

# UM SALTO PARA A ANULAÇÃO ESTRATÉGICA: DISCURSOS DA MISTIFICAÇÃO<sup>1</sup>

Jeremy Lester<sup>2</sup>

**RESUMO:** este artigo trata dos riscos da anulação estratégica que cerca o movimento de transformação revolucionária postos em formulações teóricas “pós-marxistas” como de Ernesto Laclau e Shantall Mouffe, por um lado, e John Holloway, por outro lado. Outro risco é que os movimentos sociais, em vez de procurarem a unicidade anticapitalista se restrinjam ao problema da “diversidade”. A resposta estratégica para as dificuldades do presente podem ser encontradas em algumas formulações de Gramsci, desde que adequadas ao movimento do real.

**Palavras-Chave:** Hegemonia; Classe; Sociedade civil; Anticapitalismo; Gramsci.

**ABSTRACT:** this article talks about the risks of the strategic annulations that round the revolutionary movement of transformation put in the “pós-marxists” theoretical formulations, like in Ernesto Laclau and Shantall Mouffe, by a side, and John Holloway, by the other. Another risk is that the social movements, rather than seek the anticapitalist unity, they limits themselves around the problem of the “diversity”. The strategical answer for the presents difficulty can be found in same Gramsci`s formulations, since that adequate to the movement of the reality.

**Keywords:** Hegemony; Class; Civil society; Anticapitalism; Gramsci.

## 1

Palavras.<sup>3</sup> Como elas parecem indefesas, mas como são poderosas... Em algum momento elas são inocentes? Não acho que consigam ser. Em tempo, é claro que todas as coisas serão traduzidas em palavras: disso podemos estar certos. Elas serão feitas por aqueles que as proferem, mas devemos ainda lembrar que também serão feitas por aqueles a quem elas fazem algum sentido. Mas, até que ponto todas as coisas são feitas *por* palavras? Pense nas palavras que usamos no dia-a-dia. Melhor dizendo, pense nas palavras com que lutamos diariamente. Esse é o tema de um maravilhoso poema de Carlos Drummond de Andrade, chamado simplesmente de “*O Lutador*”.

Lutar com palavras  
é a luta mais vã.  
Entanto lutamos  
mal rompe a manhã.  
São muitas, eu pouco.  
Algumas, tão fortes

---

<sup>1</sup> Tradução do original em inglês de: Ilka M. O. Santi (www.santistudio.com).

<sup>2</sup> Professor de Ciências Políticas da Universidade de Reading, Grã-Bretanha.

<sup>3</sup> N. da T.: Todas as citações de obras originalmente escritas em inglês, sem tradução para o português, foram livremente traduzidas para fins exclusivos de uso neste texto.

como o javali.  
Não me julgo louco.  
Se o fosse, teria  
poder de encantá-las.  
Mas lúcido e frio,  
apareço e tento  
apanhar algumas  
para meu sustento  
num dia de vida.  
Deixam-se enlaçar,  
tontas à carícia  
e súbito fogem  
e não há ameaça  
e nem há sevícia  
que as traga de novo  
ao centro da praça.

Insisto, solerte.  
Busco persuadi-las.  
Ser-lhes-ei escravo  
de rara humildade.  
Guardarei sigilo  
de nosso comércio.  
Na voz, nenhum travo  
de zanga ou desgosto.  
Sem me ouvir deslizam,  
perpassam levíssimas  
e viram-me o rosto.  
Lutar com palavras  
parece sem fruto.  
Não têm carne e sangue  
Entretanto, luto.

Palavra, palavra  
(digo exasperado),  
se me desafia,  
aceito o combate.  
Quisera possuir-te  
neste descampado,  
sem roteiro de unha  
ou marca de dente  
nessa pele clara.  
Preferes o amor  
de uma posse impura  
e que venha o gozo  
da maior tortura.

Luto corpo a corpo,  
luto todo o tempo,  
sem maior proveito  
que o da caça ao vento.  
Não encontro vestes,  
não seguro formas,  
é fluido inimigo  
que me dobra os músculos

e ri-se das normas  
da boa peleja.

Iludo-me às vezes,  
pressinto que a entrega  
se consumará.  
Já vejo palavras  
em coro submisso,  
esta me ofertando  
seu velho calor,  
outra sua glória  
feita de mistério,  
outra seu desdém,  
outra seu ciúme,  
e um sapiente amor  
me ensina a fruir  
de cada palavra  
a essência captada,  
o sutil queixume.  
Mas ai! é o instante  
de entreabrir os olhos:  
entre beijo e boca,  
tudo se evapora.

O ciclo do dia  
ora se consuma  
e o inútil duelo  
jamais se resolve.  
O teu rosto belo,  
ó palavra, esplende  
na curva da noite  
que toda me envolve.  
Tamanha paixão  
e nenhum pecúlio.  
Cerradas as portas,  
a luta prossegue  
nas ruas do sono.<sup>4</sup>

Se pararmos para pensar neste poema, essa imagem de um “lutador” com as palavras é uma descrição bem pertinente de Gramsci. Ela capta e nos relembra de sua especialidade de uma vida inteira e de sua paixão pela filologia e a linguística, ambas consideradas por Gramsci como atividades vivas da *práxis*, bem como uma parte fundamental da realidade social. Em outras palavras, ambas são absolutamente fundamentais em todo o seu pensamento.<sup>5</sup> Especificamente em relação ao seu dialeto

---

<sup>4</sup> Este poema faz parte da coletânea *Poesias* (Rio de Janeiro: J. Olympio, 1942), de Carlos Drummond de Andrade.

<sup>5</sup> Nenhum analista destacou o significado do interesse de Gramsci pela questão da linguagem mais do que Franco Lo Piparo. Na verdade, o argumento central (ainda que controvertido) de Lo Piparo é que o conceito de hegemonia e, de fato, a maior parte dos outros termos políticos, culturais e filosóficos usados por Gramsci, estão fundamentalmente enraizados na linguística italiana. Consultar: LO PIPARO, Franco.

sardo, nada era melhor para Gramsci do que dedicar seu tempo ao estudo de palavras isoladas, seus diferentes significados, padrões históricos de uso e suas interligações. Ele literalmente atormentava seus familiares em casa para aprender e conseguir mais detalhes sobre todos os tipos de conotações estranhas e maravilhosas geradas pelas palavras. Mais do que uma paixão, por vezes beirava a uma obsessão.<sup>6</sup> No entanto, sem contar a eloquência e a beleza lírica sempre presente em algumas de suas prosas (em particular em suas cartas, é claro), em mais de uma ocasião, Gramsci confessou que achava a tarefa real da escrita – a reunião das palavras – nem sempre fluente, nem mesmo fácil. O ato de escrever, em outras palavras, era de fato uma verdadeira luta em mais de um sentido. Além disso, em suas constantes lutas com as palavras, ao mesmo tempo em que ele sabia que tinha de evitar brincar com elas, o autor nunca esteve bem certo se as palavras estavam ou não brincando com ele, caçoando ou rindo às suas custas. Talvez essa fosse sua única e exclusiva forma de resistência. Por fim, em Gramsci, elas encontravam um combatente preparado e capaz de levá-las além de seus velhos limites perceptíveis. Apenas dessa forma, as velhas palavras poderiam se tornar a base para novas ideias e novas formas de pensamento.

“Lutar” com as palavras é também uma metáfora maravilhosa para evocarmos as tentativas de Gramsci de se esquivar da onipresença da censura da prisão. Ao mesmo tempo em que, por um lado, a clareza absoluta das palavras estava na ordem do dia para evitar levantar muitas suspeitas por parte da censura, por outro lado, as palavras e as frases precisavam ser alusivas, às vezes codificadas, para que seu significado e sentido real pudesse ser conhecido e entendido apenas pelo destinatário desejado. E não é de surpreender que, por vezes, a forma alusiva das palavras resultava não de forma intencional em certa ambiguidade, traição e mesmo em interpretações incorretas (ou até mesmo injustas).<sup>7</sup> Dito isso, no entanto, é preciso ter cuidado para não supervalorizar os ardis que Gramsci usava com a censura. Algumas palavras e noções, com frequência consideradas como estratagemas e artifícios, podem bem ser consideradas mais deliberadas em termos de intenção. Em nenhum lugar isso é mais verdadeiro do que na

---

*Lingua intellettuale egemonica in Gramsci* (Bari: Laterza, 1979) e ‘Studio del linguaggio e teoria gramsciana’, *Critica Marxista* 2, n. 3, 1987, p. 167-75. Para uma interpretação mais recente dessas (e outras questões), consultar: IVES, Peter. *Gramsci's Politics of Language. Engaging the Bakhtian Circle and the Frankfurt School*. Toronto: University of Toronto Press, 2004.

<sup>6</sup> Todas as cartas de Gramsci, de casa, de antes e durante seu confinamento na prisão, oferecem um amplo testemunho desse interesse dele pelas palavras e pelos dialetos diferentes do italiano sardo.

<sup>7</sup> As batalhas lingüísticas com os censores da prisão foram bem abordadas por: LEPRE, Aurelio. *Il Prigioniero. Vita di Antonio Gramsci*. Bari: Laterza, 1998.

expressão “filosofia da práxis”, por exemplo. Se, no passado, isso era considerado como nada mais do que um simples código ou sinônimo de “marxismo”, há hoje evidências consideráveis para sugerir que carregava consigo uma ressonância maior e mais genuína em Gramsci como um termo por si só.<sup>8</sup>

É claro que, para alguns estudiosos – e aqui se pensa especificamente em Perry Anderson<sup>9</sup> – Gramsci, na verdade, ‘perdeu’ muitas das lutas que travou com as palavras. No final, a sugestão é que elas eram espertas e ariscas demais para serem pegadas mesmo por Gramsci. Por isso, o que predomina em seu *corpus* coletivo de escritos, argumenta-se, são as ‘antinomias’, as ‘contradições’, as ‘lacunas’, as ‘elipses’ e as ‘confusões’. Não é preciso dizer que já se tentou rebater tais críticas: ‘*Tente* você escrever com um censor de prisão fungando no seu pescoço o tempo todo e veja se consegue evitar essas dificuldades na composição do texto.’<sup>10</sup> Mas, além disso, como eu já disse antes, algumas dessas acusações de antinomias, indeterminações e assim por diante, de forma alguma nos convencem, se tivermos um tempo para investigar o assunto mais a fundo. Gramsci não usou as palavras de forma leviana ou frívola e, se há ambiguidades de sentido, há quase sempre uma explicação boa e perfeitamente lógica para isso.<sup>11</sup> No entanto, no outro extremo da discussão, alguns outros analistas argumentaram (e comemoraram a ideia) que Gramsci era tão subversivo no uso que fazia das palavras que terminava por produzir um texto de tal forma ‘aberto’, que toda a solidez e a base de suas palavras-chave e de seus conceitos ficavam totalmente comprometidas e

---

<sup>8</sup> Sobre o significado do termo ‘filosofia da práxis’, consultar em particular: HAUG, Wolfgang Fritz. ‘Gramsci’s “Philosophy of Praxis”’ In: *Socialism and Democracy*, v. 14, n.1, 2000.

<sup>9</sup> ANDERSON, Perry. ‘The Antinomies of Antonio Gramsci’ In: *New Left Review* 1/100, nov.1976-jan.1977, p. 5-78.

<sup>10</sup> É claro que há muitos outros testemunhos de primeira mão sobre o quanto é difícil redigir qualquer coisa enquanto se está em uma prisão e sujeito às leis draconianas da censura. Nem preciso mencionar que não tenho experiência alguma com relação a isso. No que se refere a isso, no entanto, posso dizer que passei por algumas experiências pessoais com uma forma de organização de censura diferente – a saber, os censores oficiais empregados pelo velho regime soviético. Há muitos e muitos anos, no que literalmente parece uma outra época e uma outra vida, tive a oportunidade de escrever, durante uma de minhas longas visitas à URSS, dois artigos completos para folhetos para um dos jornais diários dominados pelo Partido Comunista da URSS. As duas análises que escrevi – ambas foram no fim publicadas – primeiro tiveram de ser vetadas e passar pelo controle do escritório central da censura do estado. Em reuniões, que não só pareciam mas que efetivamente eram *intermináveis*, cada palavra-chave e conceito usados no artigo tiveram de ser argumentados, negociados e por fim barganhados. É desnecessário dizer que minha cabeça estava literalmente girando com as palavras, seus sentidos percebidos e ‘verdadeiros’ e com as possíveis alternativas e variações que quase sempre tinham de ser encontradas. Nunca tinha passado por nada parecido antes e nunca mais vivenciei nada semelhante desde então. É claro que o irônico em tudo isso é que foi uma experiência “torta” incrível. Se eu algum dia desmereci as palavras ou as considerei vãs, nunca o farei novamente.

<sup>11</sup> Consultar: LESTER, Jeremy. *The Dialogue of Negation. Debates on Hegemony in Russia and the West*. Londres: Pluto Press, 2000.

destruídas. E o melhor, isso é sustentado. Mas, novamente, conforme já mostrei, e pretendo em parte procurar provar um pouco mais adiante, esse é também um argumento falso, extremamente exagerado, para não dizer (auto)destrutivo.<sup>12</sup>

Não são apenas velhas palavras, escolhidas ao acaso, que seremos chamados a investigar durante essa conferência. Não! Recebemos uma série de palavras-chave (*keywords*), selecionadas de forma bem adequada como base e como uma referência clara para as nossas discussões. A própria noção de ‘palavra-chave’ possui uma ressonância especial para alguém como eu – comunista e intelectual (se é que devo ousar usar este termo), que vem da Grã-Bretanha. *Keywords*, caso não saibam, era o título de um livro – mais especificamente de um projeto em andamento – que era caro a um de nossos intelectuais socialistas mais avançados do século vinte – Raymond Williams. A essência de seu projeto, para resumir brevemente, era delinear as mudanças históricas de determinadas palavras e conceitos, assim como demonstrar as interconexões diversas que estão sempre no cerne de tais mudanças, tanto no passado como no presente. As palavras-chave incluídas no projeto sempre foram escolhidas por duas razões principais: ‘são palavras significativas e agregadoras em determinadas atividades e interpretações,; são palavras significativas e indicativas em determinadas formas de pensamento’.<sup>13</sup> Quero me apressar e dizer que essa não era uma interpretação idealista da função das palavras e da linguagem. Pelo contrário, era parte de um processo muito mais amplo que Williams mais tarde chamaria de ‘materialismo cultural’. O que Williams estava enfatizando era a forma como as palavras e a linguagem estavam enraizadas em uma visão da atividade humana e como, em virtude disso, todas as palavras e todo vocabulário estavam em uma condição permanente de dinamismo ativo. A linguagem não é autônoma, nem neutra. Em qualquer batalha pelo sentido, o conflito está intrinsecamente relacionado a diferentes experiências sociais e à leitura que se faz dessas experiências. Como ele próprio colocou:

É uma exploração do vocabulário de uma área fundamental da discussão social e cultural, herdado em condições sociais e históricas precisas e que tem de ser feita de uma forma, ao mesmo tempo, consciente e crítica – sujeita a mudanças e também à continuidade – se milhões de pessoas para quem ela está ativa tiverem de vê-la como

---

<sup>12</sup> Consultar: *ibid.*

<sup>13</sup> WILLIAMS, Raymond Williams, *Keywords. A vocabulary of culture and society* (London: Fontana Press, 1976), p. 15. N. da T.: O livro *Keywords* foi traduzido para o português em 2007, por Sandra Guardini Teixeira Vasconcelos, sob o título *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*, com publicação pela Boitempo Editorial.

ativa: não uma *tradição* a ser aprendida, nem um *consenso* a ser aceito, nem um conjunto de sentidos que, por ser “nossa língua” possui uma autoridade natural; mas como um modelar e remodelar em circunstâncias reais e a partir de pontos de vista importantes e profundamente diferentes; um vocabulário para usarmos, para acharmos nele nossas próprias formas, mudarmos se acharmos que é necessário fazê-lo, à medida que formos construindo nossa própria linguagem e história.<sup>14</sup>

As afinidades aqui com a abordagem mais geral de Gramsci não poderiam ser mais claras. Como Gramsci, Williams vê a linguagem como uma instituição humana e como algo que existe na história (e que, por isso, *muda* com ela). Não podem existir abstrações históricas da linguagem. Todas as linguagens são o resultado histórico do conflito sociocultural e são os agentes sociais, as *classes* sociais, que têm o poder de impor seu sentido e interpretação ao domínio real da existência social, contaminando nossos hábitos, experiências e visões a que Williams chama de nossas ‘estruturas de sentimento’.

Uma noção mais clara de um aspecto-chave do processo hegemônico em ação, que talvez não se quisesse encontrar. É necessário lembrar também que, embora Williams tenha escrito muito pouco especificamente sobre Gramsci ou com base nele, ele foi também um ‘intelectual orgânico’ gramsciano no âmbito mais profundo de sua mente filosófica e de sua *praxis* inspirada na cultura. Além disso, podemos levar em conta que ele foi um dos bem poucos intelectuais socialistas de verdadeiro destaque, que emergiram das fileiras das próprias classes operárias britânicas (de Gales) (esse também é indubitavelmente o porquê do meu sentimento de grande afinidade com Raymond Williams). Williams não precisou citar Gramsci, porque, simplesmente, ele *viveu* e praticou a visão política e cultural de Gramsci na vida, dia após dia. Ele foi um gramsciano naturalmente inspirado.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Ibid., pp. 24-25.

<sup>15</sup> Assim como eu e outros temos procurado enfatizar, há poucos escritores como Williams que contribuíram com um tremendo senso de experiência pessoal para o nosso entendimento sobre a questão da hegemonia. Tomemos, por exemplo, a famosa passagem de seu artigo de 1975, ‘You’re a Marxist, Aren’t You?’: ‘Aprendi a experiência da incorporação, aprendi a realidade da hegemonia, aprendi o poder concentrado das estruturas de sentimento de uma dada sociedade, tanto por mim mesmo e por minha própria experiência quanto observando a vida dos outros. Ao longo de toda a nossa vida, se nos esforçarmos, descobriremos fases desse tipo de formação estranha em nós mesmos, e no fundo de nós mesmos. Sendo assim, reconhecer isso é reconhecer grandes elementos de nossa própria experiência, que têm de ser - como vamos dizer? - derrotados. Mas derrotar algo assim em nós mesmos, em nossa família, em nossa vizinhança, em nossos amigos - derrotar implica algo muito diferente, ao que me parece, das estratégias políticas mais tradicionais.’

Além do conceito fundamental dele de ‘materialismo cultural’, os leitores que não estiverem familiarizados com as ideias de Raymond Williams se beneficiariam muito com a grande quantidade de

Portanto, aqui estamos hoje com nossas 'palavras-chave', nossas próprias palavras fortes, difíceis, ainda que persuasivas, que nos foram alocadas, palavras que, se tomadas literalmente, possuem realmente o poder de uma chave. O que faz uma chave? Tranca e destranca portas, mas portas que conduzem aonde? Vamos voltar ao Gramsci na prisão; um homem por detrás de portas fechadas, por detrás de barras fechadas, "guardadas" (no duplo sentido desta palavra). Não obstante sua própria condição física de confinamento, ele usou as palavras e os conceitos para destravar muitas portas - portas da mente, portas da cultura, portas da política e, as mais importantes de todas, as portas da estratégia política. Para aqueles que perseguem e tentam aplicar na *práxis* o legado que ele deixou, essa metáfora das chaves para destrancar portas é outro dado pertinente de se ter em mente. Mas como o próprio Gramsci, nunca devemos nos esquecer de que as portas que tentamos destrancar sempre levam a algum lugar. Elas têm de levar a um local conhecido e desejado. Destrancar cegamente uma porta rumo ao nada ou destrancar uma porta apenas para nos vermos no mesmo lugar do qual acabamos de sair, não tem sentido, nem porquê.

É meu argumento, chame de 'sentimento estruturado' se desejar, que infelizmente cada vez mais nesses dias nossas interpretações e usos do legado de Gramsci estejam fazendo exatamente o que não deveriam estar – ou seja, estão abrindo portas que não levam a lugar algum, ou se o fazem, levam-nos a um vazio político, um vazio claustrofóbico, talvez mesmo um reino de uma completa e profunda falta de sentido. Pior ainda, mais e mais portas de um determinado tipo estão sendo fechadas e não apenas trancadas, mas barradas, com frequência com um desejo de jogar a chave fora para sempre. Vou assim pegar três "palavras-chave" que também já me foram sugeridas ou dadas para ver se algumas dessas portas podem mais uma vez ser destrancadas e para ver se podemos voltar, restaurar e realimentar alguns dos sentidos e objetivos originais dessas palavras e conceitos com que o próprio Gramsci lutou e ativamente aplicou.

## 2

---

outras abordagens e 'estratégias' que ele buscou, não menos com sua noção fundamental de 'longa revolução', e talvez ainda mais em sua convicção persistente nos 'recursos da esperança', tão necessários evidentemente nesses últimos anos negros para a esquerda radical/revolucionária. O que Williams nos dá aqui é seu senso persistente das iminentes potencialidades contra-hegemônicas que são inerentes a qualquer forma de configuração social; esta convicção motivada e justificada de que sempre haverá restrições hegemônicas no poder, sob a forma de contradições e conflitos mal resolvidos, de que todas as forças de oposição serão capazes de tirar vantagem, dado que elas têm a convicção, a coragem e manterão os "recursos de esperança" suficientes, independentemente do quanto possa parecer ruim o clima político em sua superfície.

A primeira dessas palavras-chave em que eu gostaria de me deter é *CLASSE*. Se é plenamente verdade que não se pode nunca acusar Gramsci de ser um determinista econômico dogmático, de reduzir tudo à primazia do momento econômico, é também verdade que a construção socioeconômica de classe e de tudo que ela encerra é absolutamente axiomática em seus escritos e em suas atividades políticas. Em resumo, tudo que se faz com a hegemonia e com a luta pela hegemonia está, em primeiro lugar, enraizado em uma perspectiva de classe social e na natureza dos relacionamentos entre as classes. E por “relacionamento” aqui, quero dizer tanto em sentido *vertical* (ou seja, as relações de classes dominantes-subalternas) como *horizontal* (ou seja, as relações entre as classes e intra-classes, em especial à medida que afetam as diferentes classes subalternas e, primeiramente, é claro, as relações de proletariados-camponeses). As estruturas de classe e as relações de classe são as sementes, a partir das quais a hegemonia nasce, se alimenta, se desenvolve e amadurece. Mais do que tudo, são a base sobre a qual a esfera geral da política está estruturada e modelada. A tarefa-chave que Gramsci definiu para si mesmo – tanto como um intelectual, quanto como um ativista militante – era averiguar a natureza exata, no contexto histórico e geográfico, do relacionamento dialético que existe entre a economia e a política e as forças sociais engajadas em cada esfera. Para chegar a isso, ele tentou apresentar um esquema geral que fazia a diferenciação entre basicamente dois tipos diferentes de fatores sociais. O primeiro analisa as condições materiais *objetivas* de qualquer situação histórica. Isso é, segundo ele escreve:

Uma relação de forças sociais, que está intimamente ligada à estrutura, objetiva e independente do desejo humano... O nível de desenvolvimento das forças materiais dá uma base para a emergência das várias classes sociais, cada uma delas representando uma função e com uma posição específica dentro da própria produção... Estudando esses dados fundamentais, é possível descobrir se em uma determinada sociedade existem as condições necessárias e suficientes para sua transformação.<sup>16</sup>

O segundo fator, por sua vez, é o momento do relacionamento entre as forças políticas, o qual envolve ‘uma avaliação do grau de homogeneidade, autoconsciência e organização atingida pelas diversas classes sociais’. Esse é o momento das condições *subjetivas* nos relacionamentos sociais e é nesse nível da análise que a formação de uma

---

<sup>16</sup> Quinton Hoare and Geoffrey Nowell Smith (trad. /ed.). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* [aqui denominado *SPN*], (London: Lawrence and Wishart, 1980), pp. 180-1.

consciência política coletiva pode ser estudada. Na verdade, é o principal momento político que Gramsci vê como sendo o mais complexo, dado que nem todas as forças sociais necessariamente desenvolvem uma existência política. É um momento

...em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos, em seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico e podem e devem se tornar interesses de outros grupos subordinados. Esta é a fase mais estritamente *política*, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é a fase em que as ideologias geradas anteriormente se transformam em ‘partido’, entram em confrontação e lutam até que uma delas, ou pelo menos uma única combinação delas, tenda a prevalecer, a se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral, pondo as questões em torno das quais ferve não no plano corporativo, mas num plano ‘universal’, *criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental* sobre uma série de grupos subordinados.<sup>17</sup>

Basicamente, então, as classes econômicas representam o que ele chama em algum lugar de ‘a causa eficiente’, que prepara o terreno para uma luta pela hegemonia na sociedade. A ‘causa determinante’ real da hegemonia, entretanto, é o momento político. Mas as duas não podem ser separadas. Estão ligadas para sempre.

É essa relação básica entre a hegemonia e a classe, no entanto, que, no curso das últimas duas décadas, tem sido o alvo de crescentes críticas, não apenas fora das fileiras dos simpatizantes de Gramsci, como obviamente se poderia esperar, mas muito mais de seus pares, até o ponto em que, em muitos casos, não foi apenas misturada e diluída, mas diminuída e erradicada de forma eficaz. E não pode haver dúvidas de que uma das maiores e mais decisivas investidas aqui – precisamente porque teve um impacto político-estratégico direto e também intelectual – foi a análise escrita por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, em 1985, na obra *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. É nessa obra, portanto, que desejo concentrar minha atenção crítica, não apenas porque temos na pessoa de Ernesto Laclau um teórico cujas raízes e foco intelectual transcendem a divisão tradicional entre norte e sul, Europa e América Latina.

Começo tentando resumir brevemente os objetivos auto-declarados da análise deles. Uma das principais tarefas do estudo de Laclau e Mouffe é produzir algum tipo

---

<sup>17</sup> GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. (Ed. Carlos Nelson Coutinho, M. A. Nogueira e L. S. Henriques. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 40.

de síntese dialética a partir do que eles veem como contradições fundamentais na teoria da hegemonia de Gramsci. Em suas próprias palavras, eles desejam ‘recuperar os conceitos básicos da análise gramsciana’ para ‘enraizá-los em uma direção que nos leve para além de Gramsci.’<sup>18</sup> Isso, diz-se em algum lugar, engloba a verdadeira essência da tarefa geral do pós-marxismo.<sup>19</sup> Bastante influenciados pelas ideias de Jacques Derrida, é uma tentativa de minar (ou desconstruir) as velhas unidades e ‘fechamentos’ encontrados no marxismo clássico, como para recriar não apenas o sentido original das categorias localizadas na tradição, mas também para reencontrar a vasta cadeia de alternativas teóricas que foram anteriormente descartadas pela universalização da gama limitada de opções trazidas pelo marxismo.

O que eles aceitam da análise da hegemonia de Gramsci é, primeiro e acima de tudo, sua ‘lógica de articulação’, sua aceitação de que a complexidade social é a condição verdadeira da luta política, que ‘define a base para uma prática democrática da política, compatível com a pluralidade dos sujeitos históricos’.<sup>20</sup> Isso quer dizer que esses sujeitos têm de ser, em algum sentido, socialmente construídos. Indo adiante com esse raciocínio, eles também aceitam alguns dos principais elementos do conceito estratégico de Gramsci de uma guerra de posições, em especial sua noção de que cada civilização está sempre propensa à desagregação progressiva, por meio da qual a identidade dos oponentes nunca está inteiramente fixada sobre uma continuidade rígida, mas está constantemente se movendo durante o processo de desagregação. E como eles mesmo dizem: ‘Apenas a presença de uma vasta área de elementos flutuantes e a possibilidade de sua articulação em campos opostos – o que implica uma constante redefinição desses últimos – é que constitui o terreno que nos permite definir uma prática como sendo hegemônica’.<sup>21</sup>

Tendo ido tão longe com a análise de Gramsci, no entanto, eles chegaram agora a um ponto decisivo, do qual não avançam mais. Embora Gramsci tenha aceitado uma certa “fluidez” no processo de articulação e tenha aceitado a noção de que elementos sociais diversos possuem uma especificidade distinta da deles, o erro dele agora, segundo Laclau e Mouffe, é continuar a impor uma restrição fundamental sobre a

---

<sup>18</sup> LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres:Verso, 1985, p. 136.

<sup>19</sup> Consultar, por exemplo: LACLAU, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres:Verso, 1990, p. 93-4.

<sup>20</sup> LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 71.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 136.

natureza dessa fluidez, argumentando que “sempre deve haver um *único* princípio unificador em toda formação hegemônica’. Para Gramsci, como já foi frisado, este único princípio unificador deve ser encontrado na estrutura de *classe* da sociedade; é a classe o núcleo determinante definitivo de uma força hegemônica e é isso que Laclau e Mouffe não conseguem aceitar. ‘O pensamento de Gramsci’, argumentam eles ,

... aparece suspenso em torno de uma ambigüidade básica, que diz respeito ao status da classe operária, que por fim conduz a uma posição contraditória. Por outro lado, a centralidade política da classe operária possui um caráter histórico e contingente: requer que a classe saia de si mesma, transforme sua própria identidade, articulando-a a uma pluralidade de lutas e demandas democráticas. Por outro lado, pareceria que esse papel articulatório é atribuído a ela pela base econômica – disso deriva que a centralidade tem um caráter necessário. Não se pode evitar o sentimento de que a transição de [uma] ... concepção essencialista ... para uma historicista radical, que não foi realizada coerentemente.<sup>22</sup>

Na verdade, não apenas é ‘incoerente’ o princípio reducionista de classe como *a* lógica determinante da articulação hegemônica, é também descrito de forma variada como ‘vão’ e ‘ilegítimo’. Em sua concepção de luta hegemônica, a natureza de classe dessa luta pode bem ser o efeito de um processo de articulação hegemônica, mas de modo algum é uma condição *a priori*. Então, por exemplo, ambos argumentariam que não há nada intrinsecamente antagônico no relacionamento do capital com a mão-de-obra assalariada. Só quando e *se* um único trabalhador resiste à forma de se dar desse relacionamento – ou seja, à extração da mais-valia - que, então, ele se torna antagônico. Mas esse processo de resistência é constituído apenas por algo que está *fora* das relações de produção em si; é constituído pela natureza do *discurso*, que oferece um senso de sentido para esse relacionamento em particular. Consequentemente, como ambos os autores afirmaram em algum lugar: ‘... os interesses nunca existem antes dos discursos no qual eles estão articulados e por meio dos quais se constituem; eles não podem ser a expressão de posições já existentes no nível econômico’.<sup>23</sup> E ‘o ato hegemônico não será a *percepção* de uma racionalidade que o precede, mas um ato de *construção* radical...’<sup>24</sup> Em outras palavras, é a prática do discurso que fixa um sentido para um evento, não algo

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 70, ênfase no original.

<sup>23</sup> MOUFFE, Chantal ‘Hegemony and New Political Subjects: Towards a New Concept of Democracy’. In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Londres: Macmillan, 1988, p. 90.

<sup>24</sup> LACLAU, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, p. 29, ênfase no original.

intrínseco a esse evento, como sua dada lógica de classe. Essa negação deles de qualquer tipo de status da classe privilegiada na luta social pela hegemonia se transforma no ponto ‘em que a visão gramsciana se torna inaceitável’ para eles.<sup>25</sup>

Tendo abandonado seu ‘apriorismo essencialista’ na análise que Gramsci faz da hegemonia, Laclau e Mouffe vão em frente considerando ainda duas outras questões. A primeira diz respeito à noção de que qualquer força articuladora potencial nunca por si só permanecerá estática ou inalterada pelo processo hegemônico. Isso, dizem eles, nunca foi uma questão para Gramsci, embora seja visivelmente errôneo. A segunda questão, na qual desejo me concentrar, considera o abandono da classe como uma base definitiva de uma força hegemônica ainda mais por estabelecer que a verdadeira idéia de que é mal concebido *todo* local único e central da hegemonia. O antigo abandono da classe, por sua vez, repousa agora em termos universalistas. Em uma dada formação social, pode existir uma gama inteira de ‘pontos nodais’ hegemônicos (como eles os chamam), tantos que, na verdade, há uma *pluralidade irreduzível* da esfera social da hegemonia. Esse abandono de qualquer local único e central da hegemonia tem claramente um significado muito importante na concepção de luta política de Laclau e Mouffe: serve como a base para sua tentativa de atingir (o que eles vêem como) uma radicalização do pluralismo e da democracia e um mecanismo de defesa definitivo contra qualquer possível transgressão do totalitarismo. É também a base – e aqui novamente a referência é Gramsci e Marx – que eles tomam para negar mesmo a essência mais íntima da sociedade.

Para nos colocarmos dentro do campo de articulação, temos de começar por renunciar à concepção de ‘sociedade’ como totalidade básica de seus processos parciais. Por isso, temos de considerar a abertura do social como a base constitutiva ou a ‘essência negativa’ do existir, e as diversas ‘ordens sociais’ como precárias e por fim como tentativas frustradas de domesticar o campo das diferenças.<sup>26</sup>

Devo lembrar aqui o comentário infame de Margaret Thatcher: ‘Não existe essa coisa de sociedade’. Laclau e Mouffe, portanto, estão aparentemente de pleno acordo com ela.

---

<sup>25</sup> LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 1985, p. 137.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 95-6.

Não são de surpreender a natureza impetuosa de suas argumentações pós-marxistas e sua crítica ao entendimento de Gramsci sobre a hegemonia como algo ‘não-democrático’ por ser orientado pela classe - ambos se conjugaram a uma grande hostilidade e posterior defesa das posições originais de Gramsci. Antes de me ater na questão da defesa, quero deixar claro o que significam as ideias principais de Laclau e Mouffe a respeito da hegemonia. Em primeiro lugar, para ser o mais justo possível, eles não estão dizendo que os interesses de classe não podem ser um fator em um projeto de hegemonia; eles apenas não podem ser um fator essencial, central, unitário, unificador. Em segundo lugar, nem podem mais do que manter uma posição de essencial centralidade. Uma forma de interesse é tão importante e significativa quanto qualquer outra no projeto da hegemonia. Além disso, um outro ponto: quando eles falam de interesses como componentes de um projeto de hegemonia, eles entendem por isso um conjunto de aspirações e desejos que foram criados por uma forma de discurso. Não existem interesses como algo independente, autônomo ou objetivo, além da esfera do discurso criativo. O porquê de um indivíduo poder ter um dado conjunto de interesses não tem nada a ver com seu lugar específico na conjuntura social. O processo do discurso, em outras palavras, não é um reflexo da realidade, mas é em si mesmo um elemento *constitutivo* da realidade e é o resultado de identidades e interesses individuais vistos como inteiramente maleáveis e modelados pelo tipo de discurso (a atração desse discurso) encontrado. Até o encontro com o discurso, os interesses e elementos sociais são intrinsecamente neutros.

Se tomarmos então este último ponto, a crítica central que pode ser levada a Laclau e Mouffe (e, na verdade, a todos os teóricos do discurso) reside no fato de que eles nunca conseguem responder adequadamente à questão sobre onde e como se originam os interesses sociais baseados apenas e exclusivamente em um processo de discurso. Como um analista comentou de forma seca: “De onde vêm os interesses?’... é uma questão tão obscura para os pós-marxistas quanto a pergunta ‘De onde vêm os bebês?’ para uma criancinha.’<sup>27</sup> É impossível para os pós-marxistas dizer de onde eles vêm: ‘eles simplesmente caem do céu, como qualquer outra entidade transcendental.’<sup>28</sup> A questão não é auxiliada pela freqüente asserção de Laclau e Mouffe de que nenhuma importância real deve estar ligada à questão de *quem* é o agente da hegemonia. O que é importante é a questão de *como* um indivíduo se torna um sujeito por meio do processo

---

<sup>27</sup> EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. Rio de Janeiro: Boitempo, 1997, p. 206.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 214.

de articulação hegemônica. Em outras palavras, argumenta-se que ‘a hegemonia supõe a construção da verdadeira identidade [dos] agentes sociais [que estão sofrendo o processo de hegemonia].’<sup>29</sup> No entanto, isso é puro vazio e uma falta de senso tautológica. Se fosse verdade, isso equivaleria à afirmação de ‘que não há agente social algum até que o processo de hegemonia política os crie, caso em que a hegemonia é uma questão circular e auto-referenciada, a qual, como uma obra literária de ficção molda secretamente a realidade sobre a qual proclama estar a serviço.’<sup>30</sup> É claro que, como alternativa, pode também significar que o *sujeito* da hegemonia aqui é alguém ou algo que possui uma habilidade única e especial de moldar uma nova forma de aliança coletiva da massa previamente indeterminada para os fins de alguma forma criados autonomamente. Mas, nesse caso, as conotações sinistras desse tipo de projeto hegemônico devem ser observadas de forma clara.<sup>31</sup>

As chamadas de confusão mística são atizadas ainda mais por uma afirmação posterior de Laclau, que claramente deve sua influência a Georges Sorel. Ainda não satisfeito em negar que há uma forma intrínseca de interesse social além da esfera do discurso criativo, Laclau vai além, argumentando que mesmo as ligações entre o discurso e *qualquer* tipo de realidade social são, na verdade, muito tênues. Parece que o projeto de hegemonia e a inspiração por uma forma radical de democracia, ‘podem ... apenas viver e afirmar-se através da produção constante de *mitos* sociais.’<sup>32</sup> O que temos aqui, portanto, é um paraíso de fantasia de um oportunista e é uma maravilha que muitos críticos façam conjecturas que: ‘No princípio (e no fim) era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus, e o Ser Absoluto se fez encarnado em... Laclau e Mouffe.’<sup>33</sup> Na verdade, há alguma dúvida de que ambos os autores quase sempre unam a noção de hegemonia a nada mais do que um ‘jogo’?

---

<sup>29</sup> LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres:Verso, 1985, p. 58.

<sup>30</sup> EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. Londres: Verso, 1991, p. 215.

<sup>31</sup> Consultar: WOOD, Ellen Meikins. *The Retreat From Class: A New ‘True’ Socialism*. Londres:Verso, 1986, p. 63.

<sup>32</sup> LACLAU, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, p. 232, grifos nossos.

<sup>33</sup> Wood, Ellen Meikins. *The Retreat From Class*, p. 75. O apelo *desorientado* aos intelectuais da teoria do discurso é evidentemente óbvio. No final, ele os transforma nos principais reprodutores das forças sociais. Através do poder de seus atos de fala, os agentes sociais nascem como em milagre. Embora elas não possam necessariamente conceber a si mesmo como um ‘Deus’, há certamente algo afim aqui com o nascimento de uma virgem ou algum tipo de concepção imaculada. Mas o que eles não conseguem avaliar de todo, assim como a maior parte dos intelectuais, é algo que se sente e se vivencia. É algo que está em nossos ossos, doendo dia e noite. É algo que preenche nosso verdadeiro ser. E é algo que é produzido apenas de uma maneira – pela luta e na luta.

Indo agora para a afirmação específica deles de que não há qualquer conexão que seja entre o lugar social e um dado conjunto de interesses sociais, o contra-argumento é que a posição de um indivíduo dentro da esfera social dará, pelo menos, um ponto de referência necessário para o tipo de interesse a que ele estiver mais receptivo. Os motivos subjacentes a esses interesses, em outras palavras, existirão *antes* de qualquer discurso que vier para articulá-los. A receptividade de um indivíduo a uma forma particular de discurso não pode, por sua vez, ser modelada até um ponto considerável por uma referência baseada nos interesses *reais*, não míticos, na esfera social; por uma referência baseada, em outras palavras, em experiências concretas.

Ellen Meiksins Wood reforçou este ponto de forma pungente. Assumir, no entanto, implica que, dentro da estrutura de um sistema capitalista, os trabalhadores não são mais afetados pelas operações desse sistema do que qualquer outra pessoa, suas desvantagens são iguais às desvantagens dos outros, incluindo supostamente as dos próprios capitalistas. Igualmente iria considerar que não há consequências políticas e sociais fundamentais, emergindo do relacionamento entre o capital e a força de trabalho. Mas, então, se é esse o caso, somos esquerda, reivindicando a posição totalmente absurda de que não há motivo que justifique por que todos os capitalistas de monopólio não se tornem os comunistas revolucionários de amanhã, supondo ser possível formular uma forma de discurso sedutora o suficiente para tal. Ou, ainda, não há um motivo real para refutar o argumento de que ‘um homem das cavernas pode tanto se tornar um socialista quanto um proletário – dado apenas que esteja ao alcance do discurso adequado.’<sup>34</sup> Dizendo de outra forma, podemos dizer que todos os fenômenos possuem propriedades inerentes a eles relacionadas, as quais não podem ser alteradas pelo tipo de discurso que se utiliza para classificá-los. Por exemplo, em um nível mais sublime, podemos decidir que de amanhã em diante todas as cadeiras serão chamadas de ‘nomags’. O processo do discurso efetuou assim uma mudança da identidade de um dado fenômeno. Mas independentemente de como rotulamos esse fenômeno, ‘cadeira’ ou ‘nomag’, as propriedades essenciais dele permanecerão as mesmas. O mesmo princípio também se aplica ao exemplo mais grave das relações produtivas capitalistas. Podemos aplicar todos os tipos de discurso – que muitos chamariam de ‘truques de conjuração verbal’ – para identificar a aparência desse relacionamento, até mesmo glorificar sua benevolência. Mas o que nosso discurso não pode fazer é afetar as

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 61.

propriedades inerentes dessa relação, a saber, as propriedades da extração da mais-valia.

Dado que os interesses sociais possuem uma realidade *pré*-discursiva, e as outras duas principais críticas específicas de Gramsci feitas por Laclau e Mouffe: ou seja, a retenção dele dos interesses de classe como um fenômeno *a priori* privilegiado no processo de hegemonia e a capacidade da classe de unificar e dar um alinhamento real a uma gama de interesses sociais diversos? Em resposta a essas questões, pode-se com certeza dizer que uma outra limitação grave do sumiço dos interesses sociais *pré*-discursivos de Laclau e Mouffe é sua total incapacidade de compreender como as formações sociais se constituem, se reproduzem e se transformam.<sup>35</sup> Como vimos, tal é o medo excessivo das teorias essencialistas e teleologicamente orientadas pelo sistema que Laclau e Mouffe ficam com pouca ou nenhuma opção senão apoiar o tipo mais extravagante de teoria anti-essencialista, totalmente cega para o sistema e que também analisa todos os tipos de prática em um vácuo institucional total. Como foi observado por muitos analistas, eles têm o hábito de coerentemente ver as coisas sempre da forma mais simplista, do tipo oito ou oitenta. O ganho teórico e conceitual de Gramsci é o inverso disso, o que torna o conceito de hegemonia senão um pouco mais complexo do que o de Laclau e Mouffe, mas com certeza mais rico. O ponto inicial de Gramsci é sua tentativa de localizar o que foi chamado de os principais “mecanismos gerativos cuja concorrência produz os fenômenos sociais” em um dado sistema social.<sup>36</sup> Isso inevitavelmente requer o engajamento dele no nexo de *causas* e *efeitos determináveis*, bem como seu preparo para também articular peso e significado diferenciados a todos os tipos de fenômenos. Dado que um sistema social funciona com base em sua habilidade de produzir e reproduzir as propriedades inerentes de sua própria existência, segue que uma forma de relação social necessária, assim como agentes sociais são partes essenciais e necessárias dessa reprodução. Sem essas relações e esses agentes sociais, a lógica fundamental do sistema seria deixada de lado. Dado que essas relações fundamentais são identificadas pelo discurso como relações de *classe*, sem pensar em argumentos sobre o que exatamente constitui um tipo específico de classe, parece difícil contar a lógica básica que defende que as relações de classe e seus agentes de fato

---

<sup>35</sup> Consultar: MOUZELI, Nicos. ‘Marxism or Post-Marxism?’ In: *New Left Review* I, 167, jan.-fev. 1988, p. 116-17.

<sup>36</sup> MORERA, Esteve. *Gramsci’s Historicism: A Realist Interpretation*. Londres: Routledge, 1990, p. 180.

possuem um papel *a priori* privilegiado no processo de re-produzir (ou em algumas instâncias históricas, *não* re-produzir) um dado sistema social.

Certamente, para Erik Olin Wright, um dos primeiros especialistas sobre a questão da classe, a lógica básica que justifica a centralidade da classe é simples. ‘Basta argumentar’, escreve ele, ‘que a estrutura da classe constitui o mecanismo central por meio do qual ocorre a apropriação e a distribuição de vários tipos de recursos, determinando, por esse motivo, as capacidades de agir subjacentes dos vários atores sociais. As estruturas de classe [por isso] são o principal fator determinante do poder social.’<sup>37</sup> Da mesma forma, dado que a estrutura de classe ‘distribui o acesso básico aos recursos que determinam as capacidades humanas de agir’, também decorre para Wright que isso deve constituir uma linha de ‘demarcação nas trajetórias de mudança social’, assim como fornece um ‘limite’ definitivo dentro do qual os mecanismos de classe que não são da classe conseguem operar com eficiência.<sup>38</sup> Repetindo: tudo isso pode ser deduzido de forma lógica de fora da esfera do debate, postulando a formação específica de uma determinada classe em um determinado sistema social.

Se aceitarmos que a estrutura de classe é a causa-chave determinável da reprodução de um sistema social, podemos nós também localizarmos alguns efeitos determináveis derivados de um conjunto particular de relações e interesses de classe dentro dessa estrutura? A resposta aqui depende em parte da natureza das relações de classe e dos interesses de classe com que estamos lidando. Se pudermos demonstrar que as relações e os interesses de classe são intrinsecamente harmoniosos (e não antagônicos), então é claro que um tipo diferente de efeito será determinado (e não o seriam se esses interesses fossem antagônicos). Para Gramsci, é claro (assim como para todos os marxistas), é possível demonstrar que dentro dos confins de um sistema capitalista, as relações de classe são de fato intrinsecamente antagônicas. Disso decorre que um dos efeitos-chave determináveis de um sistema de classe antagonista é a necessidade perpétua da classe dominante, considerando que ela queira garantir uma reprodução contínua do sistema, para manter o controle dos principais elementos impulsionadores de coerção da sociedade; ou seja, o controle das forças dominantes pelo estado tem de ser considerado um efeito determinável *essencial e necessário*.

Para Gramsci, essa é a base lógica do essencialismo. Para além do reconhecimento de que a estrutura de classes da sociedade e as relações geradas por

---

<sup>37</sup> WRIGHT, Erik Olin. *Classes*. Londres: Verso, 1989, p. 31-2.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 32.

essa estrutura, representa o elemento mais importante na reprodução de um sistema; muito além da afirmação de que uma classe dominante terá sempre a necessidade das forças coercivas do estado, Gramsci estava, pelo que sabemos, longe de ser um ‘essencialista’. Ele estava ciente de que o relacionamento entre a estrutura de classe e coisas como a formação de uma classe *eficaz*, uma consciência de classe *eficaz* e uma luta de classe *eficaz* dependem de um processo necessário de construção social ativa. Sem essa construção social, há apenas uma ligação potencial entre a classe em si e a classe para si mesma. De forma similar, ele não negou um forte grau de autonomia a práticas como política e cultura, nem negou a importância e a *especificidade* de grupos sociais que emergem na esfera da sociedade civil, cuja ligação e identidade com os interesses estritos da classe são algo puramente *acidental*. Depois de tudo, esta é a razão por que ele dá tanta importância ao processo de hegemonia: a tarefa dela é bem essa a de unificar esses interesses sociais dispersos e heterogêneos, dentro da sociedade civil, convertendo-os em um bloco orgânico e coerente. Mas Gramsci é igualmente inflexível quanto a não se esquecer de que o objetivo final e o efeito do processo hegemônico está necessariamente ligado à estrutura de constituição e reprodução essencial de um dado sistema. Também se deve lembrar que, enquanto uma classe dominante estará sempre preparada para fazer concessões aos interesses sociais dentro da arena complexa da sociedade civil, a extensão de tais concessões será mais uma vez sempre limitada por sua necessidade de preservar a estrutura essencial do sistema social para continuar satisfazendo seus interesses básicos.

Para Ellen Meiksins Wood, o que Laclau e Mouffe bem fizeram com sua interpretação pós-marxista e pós-gramsciana de uma rota pós-moderna rumo à hegemonia ‘socialista’ foi favorecer muito bem as classes capitalistas dominantes.<sup>39</sup> Ao argumentar que os interesses de classe não são nada mais do que outra forma de ‘identidade pessoal’, igual em discurso com outras identidades como gênero e raça, por esse motivo não mais privilegiada por sua centralidade constitutiva histórica, eles deixaram fora desse conceito a propriedade inerente da exploração, que é inseparável da formação do sistema capitalista. Com efeito, eles aceitaram o status hegemônico permanente do capitalismo. Eles fizeram ‘a lógica totalizante e o poder coercitivo do capitalismo se tornarem invisíveis’, eles negaram sua capacidade de dar uma estrutura de poder maior na sociedade. Eles negaram sua capacidade de dar à sociedade uma

---

<sup>39</sup> Consultar: WOOD, Ellen Meiksins. ‘The Uses and Abuses of “Civil Society”’ In: R. Miliband and L. Panitch (eds), *The Socialist Register 1990*. Londres: Merlin Press, 1990, p. 60-84.

‘unicidade totalizante’ baseada na lógica de acumulação do sistema, sua transformação de toda a vida social em mercadoria, sua criação do mercado como uma necessidade e seu desejo compulsivo de crescimento auto-sustentado – todos agindo como forças determinantes primárias em todos os aspectos da existência e das relações sociais.<sup>40</sup> A opressão que existe nas posições de classe na sociedade capitalista deve por isso ser considerada como mais do que uma outra forma de identidade, igual a questões como gênero e raça. Ao mesmo tempo em que todas as opressões podem ter (e efetivamente o fazem) as mesmas reivindicações *morais*, ‘a exploração da classe possui um status *histórico* diferente, um lugar mais estratégico no núcleo do capitalismo.’<sup>41</sup> E por esse motivo, ‘a luta de classes pode ter um alcance mais *universal*, um potencial maior não apenas para fazer avançar a emancipação das classes, mas também outras lutas emancipatórias.’<sup>42</sup> É uma lição que Gramsci nunca deixou de ensinar e certamente o fez bem.

Demais, portanto, para os argumentos e as falácias dos teóricos pós-marxistas. Mas não acho que devemos deixar de lado a questão ou o tratamento da classe. Tendo defendido que o argumento (gramsciano) de que apenas a luta ancorada em seu núcleo pelas forças de classe terão a capacidade de impor uma vitória decisiva sobre o sistema de classes explorador do capitalismo (ou qualquer que seja a máscara contemporânea que ele queira adotar), precisamos – eu acho – lidar de frente como diversos outros problemas e dificuldades, ainda que brevemente. Os problemas que tenho em mente aqui não são, com certeza, de natureza quantitativa. O argumento duradouro de que a classe operária está diminuindo em tamanho e em número ou de fato deixou de existir totalmente é tão redondamente errado que nem vale a pena mencionar. Todas as estatísticas internacionalmente reconhecidas mostram de forma conclusiva que o número de pessoas no planeta que podem ser classificadas oficialmente como pertencentes à classe operária/trabalhadora está aumentando, e não bastando apenas isso, está crescendo a taxas cada vez mais rápidas. Como uma *classe em si*, por isso, sua existência ao longo prazo está assegurada. Não, os problemas reais com os quais temos de nos confrontar são, como sempre, de natureza *qualitativa*. E há dois deles em particular que precisam ser frisados. O primeiro diz respeito à natureza mutante da classe operária. Em grande parte do mundo, senão na maior parte dele, ela não existe

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 65-6.

<sup>41</sup> Ibid., p. 77, ênfase no original.

<sup>42</sup> Ibid., grifos nossos.

mais como existiu por muito tempo sob uma forma compacta, coesa e industrial. Em vez disso, ela existe em uma forma precária, desagregada e informal ou sob a máscara do que poderia ser chamada de um ‘proletariado passivo’. Em segundo lugar, e muito relacionado a essa condição contemporânea, sua existência é com certeza muito fraca e frágil quando a abordamos a partir da outra dimensão de sua condição essencial; a saber, sua capacidade de existir não apenas como uma classe em si, mas como uma *classe para si mesma*. Para aqueles, dentre nós, que continuam a insistir na centralidade absoluta e na necessidade da política com base na classe e luta de classe, é bem aqui que encontramos nosso calcanhar de Aquiles. Mas, sendo calcanhar de Aquiles ou não, se não for encontrada solução alguma para superar esses problemas, a luta histórica para derrotar o capitalismo nunca será vencida. Sem exagerar a questão de forma alguma, a tarefa histórica que a esquerda radical/revolucionária tem de enfrentar no século vinte e um é nada menos do que a reconstrução da classe operária como uma protagonista ativa, progressista, poderosa e combativa na luta contra o capitalismo. A questão aqui, porém, é: isso pode ser feito? É possível transformar os pobres e informais trabalhadores de hoje em uma força com total consciência de classe?

Seria bom poder dar uma resposta clara a essa questão, mas é claro que não é possível. Tudo que podemos fazer nesse estágio é fazer algumas observações gerais e reforçar alguns pontos básicos. Em primeiro lugar, por exemplo, não vamos nos esquecer de que essas condições de ‘informalidade’ e ‘precariedade’ não são nada novas para a existência da classe trabalhadora. Pelo contrário, elas representam a condição *sine qua non* dessa existência. São esses elementos que estão inscritos na condição genética do nascimento da classe operária desde o século dezoito. Eles, em si mesmos, não são por isso barreiras intrínsecas ao desenvolvimento da consciência de classe. Assim como eles foram superados no passado, há sempre a possibilidade de eles serem superados no presente e no futuro. Em outras palavras, a classe é sempre um processo dinâmico de tornar-se e de pertencimento, nunca um processo estático.

Voltar às origens como classe também nos ajuda a obter um sentido prático, real e vivencial de como a classe operária se formou antes e assim como pode da mesma forma ser refeita na atual conjuntura. Ou, para ser muito mais preciso, é claro que ela nos ajuda a entender como um processo de consciência de classe foi forjado *de dentro* das fileiras da própria classe operária, não de fora, e como se forjou isso *na luta*. Ninguém deu uma descrição melhor desse processo do que o grande historiador da formação das classes E.P. Thompson, em particular em sua obra mais fértil, *A formação*

da classe operária inglesa. O que Thompson descreve é nada menos do que um processo de *auto-descoberta* e *auto-definição*. É um processo ativo que deve tanto aos agentes quanto aos condicionantes. Como ele próprio coloca, nenhuma classe nasce como o sol. Está sempre ‘presente em seu próprio fazer-se’.<sup>43</sup> Acima de tudo, reforça Thompson, a classe não é uma ‘coisa. Em vez disso, é um relacionamento histórico, humano, um ‘acontecimento’.

...a classe ocorre quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou compartilhadas) sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si e em relação a outros homens, cujos interesses diferem (e em geral se opõem) do deles. A experiência da classe é em grande parte determinada pelas relações produtivas nas quais os homens já nascem – ou às quais se integram involuntariamente. A consciência de classe é a forma pela qual essas experiências são tratadas em termos culturais: incorporada em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais. Se a experiência aparece como determinada, a consciência de classe, não. Podemos ver uma *lógica* nas respostas de grupos ocupacionais semelhantes que passam pelas mesmas experiências, mas não podemos afirmar isso como uma *lei*. A consciência de classe surge da mesma forma em diferentes tempos e lugares, mas nunca apenas da mesma forma... A classe é definida pelos homens à medida que eles vivem sua própria história e, no final, essa é a única definição.<sup>44</sup>

Além do mais, assim como a classe não é uma ‘coisa’, nem há nada como uma espécie de classe pura, e, com base na perspectiva de hoje, isso não pode ser muito frisado. Faríamos bem em lembrar que a classe operária do passado era originalmente ‘composta’ por artesãos e por profissionais de ‘serviços finos’, bem como por aqueles que se autodenominavam, mais com um grande orgulho do que com resignação, como os ‘órfãos’ e ‘bastardos’ da sociedade. Os trabalhadores de fábricas propriamente ditos foram, assim, uma adesão tardia a uma composição de classe trabalhadora já constituída.

Apenas o tempo e a história nos darão algum tipo de resposta definitiva à pergunta da possibilidade desse ‘refazer-se’. E se alguém for forçado a reconhecer que, pela perspectiva de hoje, não há muitos sinais amplos de otimismo neste front, deve pelo menos reconhecer também que há *alguns* sinais de otimismo – considerando que os intelectuais em algum momento saem de trás de seus baluartes de desencantamento’ –

---

<sup>43</sup> E.P. Thompson, *A formação da classe operária inglesa* (Harmondsworth: Penguin Books, 1963), p. 9.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp.9-11.

e que os níveis de otimismo com certeza aumentam quanto mais ao sul o olhar for lançado. E isso não é nenhum acidente histórico. Afinal, a virada global para o neoliberalismo nas últimas duas décadas ou mais foi ela mesma uma declaração aberta de guerra de classes por parte do substrato mais alto da sociedade capitalista, que nada economizou em seus esforços bem conscientes de preservar e melhorar seu próprio senso de poder de classe. Nos países desenvolvidos do norte e do ocidente, as primeiras batalhas estratégicas desta guerra foram vencidas de forma decisiva pelos proselitistas neoliberais – lembremos, por exemplo, do resultado e das consequências da greve de dois anos dos mineiros na Grã-Bretanha em 1984/1985. E ninguém duvida que a classe operária ainda está tentando se recuperar dessas derrotas. Mas, no hemisfério sul, não apenas o neoliberalismo abriu amplos espaços para a luta de classes como também produziu uma frente muito ampla e abrangente contra si de uma oposição com base em classes. Como consequência, enquanto também houve muitas grandes derrotas nas mãos das forças neoliberais, elas certamente não dizimaram as fileiras da oposição de classe e, na verdade, em muitos casos, efetivamente tiveram o efeito de exacerbar a oposição. Pode-se ver bem isso no interior, onde um dos sinais mais otimistas de todos nos últimos anos tem sido a forma consciente e verdadeira da luta de classes, travada pelos setores principais de camponeses e agricultores. E há pelos menos alguns sinais residuais de otimismo que também podem ser vistos na crescente consciência de classe das fileiras massificadas das periferias urbanas – e o crescimento exponencial dessas periferias está para ser, de longe, o real campo de batalha hegemônico em um futuro bem próximo. É claro que se deve ter cuidado para não exagerar aqui nessa questão, como fazem alguns analistas, quando se referem às periferias urbanas como se já representassem um desafio revolucionário ao capital. Mas não devemos subestimar o *potencial* antagônico (anticapitalista) dessas periferias, como fazem alguns, vendo-as quase sempre como nada mais do que legiões inexploradas esperando ansiosamente a ‘lógica do desejo’ capitalista. Nas periferias da Venezuela e da Bolívia, assim como em organizações como as do *Movimento dos Trabalhadores Sem Teto* do Brasil, por exemplo, novos protagonistas sociais emergiram de fato na cena social e exerceram um poderoso papel, seja apoiando novos governos da esquerda radical (no caso da Venezuela e da Bolívia), seja opondo-se aos compromissos neoliberais de governos muito mais moderados (como no Brasil). Mas há ainda um longo caminho a seguir,

caso essas coletividades periféricas tiverem mesmo de ser consideradas como os ‘germes do futuro e como a mais cara esperança de um mundo puramente ‘livre’ .’<sup>45</sup>

Mas, por fim, o ponto central aqui é algo muito simples e é algo que não pode ser repetido suficientemente. Jogar fora a verdadeira noção de classe e, em particular, o poder social, pivô e absolutamente essencial, que está arraigado nas estruturas de classe, não é apenas um ato de loucura política, social e estratégica, é também um ato de ‘suicídio coletivo’ em completo desvio. E, repito, é certamente algo que a classe social dominante *não* fez de forma palpável. Nem por um momento eles duvidaram quanto à sua existência como classe ou seu nível de consciência quanto ao modo de melhor satisfazer as suas aspirações de classe, assim como suas metas, pelos meios que lhes fossem disponibilizados. E há mais uma coisa a juntar a isso. Estou igualmente convencido de que nossos oponentes de classe continuam a temer a renovação e o renascimento de uma luta aberta e explícita baseada na classe. Eles temem isso como nunca temeram nada parecido. Marx estava absolutamente certo. Isso sempre os assombrou em seus piores pesadelos e ainda os assombra até hoje. Pode-se especular sobre os ‘assuntos biopolíticos’ ou qualquer outra categoria imaginária de forças sociais hoje o quanto se desejar e eu posso imaginar o sorriso estampado na cara de nossos inimigos. Mas tão logo se eleve a cara ‘feia’ da perspectiva de algum velho tipo de luta de classes, o sorriso irá rapidamente se esvaír de suas faces em segundos. Para tomar emprestado a linguagem de Dante, ela realmente *‘fa tremar le vene e i polsi’*.

### 3

Quando se trata da segunda de minhas palavras-chave – *SOCIEDADE CIVIL* – com certeza não é exagero algum dizer que alguns teóricos fizeram mais do que Gramsci para colocar essa esfera da existência social bem firme no centro do debate político. Enquanto a esfera na qual a mediação das relações de poder é colocada em ação, não há dúvida de que Gramsci identificou a sociedade civil como detentora da solução para o resultado de qualquer luta hegemônica. Neste sentido, adaptando aos termos de Marx, é a ‘verdadeira fonte e teatro de toda a história’. Além disso, há poucos conceitos como o do entendimento de Gramsci da importância da sociedade civil que fisciaram tantos debates teóricos e pontos de contestação nas últimas décadas ou mais. Esses debates já foram tantas vezes tratados que, de fato, não é minha intenção levantar

---

<sup>45</sup> ZIZEK, Slavoj. ‘Knee Deep’ In: *London Review of Books*, v. 26, n. 17, 2 set. 2004.

suas cinzas aqui.<sup>46</sup> Em vez disso, o que eu gostaria de fazer é me concentrar em um aspecto-chave em torno do significado e da importância da sociedade civil que permanece com uma enorme importância *prática* hoje e em nenhum lugar mais do que na América Latina.

Nos estados modernos, frisou Gramsci, ‘a sociedade civil se tornou uma estrutura muito complexa e resistente às incursões catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões, etc.).’<sup>47</sup> Por causa da complexidade dessa estrutura, segue para Gramsci que a tomada direta do estado por uma força hegemônica potencial – uma ‘guerra manobrada’ – terminaria inevitavelmente em derrota, mais precisamente por causa da forma como a força dominante existente se institucionalizou em inúmeras esferas diferentes. Em vez disso, a estratégia necessária para um lance rumo à supremacia tem de ser gradual, tem de contar com as ‘qualidades excepcionais de paciência e inventividade’ e deve ainda envolver uma entrada firme e a subversão dos mecanismos complexos e diversos da difusão hegemônica. Tem, em outras palavras, de se engajar em uma luta ideológico-estrutural pelo controle das principais influências da sociedade civil. Isso é, portando, o que Gramsci quis dizer efetivamente com “guerra de posição’. Representar o estágio de qualquer luta, em que o bloco hegemônico esteja tentando se fixar, é sem dúvida um ‘momento extremamente decisivo’. Sem uma guerra de posição com boa inserção na sociedade civil, qualquer tipo de ofensiva com objetivo de aniquilar o aparato institucional do estado viria a fracassar bem nas ‘trincheiras e fortificações’ da sociedade civil. Na verdade, tal era sua importância que Gramsci sempre teve o entusiasmo de chamá-la de ‘a questão mais importante da teoria política... e a mais difícil de se resolver de forma correta.’<sup>48</sup>

Até aí tudo bem. As questões e as perguntas que eu gostaria de fazer, no entanto, são as seguintes: A estratégia de Gramsci de uma guerra de posição exclui complementemente a necessidade de uma guerra manobrada? Indo mais direto ao ponto, é necessário um elemento de força em qualquer luta contra-hegemônica? E o que isso nos diz sobre qualquer necessidade para captar esses niveladores do poder do estado? As respostas básicas a essas perguntas, e insisto que foram também as respostas de Gramsci, são as seguintes: uma guerra de posição não é uma alternativa a uma guerra manobrada, mas um *prelúdio* necessário e uma *pré-condição* a ela. Embora um

---

<sup>46</sup> Consultar: LESTER, J. *The Dialogue of Negation*, p. 104-18.

<sup>47</sup> *SPN*, p. 235.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 238.

elemento de força não seja definitivo em si mesmo, *algum* elemento de força quase que terá de ser usado inevitavelmente. Nenhuma ordem dominante irá simplesmente ‘secar’ sem recorrer a algum tipo de luta de forças. E assim como uma guerra de posição é um prelúdio a uma guerra manobrada, a necessidade de capturar as trincheiras e fortificações da sociedade civil também é apenas um prelúdio à *tomada*, *transformação* e posterior *uso* dos plenos poderes da máquina do estado; a máquina de um estado genuinamente *novo*.

À luz disso, o que eu gostaria de argumentar é um dos problemas mais práticos e estratégicos que se apresentam às principais linhas da esquerda hoje em dia, é a forma pela qual não há mais o estado como em tempos idos: existe a esfera da sociedade civil que se tornou bem *supervalorizada* no processo de luta política. É muito comum nos dias de hoje, as noções de sociedade civil terminarem por simplesmente obscurecer os métodos operacionais distintos e específicos das instituições econômicas, políticas e ideológicas no capitalismo. Acima de tudo isso, o estado, sob a forma das principais instituições que mantêm e sustentam as operações da sociedade civil, efetivamente se desligou da sociedade civil; quase eliminado da equação. E talvez, o pior de tudo, mesmo a verdadeira concepção de *poder* está sendo, em algumas instâncias, completamente renegada.

Ninguém talvez tenha ido tão longe nessa estrada recentemente do que John Holloway, em especial em seu tratamento teórico e prescritivo de como *Mudar o mundo sem tomar poder*.<sup>49</sup> Trata-se de uma obra que se disseminou amplamente, em especial aqui na América Latina, e que também sem dúvida teve um grau de impacto prático real sobre alguns movimentos e forças anticapitalistas. Há diversas linhas tecidas juntas em toda a obra, mas para os nossos objetivos, vamos nos centrar em uma das mais centrais e provocativas de suas argumentações, como é a que dividiu grupos em campos totalmente antagônicos de amigos e adversários – a saber, a idéia de que o estado, qualquer estado, de qualquer tom ou persuasão ideológica, agora, no passado e no futuro, será tão inerentemente autoritário em sua estrutura e inevitavelmente exercerá o papel de ‘assassino da esperança’, que nenhuma força de esquerda deve de agora em diante ter nada a fazer com ele. Em resumo, ele deve ser tratado como o lazarento que é. Enquanto ele tentará sem dúvida alguma nos tocar e nos infectar com sua doença, devemos evitar o mais possível o contato direto com ele. Na verdade,

---

<sup>49</sup> HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. Tradução de Emir Sader. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2003, 332 p.

precisamos, em vez disso, organizar e criar esferas autônomas de existência dentro da sociedade civil e nos cercarmos com elas contra o poder do Estado o quanto for possível. Quanto mais fizermos isso, argumenta-se, mais o Estado perderá sua verdadeira *raison d'être*, abrindo caminho para sua derradeira dissolução e desaparecimento. Esses espaços autônomos radicais dentro da sociedade civil, em outras palavras, serão quase como uma potente arma biológica, em que uma única centelha terá a capacidade de desarmar divisões inteiras à sua frente.

Não se trata de um argumento novo, é claro. Basicamente, estamos de volta àquele bem trilhado domínio das hostilidades da última metade do século dezenove, que fez competir o movimento anarquista internacional contra o movimento comunista internacional, então emergente: Bakunin contra Marx. A única diferença agora, é claro, é que sabemos o resultado desse debate hostil, e sabemos que tipo de Estado o que foi chamado de 'socialismo existente' veio a construir. Como alguém que esteve como íntimo observador do sistema soviético e que com frequência passava longos períodos vivendo e trabalhando na União Soviética (e não apenas em Moscou ou Leningrado, mas em cidades menos conhecidas também), deixe-me pelo menos afirmar que tenho certa apreciação da antipatia e hostilidade quanto ao uso e exercício do poder de Estado. A primeira questão, portanto, é: pode-se fazer a base de um poder de Estado autoritário no sistema do tipo soviético transformar-se em algum tipo de princípio *universal* válido para todos os tempos e contextos? É claro que a resposta é um sonoro 'não'. Houve fatores contextuais muito precisos e muito historicamente determinados que levaram à evolução do poder de Estado soviético e é apenas entendendo isso que podemos entender sua essência. Quanto a irmos para o outro extremo e rotularmos o sistema soviético como algum tipo de 'desvio teórico' absoluto, isso também - sugestão minha - gera problemas. Mas o fato permanece não há base sobre a qual construir princípios universais em torno da experiência do sistema soviético e há muitos outros exemplos históricos de estruturas de estado alternativas que podem ser relacionadas e nas quais podemos nos inspirar – não apenas, é claro, a Comuna de Paris e a experiência inicial dos próprios soviéticos. Na verdade, é muito frequente para nós nesses dias a imagem do estado como unidimensional. Ela está limitada exclusivamente a ver o Estado como uma força coercitiva, o que de fato é. Isso talvez não surpreenda, dada não apenas que a experiência soviética, mas também a nossa experiência atual dos Estados neoliberais. Mas não se deve esquecer ou ignorar o potencial *capacitador* e *facilitador* do poder do

Estado. E novamente há uma tradição rica tanto de teoria quanto de prática que se pode tirar daqui.

Além disso, há ainda mais um ponto que, da mesma forma, se relaciona à experiência soviética, e também do Leste Europeu, a experiência do ‘socialismo realmente existente’ e do poder do Estado autoritário. Lendo o livro de Holloway, não se consegue evitar lembrar imediatamente da abordagem antipolítica das assim chamadas ‘forças dissidentes’ nesses sistemas e, em particular da formulação de Václav Havel *do poder dos sem poderes*. Na verdade, os paralelos entre as duas abordagens são notáveis. Essa é forma como Havel diagnosticou a questão há quase trinta anos:

Tão logo [ou seja, o Estado no qual Havel chamou o sistema de pós-totalitarista no qual ele vivia no momento] ele sele hermeticamente toda a sociedade, ela parece feita de pedra. Mas quando alguém a quebra em algum lugar, quando alguém grita “O imperador está nu!” – quando uma única pessoa quebra as regras do jogo, expondo assim que se trata de um jogo – tudo de repente parece sob outra luz e toda a superfície parece feita de um tecido prestes a se rasgar e a desintegrar-se incontrolavelmente.<sup>50</sup>

Mas ainda mais uma vez o ponto que precisa ser frisado é que os dois contextos sistêmicos não podem ser separados. A chamada ‘antipolítica’ dos dissidentes do Leste Europeu era, em seu próprio contexto, um ato *político* supremo e altamente consciente em seu próprio direito. E sabemos pelo modo como as coisas se deram que a maioria desses dissidentes tinha ideias muito claras e precisas sobre o tipo de novo estado que eles queriam ver substituindo o comunismo. Além disso, a pergunta que precisa ser feita é qual é o tamanho do impacto que essa abordagem ‘antipolítica’ teve por fim no Leste europeu. Mesmo se considerarmos e permitirmos que era em si mesmo um fator decisivo a abalar o poder e a legitimidade dos Estados comunistas totalitários – e trata-se de uma suposição que não leva em conta, no meu ponto de vista, outros fatores mais importantes que nos ajudam a explicar a morte desses regimes – isso não significa necessariamente que tal abordagem teria o mesmo tipo de impacto ao trazer a auto-implosão e a desintegração do capitalismo. Pelo contrário, dados a base, a profundidade e o alcance do poder capitalista, é provável que tenha pouco ou nenhum efeito. Assim mesmo muitos dissidentes do leste europeu apontaram na época, em sua forma liberal e burguesa-democrática, não apenas o capitalismo pode (diferente de seu próprio sistema)

---

<sup>50</sup> HAVEL, Václav. ‘The power of the powerless’ In: KEANE, John. (ed), *The Power of the Powerless: Citizens against the state in central-eastern Europe*. Londres: Hutchinson, 1985, p. 42-3.

coexistir facilmente com esses ‘guetos’ alternativos, mas também os acolhe de braços abertos em muitos casos, como sendo uma válvula de segurança útil, que drena e expurga alguns inevitáveis descontentes com as condições sociais. A exclusividade do gueto voluntário e sua fuga do mundo real são, assim, muito vantajosas para ele. E conforme Daniel Bensaïd igualmente argumentou de forma convincente em sua própria crítica da tese de Holloway que as perspectivas de poder para os oprimidos abriram, a esse respeito, caminho para um anti-poder indefinível e incontrolável, sobre o qual nos contaram apenas que estaria em todos os lugares e ao mesmo tempo em lugar nenhum, como o centro da circunferência de Pascal. O espectro do anti-poder assim assombra o mundo enfeitiçado da globalização capitalista? É... demais para se temer que a multiplicação dos ‘antis’ (o anti-poder de uma anti-revolução feita com uma anti-estratégia) possa no final não ser mais do que um estratagema retórico insignificante, cujo resultado final é desarmar os oprimidos (de forma teórica e prática) sem que, para tudo isso, quebre a mão de ferro do capital e sua dominação.’<sup>51</sup>

As anti-forças em ação aqui são precisamente aquelas celebradas por Holloway, que argumentou coerentemente que, tão logo o poder de acumulação seja retratado como um processo positivo, o movimento contra o capitalismo precisa por isso definir a si mesmo como uma força negativa; um movimento não apenas contra o capital, mas contra nossas próprias práticas, rotinas e tradições que reproduzem o capital. Em si nada há de errado com isso, tão logo haja o potencial de se mudar do ‘anti’ para o ‘pró’, e do ‘negativo’ forçado para o ‘positivo’ desejado. Mas é justamente esse potencial que está faltando aqui. Há muitos gritos angustiados, mas a ressonância de todos os choros quase sempre se enfraquecem em uma anulação. É apenas o momento negativo sozinho que detém a força exclusiva. E, no caso de Holloway, produziu também prognósticos com excessos voluntaristas quase insondáveis. O que fazer, por exemplo, com o seguinte tipo de argumento?

O capitalismo não existe porque foi criado há cem ou duzentos anos. O capitalismo existe hoje porque o criamos hoje. Se não o criarmos amanhã, ele não existirá amanhã. O capitalismo existe porque o fazemos e temos de parar de fazê-lo para recusar. Isso

---

<sup>51</sup> BENSALD, Daniel. ‘On a Recent Book by John Holloway’ In: International Institute for Research and Education, *Change the World without taking power?...or...Take Power to change the world?*, [www.iire.org](http://www.iire.org), p.13-14.

significa quebrar o tempo, quebrar a continuidade, entender que algo não existe hoje só porque existiu ontem: ele só existe se o fizermos.<sup>52</sup>

Como Bensaïd nos relembra, dos resultados de 1968 ficaram aqueles que clamaram que ‘tirar a responsabilidade de nossa mente seria suficiente para nos vermos livres das responsabilidades reais também. Já com as responsabilidades reais que ainda estão conosco (mais do que nunca) e a tirania do ego ainda está segura mesmo nas mentes mais normais.’<sup>53</sup> Há algo afim aqui com a fórmula da ‘conjuração’ de Derrida, que foi adotada em sua obra *Espectro de Marx*:<sup>54</sup> Mas é uma conjuração limitada à mente. Uma fórmula mágica imaginária, que traria uma liberação igualmente imaginária. Transformar o estado em algum tipo de pecado original não é a resposta. Nunca foi, nem nunca será. Ninguém pode transformar em fetiche absoluto o uso do poder dentro e fora de si mesmo. O subcomandante Marcos, por exemplo, pode bem estar certo quando ele argumenta que ‘a única virtude do poder é, por fim, que ele produz inevitavelmente uma revolução contra si mesmo.’<sup>55</sup> Ele bem pode estar certo quando argumenta que quer se engajar em um tipo de política bem diferente do século vinte e um, então tem de ser assim ‘sem desejos de posição de deputado, governador ou presidente’.<sup>56</sup> Também pode bem estar certo quando diz que o tamanho do poder é invariavelmente incompatível com a ‘democracia real’... uma vez que o poder implica [de forma intrínseca] dominação, hierarquia, autoridade e imposição, sendo ainda incapaz de ouvir os outros.<sup>57</sup> Mas deve-se reconhecer que ‘recusar as dores e as delícias do poder’ – em especial, o poder de estado – é impedir toda e qualquer possibilidade realista de mudança fundamental. Sem poder, o que se pode conseguir em termos realistas? O Estado é, por isso, uma poderosa arma para renunciar, sem cuidados, nossos inimigos políticos e de classe. Como a origem de convenções consensuais que mantêm juntas as forças de coerção, ele tem de ser quebrado. Não é de um *anti*-poder que necessitamos, mas de um *contra*-poder, melhor dizendo, um *duplo* poder.

---

<sup>52</sup> HOLLOWAY, John. ‘Power and the State’ In: *ibid.*, p.48.

<sup>53</sup> BENSAÏD, Daniel. ‘Screams and spit’: Twelve Comments Plus One More to Continue the Debate with John Holloway’ In: *ibid.*, p. 30.

<sup>54</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, 236 p.

<sup>55</sup> Conforme citado em NAVARRO, Fernanda. ‘A New Way of Thinking in Action: The Zapatistas in Mexico - A Postmodern Guerrilla Movement?’ In: *Rethinking Marxism*, v. 10, n. 4, 1998, p. 161.

<sup>56</sup> Consultar: DEBRAY, Régis. ‘A Guerrilla with a Difference’, *New Left Review (I)*, n.218, 1996, p. 135.

<sup>57</sup> Conforme citado em NAVARRO, Fernanda. ‘A New Way of Thinking in Action’, p. 161.

Nada demonstra o significado estratégico de capturar, usar e iniciar o longo processo de transformação do Estado mais do que os eventos recentes da América Latina. Do lado negativo e falho, está o exemplo da Argentina. Quando a economia argentina entrou em colapso em dezembro de 2001, houve uma forte explosão social (*cacerolazos*), que, por sua vez, criou um processo igualmente forte de auto-organização, epitomizado pelas assembleias populares de bairros (*assembleas populares*), a ocupação de fábricas tocadas com administração de trabalhadores (*movimiento de empresas recuperadas*), assim como um dos maiores movimentos de trabalhadores desempregados do mundo nos anos mais recentes (*os piqueteros*). Em resumo, houve uma mobilização intensa das forças da sociedade civil. Mas uma coisa que essas forças ignoraram foi o Estado. E, no final, essa expulsão do Estado provou-se muito rapidamente como sua queda. Por um tempo, os movimentos radicais da sociedade civil ignoraram o Estado, o Estado em si – em grande parte em sua forma neoliberal – não ignorou os movimentos radicais. E na primeira oportunidade que apareceu, ele se voltou para esses movimentos e os reprimiu. E como James Petras observou corretamente: ‘A força original da revolta popular – seu caráter espontâneo, autônomo e de massa [que se formou no seio da sociedade] – se tornou sua fraqueza estratégica, a ausência de uma liderança nacional capaz de unificar as diversas forças que estão por trás de um programa coerente com o objetivo de tomar o poder do estado.’<sup>58</sup> E à medida que o tempo passou, enquanto ali restou uma falta de projetos, idéias e experiências inovadoras, na Argentina, o momento decisivo e explosivo se perdeu e muitos dos movimentos foram desde então cooptados no mesmo aparato de poder do estado reconstruído, mas ainda clientelista. Não é de se estranhar, portanto, que, na visão do grupo *Colectivo Situaciones*, ele mesmo foi um dos principais patrocinadores teóricos e práticos desse novo tipo de política emancipatória que esteve, ao mesmo tempo, situada e limitada à esfera da sociedade civil. O que existe hoje na Argentina é um senso de esgotamento de energia e de completa exaustão.<sup>59</sup> Na verdade, após seis anos de reformas, a província de Buenos Aires elegeu Mauricio Macri, um magnata populista ao estilo Berlusconi, que estabeleceu abertamente um programa de direita e, com sucesso, unificou muitas das forças de classe da velha ordem ao seu redor.

---

<sup>58</sup> Consultar: [www.rebellion.com](http://www.rebellion.com)

<sup>59</sup> Ver entrevista com *Colectivo Situaciones* em: *Il manifesto*, 20 jan. 2006, p. 14.

Ou tomemos o caso dos zapatistas no México – o movimento em que o próprio Holloway agiu (indicado por si mesmo) como um ‘guru’ ou ‘profeta’. Lá também foi cravado um espaço auto-organizado na floresta de Lacandon e comemoraram-se as virtudes autônomas da sociedade civil. Mas ele não se tornou apenas um gueto fechado de sobrevivência, sob ameaça constante de ser banido tão logo o Estado neoliberal mexicano sinta o momento como oportuno e propício. Para sermos bem honestos, ele também não resolveu bem alguns dos problemas sociais e econômicos de longa data, que afligiram historicamente a região de Chiapas. Eram comunidades empobrecidas antes da insurreição de 1994 e ainda assim permanecem. É certo que, diga-se, é uma pobreza que vem com um genuíno senso de dignidade e ninguém deve subestimar o poder inspirador dessa dignidade. Mas o que é fato permanece: seja ela uma pobreza com dignidade ou sem dignidade, é uma pobreza que afeta as comunidades indígenas. E é igualmente verdade que ela existirá até haver um processo mais amplo de transformação no México para que algo concreto seja feito a esse respeito. Mas, para isso acontecer, as forças atuais que ocupam o estado mexicano terão de ser superadas e um novo tipo de poder de Estado – capaz de organizar e coordenar um programa nacional de novo desenvolvimento social e econômico – seja instalado – a única coisa, é claro, que o próprio Subcomandante Marcos se recusa a visualizar, porque o Estado, aos olhos dele, é a própria encarnação de todos os demônios. No entanto, o preço a ser pago por esta estratégia é claro. Enquanto os zapatistas ‘simplesmente viram as costas para o Estado capitalista mexicano, sem substituí-lo por nada, o Estado capitalista mexicano não lhes dará as costas.’<sup>60</sup>

Em posição diametralmente oposta a esta perspectiva, estão, é claro, os exemplos da Venezuela e da Bolívia. Em muitos sentidos, são tipos de exemplos extremamente diferentes, mas o que com certeza os une é o fato de que ambos, em suas respectivas formas distintas, viram mudanças consideráveis, tanto na natureza quanto no uso do poder do Estado, as quais produziram formas muito significativas de mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais, nos últimos anos. Nem é o caso de que o poder do Estado seja agora exercido de maneira intervencionista direta, como para tentar aliviar os problemas sociais, através de programas de nacionalização, por exemplo. O que é bem significativo é que, em ambos os países, o poder do Estado é usado para *proteger* e *defender* um processo de auto-organização dentro da sociedade civil que, ao mesmo

---

<sup>60</sup> HEARSE, Phil. ‘Take the Power to Change the World’ in *Change the World without taking power? ...or...Take Power to change the world?*, p. 58.

tempo, antecipou a tomada do poder do Estado e que, desde então, expandiu-se consideravelmente graças ao apoio do Estado, contínuo e ativo, para iniciativas exatamente como essas. O fato de que o povo esteja cada vez mais tomando conta de sua própria vida nos novos comitês de bairro na periferia de Caracas ou Cochabamba se deve exatamente às mudanças revolucionárias em curso no nível do Estado. E é diretamente graças ao Estado que a provisão de recursos é feita para isso, assim como para auxílios infra-estruturais necessários, em termos de saúde, letramento e expansão das oportunidades culturais e educacionais. É claro, sem dizer que há muitas limitações, deficiências, fraquezas e perigos rondando nos bastidores. Até quando irão as tendências estatistas de Chávez? Até quando ele irá tolerar os níveis e os graus de autonomia que foram criados na sociedade civil? As decisões recentes de fechar redes de TV de capital privado e de tentar forçar seus aliados em uma estrutura unificada e singular, dizem alguns analistas, são os primeiros sinais de um perigoso caminho a levar ao autoritarismo? Ou, no caso da Bolívia, o quanto se deve temer a possibilidade de desmantelamento da integridade nacional do Estado à medida que a reação se organiza entre as forças sociais da velha ordem? E o Estado boliviano, não seria ele fraco demais para manter unidas as forças díspares que colocaram Evo Morales na presidência? A lista de dúvidas, preocupações, tensões e dificuldades poderia crescer cada vez mais. Mas, no final do dia, uma questão a considerar é simples. Pergunte a um lutador da periferia da Venezuela ou a um camponês da Bolívia o que significa ter, de repente, uma forma de poder de Estado “amigável”, em vez de ter um Estado como um inimigo permanente em seu encalço e pode-se imaginar qual será a resposta. Significa tudo. Significa literalmente a diferença entre a vida e a morte.

Em um país como o Brasil, no entanto, a questão do Estado e do relacionamento entre o Estado e a sociedade civil permanece tão problemática como sempre foi, em especial entre as próprias forças da esquerda, ainda que não apenas e exclusivamente por causa delas, é claro. Em muitos sentidos, as dificuldades históricas, os problemas e as contradições só foram exacerbados pela experiência de um governo liderado por Lula/Partido dos Trabalhadores ao longo de dois mandatos. Marco Aurélio Nogueira talvez tenha resumido o assunto da forma mais sucinta. Para as forças mais radicais da esquerda brasileira, houve sempre uma hostilidade em relação ao Estado e esta perspectiva quase sempre tem sido sua maior fraqueza.

Apoiamos uma cultura dominante que vê o Estado como algo ‘estranho’ à sociedade, um simples agente de controle, proteção e regulamentação do mercado. O que falta é uma política de debate [aqui no Brasil] sobre [a verdadeira natureza do] Estado, que não o trate simplesmente como um instrumento de dominação, uma expressão de uma dada correlação de forças ou como uma distribuição viva da sociedade, um espaço no qual as relações e os interesses sociais se condensam ou como um elemento da percepção de determinadas aspirações e propostas comuns.<sup>61</sup>

Como resultado, muito poucas pessoas realmente fazem alguma reflexão a respeito do Estado. Ninguém faz a pergunta clássica ‘O que temos de fazer?’ ou mesmo se existe um valor ou um papel positivo a desempenhar na reconstrução social. A dissensão é a única postura real conhecida para a esquerda radical, que vivamente mantém à distância o Estado e seu domínio institucional. Além disso, o corolário óbvio a isso, argumenta Nogueira, é o inchaço e a sobrecarga do potencial regulador e democratizante de uma esfera autônoma da sociedade civil, que quase não conseguimos satisfazer. ‘A sociedade civil de que falamos em tons mais delicados no Brasil – como se fosse a fonte inesgotável de bondade e virtude – tem pouca ou nenhuma ligação com a política... [...] Opõe-se instintivamente ao Estado e luta para abrir caminho para [novos] interesses, mas sempre sem uma perspectiva comum, sem qualquer visão real de um [novo] estado. É uma sociedade civil concebida para agir a uma grande distância do estado, em outras palavras, não politicamente. Ou colocando ainda de outra forma: é uma “sociedade civil” bem disposta a defender a si mesma, mas nunca com o poder de iniciar uma ofensiva; interessada em ser hostil ao Estado, mas nunca sendo a matriz e a base operacional de um novo e [diferente] tipo de Estado.’<sup>62</sup>

Talvez essa hostilidade reprimida da esquerda brasileira para com o Estado tenha causado particularmente determinada leitura e interpretação das ideias de Gramsci, que de alguma forma vê a sociedade civil como o repositório de tudo que é bom, jogando todos os males para o Estado. Se for esse o caso, conforme se tem frisado, eu manteria firmemente a opinião de que se trata de uma leitura *errada* da perspectiva de Gramsci; uma leitura *errada* que pelo menos não é compartilhada por pessoas como Marco Aurélio Nogueira ou Carlos Nelson Coutinho, que também tem criticado

---

<sup>61</sup> NOGUEIRA, Marco Aurelio. ‘Riforma dello stato e società in Brasile’ In: *Critica Marxista*, 3-4, 2000, p. 9.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 12.

veementemente a demonização do Estado e a supervalorização da sociedade civil.<sup>63</sup> É claro, deve-se enfatizar continuamente que a tomada do Estado não é em si mesma uma panaceia. Ainda existirão áreas das relações sociais capitalistas que grudarão em nossos corpos, em nossa mente e na nossa consciência, por muito tempo após sua derrocada final e certamente não é o Estado que poderá nos curar desses efeitos. Ninguém melhor do que Gramsci reconheceu as minúcias do aprofundamento do poder capitalista. Nesse sentido, as noções contemporâneas de *micropolítica*, diferente da de anti-política, certamente têm muito a oferecer e, dadas as tradições da esquerda brasileira, não é de se surpreender que se veja justamente como a noção de “micropolítica” é hoje popular e atraente.<sup>64</sup> Mas, novamente, a ‘micropolítica’ apenas pode ter um efeito real tão logo opere em conjunção com a ‘macropolítica’, e não com sua exclusão.

Porém, qualquer que seja a causa aqui, a esquerda brasileira certamente não está sozinha em sua perspectiva exagerada da capacidade autônoma da sociedade civil. O que realmente se precisa é de uma nova interação dialética inspirada em Gramsci entre o terreno do poder do Estado e o terreno dos esforços auto-organizados, que emergem e se desenvolvem a partir da sociedade civil. Apenas por meio dessa interação dialética que a força diretriz da mudança revolucionária será iniciada. O novo precisa nascer na sociedade civil, é aí que se inicia o processo de construção de uma sociedade alternativa. Mas ele só consegue crescer e amadurecer com a morte do velho e esse só morrerá com um processo de destruição – um processo de destruição que requer a tomada do poder do estado, o uso desse poder e sua posterior transformação final. Onde a sociedade civil é o espaço de expectativa utópica, o Estado é seu instrumental. Apenas com a combinação das duas esferas teremos essa possibilidade de restaurar o mundo de relacionamentos humanos para homens e mulheres, o que foi sempre a visão de Marx.

#### 4

Existe alguma ‘palavra-chave’ acima de todas as outras que nos permita captar e apreender a unicidade dos escritos de Gramsci? Isso é muito discutível, mas existe, uma

---

<sup>63</sup> COUTINHO, Carlos Nelson. ‘La società civile in Gramsci e il Brasile di oggi’, *Critica Marxista*, 3-4, 2000, p. 67-80.

<sup>64</sup> Consultar: GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropoliticas: cartografias do desejo*. São Paulo: Vozes, 2005. O livro descreve com detalhes uma viagem feita por Guattari ao Brasil em 1982 e as diversas conferências e encontros de que ele participou ao longo de um mês. A versão francesa do livro acaba de ser impressa, enquanto no Brasil foi publicado em 1986 e está no momento em sua sétima edição (com diversas reimpressões de cada edição).

das mais fortes candidatas será a própria palavra *UNICIDADE*. Há uma passagem em uma das cartas de Gramsci da prisão que, de forma bem simples e concisa, nos ajuda a resumir a essência da luta e dos trabalhos duradouros dele. ‘A quantos mundos sociais’, ele pergunta, ‘cada indivíduo pertence? Todos não se esforçam para unificar sua própria concepção de mundo, na qual estilhaços de culturas fossilizadas heterogêneas são ainda jogados para serem guardados? E lá não existe um processo histórico geral que tende persistentemente a unificar toda a raça humana?’<sup>65</sup> Essa busca por unicidade e o desejo resultante de sintetizar cada experiência que se encontra é uma veia que percorre todos os seus escritos. Para Gramsci, é claro, apenas o marxismo tem o potencial de incorporar ‘todos os elementos fundamentais necessários para se construir uma concepção de mundo total e integral’,<sup>66</sup> de ser um todo autossuficiente, que possui uma capacidade única de absorver ‘organicamente’ o que quer que fosse válido em todas as formas de pensamento anteriores. Em particular, ele cita a capacidade de Marx de sintetizar sua perspectiva materialista com a vitalidade dinâmica do hegelianismo e, ao fazer isso, expressa claramente seu próprio desejo pessoal de atingir algo semelhante com suas experiências croceanas de formação.

Até então, a parte fundamental de todas as assertivas de Marx para Gramsci eram as onze *Teses sobre Feuerbach*. Foi a apropriação das ideias contidas nessas teses que definitivamente o ajudaram a estruturar boa parte de seu trabalho na prisão e que o levaram a fazer a pergunta fulcral: ‘em que sentido a filosofia pode transformar o mundo, tornar-se uma força atuante na história e desenvolver uma imensa atividade de educação?’<sup>67</sup> A resposta de Gramsci foi que apenas tratando a filosofia como um assunto ‘não definitivo’ alguém poderia categoricamente resolver a questão colocada. As circunstâncias foram mudadas, ele afirmou, pelos homens; os homens é que são a junção de seus relacionamentos sociais. A verdade não é nem abstrata nem atemporal e tem de ser comprovada na prática. Entre o sujeito e o objeto, o ser e o pensar, não pode haver separação; a realidade, em resumo, não pode existir independente do homem e pelo homem, o que significa dizer: o que o homem pode se tornar? Ou seja, o homem pode dominar seu próprio destino, pode ele ‘fazer-se’, pode ele criar sua própria vida?

---

<sup>65</sup> CAPRIOGLIO, Sergio; FUBINI, Elsa (eds). *Antonio Gramsci: Lettere dal Carcere* (Torino: Einaudi, 1975), p. 501.

<sup>66</sup> *SPN*, p. 462.

<sup>67</sup> Consultar: BUCI-GLUCKSMANN, Christine. *Gramsci e o estado* Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 424.

O homem 'é um processo e, mais exatamente, o processo de suas ações.'<sup>68</sup> Ele deve ser concebido não apenas como um indivíduo limitado exclusivamente à sua própria individualidade, mas, em um sentido coletivo, como uma série de relacionamentos ativos com outros seres humanos e com o mundo natural.

Partindo desse ponto inicial, Gramsci era agora capaz de ir adiante e formular, em termos mais precisos, o tipo de unicidade que ele visualizava existir na esfera social. Em uma nota intitulada *Unicidade nos Elementos Constitutivos do Marxismo*, ele escreve:

A unicidade é dada pelo desenvolvimento dialético das contradições entre o homem e a matéria (natureza - forças materiais da produção). Em economia, o centro unitário é o valor, denominado o relacionamento entre o trabalhador e as forças produtivas industriais... Em filosofia [é] a práxis, o relacionamento entre o desejo humano (superestrutura e a estrutura econômica. Em política [é] o relacionamento entre o estado e a sociedade civil, ou seja, a intervenção do estado (desejo centralizado) para educar o educador, o ambiente social em geral.<sup>69</sup>

É também dentro dessa busca ampla por unicidade que se pode entender melhor a verdadeira essência do que significa a hegemonia. O que o conceito de hegemonia de Gramsci nos dá é uma das imagens mais integradas da realidade e do funcionamento do poder no mundo moderno. O poder político, em primeiríssimo lugar, apesar da primazia da política, certamente os estudos mais ricos e compensadores sobre a hegemonia, são indubitavelmente aqueles que dão total credencial à dimensão transpolítica de seu escopo. O que se procura de verdade através do uso conceitual da hegemonia é a maneira pela qual o poder político interage e se conecta com as esferas da cultura, filosofia, ideologia, economia e social, em sua totalidade. Na verdade, se eu me atrever a colocar dessa maneira, o conceito de hegemonia é como uma boa pintura impressionista: traz um sentido de integralidade em cada uma das pinceladas sobre a tela. O que, de outro modo, pareceria acidental e aleatório pode de repente se transformar em uma forma harmônica e unificada. O ponto a reforçar, no entanto, é que há estrutura apenas na totalidade. Nas partes, não há forma, nem contorno, nem contexto. A tarefa da hegemonia é unir as peças, iluminar o que de outra forma seria puro borrão e silêncio.

---

<sup>68</sup> *SPN*, p. 351.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 402-3.

De todas as diferentes dimensões que estimularam a própria busca de Gramsci pela unicidade, a que eu gostaria brevemente de focar, de modo particular, é sua noção de *consciência contraditória*, não menos por ser um fenômeno que se estende e cruza as dimensões individuais da vida e da luta, assim como das dimensões mais amplas, coletivas e sociais. O principal interesse de Gramsci na noção de consciência contraditória está ligado ao seu enfoque na incompatibilidade que quase sempre existe entre os domínios do pensamento e da ação. Quer dizer, ele se interessou por como nossos pensamentos conscientes estão muitas vezes contra os valores inconscientes implícitos nas ações que executamos; como pensamos uma coisa e invariavelmente agimos de modo contrário. Em termos mais amplos, é parte da tentativa dele entender como os sistemas hegemônicos contam mais com as formas bem passivas de consentimento, como a consciência contraditória, do que com as ativas. Se preferir, também é tentativa de Gramsci de tomar o velho enigma de como se pode ter um sentido real do auto-conhecimento:

... não é quase sempre o caso de que existe uma contradição entre a escolha intelectual de uma pessoa e sua forma de conduta? Com isso, qual seria a real concepção de mundo: A que afirmou como uma escolha intelectual? Ou a que emerge da atividade real de cada homem, que está implícita em seu modo de agir?<sup>70</sup>

Se meus pensamentos e minhas ações não são uma unidade, quem é o meu verdadeiro 'eu'? É o meu 'pensar' ou o meu 'agir'? E, o mais importante, o que explica essa fragmentação do ser? O que está por trás da consciência contraditória? É uma parte de mim enganando a outra parte de mim? Essa decepção é auto-induzida? Ou há outros fatores em ação? A resposta de Gramsci é dizer que, em um nível, não se pode categoricamente excluir a existência da auto-decepção. Seria bom fazê-lo, mas estaria errado. Não podemos desejar que a auto-decepção fique longe de nós assim de forma tão fácil e tão conveniente. Mas, em outro nível – um nível histórico e social mais profundo – a causa de tal consciência contraditória não está bem em nós, mas *fora* de nós. Em outras palavras, a forma pela qual concebemos o mundo ao nosso redor não é tanto de nossa formação, mas em vez disso, baseia-se em um conjunto de concepções emprestadas. E, é claro, marxista clássico como ele era, sabia muito bem de quem foram

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 326.

emprestadas tais concepções. É precisamente essas concepções emprestadas que representam a verdadeira força viva de poder, dominação e controle hegemônico.

Conforme já salientado, então, a noção de consciência contraditória vai além da esfera do individual e da existência social. Ela ajuda a definir a forma como eu existo no nível individual e não pode senão também modelar a forma como interajo com outros ao meu redor. Vamos, então, seguir esse fenômeno em ambas as esferas da existência – primeiro, mostrando uma imagem dela em ação no nível individual das experiências vividas no dia-a-dia, e depois, olhando-a em suas implicações sociais e políticas mais amplas, em um nível maior das aspirações contra-hegemônicas.

Para demonstrar a natureza e o aprofundamento fundamental da consciência contraditória como uma experiência do dia-a-dia, escolhi para ilustrar isso um exemplo em fotografia, que é o meio que mais me toca particularmente, e quase sem igual em termos de eficiência para esse tipo de objetivo. É claro que a fotografia é um meio visual e, como congela a imagem, nos permite – quase nos desafia – a buscar além da superfície da aparência visual a realidade que está ali por trás. É claro que o que mais nos interessa aqui é a nossa capacidade de ver e isso não se trata de uma tarefa fácil. O mundo está se tornando cada vez mais visual, mas estar na visão não é o mesmo que *ver*. Podemos ‘ver’ muitas coisas que são invisíveis e não ‘ver’ coisas que estão visualmente na nossa frente. Esse sentido da ‘visão’, portanto, é o que Maurice Merleau-Ponty conceituou quando argumentou que, na simples palavra ‘ver’ há escondido um enigma, o qual é a chave para aquela força que continuamos a chamar de ‘ser’. Neste sentido, a fotografia se torna ‘o processo de fazer observação auto-consciente.’<sup>71</sup>

O exemplo que escolhi é tirado do passado, mas é claro que isso não deve diminuir seu sentido universal e atemporal. De forma similar, ao usar um exemplo de outras vidas e situações, não se deve perder de vista o fato de que, com um pouco de esforço e coragem, cada um de nós pode traduzir tal experiência para as respectivas línguas de suas próprias vidas. O exemplo é uma foto bem conhecida de August Sander e estou em débito com John Berger pela forma inteligente em que essa fotografia pode ser vista e pela profundidade da consciência contraditória e do poder hegemônico cultural que ela encerra. A fotografia mostra três jovens camponeses a caminho de um baile em Westerwald. O ano é 1914, mas como eu já disse, em grande parte isso é um detalhe supérfluo. Por isso, não se preocupem com ele. É uma das fotos que Sander tirou e que

---

<sup>71</sup> BERGER, John. ‘Understanding a Photograph’ In *Selected Essays and Articles: The Look of Things*. Harmondsworth: Penguin Books, 1972, p. 180.

está reunida sob o título coletivo de *Man of the Twentieth Century*. O objetivo dele era localizar e representar cada tipo possível, classe social, subclasse, trabalho, vocação e privilégios. O que o motivou a fazer esse extraordinário documento humano e social foi sua convicção de que a fisionomia incorpora o mais profundo entendimento da natureza humana. E Sander assim colocou:

Sabemos que essas pessoas são formadas por luz e ar, seus traços herdados e suas ações, e os reconhecemos e os distinguimos por sua aparência. Podemos dizer, pela aparência, o trabalho que alguém faz ou deixa de fazer; podemos ler em sua face se está feliz ou triste, pelas marcas que a vida inevitavelmente deixa ali... O indivíduo não faz a história de seu tempo, ele se imprime nela e expressa seu sentido. É possível registrar a imagem fisionômica histórica de toda uma geração e, como o conhecimento suficiente da fisionomia, fazer uma imagem que fale em fotografias.<sup>72</sup>

Sander, então, deseja focalizar o rosto e os rostos nessa foto realmente nos dizem muito sobre os três indivíduos e sua existência social. Eles nos contam bem claramente que eles pertencem à classe dos camponeses. Não são rostos de banqueiros, comerciantes ou industriais ou qualquer outra profissão. As palavras que acompanham a foto são, portanto, supérfluas. Mas, e se formos além do rosto? E se começarmos colocando o enfoque em outros detalhes estampados na foto? E se, por exemplo, e essa é a sugestão de Berger, começarmos a colocar toda a nossa atenção nas roupas desses três jovens? Que outras novas ou diferentes percepções esse enfoque nos trará?

Se olharmos com muito cuidado as roupas e a relação das roupas com o corpo, começamos a notar um grande conjunto de contradições. As roupas não servem para os corpos que elas vestem. Elas deformam o corpo. Dão a aparência de que os três jovens não possuem uma boa forma física. Eles parecem tortos, descoordenados. Elas fazem o corpo parecer estranho. Sozinhos, os ternos podem ser elegantes e dignos, mas no corpo desses três jovens, essa elegância e dignidade é transformada, dizimada. O que se vê nos rostos não se vê nas roupas. A relação entre a experiência social, a função social, a formação social e as roupas não é apenas uma coincidência.

Vamos olhar ainda mais atentamente. Quando vemos que suas mãos estão de repente grandes demais, seus corpos estão também magros e suas pernas muito curtas. E olhem como eles ‘usam as bengalas como se estivessem tocando gado.’<sup>73</sup> Devemos

---

<sup>72</sup> SANDER, August. *Photographs of an Epoch*. Nova York: Aperture, 1980, p. 40.

<sup>73</sup> BERGER, John. ‘The Suit and the Photograph’ In: Dyer, Geoff (ed.) *John Berger: Selected Essays*. (Londres: Bloomsbury, 2001, p. 276.

com isso concluir que esses camponeses não sabem como comprar ternos ou talvez usá-los adequadamente? A resposta de Berger é um categórico ‘não’. As incompatibilidades, a contradição entre os corpos e as roupas deve ser encontrada em outro lugar. Na realidade, os corpos dos três jovens são bem feitos e fortes, fisicamente. Eles precisam ser por causa da natureza do trabalho que eles exercem. Os camponeses também possuem um tipo físico especial de dignidade – uma dignidade que é determinada por sua função, um jeito de ser *totalmente à vontade no esforço*.<sup>74</sup> Em total contraste, o terno, cuja origem remonta às fileiras de cavalheiros ingleses, é uma roupa de classe dominante, a que idealiza o poder *sedentário*. É aqui, portanto, que a contradição física é mais óbvia.

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 277, ênfase no original.



Então, por que esses três camponeses estão usando esses ternos? Como o próprio Berger observa, podemos estar bem certos de que ninguém os forçou a comprá-los e, como pararam a caminho do baile, estão visivelmente orgulhosos de sua aparência. Mas

reconhecer isso não é minar o efeito da consciência contraditória e da hegemonia de classe em funcionamento. Apenas o reforça. Assim como esses três jovens vieram a aceitar determinados padrões da classe dominante como se fossem *os seus próprios*, da mesma forma a conformidade a um conjunto de normas, que nada tinha a ver com suas experiência do dia-a-dia, os condenou ainda mais a uma posição de segundo escalão, canhestra e estranha de subordinação. Sem desejar terminar em uma observação amarga ou desesperadora, Berger evoca uma última imagem positiva que nos leva para além da figura estática para a qual olhamos:

Talvez se possa propor que, quando os três chegaram, beberam uma ou duas cervejas e olharam as meninas (cujas roupas ainda não tinham mudado tanto), eles tiraram o paletó, as gravatas e dançaram, talvez usando o chapéu {que é um item que não lhes servia muito bem] até de manhã e até o próximo dia de trabalho.<sup>75</sup>

Se voltarmos agora nossa atenção para Gramsci, veremos que, na tentativa de superar as debilidades da passividade moral (e política) produzida pela condição da consciência contraditória, ele tornou claro que o imperativo aqui é atingir um novo nível de autonomia histórica.

... a unicidade entre teoria e prática não é apenas uma questão mecânica, mas parte do processo histórico, cuja fase elementar e primitiva deve ser encontrada no sentido de ser “diferente” ou “separado”, em um sentimento instintivo de independência, e que progride até a posse real de uma única e coerente concepção de mundo.<sup>76</sup>

À medida que se reforça, esse é exatamente o motivo de o conceito de hegemonia ter tamanha importância filosófica, assim como uma prática política. Em vez de ver o mundo de acordo com uma concepção de realidade emprestada, que impõe limites extremamente estreitos, uma vez que se atingiu uma consciência de ser ‘diferente’ e ‘separado’, pode-se então olhar o mundo com lentes mais amplas de uma concepção crítica.

Gramsci não tinha dúvida de que o papel dos intelectuais era um fator crucial aqui. São eles que têm ao seu dispor as armas e a técnica para desmascarar as contradições e trazer a busca por um equilíbrio mais coerente, autêntico e harmonioso entre o pensamento e a ação. Mas, como sempre, no caso de Gramsci, qualquer elogio ao papel

---

<sup>75</sup> Ibid., p. 278.

<sup>76</sup> SPN, p. 333.

do intelectual vinha temperado com um grande cuidado. Nada de ‘autenticidade’, por exemplo, pode ser criado de forma passiva a partir da própria experiência concreta e das faculdades de um indivíduo. De forma similar, uma consciência autêntica não existe em oposição aos sentimentos espontâneos das massas; se há diferença entre ambos, trata-se de uma diferença de grau quantitativa, não qualitativa. O desejo de Gramsci de formular uma consciência autêntica das massas, em outras palavras, não vai além de esquematizar as implicações teóricas do que elas (as massas), *de fato*, estão fazendo e dizendo. É uma questão de tornar a prática mais homogênea, coerente e eficiente em todos os seus elementos, desenvolvendo, assim, ao máximo seu potencial. E sejamos muito francos aqui. Quando se trata de identificar as primeiras experiências da consciência contraditória e dos tipos de desequilíbrio que existem entre o pensamento e a ação, não há ninguém como um intelectual de esquerda auto-declarado com quem se possa competir. Quase sempre há um grande abismo que separa nossos (belos) pensamentos de nossa total inabilidade ou má vontade de colocá-los em prática. E somos sempre os últimos a ver ou reconhecer isso. Diz-se sempre que a hegemonia dos outros pode ser medida de forma precisa por nossa tola fraqueza de caráter. E como isso é verdadeiro!

Boa parte de nossa atenção, assim, tem estado longe, sob o impacto da consciência contraditória no nível pessoal. Mas o que eu quero fazer agora é ampliar bastante o foco e considerar seu impacto sobre a esfera contemporânea da luta contra-hegemônica. Em particular, quero brevemente considerar o fenômeno da consciência contraditória em relação à nova rede de movimentos sociais e do Fórum Social. Vamos frisar logo de início que se trata de um avanço muito significativo o surgimento do Fórum Social e das atividades dele derivadas, que ocupam centenas e centenas de movimentos diferentes e organizações que vêm para seu escopo e alvo. E esse aspecto significativo repousa em diferentes áreas. Para aqueles que temem que, em um período de triunfalismo neoliberal quase descontrolado, a noção clássica de Marcuse de um domínio da unidimensionalidade agora não tem fronteiras, o surgimento do Fórum Social é como um maná vindo do céu. O que quer que tenhamos a dizer sobre isso, é certamente a antítese completa da unidimensionalidade. Se o lema de 68 era “todo poder à imaginação”, o do Fórum Social de hoje poderia reclamar ser seu herdeiro legítimo. E em sua luta pela causa da diversidade e interesse paralelo em aprender com os defeitos organizacionais e os excessos do passado, novamente poucos podem negar seu impacto

positivo. A busca pela unicidade no passado quase sempre significava uniformidade rígida e dogmática e ninguém em sã consciência gostaria de retornar a esses dias.

Mas até onde queremos ir nessa nossa recém-descoberta celebração da diversidade? Não há o perigo de perseguirmos um senso de diversidade por nada mais do que vontade de diversidade? Não estamos no mesmo tipo de linha de produção de ‘fazer o diferente’, que tira fora o mais limpo e bem embalado ‘outros’? E o quanto são emancipatórios esses movimentos em seu desejo auto-declarado de desafiar a base hegemônica do poder capitalista global? A prerrogativa agora dada à diversidade é não apenas aquela aplicada às forças do anti-capitalismo; é também a que é vista como um elemento a definir o próprio capitalismo. A afirmação dominante que se faz hoje – de *ambos* os lados da linha de batalha hegemônica – é que não há mais (se é que algum dia houve) uma lógica inerente ao capitalismo. Em outras palavras, a argumentação é que não há nada determinado sobre o sistema econômico, social e político, produzido pelo capitalismo. Não há supostamente ponto focal algum que mantenha o sistema unido e que lhe dê unicidade e objetivo. É um desenrolar constante do conjunto das relações sociais em um desenrolar constante da ordem social que, conjuntamente, produz uma formação estrutural indeterminada, muito diversa e muito fragmentada em sua formação estrutural. Na verdade, quase há momentos em que somos levados a crer que o capitalismo é um sistema econômico e social que surgiu e se desenvolveu por acaso ou por acidente. E como nada é visto como intrínseco ou essencial ao sistema, disso decorre que (de acordo com essa lógica) nada pode ser intrinsecamente antagônico ao sistema. É por esse motivo, portanto, que os defensores dos novos movimentos sociais argumentam que um tipo de oposição deve ser igual à outra. Porque não há nada que determine o capitalismo, portanto, nada deve haver para determinar uma oposição ao capitalismo.

Aqui, então, é onde encontramos nosso primeiro grande problema com essa crença oprimida na diversidade e que nos leva de volta a nossa análise preliminar da importância da classe como pivô. *Existem* características constitutivas claras e bem definidas do capitalismo. *Existem* características geradoras claras e bem definidas do capitalismo. *Existem* características reprodutivas claras e bem definidas do capitalismo. *Existem* características unificadoras claras e bem definidas que mantêm o capitalismo. Na verdade, também seria possível dizer que no mundo de hoje não há mais virtualmente um ‘lado de fora’ do capital. E todas essas características se relacionam endemicamente a um entendimento das relações de classe. É o relacionamento baseado

na classe que escora o sistema capitalista e o relacionamento baseado na classe que tem a oportunidade de desferir um golpe bem no coração do capitalismo. A classe, por esse motivo, tem de ser a origem de todas as tentativas de trazer maior unicidade à oposição contra o capitalismo.

É bem importante dar mais atenção a uma ampla gama de questões estratégicas aqui. Sem a centralidade ou a primazia da consciência de classe e da luta de classes, todas as outras lutas simplesmente se tornam difusas demais, muito descentralizadas e, acima de tudo, contraditórias. Sem a unicidade que pode ser mantida pela classe privilegiada, os novos movimentos sociais são heterogêneos demais para criar algo diferente de uma aliança muito frouxa, temporária, que, ou se desfará em diversos fragmentos, após um sucesso limitado, ficará continuamente vulnerável a ser cooptada pelas forças mais poderosas ao seu redor, ou terminará como elas, invariavelmente competindo *umas com as outras* para defender seus interesses particulares. De qualquer forma, as contradições prevalecerão e as classes dominantes permanecerão intocadas em seus pontos centrais de poder e recursos. A única forma de os movimentos sociais (e o Fórum Social como um todo) poderem tolerar esse nível de contradição é permanecendo como uma influência marginal. Mas se ele tiver como objetivo realmente se opor e desafiar a hegemonia do capitalismo, terá de lidar com essas contradições. A ansiedade e a apreensão que achamos sentir hoje sobre a luta por um nível real de unicidade têm de ser superadas. Se, no presente, as partes mal excedem sua soma, é necessário criar uma situação na qual o todo verdadeiramente se torne maior do que a soma de suas partes. Por fim, deve-se também lembrar que nenhuma unicidade real pode surgir se for apenas uma expressão de negativas. Tire o “anti” do Fórum Social contemporâneo e o que resta? Talvez mais do tudo, então, seja necessário estarmos bem certos de aonde estamos indo exatamente. Como Montaigne afirmou há muitos anos: ‘nenhum vento ajuda aquele que não sabe a que porto chegar’.

É claro que aqui nos defrontamos com as possibilidades, as limitações e as fraquezas do recente trabalho de Antonio Negri e Michael Hardt sobre a noção de *Multitude*.<sup>77</sup> ‘Possibilidades’, porque sua concepção de multidão identificou corretamente e se encontra firmemente enraizada em princípios de classe e luta de classes, que vão direto à base estratégica e produtiva do capitalismo dos dias modernos. ‘Limitações’ e ‘fraquezas’, porque elas ainda falham ao conceber algum tipo de força

---

<sup>77</sup> HARDT, Michael; NEGRI, A. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Londres: Penguin Books, 2006.

coesiva organizada e (ainda que minimamente) disciplinada – ou seja, um ‘Príncipe Moderno’ contemporâneo – ao redor do qual uma concepção genuinamente forte de unicidade pode emergir. Preferindo sustentar em vez de aceitar a noção assumida, inerente e compartilhada de objetos como mercadorias, tem-se muitas dúvidas quanto a se e como uma ‘multitude de singularidades plurais’, em especial onde as singularidades não foram feitas para serem transcendidas, pode realmente se manter unida, dúvidas que foram bem formuladas em seu próprio tempo por Marx e Gramsci, com base em suas respectivas experiências, bem como por Jean-Jacques Rousseau, que corretamente argumentou que uma multitude fica invariavelmente cega e confusa, se não se criar dela uma forma maior de unicidade. Na verdade, conforme Malcolm Bull resume: ‘ou a multitude é unida e atua como um único agente’, com tudo que isso implica de um ponto de vista político e organizacional, ‘ou a multitude permanece disparatada e descoordenada, mas não obstante age coletivamente através do trabalho de uma mão invisível’<sup>78</sup> – também considerando tudo que isso implica!

Se, no passado, a unicidade muitas vezes vinha para ser igualada à uniformidade dogmática, e a diversidade no presente é quase sempre um sinônimo de marginalidade e/ou caos, parece lógico que a melhor solução é encontrar uma síntese lógica sob a forma de unicidade na diversidade. Isso quer dizer: é necessário acolher as contradições das condições existentes, ao mesmo tempo *em que se procura sempre lidar com elas*. No entanto, ao buscar essa síntese, não se deve ter como objetivo a finalidade. Não vamos nos esquecer neste contexto de que, para Marx, a conquista do comunismo seria o *início* da história e não o seu fim. Da mesma forma como Albert Camus argumentou de forma convincente em *O homem revoltado*, há uma enorme diferença entre, por um lado, a busca pela unicidade e, por outro, a finalidade ou totalidade. Enquanto a primeira é (ou deve ser) criativa e inicia do negativo em direção ao afirmativo, a última não é nada mais do que niilista. Origina-se com uma forma absoluta de negação e condena-se no processo a uma forma de escravidão, para produzir uma afirmativa que no final é descartada.

Ninguém expressou melhor essa necessidade de uma busca criativa por unicidade do que Gramsci. E certamente ninguém desmascarou as consequências debilitantes da consciência contraditória em todas as suas diferentes formas melhor do que ele. Em sua própria tentativa de construir uma força contra-hegemônica, ele deixou claro que o que

---

<sup>78</sup> BULL, Malcolm. ‘The Limits of Multitude’ In: *New Left Review* II, 35, 2005, p. 39.

desejava era um indivíduo capaz de ter uma consciência de si mesmo em sua integralidade. Essa é a pedra fundamental da contra-hegemonia. Uma vez posto isso, a busca por unicidade em um nível mais elevado pode então ocorrer. E é também nesse ponto que o papel da cultura se torna crucial.

A cultura, em seus vários níveis, se unifica em uma série de extratos, até o ponto em que eles entrem em contato uns com os outros, um número maior ou menor de indivíduos que compreendem os modos de expressão em diferentes graus, uns em relação aos outros... Um ato histórico apenas pode ser realizado pelo “homem coletivo” e isso pressupõe a conquista de uma unicidade “cultural-social” através da qual uma multiplicidade de desejos dispersos, com objetivos heterogêneos, sejam fundidos em um único objetivo, com base em uma concepção de mundo igual e comum, com o particular e o geral operando em rompimentos transitórios (em formas emocionais) ou permanentes (onde a base intelectual está tão bem enraizada, assimilada e vivida que se transforma em paixão.<sup>79</sup>

É precisamente com este conjunto de paradigmas, portanto, que a esquerda tem de continuar a se engajar. Apenas por meio da tentativa de dar crédito à transcendência das contradições e apenas mantendo a convicção de que entender é também unificar, pode a esquerda manter sua vibração e criatividade. Esse é o legado de Gramsci. Essa é a iluminação que ele nos dá. E esse é definitivamente por que continua sendo mais necessário do que nunca manter-se em diálogo com ele, não apenas em palavras, mas ainda mais em ações.<sup>80</sup>

## 5

---

<sup>79</sup> *SPN*, p. 349.

<sup>80</sup> Talvez também seja pertinente dar atenção a um ponto já frisado em diversas ocasiões por Félix Guattari, durante sua viagem já mencionada ao Brasil. Tendo discutido e analisado a necessidade de uma ‘revolução molecular’ total para ir direto ao ponto central, consciente e inconsciente do poder de inserção do ‘capitalismo do mundo integrado’, Guattari, então, volta sua atenção ao ‘grande aparato de lutas’ – o partido antagonista (contra-hegemônico). A principal tarefa do partido, frisa ele, assim como na singularidade, é galgar um verdadeiro grau de autonomia para si mesmo, pois a autonomia no capitalismo nunca é dada, precisa sempre ser construída. Mais do que tudo, portanto, o partido tem de ser o portador, melhor dizendo, o produtor de uma nova forma de subjetividade. Para adaptar a metáfora usada pelo próprio Guattari, podemos comparar o partido a um grande artista, seja ele um poeta, músico ou pintor, que, por sua capacidade única de visão também pode perturbar e provocar uma completa mutação na forma coletiva comum de perceber e entender a arte. Apenas esse nível de total perturbação e mutação destruirá o velho. E é justamente os grandes e verdadeiros artistas que têm o poder de trazer esse nível de mudança para suas próprias esferas. Também a política precisa ter seus próprios grandes artistas para formar um partido. Nem na cultura nem na política pode essa mudança com tal aprofundamento ser atingida exclusivamente por processos isolados. Consultar: Félix Guattari e Suely Rolnik, *Micropolitiques*, p. 78-79.

Iniciei esse artigo com a poderosa imagem das palavras. Deixe-me concluí-lo com a imagem ainda mais poderosa de um gesto, um gesto humano, como jamais existiu. O dicionário nos ensina que um gesto não é de todo significativo, é apenas um leve movimento de algum tipo, quase sempre mais do que um sinal, nominal ou leve, feito aparentemente com muito pouco esforço. Proponho algo diferente, pelo menos nesse caso. Eu gostaria de mostrar, de demonstrar de uma forma bem precisa, este gesto em particular. Mas isso não é possível, não ainda, pelo menos. Por enquanto, teremos de nos contentar com a ilustração mais fraca das palavras que o descrevem.

É junho de 1848. Estamos no ponto alto da efervescência revolucionária em Paris. A cena e o incidente a seguir são descritos nas reminiscências de Alexis de Tocqueville. Estamos em um apartamento luxuoso na margem esquerda no sétimo *arrondissement*. É hora do jantar e toda a família Tocqueville está reunida. De repente, a calma da reunião noturna é agitada pelo som de uma canhonada. Os trabalhadores em tumulto estão em confronto com as tropas leais à burguesia e nobreza dominantes. Os comensais estremecem, seus rostos escurecem. Seu futuro está em jogo. Tudo depende desse desfecho. O medo está estampado em suas caras; sai de seus olhos e, a cada tiro que eles ouvem, penetra ainda mais fundo. De repente, quando seu olhar volta da janela para a pesada mesa de jantar, eles percebem o lampejo de um sorriso que aparece (ou que escapa?) no rosto de uma jovem criada, que acabara de chegar de Faubourg Saint-Antoine. Por causa desse sorriso, ela é imediatamente demitida.<sup>81</sup>

Quem era essa criada? Não temos a menor ideia. Ela é uma memória passageira, um momento efêmero na história. Tentei pelo menos dar-lhe um nome de minha autoria. ‘Teresa’ parece bom, em homenagem à heroína do romance de Jorge Amado, *Tereza Batista Cansada de Guerra*. Para aqueles que leram o romance, acho que gostarão da escolha. A imagem do sorriso da criada, o sorriso de minha Teresa, tem uma qualidade assombrosa toda sua. Uma vez visto (na imaginação), ele é virtualmente impossível de se deixar passar. Ele o seguirá a qualquer lugar, dia e noite, principalmente nos sonhos (se tivermos sorte). Na verdade, há talvez mais algumas poucas metáforas revolucionárias mais atraentes e charmosas do que essa. O sorriso evocado aqui é o sorriso de uma consciência – uma consciência de *classe* – unida a outras na luta. É o desejo de perceber-se nos outros. É atemporal e eterno. Dá o sentido e objetivo não apenas para os momentos em que ele ocorre, mas a todos os momentos

---

<sup>81</sup> Agradeço a Toni Negri por me indicar essa história.

que vieram antes dele e que ainda virão no futuro. Talvez mais do que nada é o sorriso da redenção revolucionária; o sorriso implacável de protesto contra a opressão e a injustiça, o sorriso incessante da solidariedade, da fraternidade e da unicidade. Já foi mencionado antes que, na obra de John Holloway, *Mudar o mundo sem tomar poder*, há um ‘grito’ persistente que ecoa através dela; um grito de frustração e desespero, um grito à moda de Munch, de absoluta angústia. Mas como eu prefiro a imagem desse sorriso. Não estou convencido de que com um grito alguém possa fazer política. Mas estou convencido de que, com um sorriso como esse, pode-se fazer a revolução. É um sorriso dado em silêncio e na solidão de seu curso, mas é isso que lhe dá sua real comoção. Brecht uma vez escreveu que nós faríamos tudo pela fama, mas ‘quem faria o mesmo pelo silêncio?’ Aqui está a resposta dele. E como o próprio Brecht veio depois a afirmar: ‘é... o mais pobre de todos que faz honras a seu convidado / É do nosso alpendre mais simples que surge / Irresistível grandeza.’<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> J. Willett and R. Manheim (eds), *Bertolt Brecht: Poems and Songs from the Plays* (London: Methuen, 1992), p. 98.