outros meios” (1979, p. 65). É bem verdade que o teórico estrategista sinaliza que “para conduzir toda uma guerra a um fim glorioso (...) é preciso um conhecimento profundo dos dados políticos superiores do Estado. Aqui, a condução da guerra coincide com a política e o general torna-se ao mesmo tempo homem de Estado” (1979, p. 120), porém apenas o faz para logo em seguida indicar melhor as devidas distinções entre ambos onde “se o general se torna homem de Estado, não deverá deixar de continuar a ser general (...) [pois] sabe exatamente até onde é que os meios de que dispõe lhe permitem ir” (1979, p. 121).

Portanto, nestas brevíssimas notas sobre o ponto nevrálgico das relações entre política e guerra, entre direção política e generalato na obra clauzewitziana, é sintomático que o grande sentido do pensamento militar de Clausewitz, surgido como necessidade de criar uma estratégia para se pôr a altura das guerras napoleônicas (1803-1815), tenha sido usado por Vargas com relação a participação do Exército no projeto político autocrático que expressava.⁶

Contudo, a leitura da realidade pela chave da razão dialética nos ensina que uma contradição jamais se fixa. O “drama verdadeiro da existência” faz as contradições latentes, antes de virem propriamente à tona, desenvolverem-se, tornarem-se agudas, espasmarem e, só então, explodirem (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2011). Por isso, o fato

⁶ A perspectiva autocrática, aquela face política da burguesia brasileira que constantemente alija os setores populares das transformações políticas, promovendo rearranjos pelo alto, e das quais indicamos os textos de Mazzeo (1999) e Chásin (1978) que a fundamentam, é crucial para entender como Vargas realizou sua industrialização de forma hiper-tardia e politicamente conservadora.

dessa relação ser potencialmente explosiva para ambas as partes e que ela não chegasse a durar muito mais de uma década, em si nada tem de deslocado da realidade. É da própria natureza de uma contradição, na exata medida em que é móvel, ser ela mesma uma relação aberta a constantes disputas políticas na qual a subjetividade atua de forma reflexiva. E sendo permitido também aos militares fazerem suas escolhas, a opção por negar a continuidade de Vargas que aprofundava cada vez mais seu projeto global de desenvolvimento demonstrará que o apego ao aspecto corporativista da cúpula militar era ainda mais conservador socialmente falando do que o projeto de Vargas.

Inteligência política superior versus interesses corporativos

O golpe que irrompe em novembro de 1937 aparentemente confirma uma unidade indissolúvel entre Vargas e a cúpula. Porém, ao nos aprofundarmos na compreensão do emaranhado de fatos que o edificaram encontramos algumas essenciais não-identidades. A primeira delas diz respeito ao elemento que legitimou, enquanto causa imediata (diferente, portanto, das causas estruturais), a decretação do Estado Novo. O Plano Cohen,⁷ no interior de uma concordância por ambos os atores da necessidade da brutal repressão aos levantes nacionais-populares de 1935, expressa uma fundamental divergência. O acompanhamento mais detido do desenrolar dos anos 1936 e 1937 demonstra que, principalmente da parte de Vargas e de alguns de seus ministros civis, como José Carlos Macedo Soares, era convicta a impressão de ter sido combatida não somente com profundo sucesso a capacidade organizativa dos setores populares, mas com espaços de sobra, de modo que os próprios adversários políticos eleitorais de Vargas passaram a ter a mesma percepção que ele, isto é, de estar garantida a ordem autocrática contra seu inimigo genético. Porém, se estes seus “adversários” também assim entendiam, orientam a conclusão distintamente, pois passam a colocar todas suas forças em como vencer o jogo político eleitoral marcado para janeiro de 1938.

⁷ Este nada mais era originariamente do que um plano de estudos de combate ao comunismo, ordenado por Plínio Salgado ao seu Estado-Maior miliciano integralista. O estudo fora formulado pelo Capitão Olympio Mourão Filho, que era também oficial do Estado-Maior do Exército brasileiro sob comando de Góes Monteiro. Quanto Góes toma conhecimento da existência deste estudo o coopta sigilosamente. Eugênio Gaspar Dutra, Ministro da Guerra, e Góes Monteiro teriam sido os principais articuladores da sua transmutação em um maciço plano de subversão comunista que estava prestes a tomar o país - repetindo, agora com sucesso, o outubro de 1935 - para pressionar o Congresso na decretação do Estado de guerra. Aprovado em maioria absoluta pelo congresso, sem sequer ter conhecimento da natureza do plano ou de como havia sido “aprendido”, na confiança da incapacidade dos chefes militares “mentirem à nação”, o estado de guerra foi implementado novamente por noventa dias em 1º de outubro de 1937, abrindo o caminho ao desfecho do golpe desferido em 10 de novembro de 1937 (SILVA et al, 1980).

Aqui surge como motivo estrutural um elemento que já havia se manifestado em 1932: aquilo que nos termos de Oliveira Vianna (1933), intelectual que compunha parte fundamental do complexo ideológico que esclarecia Vargas dos rumos a ser tomado para o país, seria o “espírito insolidarista” da burguesia brasileira. Ou em termos marxistas, Vargas portando uma “inteligência política superior” (LOSURDO, 2004) ao dos seus “adversários” liberais, enxergava que no cenário mundial, de imperialismos beligerantes, um Estado forte, que não ficasse preso no retardante parlamento e nas querelas partidárias, era fundamental para ditar os rumos do avanço progressivo do capitalismo brasileiro.

O anticomunismo, mais entranhado na alta cúpula militar do que em qualquer outra força política com exceção do movimento integralista, fora a ponte que Getúlio conseguiu encontrar para realizar seu plano de desencadear uma “revolução de cima para baixo”, ou mais precisamente um novo rearranjo político que excluísse qualquer possibilidade de retorno ao regime liberal-parlamentar, que considerava impotente para os objetivos que tinham como dirigente político esclarecido. Era importante, pensava, que ele próprio fosse o comandante do novo estado de coisas, ainda que profundamente embasado em aliados militares. Porém, como os próprios militares faziam questão de pontuar, inclusive na importante reunião de generais organizada em 27 de setembro de 1937, era crucial que eles não estivessem na cabeça desse movimento, até porque a própria figura de Vargas como chefe maior fortaleceria a ordem social. No entanto, o anticomunismo deveria ser um ponto central do novo regime, preparado constitucionalmente nas contribuições da aliança política mineira via Francisco Campos. Como aponta o livro de Hélio Silva e colaboradores, a história maniqueístamente utilizada do plano Cohen pela cúpula do exército, nos deixa “impressão de que a transmutação do Plano Cohen em ‘plano comunista apreendido pelo Estado-Maior do Exército’ visou e serviu principalmente para ganhar a adesão militar para o golpe do Estado já cogitado nas altas esferas do Executivo” (1980, p. 63-64).

Esta divergência quanto ao grau necessário do combate ao comunismo seria um dos elementos fundamentais para determinar a queda do Estado Novo. Basta lembrar que Vargas seguiria à risca a indicação de Azevedo Amaral para quem o trabalhismo, a tutela sindical do movimento operário, mesmo com mobilização controlada pelos mecanismos estatais, seria o antídoto ao marxismo (1930, p. 261-262), ao passo que

para os militares, nesse aspecto de vistas curtas tanto quanto o grosso da burguesia brasileira com relação aos seus interesses objetivos de classe, a simples proximidade com o movimento dos trabalhadores já era digna de horror.

Mas não seria a única questão. Também a perspectiva de ambos sobre a industrialização seria determinante. Ao passo que Vargas adentrara desde a Aliança Liberal com uma postura, que somente ganharia vulto, de implementar uma industrialização de base para o capitalismo brasileiro (COTRIM, 2019), dentro da visão de mundo dos militares a questão ganharia rumos um tanto diferentes. De fato, era sensível no escalão superior do Exército e da Marinha a consciência de que a dependência externa de fornecimento de equipamentos vulnerabilizaria a capacidade de defesa nacional. É verdade que os militares assim agindo dentro do seu intuito de “segurança nacional”⁸ também expressavam um determinado nacionalismo, pouco refratário a utilização do capital externo. Os militares apoiavam a política comercial do governo, que barganhava ganhos entre Estados Unidos e Alemanha. No entanto, procuravam extrair dela a possibilidade de satisfazer seus anseios de segurança que resultavam numa crença de que ainda estaria distante o dia da autossuficiência econômica brasileira. Daí batalharem para a alocação dos recursos nos interesses mais imediatos que defendiam, tais quais combustíveis e transportes, armamentos, vestuários e munição para enrobustecer com urgência o corpo das Forças Armadas Brasileiras. Desde a Comissão Nacional do Aço criada no ano de 1931, no interior do Ministério da Guerra, para investigar as possibilidades nacionais de uma siderurgia, até as posições de Dutra e Góis já durante o Estado Novo, tudo indica que a situação dos bens de produção deveria esperar o fortalecimento do mercado interno e que até mesmo as esparsas fabriquetas nativas existentes deveriam ser redirecionadas para o esforço de rearmamento da corporação militar, “tanto é assim, que a Defesa Nacional – revista militar mensal editada por oficiais de alta patente, pertencentes, em sua maioria, à ala “modernizante” do Exército, Góis inclusive -, não menciona uma única vez, entre 1930 e 1936, a questão da siderurgia” (TRONCA, 1981, p. 347). Ao termo “mobilização industrial” os militares atribuíam o sentido restrito de “expansão das fábricas de armamentos” (HILTON, 1977, p. 208).

⁸ Para um aprofundamento da doutrina de Góis Monteiro, do fazer a política do exército e não no exército, remetemos aos textos de Pinto (1999) e Coelho (1979).

Em Vargas a siderurgia tinha o caráter de urgência. Era o ponto culminante dos seus anseios de caminhar, senão para um capitalismo autossuficiente, pelo menos para ser a grande potência na América do Sul, superando a Argentina, então dona desse patamar (CORSI, 2000). E com essa finalidade é que pôde barganhar com os dois países centrais do capitalismo de então, Estados Unidos e Alemanha (MOURA, 1980). Lidando com essa dupla investida imperialista, Vargas configurou uma nova forma de lidar com o capital estrangeiro, onde nacionalismo significava reforçar o sentido progressivo que dava ao ser da burguesa brasileira. Sob esse diapasão conquistou o capital necessário para construir a Companhia Siderúrgica Nacional - usina de Volta Redonda. Aqui, mais uma vez, é contrastante a clareza de Vargas a respeito do funcionamento das relações de poder internacionais, sabendo condicionar suas concessões, aguardando com enorme paciência o exato momento em que os Estados Unidos mais necessitavam de seu apoio, frente ao empirismo da cúpula militar que, embora contribuísse com uma visão realista dos choques internacionais, não ultrapassava a noção de “para onde o mundo caminha” (HILTON, 1977), ao passo que Vargas sabia bem “como caminhar nesse mundo” e “para onde caminhar autocraticamente nesse mundo”.

Considerações finais

A deposição de Vargas pelos militares em 29 de outubro de 1945 é o fato que encerra o Estado Novo. Contudo, à diferença de 1932, os caminhos para a reação não seriam mais a revolta armada, nem a aposta da formação de um novo quadro de elites, como na criação da USP (1934). O mundo já não era mais o mesmo. Como lembra bem Hélio Silva (1976, p. 264), as duas bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki, que precederam a deposição, ilustram que os militares, pedestal e o cadafalso de Vargas para o Estado Novo, só aceitariam um novo regime (e, como as forças liberais, acreditavam também que o novo regime precisava ser decidido nas urnas) que erigisse a questão da segurança nacional em seu pilar central, pela qual tanto pressionaram Vargas antes mesmo do estourar da guerra. Combate ao comunismo, por um lado, quando ficava claro que União Soviética e Estados Unidos teriam de se enfrentar em breve, e democratização, por outro, já que o saldo de mortos da guerra fora para combater as ditaduras fascistas, à qual muitos gostavam de identificar (erroneamente) o Estado Novo. Portanto, não é de estranhar que as duas candidaturas tenham sido gestadas consensualmente em torno dos militares: Brigadeiro Eduardo Gomes (UDN), e a

contrapartida lançada por Vargas para enfraquecer aquele apoio militar aos liberais, o General Eurico Gaspar Dutra (PSD).

Em que pese suas articulações para fazer sobreviver seu sentido dirigente nos partidos que se desenvolviam desde fevereiro daquele ano (dentre os quais ele faria o seu o Partido Trabalhista Brasileiro, PTB), é notável a inexistência de outro indivíduo com a mesma capacidade de Vargas para a práxis política. Por isso, ainda que Getúlio tenha decidido ofertar seu apoio a Dutra *Malgré tout*, não pode evitar que seu projeto político fosse minado. As condições concretas possíveis fizeram com que a reação à progressividade da autocracia existisse sob a forma de infiltração nas forças armadas.

A contradição fundamental aí reside, conforme demonstramos, na necessidade que Vargas sentiu de trazer a si como principal força aliada na direção política a cúpula militar. A instrumentalização que promoveu não se operou sobre uma força morta, mas muito viva – fato esclarecido pela teoria de Clausewitz. Esta, ao ganhar uma relativa autonomia e procurar atender no primeiro plano seus interesses corporativos, acabou por entrar a meta que Vargas tinha para o capitalismo brasileiro, pensada a médio e longo prazo. Intimamente aliada àquela, existiu também outra contradição, que diz respeito à necessidade de estimular uma percepção ideológica burguesa em uma fração significativa do proletariado, para servir de importante base social de apoio. Mesmo o corporativismo implementado com sentido sociometabólico capitalista acabaria se mostrando um excesso politicamente inaceitável não só para a burguesia como classe, mas para a cúpula militar. Daí que quando a reação externa mais aguda, o fascismo, perdia a batalha pela hegemonia mundial, e a reação mais aguda interna que havia logrado se manter relativamente estruturada (já que o integralismo tinha praticamente se desorganizado após o *putsch* de 1938) ganhava terreno para corroer o projeto de Vargas, ao negar apoio ao continuísmo e vendo este se aproximar do setor trabalhista sindicalizado oficialmente (“queremismo”), e agora tornado partido, Dutra à cabeça dos generais expressam o tragicômico: expõem seus motivos para depor Vargas considerando-o um “perturbador” e o depõem sob a acusação de criar a desordem, a intranquilidade e a confusão para o bom andamento dos negócios do país! (SILVA, 1976).

Não é de estranhar, portanto, que, uma vez no poder, Dutra sintetizaria em si um governo de visão curta e desmontaria praticamente todo o arcabouço financeiro construído durante 15 anos por Vargas para incrementar a economia brasileira. Colocar-se-ia mais liberalizante que as políticas de Bretton Woods, instituindo a Instrução 20 da

Superintendência da Moeda e do Crédito (SUMOC) para facilitar a saída de capitais e seus rendimentos, com a clara intenção de criar um ambiente favorável para que os investimentos estrangeiros se sentissem confortáveis no país, recebendo como resposta a fuga das divisas acumuladas pelo regime anterior, somando um déficit de 500 milhões de dólares em saídas líquidas privadas, comprometendo até mesmo as importações mais essenciais, e não menos importante, tendo a chance, como Vargas fizera, de barganhar dispondo de minerais essenciais ao complexo industrial-militar dos EUA, mas não o fazendo por crer ilusoriamente ser um “aliado especial” da grande potência, que não tinha mais seus olhos voltados para o a América do Sul, mas sim para Europa e Ásia (BASTOS, 2011).

O abandono do projeto progressivo de Vargas pelos generais que procurou dirigir representa, acima de tudo, aquilo que podemos designar como dialética trágica da autocracia burguesa brasileira, e expressa o fato de que essa autocracia (da qual a cúpula militar agora enformada era parte crucial) é mais resistente – impenetrável - ao aprofundamento de projetos burgueses esclarecidos do que se imagina, ao qual inclusive ele, Vargas, tentaria submetê-la outra vez, com um desfecho, por isso mesmo, ainda mais desastroso.

Referências

AMARAL, A. **Ensaio brasileiro**. Rio de Janeiro: [n/c], 1930.

BASTOS, P. P. Z. De bom vizinho a aliado fiel: comentários sobre o alinhamento econômico e político do Brasil aos Estados Unidos nos primórdios da Guerra Fria. **Texto para discussão**. IE/UNICAMP, Campinas, n. 194, set. 2011.

CARVALHO, J. M. **Forças armadas e política no Brasil**. São Paulo: Todavia, 2019.

_____. Vargas e os militares. In: PANDOLFI, D. (Org). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999. p. 341-345.

CHÁSSIN, J. **O integralismo de Plínio Salgado**. forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

CLAUSEWITZZ, C. V. **Da guerra**. São Paulo/Brasília: Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília, 1979.

COELHO, E. C. **Em busca da identidade**: o exército e a política na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1976.

CORSI, F. L. **Estado Novo**: política externa e projeto nacional. São Paulo: Editora Unesp: Fapesp, 2000.

- COTRIM, L. Industrialização e bonapartismo – o ideário de Getúlio Vargas (1935-1945). **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, v. 25, n. 2, pp. 220-252, nov. 2019.
- FEREZIN, C. C. W. **A recepção e circulação da teoria clauzewitziana no Exército brasileiro** (1889—1959). 2017. 201 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.
- FLORINDO, M. T. O DEOPS/SP na era Vargas. **Aurora**, Marília, ano V, n. 7, jan. 2011. p. 124-139.
- HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica**. (excertos). São Paulo: Barcarolla, 2011.
- HILTON, S. E. *O Brasil e as grandes potências: 1930-1939, os aspectos políticos da rivalidade comercial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- KOSIK, K. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LEFEBVRE, H.; GUTERMAN, N. Introdução. In: LENIN, V. I. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2011.
- LOSURDO, D. **Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal**. Rio de Janeiro: UFRJ; São Paulo: Unesp, 2004.
- LUKÁCS, G. **Existencialismo ou marxismo**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.
- MARX, K. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MAZZEO, A. C. **Sinfonia inacabada: a política dos comunistas no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 1999.
- MORAIS, F. **Olga: a vida de Olga Benário Prestes, judia comunista entregue a Hitler pelo governo Vargas**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1986.
- MOURA, G. **Autonomia na dependência: a política externa brasileira de 1935 a 1942**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1980.
- PINTO, S. M. A doutrina Góis: síntese do pensamento militar do Estado Novo. In: PANDOLFI, D. (Org). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999. p. 291-307.
- RAPOPORT, A. Prefácio. In: CLAUSEWITZZ, C. V. **Da guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 1979. p. 7-60.
- ROSE, R. S. **O homem mais perigoso do país: biografia de Filinto Muller**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- SARTORETTO, L. **Razão autocrática: ideologia e direção política na progressividade da autocracia burguesa brasileira (1930-1945)**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual Paulista, 2022.
- SILVA, H. **1945: porque depuseram Vargas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- _____; CARNEIRO, M. C. R.; DRUMMOND, J. A. **A ameaça vermelha: o Plano Cohen**. Porto Alegre: L&PM, 1980.
- SODRÉ, N. W. **História militar do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- _____. **Memórias de um soldado**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1967.
- TRONCA, I. O exército e a industrialização: entre as armas e Volta Redonda (1930-1942). In: FAUSTO, B. **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo III. O Brasil republicano. v. 10. Sociedade e política. (1930-1964). São Paulo: Difel, 1981. p. 337-360.

VARGAS, G. **Discursos**. (1903-1929). Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, 1999.
VIANNA, O. **Evolução do povo brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1933.

Recebido em 13-01-2022

Aprovado em 14-04-2022

Gramsci e a projeção de uma crítica marxista da literatura

Ranieri Carli¹

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar as anotações acerca da literatura efetuadas por Antônio Gramsci em seus *Cadernos do cárcere*, em confronto com as teses de Lukács e de outros expoentes da crítica literária que nasce de Marx. Ainda que sejam poucos os parágrafos escritos por Gramsci sobre o tema, parte-se do pressuposto de que existem neles algumas intuições de grande fecundidade para se pensar a literatura. A ideia é estabelecer em que medida há afinidades entre as elaborações dos marxistas a propósito da criação literária, como o trato da arte enquanto uma esfera das atividades humanas com sua dialética interna própria, discernível em face de outras objetivações do ser social; além das divergências possíveis de serem pontualmente vislumbradas, como a polêmica sobre o caráter popular da literatura.

Palavras-chave: Gramsci; Lukács; literatura.

Abstract: The aim of this article is to analyze the notes on literature made by Antônio Gramsci in his *Cadernos do cárcere*, in comparison with the theses of Lukács and other exponents of literary criticism that was born from Marx. Even though the paragraphs written by Gramsci on the subject are scarce, it is assumed that there are some intuitions of great fecundity in them for thinking about literature. The idea is to establish to what extent there are affinities between the Marxists' elaborations regarding literary creation, such as the treatment of art as a sphere of human activities with its own internal dialectic, discernible in the face of other objectifications of the social being; in addition to the possible divergences that can be punctually glimpsed, such as the controversy over the popular character of literature.

KeyWords: Gramsci; Lukács; literature.

O contexto de uma crítica literária em Gramsci

É do conhecimento comum que a prisão de Gramsci pela política fascista tenha ocorrido em 1926. Já em cela, quando lhe foi permitido promover os seus estudos (em 1928), o pensador italiano projetou o esboço da estrutura dos *Cadernos do cárcere*, no qual estavam inclusas a pesquisa sobre a formação da sociedade burguesa na Itália do séc. XIX, uma teoria da história e a nova correlação de forças entre capital e trabalho com a fábrica fordista e a cultura americanista. Porém, logo em seguida, refaz a estrutura dos cadernos – pondo-os nos termos que hoje conhecemos –, acrescentando inúmeros outros temas, entre os quais estão os seus

¹ Professor da Universidade Federal Fluminense – UFF, campus de Rio das Ostras; autor de *György Lukács e o triunfo do realismo na literatura* e *György Lukács e as raízes históricas da sociologia de Max Weber*. Contato: raniericarli@gmail.com

estudos sobre a literatura (em especial, os romances de folhetim, a ausência de uma literatura nacional-popular na Itália, a literatura vulgar e a poesia de Dante) (cf. SECCO, 2006, p. 108, 109).

As anotações que Gramsci nos deixou acerca da literatura são breves (como em geral ocorre com o restante de seus comentários), mas de enorme fecundidade. Com efeito, a sua brevidade não anula o fato de que consta nos parágrafos destinados à sua crítica de arte uma série de intuições de grande valia para o trato da criação estética e, especialmente, da literária.

Veremos neste trabalho em que proporção as notas de Gramsci fecundam a crítica marxista da literatura, chamando a atenção para as categorias originais como o nacional-popular, por exemplo, que lançam nova luz sobre ângulos diversos da criação estética.

No período anterior ao cárcere (mais exatamente no intervalo de 1916 a 1920), o marxista italiano já havia se debruçado sobre alguns temas da arte, em particular a dramaturgia; escreveu resenhas a propósito de peças encenadas à época, como *Hamlet*, *Macbeth*, *As bodas de Fígaro*, *Casa de bonecas*, entre outras (GRAMSCI, 2004). No entanto, embora detenham a usual perspicácia de Gramsci, as resenhas não possuem nem de longe as sugestões inventivas que podemos abstrair de seus futuros *Cadernos do cárcere*.

A exigência da substancialidade: o ponto de partida de Gramsci rumo aos estudos sobre a literatura.

Quando se toma em mãos os *Cadernos do cárcere* no volume em que estão escritas as observações literárias de Gramsci, salta aos olhos com força uma primeira ideia: a de que a crítica não deve ser apenas formal, mas sim substancial. É com todo vigor que surge ao longo das páginas a exigência de substancialidade para os que pretendem avaliar uma obra de criação estética.

Por exemplo, quando lê a pesquisa que Enrico Sicardi promoveu da língua italiana no tempo de Dante, Gramsci (2002, p. 21) chega à seguinte conclusão: “a interpretação de Sicardi é formal, não substancial”. Segundo o marxista italiano, o pesquisador de Dante não compreendeu o chão histórico em que movem os personagens da *Divina comédia* e, por isso, não nos ofereceu nada além do que uma leitura superficial das formas e do léxico da obra, sem lhes conceder a concretude que Gramsci lhe demanda.

Em outro momento, Gramsci (2002, p. 39) é ainda mais incisivo e anuncia que, em se tratando de arte, a “beleza” não basta. O pensador italiano concede prioridade ao conteúdo

dizendo que “é necessário determinado conteúdo intelectual e moral” que respeite às “aspirações” de uma “nação-povo numa certa fase de seu desenvolvimento”. Segundo ele, um romance deve atender a um duplo movimento: de um lado, ser uma aquisição efetiva da civilização e, de outro, uma obra de arte; para que as duas dimensões sejam satisfeitas, a “beleza” por si só não basta. Gramsci fala aqui na relação entre forma e conteúdo, dando primazia ao conteúdo sobre a forma, para que não seja produzida a literatura que pertença a uma “cultura certamente degradada”.

Pertence a uma “cultura certamente degradada” o autor que é capaz de fabricar romances de boa escrita no sentido vulgar da palavra; no significado vulgar da expressão, adverte Gramsci (2002, p. 204), trata-se de uma boa escrita como seria a de “um tratado sobre jogo de xadrez”. Não passa de uma mera casualidade que o romancista utilize a sua boa escrita para compor romances ou tratados de jogos de xadrez. A comparação de Gramsci é eficaz para se discernir a esterilidade da simples boa escrita no que tange à arte literária. O romance faria as vezes de um tratado com as regras do tabuleiro, desprovido de conteúdo histórico, cuja “beleza” puramente formal não seria suficiente para lhe conferir valor estético.

Ao lado de Gramsci, é em Lukács que lemos com maior ênfase a necessidade de uma dialética de conteúdo e forma para que realize o poder evocativo da obra de criação estética. Aqui, há uma concordância de alto destaque entre os dois marxistas. E, assim como Gramsci, Lukács (1982, v. 2, p. 101) argumenta peremptoriamente a favor da primazia do conteúdo: “o princípio determinante é o conteúdo. A forma artística surge como o meio para expressar um conteúdo socialmente necessário, de tal modo que se produza um efeito evocativo concreto e geral, o qual constitui também uma necessidade social”. Percebam que, prontamente, o pensador húngaro é taxativo ao dizer que o elemento condicionante da totalidade da obra é o conteúdo extraído do solo da história. Em outro trecho da *Estética*, Lukács (1982, v. 2 p. 80) põe em evidência a dialética que ora observamos:

Do ponto de vista do conteúdo, porque um fato ou processo vital se isola, seleciona-se e ordena arrancando-o da totalidade mutável da cotidianidade, de tal modo que seu conteúdo possa fazer-se ativo precisamente nesse isolamento. Formalmente, porque o receptor não fica confrontado com a realidade ela mesma, mas exclusivamente com sua imagem refletida, a qual recebe a incumbência de provocar a evocação de determinadas ideias e determinados sentimentos.

É desse modo que o marxista húngaro formula a conjunção entre conteúdo e forma. De fato, Lukács (1968b) absorve de Goethe o termo “maneirismo” para designar

o procedimento daqueles autores que fazem enrijecer a forma de sua arte, dando-lhe autonomia diante do conteúdo, como se uma única e exclusiva forma bastasse para todo e qualquer conteúdo.

Disso não redundava que em Lukács e em Gramsci a forma esteja aviltada, relegada ao último plano, desconsiderada em sua função estética, abordada de modo lateral e sem preocupações. Pelo contrário. É preciso recordar que Gramsci (2002, p. 64, 65) sabiamente atentou para o fato de que “dois escritores podem representar (expressar) o mesmo momento histórico-social, mas um pode ser artista e o outro simples borra-botas”; não é a simplória referência aos eventos de uma particularidade histórica que fará com que um artista seja tomado como autêntico sujeito da criação estética; um posto tão elevado como este merece um esforço maior do que a transposição das ocorrências históricas para as linhas de um romance; e é aqui que a forma assume o papel organizador do conteúdo, dando-lhe poder evocativo. De modo claro, diz Gramsci (2002, p. 65), “significa nem sequer aflorar o problema artístico” a demonstração de que há uma historicidade no conteúdo que uma arte nos oferece. Em seu turno, Lukács (1968b, p. 182) também estava pleno de razão quando delineou que, embora a prioridade seja dada ao conteúdo, “a investigação que se dirija especificamente para a forma não é absolutamente algo ocioso e, em particular, não é um problema cujo estudo, como pensam os vulgarizadores, repugnasse ao método do materialismo dialético e histórico”. Em outro espaço, Lukács (1978, p. 103) afirmou algo semelhante ao que havíamos lido em Gramsci, isto é, que seria uma “ilusão” acreditar que o conhecimento das lutas sociais a que uma obra se refere “seria suficiente, por mais completo que fosse, para que nossa compreensão da literatura estivesse atingida”. Temos aí a forma estética alocada em seu devido lugar, com a máxima importância que lhe cabe, tanto por Lukács quanto por Gramsci.

A experiência das vanguardas e a crítica de Gramsci à arbitrariedade da “nova arte”.

A primazia que, à maneira de Lukács, também Gramsci concede ao conteúdo aparece vivamente na polêmica em torno das vanguardas formalistas que estavam em moda nas primeiras décadas do séc. XX. Gramsci não se absteve de tomar uma posição face ao fenômeno; pode-se dizer com relação ao italiano o que Jameson (1985, p. 155) escreveu sobre Lukács a propósito do mesmo assunto, explicando em que consiste “a vantagem de Lukács sobre os teóricos simpatizantes do moderno”, a saber: “ele [Lukács]

não se instala no interior do fenômeno moderno, completamente entregue a seus valores fundamentais e capaz de apenas de observá-lo da sua própria ótica. Ele pode defini-lo e marcar seus limites, como momento histórico, frente ao que ele não é”. De Gramsci poderíamos fazer a mesma observação: igualmente, o marxista italiano não se instala no interior do movimento modernista, não está comprometido com tal movimento e, então, põe-se apto a criticá-lo no que for preciso.

A crítica à arbitrariedade contida nos vanguardistas é bastante presente nos *Cadernos do cárcere*. Vejamos como o italiano se refere aos que pretendem conceber uma “nova arte” nascida do vácuo:

Não se consegue compreender concretamente que a arte é sempre ligada a uma determinada cultura ou civilização e que, lutando-se para reformar a cultura, consegue-se modificar o “conteúdo” da arte, trabalha-se para criar uma nova arte, não a partir de fora (pretendendo-se uma arte didática, de tese, moralista), mas de dentro, já que o homem inteiro é modificado na medida em que são modificados seus sentimentos, suas concepções e as relações das quais o homem é a expressão necessária.

A transformação arbitrária da arte é refutada por Gramsci porque se perde a perspectiva da totalidade, isto é, desvincula-se a arte das relações históricas nas quais ela se insere, das quais ela participa e passa-se a considerá-la sem o calço no real. Criar a “nova arte” sem criar um novo homem é um contrassenso, uma vez que o homem é a própria matéria de que se serve a reflexão artística. Impossibilita-se a apropriação de novos conteúdos humanos pela arte caso esses novos conteúdos ainda não estejam postos pelo devir histórico. Uma nova arte requer necessariamente um novo homem. No preciso instante em que esse novo homem vier à existência, a nova arte terá a sua razão de ser.

Daí Gramsci atribuir uma tendência pequeno-burguesa ao futurismo italiano (com menção explícita a Marinetti e a Papini) por nos legar artificialmente a “nova arte”². Em certos momentos, os *Cadernos do cárcere* adotam uma postura severa com relação aos vanguardistas, como é o caso da avaliação que Gramsci (2002, p. 224) faz de Ungaretti, quem, segundo ele, não passaria de um “tolo de medíocre inteligência”. O

² Gramsci vê uma tendência pequeno-burguesa preponderante no futurismo, muito embora saiba que o movimento não é homogêneo. Numa carta a Trotsky, Gramsci (1969) enumera a ampla diversidade de espectros que configuram o futurismo italiano, que se dissolve em querelas internas.

escárnio contra Ungaretti volta à tona no momento em que o filósofo desqualifica os seguidores do poeta nomeando-os de “bando” (GRAMSCI, 2002, p. 48).

Ainda na mesma toada, um artista que se pensa livre, autônomo para realizar a arte que bem lhe aprouver, é objeto da ressalva de Gramsci (2002, p. 240):

Se o indivíduo não pode ser pensado fora da sociedade (e, portanto, se nenhum indivíduo pode ser pensado a não ser como historicamente determinado), é evidente que todo indivíduo e também o artista, e toda sua atividade, não podem ser pensados fora da sociedade, de uma determinada sociedade. O artista, portanto, não escreve ou pinta, etc., isto é, não “registra externamente suas fantasias apenas para “sua recordação pessoal”, para poder reviver externamente o instante da criação, mas só é artista na medida em que “registra” externamente, em que objetiva, historiciza suas fantasias.

O artista, como todo indivíduo sem exceção, só pode ser pensado dentro de uma sociedade determinada no tempo e no espaço. Nenhuma arte é solta no ar, o que vale para qualquer espécie de ideologia, seja das mais elevadas, como a arte e a filosofia, ou das mais próximas às práticas cotidianas, como a política e a moral. Para dizer com Gramsci, só é artista aquele que carrega de historicidade as fantasias com as quais edifica sua atividade criadora.

Lukács escreveu um curto ensaio chamado *Arte livre ou arte dirigida?* justamente para polemizar contra a liberdade artística como sinônimo da arbitrariedade. Desde o início, Lukács demarca que estamos frente a um problema tipicamente burguês, pois somente na sociedade burguesa o homem está em condições de se tomar como liberto de absolutamente todas as amarras da sociabilidade; como lembra Marx, é a sociedade burguesa a única formação histórica que nos põe em condições de imaginarmos-nos libertos das forças sociais, precisamente esta forma de sociabilidade que nos prende a um conjunto cada vez mais amplo de relações como a do mercado mundial (cf. MARX, 2011, p. 40). Nas demais formas de sociabilidade, um problema de tal quilate não poderia ser colocado; falar para os antigos ou medievais em arte carente de qualquer condicionamento social, “seria mesmo impossível lhes explicar do que tratamos” (LUKÁCS, 1968, p. 257). A absoluta soberania do artista diante da tela, da página em branco, da pauta, do bronze, etc., é uma concepção burguesa de arte, nociva à própria produção estética ela mesma.

Gramsci recorre à pertinente imagem da torre de Babel para descrever a que ponto chegaríamos caso cada um dos escritores estivesse predisposto a buscar uma

linguagem inteiramente nova, pessoal, alheia aos padrões da língua oficial e aos usos da língua corrente, construída com a arbitrariedade que vimos na discussão travada nos parágrafos acima. Para Gramsci (2002, p. 70), “se um literato se pusesse a escrever numa linguagem pessoalmente arbitrária (isto é, se se tornasse um ‘neolálico’ no sentido patológico da palavra), chegaríamos a Babel”. Não existe nessa passagem nenhuma referência a um escritor que estivesse construindo para si uma Babel, mas, a nosso ver, é possível ilustrar o que Gramsci diz com o *Ulisses* de James Joyce ou com a poesia de Edward Cummings, por exemplo. O despotismo de cada artista que se considera um criador soberano resulta numa verdadeira torre de Babel, onde ninguém se entende e a comunicação entre a arte e seu público está razoavelmente impossibilitada.

Que se abra um parêntese aqui: há um dado biográfico que ilustra bem a aversão que Gramsci detinha a respeito do arbítrio exageradamente transgressor, da rebeldia sem ser revolucionária. Quando no cárcere, Gramsci recebeu uma carta de sua cunhada que lhe contava sobre as façanhas de um dos filhos do filósofo; dizia que o jovem Délio estava se alfabetizando e tinha adquirido a habilidade de escrever da direita para a esquerda. Em sua resposta, Gramsci não demonstra nenhuma satisfação com a pretensa proeza de seu filho, sugerindo inclusive que Délio devesse vestir as calças pela cabeça, as luvas pelos pés, etc. (cf. NOSELLA, 2004, p. 127). Gramsci não se entusiasmou com a liberdade rebelde da educação dada a seu filho; para fecharmos o parêntese, tanto na educação quanto na arte, a sua reprovação ao arbítrio desmensurado era enérgica.

Em face de tudo o que vimos, é fácil concluir que Gramsci (2002, p. 248) possuía várias reservas no que concerne à noção de *genialidade*, especialmente se associada à originalidade espontânea, como é costumeiro no senso comum. Apenas se for disciplinado o caráter original de um artista pode ser considerado um “valor”, afirma o marxista italiano. Em outras palavras, “o indivíduo é original historicamente quando dá o máximo de relevo e de vida à ‘sociabilidade’, sem a qual seria um ‘idiota’ (no sentido etimológico, mas que não se afasta do sentido vulgar e comum)”. A originalidade sem vínculos com a sociabilidade cai na idiotia, na personalidade alheia à vida social, à sociabilidade, o que lhe daria ares de uma quase patologia. Gramsci se vale da expressão “conformismo” para expressar a ideia de que a arte do homem original deve se acomodar às formas e aos conteúdos dados pelo movimento do real ele mesmo. Nos limites fincados por esses conteúdos e formas, cabe ser espontaneamente original. Assim, nas palavras de Gramsci (2002, p. 248):

De resto, conformismo significa nada mais do que “sociabilidade”, mas cabe usar a palavra “conformismo” para chocar os imbecis. Isto não retira a possibilidade de que se forme uma personalidade e se seja original, mas torna a coisa mais difícil. É demasiadamente fácil ser original fazendo o contrário do que todos fazem; é uma coisa mecânica. É demasiadamente fácil falar diferentemente dos outros, ser neolítico: o difícil é diferenciar-se dos outros sem para tanto fazer acrobacias. Ocorre que precisamente hoje se busque uma originalidade e personalidade a baixo preço. As prisões e os hospícios estão cheios de homens originais e de personalidade forte. Acentuar a disciplina, a sociabilidade, mas pretender sinceridade, espontaneidade, originalidade, personalidade: eis o que é verdadeiramente difícil e árduo.

Mas, não se enganem: quando advoga a favor do conformismo, Gramsci não está propondo que a poesia se faça tão somente de sonetos parnasianos ou de qualquer moda acadêmica, fixa, sem vida, carente de cores e luzes. Para ele, isso seria uma mera “acomodação às ideias feitas e costumeiras” (GRAMSCI, 2002, p. 249), nada mais do que isso. Seria o falso conformismo. Acentuar a disciplina não é escrever sonetos parnasianos; ao contrário, é elevar a liberdade por sobre o terreno da necessidade; é associar a liberdade de conduta à necessidade das formas e dos conteúdos objetivamente postos pelo devir histórico. Há que se diferenciar com toda força o conformismo de que fala Gramsci com a produção de uma arte estéril, de laboratório, acadêmica e aristocrática, tão alheia à sociabilidade quanto o seu oposto, isto é, a rebeldia arbitrária das vanguardas.

Na *Estética*, ao abordar a apropriação mimética do mundo pelo sujeito criador, Lukács (1982, v. 2, p. 471) fala na realização da “correta proporção entre o interno e o externo, a necessidade e a liberdade”. A correta proporção entre o original e o conformado, entre o livre e o necessário, é a pedra de toque para a consecução da arte de valor histórico, já que o mero retrato estante da realidade seria infrutífero, como provam os romances em que o método naturalista da descrição foi empregado à exaustão (e, como se sabe, Lukács cita *Naná* de Zola como grande exemplo). Não se dá a correta proporção entre o interno e o externo quando um dos polos ganha um peso descomedido. Na *Introdução a uma estética marxista*, Lukács (1968b, p. 207) alonga-se sobre o assunto da originalidade, desatrelando-a do mero arbítrio subjetivo, para concluir que “a originalidade artística [...] manifesta-se precisamente nesta importância que tem a descoberta e a determinação imediata do que de novo é produzido pelo desenvolvimento histórico-social”. A novidade que desponta no movimento do real brota à superfície como a matéria a ser configurada pela arte; é original o artista que conferir a correta forma a esse conteúdo que se revela frente a seus olhos. O que se postula com Lukács e Gramsci

é que o singular se erga ao universal, que a subjetividade criadora se eleve à universalidade concreta do gênero a que pertence.

A legalidade imanente à arte desinteressada, a sua relação com a política e a categoria da catarse.

Gramsci teve o cuidado de resguardar a arte em sua *legalidade interna*, para não fazê-la um sinônimo de política, para que as duas esferas da atividade humana não se confundissem ao ponto de se apagarem as suas fronteiras e, então, tomarmos uma pela outra.

Há um bom número de trechos dos *Cadernos do cárcere* em que estão demarcadas as peculiaridades de cada esfera de comportamento, artístico e político. Façamos uma pequena lista deles. À guisa de exemplo, Gramsci refuta a tentativa de Vincenzo Morello de imputar a escrita da *Divina comédia* às questões políticas em que Dante estava envolvido em sua época, como se a arte do poeta florentino estivesse unicamente vinculada às particularidades de seu tempo, à pauta de seu cotidiano, às vicissitudes de seus conflitos partidários, aos embates rasteiros entre guelfos e gibelinos, sem maiores ambições estéticas; ao proceder assim, Morello terminou por produzir o que Gramsci (2002, p. 26) afirma ser uma “subliteratura sobre a *Divina comédia*”. Isso não quer dizer que Gramsci não perceba na literatura de Dante um caráter político; como toda obra de arte, a *Divina comédia* está carregada de política uma vez que apresenta uma visão de mundo, um conjunto de valores a partir dos quais o poeta pensa a vida genérica de seu tempo concreto; a *Divina comédia* é política porque porta uma consciência pública. Mas, como constata Gramsci (2002, p. 23), a obra de Dante é política sem ser política “por excelência”, à maneira de um manifesto ou de um programa partidário dos guelfos ou gibelinos. É uma distinção a ser feita veementemente: o caráter político de uma obra literária, por deter uma consciência pública, não a faz ser política por excelência.

Em outro extrato, Gramsci (2002, p. 166) volta à problemática da distinção entre a estética e a política por excelência, mas, dessa vez, versando sobre um autor menor como Enrico Corradini: “trata-se de ver se, nas obras de arte, há a intromissão de elementos extra-artísticos, sejam estes de alta ou baixa qualidade, isto é, se se trata de ‘arte’ ou de oratória visando a finalidades práticas”. Depois de uma argumentação como esta, o marxista conclui: “e toda a obra de Corradini é deste tipo: não arte, mas sim má política, isto é, simples retórica ideológica”.

Por fim, um trecho diverso em que Gramsci (2002, p. 215) pergunta ironicamente se um determinado romance de Bechi não seria “essencialmente um livro politiquês e dos piores que se possam imaginar?”.

Todas as passagens acima servem ao propósito de afiançar que Gramsci era de todo ciente de que o comportamento artístico demanda determinadas categorias que não podem ser tomadas de empréstimo de outras esferas do comportamento humano, como a política por excelência. Diga-se rapidamente, essa foi uma luta que cobriu boa parte da obra estética de Lukács em seu período marxista: a tarefa de evitar que a arte fosse rebaixada a interesses práticos mais imediatos. Que se recorde da crítica de Lukács (1964a) aos romances de Willi Bredel, uma arte cujo objetivo estaria muito mais próximo da propaganda partidária do que da literatura romanesca, segundo o crítico húngaro; efetivamente, Lukács gastou boa parte de seu latim para resguardar a arte da queda no meramente político, principalmente durante as polêmicas em torno do expressionismo na década de 1930. Gramsci (2002, p. 259, 260) está em inteira consonância com Lukács a partir do momento em que assegura que arte não é “propaganda política ‘deliberada’ e projetada”; se for este o caso, então “Fulano ‘quer’ expressar artificialmente um determinado conteúdo e não cria obra de arte”. A arte é falseada e torna-se um veículo para divulgação grosseira das ideologias políticas do grupo a que pertence o sujeito da arte falseada.

É nesse contexto que devemos compreender a noção de *arte desinteressada* que existe nos *Cadernos do cárcere*. Gramsci (2002, p. 251) relata que “quando a arte, particularmente em suas formas coletivas, dirige-se para a criação de um gosto de massa, para a elevação deste gosto, não é ‘industrial’, mas desinteressada, ou seja, arte”. Notem que a arte desinteressada está associada à arte em si mesma; ser arte é ser necessariamente arte desinteressada. A adjetivação da arte como desinteressada pode soar como uma concessão de Gramsci à filosofia de Kant, para quem a fruição estética era uma prática desinteressada, uma atividade que não possuiria nenhuma função social objetivamente posta, a não ser aquela que o próprio sujeito da fruição imputasse (cf. KANT, 2005, p. 55). No entanto, não é disso que se trata. Gramsci estava preocupado em retirar da arte qualquer espécie de interesse menor que não fosse o próprio interesse de elevação do singular à consciência genérica, ao refinamento da sensibilidade popular, como está na passagem transcrita nas linhas acima. A arte desinteressada em Gramsci não é a do tipo kantiano; senão, é a arte que não está condicionada pelos interesses aviltantes da valorização do capital, que não se torna uma mercadoria a ser trocada como um valor de uso qualquer, que não serve aos interesses de realização de lucros

da indústria cultural, que não se submete à apreciação mercantil antes de ser apreciada como obra de autêntica criação estética, etc. A arte desinteressada é aquela que porta interesses mais amplos, genéricos, destinados a enriquecer o sujeito em seu momento de fruição.

Lembrem-se de que Gramsci (2000, p. 33) falava na mesma medida de uma “educação desinteressada”, atribuindo-lhe uma definição similar a que vimos com a arte. Uma educação desinteressada é a que forma a personalidade do indivíduo em suas múltiplas dimensões, sem parcelar o homem em apenas uma função segundo os interesses do capital, sem fragmentar a sua força de trabalho conforme as necessidades econômicas da reprodução ampliada do capital monopolista (MANACORDA, 2008). Uma educação desinteressada destina-se a formar as mais variadas facetas do ser do homem, desde o trabalho manual até as elevadas formas de objetivação do ser social, desde apertar parafusos até compor sinfonias.

A arte desinteressada é a capaz de nos elevar à consciência genérica. Para expressar tal movimento, Gramsci traz à discussão a categoria da *catarse*. Há dois parágrafos no volume dos *Cadernos do cárcere* destinado à literatura em que a *catarse* é aludida. Ao analisar a estrutura do Canto X do inferno da *Divina comédia*, que aborda o círculo do inferno reservado aos heréticos, onde os pecadores não veem o presente, mas tão somente o passado e o futuro, Gramsci (2002, p. 22) afirma que, com o desenrolar das circunstâncias vividas no Canto, “tem lugar a ‘catarse’”, precisamente quando o pai pecador de Guido Cavalcanti descobre que no presente o seu filho já está morto; tem-se a expurgação do pai de Cavalcanti, purificado das angústias que o acometem cotidianamente, à maneira de uma experiência catártica.

O outro instante em que Gramsci menciona a categoria da *catarse* é quando escreve a propósito da arte popular, em especial dos dramas que chegam às classes subalternas. Para que se eleve o gosto popular, Gramsci (2002, p. 48) defende que esse tipo de dramaturgia deva ser “a representação de paixões ligadas aos costumes com soluções dramáticas que representem uma *catarse* ‘progressista’”.

É interessante notar a presença da *catarse* nos fragmentos dos *Cadernos do cárcere* sobre a literatura, pois, geralmente, é comum se referir ao uso que Gramsci (2004a, p. 314, 315) faz da categoria no debate sobre a política:

Pode-se empregar a expressão “*catarse*” para indicar a passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político, isto é, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isto significa, também, a passagem do “objetivo ao subjetivo” e da “necessidade à liberdade”. A estrutura, de força exterior que esmaga o homem, assimilando-o e o tornando passivo, transforma-se em meio de liberdade, em

instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas. A fixação do momento "catártico" torna-se assim, parece-me, o ponto de partida de toda a filosofia da práxis; o processo catártico coincide com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento dialético.

Tal descrição de Gramsci sobre a passagem do momento egoísta-passional para o ético-político é perfeitamente cabível à experiência catártica possibilitada pela arte (e não apenas pela política). Com razão, Gramsci recuperou a categoria para descrever estes processos também no âmbito da arte.

Como se sabe, a catarse é uma categoria que Gramsci compartilhava com Lukács (COUTINHO, 2011). Na *Estética*, Lukács (1982, v. 2, p. 508) analisa a catarse enquanto um “abalo tal na subjetividade do receptor que suas paixões vitalmente ativas adquirem novos conteúdos, uma nova direção, e, assim purificadas, se convertem em um fundamento anímico de ‘disposições virtuosas’”.

A categoria do nacional-popular, a herança cultural do passado e a literatura popularesca.

A divergência pontual que existe entre as apreciações feitas por Gramsci sobre a literatura e as de Lukács é a categoria com a qual os autores balizam suas respectivas críticas. Em Gramsci, temos o *nacional-popular*, ao passo que em Lukács, temos o *realismo*. É óbvio, são categorias que podem ser usadas para estudos de um mesmo escritor e é esta a razão que nos leva a qualificar como apenas pontual a divergência entre ambos; não são categorias colidentes, antagônicas e que se excluem mutuamente; pelo contrário, cabem com toda justeza numa mesma e única avaliação estética. Por exemplo, o romance *Humilhados e ofendidos* de Dostoievsky foi descrito da seguinte maneira por Gramsci (2002, p. 38): Dostoievsky possui a “consciência de uma missão dos intelectuais diante do povo, que talvez seja ‘objetivamente’ constituído por ‘humildes’, mas deve ser libertado desta ‘humildade’, transformado, regenerado”. O romancista russo teria, assim, construído uma literatura nacional-popular em *Humilhados e ofendidos* ao dar vazão às aspirações das classes subalternas, vinculando-se a tais aspirações. Em seu tempo, Lukács (1968a, p. 168) deduz do mesmo romance um realismo exemplar:

Dostoievsky observa o processo de fracionamento da antiga Rússia e seu ressurgimento sobretudo no ambiente de miséria da metrópole, entre os “humilhados e ofendidos” de Petersburgo. O desligamento involuntário deles da antiga vida do povo, que só mais tarde tornou-se ideologia, intenção e ação;

a sua – temporária – incapacidade de unir-se ao movimento popular ainda em luta buscando um objetivo e uma diretiva: eis o que significa para Dostoiévsky o “fenômeno-base”.

As classes subalternas a que Dostoiévsky se vincula são as que provêm da área rural e ocupam o “ambiente de miséria da metrópole”, como diz a citação. Portanto, enquanto Gramsci estampa a filiação de *Humilhados e ofendidos* às aspirações populares, Lukács nos expõe de que classes populares estamos falando ao lermos o romance de Dostoiévsky. Verifica-se, nesse sentido, que Lukács e Gramsci não entram em contradição quando analisam *Humilhados e ofendidos*, ainda que tenham respectivamente o realismo e o nacional-popular como a bússola norteadora de suas ideias.

Ainda, é necessário recordar que existe a categoria do realismo em Gramsci, assim como existe a da arte popular em Lukács. Dissemos que a crítica de Gramsci está nucleada pelo nacional-popular, mas isso não implica que não existam outras categorias em sua teoria da literatura, inclusive o realismo. O realismo aparece em Gramsci por duas ocasiões. A primeira é quando o pensador italiano alude à definição de realismo que Engels realizou a partir dos romances de Balzac, na famosa carta endereçada a Margareth Harkness (cf. GRAMSCI, 2002, p. 244); é a clássica menção à fórmula do romance realista elaborada por Engels, imperativa nos textos dos que aspiram a uma crítica literária marxista e Gramsci não escapou do destino indefectível de citá-la. A segunda ocasião em que aparece o realismo nos *Cadernos do cárcere* é o momento em que Gramsci distingue a relação que o político e o artista estabelecem com o público, cada um à sua maneira; o primeiro projeta uma ideia de homem e procura fazer com que os indivíduos se movam na direção desse projeto, enquanto que o segundo pinta os homens de forma realista, sem lhes sobrepor nenhuma imagem projetada; o político parte de uma ideia prévia de homem, sendo que o artista parte do homem em sua efetividade concreta (cf. GRAMSCI, 2002, p. 263). São duas ocasiões que demonstram que a categoria do realismo estava de posse de Gramsci.

No concernente à arte popular em Lukács, a sua presença é marcante em seu *O romance histórico* no item em que o filósofo húngaro afirma que a principal distinção do romance histórico do humanismo antifascista é precisamente o seu caráter popular, a forma com a qual esse romance configura o povo:

Podemos ver com o máximo de clareza o caráter de transição do romance histórico do humanismo antifascista examinando os métodos e os meios com que o povo é retratado na história. Todos esses escritores figuram destinos populares [...] Nos humanistas antifascistas, o *páthos* da atração pelo povo é muito mais intenso que na maioria dos clássicos. Essa paixão é um sinal de que a melhor parte da intelectualidade democrata, influenciada pelos terríveis e grandiosos acontecimentos dos últimos anos, está decidida a romper seu isolamento em relação à vida do povo (LUKÁCS, 2011, p. 344, 345).

Não é o lugar para nos alongarmos acerca da arte popular em Lukács no período do humanismo antifascista. O nosso interesse se restringe exclusivamente a constatar a existência da categoria da arte popular na crítica literária do pensador húngaro.

Não deriva daí que não houvesse desacordo entre os dois marxistas quanto à análise de determinados escritores em particular. Estamos nos referindo exatamente ao exame de *Os noivos*, de Manzoni. Ao contrário da avaliação promovida por Lukács, a de Gramsci é pouco afável ao romancista milanês. No texto de Gramsci (2002, p. 209):

Esta atitude [de Manzoni com relação ao povo] é nitidamente de casta, ainda que em sua forma religiosa católica. As pessoas do povo, para Manzoni, não têm “vida interior”, não têm personalidade moral profunda; são “animais”, e Manzoni é “benévolo” em face delas, com a benevolência própria de uma sociedade católica de proteção aos animais [...] A atitude de Manzoni diante das pessoas do povo é a atitude da Igreja Católica diante do povo: condescendente benevolência, não de identificação humana [...] Manzoni põe o “povo” em seu romance não só através dos personagens principais (Renzo, Lúcia, Perpétua, Frei Galdino, etc.), mas no que se refere à massa (tumultos de Milão, populares do campo, o alfaiate, etc.): mas é precisamente sua atitude em face do povo que não é “popular-nacional” e, sim, aristocrática.

O ponto de vista que Manzoni teria adotado em *Os noivos* é a de uma aristocracia benevolente e piedosa com as classes subalternas. Ainda segundo Gramsci (2002, p. 209), em *Os noivos*, Manzoni se comportaria como um escritor “rigorosamente católico”. Diga-se que, para Gramsci, ser católico não anula a possibilidade de um escritor produzir uma grande arte nacional-popular, já que, precisamente na passagem sobre Manzoni, o filósofo italiano o contrapõe a Tolstói que seria portador do “espírito ‘popular’”, característico do “espírito evangélico do cristianismo primitivo”.

Ainda, em um trecho anterior, Gramsci (2002, p. 120) havia escrito que “em *Os noivos*, não há homem do povo que não seja objeto de galhofa e de ironia”.

É diametralmente oposta a apreciação estética que se lê em Lukács (2011, p. 92) sobre *Os noivos* de Manzoni, colocando-o em altíssimo posto na hierarquia dos romancistas históricos:

Seu dom de invenção [de Manzoni] para a trama, sua fantasia na representação das personagens das mais diversas classes sociais, seu sentimento para a autenticidade histórica tanto da vida interior como exterior são qualidade no mínimo equiparáveis às de Walter Scott. E é precisamente nessa variedade e profundidade da caracterização, nesse esgotamento de todas as possibilidades psicológicas extraídas dos grandes conflitos trágicos que Manzoni chega a superar Scott. Como figurador de indivíduos, ele é um escritor maior que Scott.

Em outro momento adiante, Lukács (2011, p. 111) completa o raciocínio sobre Manzoni com uma sentença que parece uma improvável resposta às investidas de Gramsci contra *Os noivos*: “o fato de Manzoni ter figurado determinados acontecimentos históricos de forma puramente negativa, como perturbações na vida do povo, é consequência do desenvolvimento histórico particular da Itália”.

Enfim, que as avaliações de Gramsci e Lukács tenham se colidido no confronto direto com a obra de Manzoni³, isso não cancela o fato de que o nacional-popular de Gramsci e o realismo de Lukács não possam se prestar conjuntamente à crítica literária, sem que nasçam dessa associação as contradições que pudemos ver com a leitura particularizada em *Os noivos*.

Por posicionar o nacional-popular no centro de sua crítica cultural, Gramsci adota uma perspectiva diferenciada nos problemas que enfrenta. Por exemplo, é uma de suas inquietações constantes a ausência de vínculos entre a intelectualidade italiana e a nação-povo. Como a história da Itália em seu processo de modernização burguesa se deu fundamentalmente por meio das revoluções passivas, mediante os arranjos entre as forças transformadoras e as forças tradicionais, quando as novas circunstâncias ainda portam algo das velhas circunstâncias, as classes populares estiveram geralmente alheias a todo esse processo, sem participação de peso que lhe pusesse como protagonista em cena; as transformações se processaram como arranjos entre as elites dirigentes, com a massa popular contemplando passivamente os fatos. Esse é um dos motivos que explicam para Gramsci a ausência de uma literatura nacional-popular na Itália. Como os vínculos entre a intelectualidade e a nação-povo nunca foram feitos com

³ Em uma carta a Cesare Cases, Lukács (2003, p. 112) escreveu que “uma verdadeira avaliação marxista de Manzoni só pode ser obra de um italiano”.

a intensidade necessária, carece a cultura italiana de uma literatura que traduza dignamente as reais aspirações e os sentimentos das classes populares, como ocorre na França, por exemplo. Nos *Cadernos do cárcere* consta inclusive a preocupação com a difusão da literatura verdadeiramente popular da França em terras italianas; a literatura de Victor Hugo preenche as lacunas deixadas pela falta de uma autêntica literatura que nasça dos anseios populares na Itália. Segundo Gramsci (2002, p. 75), as consequências desse processo são que o povo italiano “apaixona-se por um passado que não é seu, serve-se em sua linguagem e em seu pensamento de metáforas e de referências culturais francesas, etc., é culturalmente mais francês do que italiano”.

É com consternação que Gramsci (2002, p. 198) via que “o despertar nacionalista na Itália assumiu o significado da exaltação do passado”. A relação que o presente deveria abraçar com respeito ao passado não é a da simples adulação ou glorificação mistificadora das tradições, o que era próprio dos intelectuais fascistas. Tratam o passado como peso morto. Por isso, “o passado não vive no presente, não é elemento essencial do presente, isto é, não existem continuidade e unidade na história da cultura nacional” (GRAMSCI, 2002, p. 125). A herança de Virgílio, Horácio e Ovídio, de Dante, Petrarca e Boccaccio, de Tasso e Ariosto, etc., não se faz presente na histórica contemporânea da Itália como peça viva, com força atuante, que exerça a função de conferir autoconsciência aos homens de hoje. Uma vez que assim se dá, “o passado, compreendida a literatura, não é elemento de vida, mas somente de cultura livresca e escolar” (GRAMSCI, 2002, p. 125). Como Gramsci (2002, p. 264) dizia, é preciso ir até “o húmus da cultura popular tal como ela é” caso se queira criar uma nova literatura, para “elaborar o que já existe”. Que se recorde que, na mesma esteira de Gramsci, Lukács (1964, p. 147) afirmou que a obra herdada de todo o passado “não deve ser para nós uma herança inútil, mas sim uma herança operante no presente, uma arma eficaz na realização de nossas tarefas atuais, de importância mundial, no campo da literatura”; o passado que se fixa na literatura é a coagulação dos eventos essenciais que perfazem a história extensiva do ser social que todos somos, que traz à nossa sensibilidade o que há de substancial do gênero a que pertencemos. A posição de ambos é especialmente importante se pensarmos que à época a dogmática stalinista, com seu porta-voz maior na figura do esteta Zhdanov, produzia uma ruptura drástica e sem mediações com o passado – a começar pelo juízo de que um dialético como Hegel tivesse sido um agente

da reação feudal à modernidade –, sem que tivesse lugar absolutamente nenhum tipo de herança, sem que esse passado deixasse algum tipo de cicatriz na cultura comunista.

A carência de uma literatura nacional-popular na Itália, que fincasse suas fortes raízes nas tradições históricas das classes subalternas e que significasse a sua revitalização contemporânea, levou Gramsci a discutir a literatura popularesca, aquela que se difundia largamente entre o público italiano. Recebiam a sua crítica sejam os escritores que Gramsci nomeava sarcasticamente de filhotes do Padre Bresciani, a saber, a literatura vulgar, de traço decadente, de mera retórica jesuíta, sem as grandes ambições da arte literária a não ser a simples divulgação propagandística de ideologias diversas; sejam os romances policiais, folhetins, de aventura, de capa e espada, de ficção científica, etc., os quais, diga-se de passagem, abundavam na biblioteca do cárcere (SECCO, 2006). A ponderação de Gramsci sobre tal espécie de romances é o mote para investigar a cultura que forma a consciência do público em geral.

Os resultados a que o pensador marxista chega são interessantes nesse sentido: de acordo com Gramsci (2002, p. 55), os romances popularescos aparecem com narcóticos contra a banalidade cotidiana, contra “a mecanicidade e a estandartização da vida moderna, um modo de evasão da mesquinhez cotidiana”. Contra a burocratização da vida social em tempos de capital monopolista, contra a reificação das atividades do cotidiano burguês no período do capital tardio, o sujeito fruidor lança mão do recurso dessa literatura popularesca, que lhe permite algumas horas de evasão, de renúncia temporária à burocracia que experimenta diariamente. Contra a reificação monótona do dia-a-dia, recorre-se a Júlio Verne, Conan Doyle, H. G. Wells, etc., a “um narcótico que atenua a sensação de dor” (GRAMSCI, 2002, p. 201).

É óbvio, Gramsci não se esquece de anotar que modalidades de evasão existem desde tempos longínquos e o seu exemplo é a religião (cf. GRAMSCI, 2002, p. 57). A diferença crucial que marca a evasão na vida moderna é que a racionalização coercitiva da existência atinge as classes médias e intelectuais em enormes proporções, de acordo com Gramsci. A vida torna-se sem sentido, mesquinha para a grande parte da população, seja de que classe for. Aspira-se a uma vida bela e interessante, contra a vida “feia” e revoltante do cotidiano reificado da época do capital monopolista:

No mundo moderno, a questão tem um colorido diverso do que tinha no passado porque a racionalização coercitiva da existência atinge cada vez mais as classes médias e intelectuais, em enormes proporções; mas, também para

elas, trata-se não de decadência da aventura, mas do caráter excessivamente aventureiro da vida cotidiana, isto é, da excessiva precariedade da existência, unida à convicção de que contra esta precariedade não há nenhum modo individual de resistência: aspira-se, portanto, à aventura “bela” e interessante, já que devida à própria livre iniciativa, em oposição à aventura “feia” e revoltante, já que devida às condições impostas por outros e não escolhidas (GRAMSCI, 2002, p. 58).

Daí o tema da literatura como ópio do povo, para usar os termos com os quais Gramsci batiza a problemática. E, para que tenhamos uma ilustração do que se relata, o autor dos *Cadernos do cárcere* elege *O conde de Monte Cristo*, de Dumas, como o maior entre os romances que até então se apresentaram à função de ópio do povo. Ou, em suas palavras, “esta literatura é um ‘narcótico’, é um ‘ópio’. (Deste ponto de vista, seria possível fazer uma análise de *O conde de Monte Cristo*, de Alexandre Dumas, que talvez seja o mais ‘opiáceo’ dos romances populares [...])” (GRAMSCI, 2002, p. 169).

Conclusão

Aparentemente, há momentos nos escritos de Gramsci em que se dá a impressão de que a categoria do nacional-popular conduz o filósofo italiano a observações provincianas, como, por exemplo, a afirmação de que Goethe só poderia ser compreendido por um alemão ou por alguém que se “alemanizou”, assim como Dante só poderia ser compreendido por um “italiano culto” (GRAMSCI, 2002, p. 71). Isso não é verdade; na *Estética* de Lukács, o poético de Dante está devidamente situado no trajeto que marca o processo de desprendimento da arte face à religião, no caminho que culminará no Renascimento, o que demonstra que, ao revés do que disse Gramsci, a *Divina comédia* é compreensível também para um húngaro culto. No entanto, o caráter provinciano dessas observações é apenas aparente, mesmo porque Gramsci não deixou de pressupor que quanto maior o elemento nacional-popular de um escritor, maior a sua capacidade de se universalizar.

De tudo, resta para Gramsci a descrição de um modelo de crítica literária marxista; abstrai-se dos *Cadernos do cárcere* um comportamento modelar frente à arte literária. Quando se questionou acerca de qual seria a postura a ser adotada por um marxista diante da tarefa de criticar a arte e a literatura, Gramsci nos ofereceu uma eficaz caracterização. A crítica literária que vem de Marx deveria ser a que luta por uma nova cultura, por um novo humanismo, pela crítica à concepção de mundo que consta numa obra de arte, aliada à crítica de caráter estética, à constituição formal de obra; seria uma crítica que promovesse a união da crítica ao conteúdo humano da arte e à forma com a qual o artista configurou esse conteúdo humano em específico,

sem que uma dimensão se sobrepujasse à outra. O interessante de Gramsci (2002, p. 66) é o acréscimo da ideia de que tudo isso deve ser feito “com fervor apaixonado, ainda que na forma do sarcasmo”. Repete-se: “com fervor apaixonado”. Há que se criticar a arte e a literatura com “fervor apaixonado”; não é um simples lembrete secundário, com menor importância em face das outras; Gramsci almejava com essas palavras chamar a atenção para o fato de que a arte não é objeto para críticas estereis, sem colorido, escolásticas, mas, sim, o objeto que suscita paixões e sentimentos expurgados de qualquer esterilidade e mesquinhez, próprios da experiência catártica, dos quais está municiado o homem que se ergue à consciência genérica.

Referências:

- COUTINHO, Carlos Nelson. Lukács e Gramsci: apontamentos preliminares para uma análise comparativa. In: COUTINHO, Carlos Nelson. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 149-168.
- GRAMSCI, Antônio. Uma carta do camarada Gramsci sobre o futurismo italiano. In: TROTSKY, Leon. *Literatura e revolução*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969, p. 139-141.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, v. II.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Literatura. Folclore. Gramática. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, v. VI.
- _____. Apêndice. Breve antologia das crônicas teatrais. In: GRAMSCI, Antônio. *Escritos políticos. Volume I (1910-1920)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a, v. I.
- JAMESON, Fredric. Em defesa de Georg Lukács. In: JAMESON, Fredric. *Marxismo e forma: teorias dialéticas da literatura no século XX*. São Paulo: Hucitec, 1985, p. 127-160.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- LUKÁCS, György. Friedrich Engels teorico e critico della letteratura. In: _____. *Il marxismo e la critica letteraria*. Turim: Einaudi, 1964, p. 110-147.
- _____. I romanzi de Willi Bredel. In: LUKÁCS, György. *Scritti di sociologia della letteratura*. Milão: Sugar Editore, 1964a, p. 352-359.
- _____. Arte livre ou arte dirigida? In: LUKÁCS, György. *Marxismo e teoria da literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 255-276.

____. Dostoievsky. In: LUKÁCS, György. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968a, p. 155-173.

____. *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968b.

____. Genèse et valeur des créations littéraires. In: LUKÁCS, György. *Littérature, philosophie e marxisme: 1922-1923*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978, p. 102-106.

____. *Estética I: la peculiaridad de lo estético*. Barcelona; México, DF: Grijalbo, 1982, 4 v.

____. Libertad y perspectiva: una carta a Cesare Cases. In: LUKÁCS, György. *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2003, p. 111-112.

____. *O romance histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MANACORDA, Mário. *O princípio educativo em Gramsci: americanismo e conformismo*. Campinas, SP: Alínea Editora, 2008.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

NOSELLA, Paolo. *A escola de Gramsci*. São Paulo: Cortez, 2004.

SECCO, Lincoln. *Gramsci e a revolução*. São Paulo: Alameda, 2006.

Recebido em 10-10-2020

Aprovado em 18-03-2022