

## ALTERIDADE NO MARXISMO: FILOSOFIA, ECONOMIA E POLÍTICA

Claudio Reis<sup>1</sup>

**RESUMO:** Não há muito o que dizer sobre a contribuição do marxismo para os diversos temas das ciências sociais e humanas, isto é um fato. Neste breve trabalho, será destacada uma questão não muito lembrada nos estudos acerca dessa corrente de pensamento: a sua maneira específica de tratar o tema do *outro*, isto é, a forma como reflete a dimensão da alteridade. Para tanto, serão destacados elementos das obras de Marx, Lenin e Gramsci, buscando ressaltar a contribuição de ambos para uma análise materialista sobre essa problemática.

**Palavras-chave:** Marxismo. Alteridade. Questão do Outro.

### Alterity in Marxism: philosophy, economics and politics

**ABSTRACT:** That there is no much to say about the contribution of Marxism to social and human sciences is a fact. In this brief work, an issue that is not much mentioned in studies about this school of thought will be emphasized: its particular way to approach the theme of otherness, that is, the manner how it ponders the realm of alterity. Aspects of the Marx's, Lenin's and Gramsci's works will be emphasized in order to point out their contribution to a materialistic analysis about this issue.

**Keywords:** Marxism. Alterity. The issue of "others".

### O *outro* e o materialismo marxiano

Para Marx o ser humano é um ser social. Esse é um enunciado fundamental para se visualizar o seu entendimento sobre as relações entre os indivíduos em sociedade. Para o autor, não há exclusão na relação indivíduo/sociedade, mas dialética. As ações concretas do primeiro é expressão do que existe na segunda; ao mesmo tempo, a existência desta não se dá fora da materialidade daquele.

Marx recebe as contribuições de um conjunto amplo e rico de produções teóricas, para sistematizar a sua concepção específica de ser humano. A filosofia hegeliana, a economia política de Smith e a herança política francesa, deram às formulações marxianas os elementos necessários para a construção de uma visão original sobre o que seja o humano. Os aspectos que compõem essa sua produção se apresentam em inúmeros

---

<sup>1</sup> Professor de Teoria Política da Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD/ Coordenador do Grupo de Estudos Antonio Gramsci/UFGD.

elementos, encontrados nas dimensões econômicas, filosóficas, políticas, culturais, sociais e estéticas. A tentativa é explicar a existência humana, em suas múltiplas configurações. O momento da reflexão de Marx que será ressaltado aqui é aquele sobre como o ser humano, enquanto indivíduo concreto, relaciona-se com o *outro* também humano, mas nem sempre identificado como tal. Nesse sentido, será observado o tema da alteridade em seu pensamento. Para isso, dois textos do autor serão analisados: os *Manuscritos econômico-filosóficos* e *O Capital*. Trabalhos que marcam momentos diferentes de sua produção intelectual, mas, ao mesmo tempo, trazem o tema do *outro* como aspecto constitutivo de sua explicação.

Os *Manuscritos*, apesar de ser um trabalho fundamental para se entender a obra marxiana, foi, só tardiamente, publicado. Somente no início da década de 1930, depois de uma pesquisa de György Lukács, é que o texto será publicado pela primeira vez. Esse fato traz algumas questões importantes. Talvez, a mais significativa esteja no fato de que até aquele momento, as formulações marxistas desconheciam parte fundamental do pensamento marxiano. Isso certamente teve consequências importantes para o fortalecimento de abordagens economicistas e vulgares acerca do autor d'*O Capital*. Claro que esse não é um fato determinante para o amplo processo de vulgarização de suas ideias, no entanto, o não conhecimento dos *Manuscritos* de 1844 não pode deixar de ser considerado. Afinal, é nesse conjunto de anotações que Marx irá demonstrar parte importante do seu entendimento acerca do ser humano e, fundamentalmente, os motivos que o levaram à economia.

O caráter social do ser humano, fica evidenciado neste trabalho, da seguinte forma:

Vimos como, sob a pressuposição da superação positiva da propriedade privada, o homem produz o homem, a si próprio e a outro homem; como o objeto, que é a atividade imediata de sua individualidade, é ao mesmo tempo seu próprio modo de existência para outro homem, o modo de existência deste e o modo de existência deste para ele. Mas, igualmente, tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida do movimento (...) O caráter social é, pois, o caráter geral de todo o movimento; assim como é a própria sociedade que produz o *homem* enquanto *homem*, assim também ela é produzida por ele. A atividade e o gozo, também são sociais, tanto em seu *modo de existência*, como em seu conteúdo; atividade *social* e gozo *social*. A essência *humana* da natureza não existe senão para o homem *social*, pois apenas assim existe para ele como *vínculo* com o *homem*, como modo de existência sua para o outro e modo de existência do outro para ele, como elemento vital da efetividade humana; só assim existe como *fundamento* de seu próprio modo de existência *humano*. Só então se converte para ele seu modo de

existência *natural* em seu modo de existência *humano*, e a natureza torna-se para ele o homem. A sociedade é, pois, a plena unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo acabado do homem e o humanismo acabado da natureza. (Marx, 1978, p.9)

Percebe-se aqui como o autor expõe a sua concepção sobre o "homem" enquanto ser social, indicando vários elementos importantes para o tema da alteridade. Para Marx, diferentemente de uma análise idealista, as relações entre os indivíduos não se dão por meio de uma abstrata cultura ou conjunto de sentimentos espirituais, mas sim, a partir da materialização da própria atividade humana, isto é, aquilo que é produzido pelo trabalho concreto. Essa atividade exclusivamente humana, o trabalho, é a responsável pela constituição de três momentos fundantes do ser humano: 1) a sua própria existência físico-material, 2) a capacidade do "homem" em reconhecer a presença do "outro homem" e, por fim, 3) a criação das sociedades, isto é, do mundo especificamente social.

Portanto, somente com a materialização de seu trabalho humano é que o "homem" passa a ser compreendido por ele mesmo e por outro. O ato de trabalho - que é a capacidade de exteriorizar as forças físicas e mentais, do "homem" - é, assim, o responsável pelo processo de alteridade existente entre os indivíduos em sociedade. É ele que fornece os elementos sensíveis para identificar a existe do outro. Nesse sentido, o processo de mútuo-reconhecimento entre os sujeitos está condicionado às forças histórico-concretas pelas quais o trabalho humano já se materializou - no caso da sociedade burguesa: o assalariado.

Em Marx, não existe a dicotomia entre cultura *versus* natureza, ela é falsa. Para ele, não existe uma Cultura que sobrevoa a vida material dos indivíduos. Nem, muito menos, uma cultura fora da dimensão da natureza humanizada, isto é, do próprio "homem". O elemento cultural surge em decorrência do rico e complexo processo de humanização da natureza que cria a sociedade e se espelha na própria imagem do ser humano. Esse dado traz consequências significativas para o desafio de identificar o outro, afinal se a cultura não é um ente solto no tempo e no espaço, mas é produto do trabalho que humaniza a natureza do "homem", não pode ser, em suas múltiplas manifestações, o elemento fundante da alteridade.

Sobre essa questão é importante destacar que as afirmações presentes na citação acima, são centrais no materialismo marxiano. Dentro da concepção de Marx, o "homem" é antes de qualquer coisa natureza que come, bebe e respira. Sente frio, calor, adoece e morre. Para sua sobrevivência necessita da comida, da água, da proteção contra o frio,

contra as tempestades, etc. Portanto, assim como qualquer outro elemento da natureza, o "homem" depende de determinados elementos naturais para se manter vivo. O que o singulariza é o fato dele ter a capacidade de alterar o mundo exterior para criar as suas fontes de vida interna. E isso se dá graças ao trabalho. É este que dá a essa natureza o caráter humano, em suas inúmeras dimensões. É ele que protege o ser humano da sua extinção. Então, o "homem" é um ser natural que se humaniza por meio do trabalho e, através deste, cria as dimensões materiais e espirituais do mundo social. E é neste momento que surgem as diferenças culturais e políticas entre os sujeitos, afinal o processo de auto-constituição do ser humano não obedece um sentido linear e evolutivo, ao contrário, é contraditório e, por vezes, antagônico.

Assim, o que Marx revela, a partir do seu entendimento sobre o "homem", é o fato do trabalho ser o ponto central para visualizar o processo de alteridade entre os indivíduos em sociedade. A consequência disso é que o reconhecimento da humanidade do outro, pelo "homem", está condicionado às formas concretas pelas quais o trabalho está submetido. Afinal, essa atividade cria tudo que é social, inclusive as relações que o oprimem. A conclusão disso é que se o trabalho está condicionado a relações destruidoras, como no capitalismo, o reconhecimento do outro pelo "homem" será também deformada. Se o trabalho é submetido à condição de mercadoria o outro também será visto como tal.

O "homem" só existe para outro a partir da sensibilidade humanamente definida para este: "... a *natureza sensível* imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana (uma expressão idêntica), como o *outro* homem sensivelmente existente para ele; pois sua própria sensibilidade só através do *outro* existe para ele como sensibilidade humana." (Marx, 1978, p.14) É certo que aqui o autor está refletindo num alto nível de abstração, buscando identificar elementos ontológicos do ser humano. Elementos tais que historicamente, de modo concreto, passaram por processos complexos de alterações. Num contexto de universalização do capital e, conseqüentemente a sua "natural" exploração do trabalho humano, a sensibilidade que percebe a existência humana do outro é também encontrada embrutecida e estranhada. Nesses termos, não é possível haver alteridade numa sociedade dominada pela exploração do trabalho humano. Assim, "a pobreza é o laço passivo, que faz com que o homem sinta como carecimento a maior riqueza, o *outro* homem." (Idem) O chamado "reino da necessidade", impõe ao "homem" uma situação em que ele não percebe no outro toda a potencialidade humana contida no seu ser, mas, ao contrário, sente e enfrenta concretamente importantes limites impostos em suas relações: estranhezas cultural, social, econômica e política.

No mundo fundado na propriedade privada, diz Marx:

Cada indivíduo especula sobre o modo de criar no outro uma *nova* necessidade para obrigá-lo a um novo sacrifício, para levá-lo a uma dependência, para desviá-lo para uma nova forma de *gozo* e com isso, da ruína econômica. Cada qual trata de criar uma força essencial *estranha* sobre o outro, para encontrar assim satisfação para seu próprio carecimento egoísta. (Ibidem, p.16)

Este, na verdade, é o fundamento do *eu* para o liberalismo clássico, em que o outro é sempre visto como empecilho para a sua autorrealização ou, na melhor das possibilidades, é visto como elemento passível de exploração - seja ela de que forma for. É esta relação que traz ao "homem" o bem estar, isto é, a satisfação do seu carecimento é a justa medida do empobrecimento do outro.

Nos *Manuscritos*, portanto, existe uma concepção fundamental para a análise da alteridade: em sociedades dominadas pelo capital, a existência humana do outro não é sentida pelo "homem". Essa análise de juventude do autor, terá continuidade. E n'*O capital*, será ainda mais detalhada. Em a *Mercadoria*, Marx, no processo de desvendamento dos elementos constitutivos da mercadoria, acabará contribuído para a discussão aqui proposta.

É notório que em a *Mercadoria*, Marx gasta grande parte de suas energias intelectuais para esmiuçar o elemento concreto que dá vida ao capitalismo: a mercadoria. A coisa elementar que fornece o grau de riqueza de uma sociedade, fundada na lógica do capital, e, por isso, deve ser especialmente analisada. Devido à forma de trabalho executada no capitalismo, as mercadorias não surgem como resultado da ação humana concreta, mas a partir de uma fantasmagórica força que lhes dá vida. E é justamente por isso que elas surgem como opressoras para quem as criou.

Essas palavras, estão fundamentadas na seguinte passagem de Marx:

A riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em "imensa acumulação de mercadorias", e a mercadoria, isoladamente considerada, é a forma elementar dessa riqueza. Por isso, nossa investigação começa com a análise da mercadoria. A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou fantasia. Não importa a maneira como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência, objeto de consumo, ou indiretamente, como meio de produção. (Marx, 1980, pp.41-42)

É partindo, portanto, de tal centralidade que o autor vai desenvolver seus conceitos de "valor", "valor-de-uso" e "valor-de-troca". Em sua argumentação fica evidente que

apesar de estar analisando separadamente tais elementos constitutivos da mercadoria, no âmbito das relações concretas essas distinções não ocorrem. No mundo real, desse modo, a mercadoria, como elemento mítico, surge sem qualquer referência às suas propriedades fundantes. Entre elas, o próprio trabalho humano que gera o valor da mercadoria, isto é, dá vida a ela, não é reconhecido pelo próprio "homem".

Outro dado a ser ressaltado, refere-se ao fato de que uma mercadoria somente ganha dimensão de importância perante os indivíduos quando está em relação com uma outra. Neste sentido, a equivalência entre as mercadorias é fundamental para sua constituição como tal. Tal equilíbrio surge à medida que o trabalho humano se relaciona com a natureza externa, criando o valor. O valor dá a possibilidade de se medir o quantum de trabalho está contido numa determinada mercadoria. Como diz Marx,

Ao dizermos que, como valores, as mercadorias são trabalho humano cristalizado, nossa análise as reduz a uma abstração, a valor, mas não lhes dá forma para esse valor, distinta de sua forma física. A questão muda quando se trata da relação de valor entre duas mercadorias. Aí a condição de valor de uma se revela na própria relação que estabelece com a outra. Quando o casaco, como figura do valor, é equiparado ao linho, iguala-se o trabalho inserido naquele com o contido neste. (Marx. 1980, p.58)

Portanto, como objeto de valor, as mercadorias se autorreconhecem a partir do quantum de trabalho nelas contido. Dando sequência a essa reflexão, o autor afirma: "por meio da relação de valor, a forma natural da mercadoria *B* torna-se a forma do valor da mercadoria *A*, ou o corpo da mercadoria *B* transforma-se no espelho do valor da mercadoria *A*." (Idem, p.60) Marx, então, revela que a importância de uma mercadoria está diretamente relacionada à existência de uma outra.

Em grande parte desse texto marxiano, nota-se que a sua prioridade é justamente desvendar os elementos concretamente presentes na mercadoria - entendida como uma determinada forma do produto do trabalho, fundamentalmente a capitalista. No entanto, há na seguinte passagem, algo fundamental em sua teoria - e revelador para a presente reflexão. Diz o autor:

Em outras palavras, os trabalhos privados atuam como partes componentes do conjunto do trabalho social, apenas através das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, entre os produtores. Por isso, para os últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem de acordo com o que realmente são, como relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas, e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos. (Ibidem, pp.81-82)

Neste momento, Marx constata a existência de um processo que dificulta o entendimento concreto acerca das relações existentes entre os indivíduos, entre as mercadorias e entre os primeiros e as segundas. Em sua leitura, no âmbito da produção capitalista, os indivíduos não se relacionam com as mercadorias, identificando-as como sendo produtos do trabalho humano, mas como sendo entidades de vidas próprias. Na sociedade dominada pelo capital, o "homem" se torna coisa, e a mercadoria, humano. E como entidades auto-fundantes, as mercadorias se relacionam como pessoas, ao passo que essas se interagem como coisas. Indo além, Marx acaba concluindo que a própria mercadoria conduz o ser humano, domina-o e o impõe os seus próprios interesses.

Aqui há uma chave interpretativa rica para se pensar a questão do outro, a partir do materialismo marxiano. Afinal, uma vez tornado coisa, o outro também será coisificado pelo "homem". À medida que a mercadoria ganha vida humana, o humano assume forma mercadológica.

O autor se posiciona do seguinte modo:

E o possuidor de dinheiro encontra no mercado essa mercadoria especial: é a capacidade de trabalho ou a força de trabalho. Por força de trabalho ou capacidade de trabalho compreendemos o conjunto das faculdades físicas e mentais, existentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais ele põe em ação toda a vez que produz valores-de-uso de qualquer espécie. A fim de o possuidor de dinheiro encontrar no mercado a força de trabalho como mercadoria é mister que se preencham certas condições. Por si mesma, a troca de mercadorias não implica outras relações de dependência além daquela que decorrem de sua própria natureza. Assim, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado, enquanto for e por ser oferecida ou vendida como mercadoria pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. A fim de que seu possuidor a venda como mercadoria, é mister que ele possa dispor dela, que seja proprietário livre de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. (Marx, 1980, pp. 187-88)

Nas sociedades em que predominam as relações capitalistas, nas quais o capital se emancipa e se universaliza, a transformação do ser humano em mercadoria é a principal característica. Aquilo que promove a vida dos indivíduos, isto é, suas forças físicas e mentais, torna-se elementos de troca nas relações mercadológicas. Os "homens" se relacionam a partir dos princípios e das leis que regem quaisquer outras mercadorias. Assim, aquilo que caracteriza os objetos que ganham vida nas relações de troca, também fundamentam a interatividade entres os indivíduos. O chamado "fetichismo da mercadoria", portanto, aplica-se ao próprio ser humano. Suas relações se baseiam no estranhamento, no desconhecimento e na coisificação.

O outro não existe como humano, mas como valor-de-troca, como fonte de lucro e acúmulo de capital. Especificamente na relação entre capitalista e trabalhador, Marx diz: "O antigo dono do dinheiro marcha agora à frente como capitalista; segue-o o proprietário da força de trabalho como seu trabalhador. O primeiro com um ar importante, sorriso velhaco e ávido de negócio; o segundo tímido, contrafeito, como alguém que vendeu sua própria pele e apenas espera ser esfolado." (Marx, 1980, p.197) Tal relação específica acabou se tornando o principal parâmetro para todas as sociedades guiadas pelo acúmulo de capital. Mesmo entre os trabalhadores e os subalternos, o olhar mercadológico, reinante sobre o mundo social burguês, é o definidor quanto à identificação do outro. Disso, surge uma série de ideologias destinadas a hierarquização dos indivíduos. Uma infinidade de princípios morais são criados para justificar a dominação de classe e a exploração da força de trabalho dos subalternizados. A própria ciência burguesa cumpre essa função de distinguir, na sociedade, os "aptos" e os "não aptos" para o mundo que vivem. As deformações sobre o outro, criadas pela exploração do trabalho e pelo domínio da mercadoria, acabam assumindo diversas formas no mundo social, isto é, na cultura, na filosofia, na estética, na política, nas relações econômicas, entre outros. Tais elementos criam os pilares que sustentam uma forma de hegemonia incapaz de fornecer aos "homens", os elementos necessários para o reconhecimento da humanidade do outro. Em outras palavras, no capitalismo as relações sociais que o sustentam não permitem a existência da alteridade, isto é, do reconhecimento do outro. Somente a partir de um posicionamento e de uma visão de mundo críticos e antagônicos à ordem burguesa é que pode se iniciar um processo de mútuo-reconhecimento entre os "homens".

Em sua obra, Marx não tratou especificamente dessa questão, qual seja, do outro na sociedade burguesa. Pelo menos enquanto questão definida. No entanto, o seu materialismo, o seu método, possibilitou uma forma própria de análise acerca do tema. Essa é mais uma indicação de que o método marxiano é expansivo e histórico, capaz de contribuir para o entendimento profundo de diversas problemáticas criadas pelo mundo capitalista.

Lenin, também é um outro autor do marxismo que, mesmo não sendo lembrado, traz contribuições importantes para essa discussão.

### **Lenin e a questão nacional russa**

Nas primeiras décadas do século XX, um grande debate concentrou os esforços de importantes setores do marxismo: a questão nacional. Em especial sobre a situação dos países do leste europeu, essa discussão foi central para os marxistas da época. E desse embate teórico-político é possível extrair contribuições relevantes para a presente reflexão acerca do outro no marxismo. O debate sobre a questão nacional, fez surgir reflexões que levassem em conta a própria diversidade social, política e cultural, principalmente nos países do leste europeu. Os chamados Estados multinacionais ainda eram a principal forma de organização política dessa região. E a Rússia era um exemplo evidente. Daí a preocupação de Lenin e dos marxistas oriundos desses Estados.

Lenin percebeu a importância de se estudar com mais profundidade as questões que caracterizam as nações já nos primeiros anos do século XX. Sua preocupação com o problema nacional foi fundamental para que o Partido Operário Social-Democrata Russo (POSDR) o incorporasse em seu programa de luta. A principal palavra de ordem lançada por Lenin e pelo POSDR, na tentativa de expor a questão nacional dos povos da Rússia, tinha a seguinte forma: *A todas nações do Estado (russo) o direito de autodeterminação*. Como o império russo era fruto do expansionismo czarista, dando origem a multinacionalidade, Lenin decidiu propor como forma de luta o reconhecimento das nações que integravam a Rússia ao direito de exercer uma língua própria, uma educação própria e, fundamentalmente, um sistema político próprio.

Tais intenções renderam-lhe várias críticas originadas de vários lugares e partidos, inclusive do próprio movimento socialista. Um dos partidos que mais se opôs a esta ideia de Lenin, foi o Partido Socialista Polaco (PSP). Segundo as percepções dos socialistas poloneses, a autodeterminação nacional não se mostrava suficientemente clara, assim, a sua importância para o movimento operário não era concreta. Além disso, a reivindicação por um idioma, uma nação, uma cultura, etc, autônomos, era interpretada como essencialmente burguesa.

Do seu lado, Lenin sempre fez questão de explicitar a sua leitura classista da história. O fato dele propor o reconhecimento das nações a autodeterminação, não significava o apoio à toda e qualquer espécie de movimentação nacional, pois sendo a social-democracia um partido do proletariado, toda sua perspectiva de luta deveria estar centrada nos interesses dessa classe. Assim, a autodeterminação se relaciona com a autonomia dos operários de cada país e não com a autonomia dos povos e nações como tais e em sentido genérico. O grande objetivo dessa forma de luta era estreitar o máximo possível a união dos proletários de todas nações. Aqui está a dialética do pensamento

leniniano, sobre esse tema, quer dizer, Lenin percebeu que a união internacional dos trabalhadores somente se concretizaria se a simpatia de uns pelos outros fosse aprofundada. Sem o respeito pelas particularidades nacionais, o internacionalismo dos operários fica praticamente impossível de se realizar, no entanto, o contrário também é verdade, ou seja, sem um ponto de vista internacionalista, a questão nacional não se torna clara para a classe trabalhadora, quer dizer, a nação não se mostra para o proletariado segundo seu papel histórico. Ressalta-se aqui a percepção leniniano quanto à importância da classe operária de um país saber conhecer as particularidades dos trabalhadores dos demais países. Neste sentido, a própria aliança internacional dessa classe social está condicionada a esse mútuo-reconhecimento, isto é, sem o respeito a esse outro, o horizonte da revolução socialista não se expande.

Lenin, portanto, avança em relação a Marx, pois aqui o outro também está dentro da própria classe trabalhadora, ou seja, não há uma identificação mundial imediata entre os indivíduos que compõem essa classe. É preciso reconhecer a existência de elementos sociais, históricos, políticos e culturais, que criam permanentes singularidades. Mesmo num contexto de unificação internacional, impulsionada pela dinâmica econômica do capitalismo, existem situações particulares de vivências e constituições da classe operária.

Rosa Luxemburgo, autora central para o marxismo, discordou radicalmente dos posicionamentos de Lenin. Num certo sentido, a visão que ela possuía sobre a questão nacional não conseguiu escapar da ideia de que no capitalismo do estágio imperialista, no qual a unificação mundial passava a ser uma realidade cada vez mais palpável, as brechas de luta em torno da nacionalidade eram praticamente impossíveis. Rosa, de certa forma, recupera o raciocínio de Marx sobre o papel histórico das nações como sendo essencialmente burguês. A confirmação disso, vem da seguinte forma: "O direito das nações à autodeterminação parece (...) uma paráfrase da velha palavra de ordem do nacionalismo burguês de todos os países em todos os tempos: o direito das nações à liberdade e à independência." (Luxemburg, 1988, p. 10)

Para ela, a classe operária consciente não luta pela construção de um Estado moderno, fundado na autodeterminação nacional, mas sim pelo fim do sistema capitalista e pelo internacionalismo. Portanto, a ideia de que o proletariado poderia erguer um Estado moderno era tão falsa quanto a ideia de propor à burguesia a restauração do feudalismo. Todavia, mesmo não buscando o retorno ao sistema medieval, a burguesia soube, em vários momentos da história, aliar-se às forças do antigo regime para se manter no poder. Com o proletariado deveria acontecer o mesmo, pois ainda que a sua verdadeira luta com

a burguesia estivesse colocada na arena internacional, a tensão das contradições internas dos Estados modernos deveria, antes de tudo, estar esgotadas. O amadurecimento da luta de classes em terreno nacional é indispensável para a união dos trabalhadores. Neste sentido, a necessidade de se fundar o Estado-Nação moderno em locais ainda marcados pelo feudalismo, mesmo em união com a burguesia, era uma tarefa fundamental para a classe operária. Neste ponto Lenin acaba indo além, superando, de certo modo, os marcos teóricos luxemburguianos.

Em sua análise da época imperialista, Lenin diz que "...só o proletariado defende a verdadeira liberdade das nações e a unidade dos operários de todas as nações." (Lenin, Obras Completas, 1984, p. 157). A burguesia, em seu processo de consolidação, também lutou junto com os trabalhadores pela liberdade e pela igualdade de direitos das nações, isto claro, sempre de acordo com seu projeto de sociabilidade. Entretanto, quando o movimento burguês realmente atingiu seus objetivos, sua postura foi obviamente de manutenção da ordem. Nesse momento é que a classe operária descola-se da uniformidade da massa, com objetivo de se organizar de modo independente, para assim fazer frente ao *status quo* burguês.

A consequência, mais ou menos esperada, desse processo de afirmação da classe operária é o estabelecimento de alianças da burguesia com os setores reacionários e arcaicos de uma determinada nação. E, em momentos de crise interna muito acentuada, a burguesia, como mostra os acontecimentos históricos, acaba recorrendo ao apoio das "nações amigas". Na verdade, a união entre as burguesias nacionais deve servir como um exemplo, uma lição a ser apreendida pelos trabalhadores, pois somente por meio da atuação conjunta é que a classe operária vislumbrará a vitória em âmbitos nacionais e mundiais.

Na distinção feita por Lenin - não muito aprofundada entre Estados nacionais modernos e Estados de nacionalidades, atrasados e marcados pelo feudalismo - a luta do proletariado nacional assume dois momentos distintos, que é preciso dizer *não são leis gerais*: no caso dos Estados de nacionalidades, cuja Rússia do século XIX pode ser tida como exemplo, o proletariado pode, num primeiro instante, estabelecer uma aliança com a burguesia tendo em vista a conquista dos direitos civis e políticos do Estado moderno - aqui a consciência nacional é a que predomina - entretanto, no caso dos Estados nacionais modernos já consolidados, a classe operária não deve lutar apenas por um sistema democrático-burguês, no qual a opressão da minoria sobre a maioria ainda prevalece. Neste caso, a classe trabalhadora consciente deve lutar pelo domínio do Estado nacional

e pela construção do socialismo – aqui o que nasce é a consciência internacional. Esta é, precisamente, uma distinção que, segundo Lenin, Rosa Luxemburg não faz. Ela, aos olhos leninianos, não desvenda qual época histórica atravessa a Rússia, quais são as particularidades concretas do problema nacional e dos movimentos nacionais deste país, durante o princípio do século XX.

Dentro das teses sobre a questão nacional, Lenin elege a autodeterminação política como o fundamento básico da reivindicação da autodeterminação nacional. Tal posição, sem dúvida, estabelecia um decisivo combate contra a opressão czarista sobre as nações oprimidas pelo império de Moscou. Para ilustrar melhor essa questão, vejamos o que o próprio diz:

A Rússia é na atualidade o país de regime estatal mais atrasado e reacionário em comparação com todos os países que a rodeiam, desde a Áustria, em que se consolidaram a partir de 1867 as bases da liberdade política e do regime constitucional e se implantou agora o sufrágio universal, até a República da China. Por isso, os social-democratas da Rússia devem insistir em sua propaganda no direito das distintas nações a formar um Estado aparte ou escolher livremente o Estado que deseja pertencer. (Lenin, Obras Completas, 1984, pp. 332-33)

Na verdade, essa foi uma das várias teses defendidas por Lenin, em 1913, em que o objetivo era firmar como necessário o processo de transformação político-social da Rússia, abolindo as marcas feudais, seguindo na direção da construção da democracia burguesa. Além de uma economia moderna fundada no capitalismo, essa região deveria também construir, no plano superestrutural, ideias novas e modernas que substituíssem as velhas formas sobrenaturais de entender o mundo, patrocinadas pela Igreja Ortodoxa russa. Cada nação do império deveria lutar pela autogestão administrativa e pelas instituições baseadas no sufrágio universal, igual e secreto, bem como pelos direitos civil e penal, pelos princípios gerais que determinam o domínio escolar – por exemplo, as leis que assegura o laicismo absoluto da escola e a organização democrática do regime escolar, entre outros pontos –, pelas leis sobre a proteção do trabalho e pelas liberdades políticas.

No entanto, a participação da classe operária nesse processo de criação de um Estado de direitos não poderia, de modo algum, limitar-se a uma relação de dependência frente a burguesia. O proletariado deveria lutar por este tipo de Estado, fornecedor de leis burguesas, para se apropriar dos seus aspectos progressistas, bem como para se inserir conscientemente na luta de classes.

Sem o estabelecimento dessa transformação político-social, a questão nacional

não se resolve. Elementos como o idioma, o território, o mercado interno, entre outros, também são indispensáveis para o êxito dessas mudanças. Uma nação necessita desses pontos para se concretizar. O elemento cultural, da mesma forma, é indispensável para a construção de um Estado-Nação, todavia, ele não deve ser um aspecto estático da sociedade. Para Lenin, com a ampliação mundial do capitalismo, as relações humanas passaram a ser cada vez mais internacionalizadas, assim, a cultura, como também o idioma, a economia, o território, etc, devem, do mesmo modo, ir além dos princípios nacionais, distanciando-se do isolamento. Entretanto, para esse autor, somente no socialismo é que tal processo pode ser complementado. Diante dessas possibilidades, a classe operária não deve lutar por uma cultura puramente nacional, já que é sua a tarefa histórica de unir os países e acabar com o capital. De acordo com Lenin, a reivindicação cultural única e exclusivamente nacional "contradiz de modo absoluto o internacionalismo da luta de classe do proletariado; facilita a incorporação do proletariado e das massas trabalhadoras à esfera de influência das ideias do nacionalismo burguês..." (Lenin, Obras Completas, 1984, p. 335-36)

Acima de qualquer projeto de luta nacional, o Partido Social-Democrata Russo deveria promover a fusão dos operários de todas as nações seja no campo político, econômico, cultural, educacional, etc. Para isso, o POSDR teve à frente diversos obstáculos, entre os quais, o nacionalismo russo se apresentava como um dos piores.

Tanto os representantes do czarismo, quanto os da burguesia da Rússia proclamavam em suas lutas políticas a manutenção do Estado multinacional, cujo poder central partia de Moscou. A ideia era que o império russo deveria permanecer unido, mantendo sua característica de múltiplas nações. Em nome dessa união, tentou-se difundir o sentimento nacionalista de defesa da Grande Rússia. A qualquer sinal de movimentação visando a autonomia nacional de alguma nação desse grande país, a preocupação aumentava por parte dos czaristas e da burguesia russa. Segundo Lenin, esse espírito nacionalista estava intimamente ligado com o objetivo de dividir e corromper a classe operária, que do seu lado deveria defender a plena igualdade de direitos e a verdadeira unidade do proletariado de todas nações. A Ucrânia foi um dos territórios que buscou sua independência em relação a Moscou, isto lhe custou duras críticas da elite russa. Sobre esse episódio Lenin reflete da seguinte forma:

Com a perseguição contra os ucranianos e outros por seu 'separatismo', por seus esforços separatistas, os nacionalistas defendem assim o privilégio dos latifundiários russos e da burguesia russa a ter 'seu próprio' Estado. A classe operária é contrária a todo privilégio; por isso

defende o direito das nações a autodeterminação. (Lenin, Obras Completas, 1984, p. 343)

Uma outra questão importante é que em relação ao conjunto das nações do Grande Império, o povo russo era minoria. Todavia, o real benefício garantido através da unidade russa, não estava com os russos em geral, mas apenas com uma parte ainda menor, composta por grandes proprietários de terras e pela burguesia.

Ao contrário do que deveria ser pensado, diante desse estado de coisas,

os operários conscientes – dizia Lenin em 1914 – não propõem a separação; conhecem as vantagens dos Estados grandes e da união de grandes massas operárias. Porém, os Estados grandes só podem ser democráticos se as nações gozam da igualdade de direitos mais absoluta, e essa igualdade implica também o direito à separação. A luta contra a opressão nacional e contra os privilégios nacionais está indissolúvelmente unida à defesa desse direito. (Lenin, Obras Completas, 1984, p. 344)

Um dos reflexos desse movimento nacionalista russo, que visava a manutenção do Império russo em seu aspecto multinacional, corresponde à questão da língua oficial. Para as classes sociais que representavam a defesa incondicional da indivisibilidade da Rússia, a existência de um idioma oficial obrigatório era indispensável. Tanto os liberais quanto os reacionários apoiavam, mesmo que com algumas diferenças, a implantação da língua falada pelos russos sobre todas as demais populações da multinação.

De acordo com o ponto de vista leniniano, a classe representante do tzarismo se movia pelo seguinte: "A Rússia deve ser indivisível e todos os povos devem subordinar-se ao princípio russo, pois os russos têm sido os construtores e unificadores da terra russa." (Lenin, Obras Completas, 1984, p. 309) Em outras palavras estavam proibindo o exercício de dialetos em que falavam cerca de 60% da população não russa da Rússia. Lenin foi contra essa postura de imposição da língua russa sobre os demais povos, justamente por entender o caráter de classe aí presente. Melhor dizendo, os interesses das classes dominantes da Rússia sobre os demais povos, principalmente sobre os trabalhadores não-russos. Não há dúvida, quanto à presença da alteridade na defesa leniniana. Para que a classe operária russa pudesse construir uma aliança com os trabalhadores dos países, até então invadidos, deveria respeitar as suas formas específicas de vivência.

Entre os liberais era permitido que nas escolas primárias existisse a prática da língua local materna. Entretanto, essa diferenciação não os colocava em campos totalmente opostos, pois tanto os representantes do império tzarista quanto os liberais

defendiam a obrigatoriedade da língua oficial, quer dizer, o idioma falado pelos russos. O núcleo dessa distinção está no fato de que a argumentação dos liberais era bem mais sofisticada. Diziam eles que a língua oficial não beneficiaria apenas a unidade, a indivisibilidade e a coesão territorial da Rússia, já que a “grande cultura” russa também se manteria forte. Sobre a importância da língua e da cultura russa para os povos da Rússia, Lenin estava inteiramente de acordo. Para ele, o conhecimento de escritores russos como por exemplo Turguenev e Tolstoi, entre outros, deveria ser ampliado para todas as populações da Rússia. Lenin defendia, portanto, que a língua russa deveria ser expandida entre as diversas nações. No entanto, não por meio da coerção e da obrigatoriedade.

Lenin demonstrou que o desenvolvimento do capitalismo na Rússia estava aumentando a movimentação migratória dos povos desse país, com isso favorecendo para o fim do estreito particularismo regional e ao mesmo tempo, colocando em contato dos vários povos a língua russa. Por meio da força e da imposição esse processo seria profundamente marcado pela hostilidade e pela irritação em relação a grande língua. A partir disso que Lenin se considerava preciso e fiel à realidade da Rússia, negando a obrigatoriedade da língua oficial e aclamando que se assegure à população escolar o ensino "em todos os idiomas locais e que se inclua na Constituição uma lei fundamental declarando abolidos todos os privilégios de uma nação, quaisquer que sejam, e todas as infrações dos direitos de uma minoria nacional." (Lenin, Obras Completas, 1984, p. 311)

Como se vê, Lenin já neste momento, busca encontrar uma maneira de pensar o socialismo, em sentido universal, sem deixar de lado as particularidades que marcam a existência das classes exploradas. Além do mais, sinaliza a impossibilidade de se construir uma hegemonia revolucionária, desconsiderando a singularidade do outro. A admiração aos trabalhadores russos, somente seria conquistada por meio do convencimento junto às demais classes operárias.

A importância que a social-democracia operária da Rússia deu ao problema nacional nasceu a partir da necessidade de levar em conta os interesses das classes subalternas desse país. Tudo porque praticamente todos partidos da Rússia, da virada dos séculos XIX e XX, estavam preocupados com o problema nacional, sejam eles contrarrevolucionários ou liberais, aristocratas ou burgueses. Cada um representando os interesses de sua classe.

Para os social-democratas, a principal palavra de ordem reivindicava a

autodeterminação das nações, fundamentalmente em seu campo político. As nações deveriam ser autônomas para resolver seus problemas internos. Neste sentido, a democracia surgia como a principal forma de garantir tal emancipação. Para o proletariado, a democracia estava incumbida de excluir qualquer relação de dominação de uma nação sobre outra, a menos que determinada nacionalidade optasse livremente por estar ligada a algum outro Estado. Segundo Lenin, ao contrário das críticas lançadas contra o programa do POSDR sobre a autonomia nacional, a sua linha política não estava alimentando o nacionalismo burguês das nações oprimidas, já que ao mesmo tempo em que estava presente o ponto de vista da classe operária também encontrava-se a denuncia tanto do nacionalismo do país oprimido como do opressor.

Para o Partido Democrata Constitucionalista, o princípio da autonomia nacional era inadmissível. Seus membros afirmavam que não estavam de acordo com a idéia de que as nações deveriam se desligar do Estado russo. Em outras palavras "...os democratas constitucionalistas nunca estiveram comprometidos à defender o direito das nações à separação do Estado russo" (Lenin, Obras Completas, 1984, p. 235) Tais palavras renderão a seguinte crítica de Lenin: "A diferença entre os democratas constitucionalistas e os social-democratas é o que distingue os nacional-liberais dos democratas consequentes." (Lenin, Obras Completas, 1985, p. 256)

Os acontecimentos mostram que, no entanto, além da divergência interna à Rússia – sobre a questão nacional – Lenin e o POSDR tiveram também que combater movimentos externos. Da mesma forma que Lenin criticava os partidos liberais e reacionários, ele também atacava o “pseudo-marxismo”. Um claro exemplo disso é a consistente denúncia que se fez sobre os caminhos políticos da II Internacional e ao movimento socialista europeu em geral, das primeiras décadas do século XX.

Em seu texto de 1915, intitulado *A bancarrota da II Internacional*, Lenin se concentra inteiramente não só para criticar, mas também para entender as razões que levaram o movimento socialista, de praticamente todos grandes países da Europa, a caminharem para o reformismo, para o nacionalismo e conseqüentemente para o apoio à guerra imperialista (1914-18). Para tanto, muito além de uma análise focada nas personalidades, ou melhor, na vida pessoal dos representantes dessas correntes políticas, Lenin se propõe a estudar as origens históricas de tal movimento.

É certo que em tais movimentos houve uma total desconsideração sobre o outro. E a defesa da guerra é a sua grande expressão. Em outras palavras, neste momento, grande parte dos socialistas seguiram a linha política da invasão e da imposição, em detrimento

da possibilidade de se construir alianças com as classes exploradas dos demais países. Portanto, Lenin, com sua postura, esteve em total desacordo com grande parte do movimento socialista da época.

O fundamental a ser destacado, em toda essa discussão, é o fato de Lenin, a partir da questão nacional russa, desenvolver elementos que podem contribuir para o debate em torno da alteridade dentro do marxismo. A sua leitura, ainda que inserida em meio a inúmeras críticas, demonstram a preocupação sobre o problema do outro no contexto da luta de classes.

Saindo da reflexão de Lenin, encontra-se as contribuições, sobre essa questão, de um outro importante autor do marxismo: Antonio Gramsci.

### **Gramsci e o outro na relação dirigente/dirigido**

De modo geral, pode-se afirmar que Gramsci esteve preocupado, antes de tudo, em como construir o poder da “novíssima” classe social. O revolucionário sardo/italiano esteve claramente atento ao complicado, mas necessário, processo através do qual os trabalhadores italianos poderiam dar a sua contribuição à revolução comunista mundial. E, dentre os inúmeros aspectos presentes nessa construção histórica, sem dúvida, a questão da alteridade é um elemento central.

Em primeiro lugar, Gramsci não entendia a classe operária como um dado da natureza; em segundo, para ele existia, para além desta classe, um conjunto enorme de grupos populares que deveria ser profundamente compreendido pelos comunistas. Em sua leitura, nem sempre os militantes responsáveis por organizar política e culturalmente os trabalhadores estavam atentos a essa questão.

O conjunto da obra de Gramsci demonstra que essa preocupação não se verifica isolada, muito ao contrário. Em certo sentido, o autor já em sua juventude percebia a importância do convencimento político-moral sobre aquele outro potencialmente revolucionário. Dado que este *sujeito* não é um elemento da natureza, mas uma síntese histórica de um determinado momento histórico, a atividade revolucionária deveria ter na *alteridade comunista* uma situação de relacionamento com os subalternos, com os governados. E é nesta condição que o movimento historicamente progressista pode passar da quantidade à qualidade, de uma força político-cultural esporádica ao poder hegemônico no interior do mundo social.

Gramsci entendida que a classe operária era um sujeito da história inserido numa dinâmica ininterrupta. A todo o momento, novas complexidades surgiam tanto para ela quanto para quem buscasse compreendê-la. Era preciso, antes de qualquer coisa, desnaturalizá-la, pois somente assim seria possível entender cada detalhe específico do seu processo de auto-constituição histórica. Os comunistas, por esse motivo, deveriam rejeitar uma visão etnocêntrica – ou como o próprio dizia: "pedante" – perante os trabalhadores. Era necessário estabelecer um diálogo horizontal e um respeito profundo em relação a este outro. A cultura operária, seus valores, seus preconceitos, limites e potenciais, deveriam ser minuciosamente analisados.

Em relação aos órgãos de representação da classe operária, o entendimento de suas características também deveria ser obtido historicamente. Gramsci buscou não naturalizar suas funções, fixando previamente aquilo que deveria ser. Se os operários eram constituídos a partir de sínteses historicamente definidas, suas representações também o eram. Em seu artigo *Sindicatos e conselhos*, publicado em 1920, no *L'Ordine Nuovo*, a argumentação vai na seguinte direção:

O sindicato não é esta ou aquela definição do sindicato: o sindicato *se torna* uma determinada definição, ou seja, assume uma determinada figura histórica na medida em que as forças e as vontades operárias que o constituem lhe imprimem uma específica orientação e põem como meta da sua ação o objetivo que foi afirmado na definição. (GRAMSCI, 2004, V1, p.367)

Sem um conhecimento sério, portanto, sobre quem são de fato os operários, ter-se-ia também pouca compreensão de suas potenciais organizações de representação. Tendo em vista um tal objetivo é que afirma – em seu texto pré-carcerário *Por uma renovação do partido socialista*, publicado também no *L'Ordine Nuovo*, em 1920 – o seguinte:

...é necessário que o Partido viva sempre imerso na realidade efetiva da luta de classe travada pelo proletariado industrial e agrícola; que saiba compreender as diversas fases e os diversos episódios desta luta, suas múltiplas manifestações, a fim de extrair a unidade da multiplicidade, de ser capaz de dar uma direção real ao conjunto dos movimentos e de infundir a convicção nas massas de que há uma ordem imanente na atual espantosa desordem... (GRAMSCI, 2004, V1, p. 355)

O trabalho do militante comunista somente se torna força efetiva de transformação social quando se insere na vida da classe representada. A profunda compreensão sobre a vida dos trabalhadores, de suas lutas, suas incoerências, etc., era uma condição fundamental para a existência do próprio Partido. Para tanto, não poderia haver

tratamento vertical em termos morais, no âmbito da relação dirigente/dirigido. Seguindo este seu raciocínio, Gramsci crítica a extrema esquerda comunista:

...a extrema esquerda define o Partido (deixando de lado, ou subestimando, seu conteúdo social) como um “órgão” da classe operária, que se constitui pela síntese de elementos heterogêneos. O Partido, ao contrário, deve ser definido pondo-se em destaque, antes de mais nada, o fato de que ele é uma “parte” da classe operária. O erro na definição do Partido leva a uma errada formulação dos problemas da organização e da tática. (GRAMSCI, 2004, V2, p. 345)

Por fim, e ainda sobre o Partido, o autor diz que uma das atividades a ser desenvolvida pelos militantes era justamente a capacidade de trabalhar

entre as massas, de marcar uma contínua presença em seu seio, de estar na primeira fila de todas as lutas, de saber em todas as ocasiões assumir e manter a posição que é própria da vanguarda do proletariado. Enfatiza-se este ponto porque a necessidade do trabalho subterrâneo e a errada ideologia da “extrema esquerda” produziram uma limitação da capacidade de trabalho entre as massas e com as massas. (Gramsci, 2004, V2, pp. 354-55)

Como é possível perceber, “vanguarda” para Gramsci não se coloca em termos de superioridade moral e intelectual dos dirigentes sobre os dirigidos. Vanguarda aqui é em termos políticos, isto é, sobre o grau de organização política conquistado por uma parte da própria classe operária. Outro aspecto interessante de se notar, nesta reflexão gramsciana, corresponde ao que ele chama de “trabalho subterrâneo”. Será esta uma atividade semelhante àquela que em antropologia assume a definição de “etnografia”?

Assim como o trabalho do antropólogo é compreender e revelar a riqueza e a complexidade do outro, que pode ser um grupo ou uma sociedade, o comunista deveria ter a mesma postura sobre esse seu outro específico: a classe operária. Gramsci percebia que muitas vezes os trabalhadores eram totalmente desconhecidos pelos seus “representantes”. Aqui, está condensada toda a tarefa não apenas do “intelectual orgânico”, mas também do “intelectual nacional-popular”. O partido comunista não deveria ser entendido como *para* a classe, mas *da* classe. As instituições revolucionárias deveriam ser a clara expressão do movimento operário. Como a classe operária não pode ser entendida a partir de abstrações, o comunista deveria efetivar, ao que parece, um trabalho etnográfico específico.

Entretanto, é importante ressaltar que essa “tradução”, feita pelo autor, partindo de certos *princípios antropológicos*, em direção de uma específica *antropologia comunista*, não objetiva se desenvolver a partir das técnicas e do distanciamento metódico exigidos pela ciência. Afinal, o conhecimento que surge desse trabalho etnográfico dos

comunistas deve tender ao enfraquecimento da dimensão do *outro* e ao fortalecimento da dimensão do *nós*. Quando quem analisa tende a se transformar, em sua relação com o analisado, numa síntese, em algo novo. Nos *Quaderni*, o autor alerta para o fato de que: “o elemento popular ‘sente’, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual ‘sabe’, mas nem sempre compreende e, menos ainda, ‘sente’.” (GRAMSCI, 2001, V2, p. 1505) Portanto, não deve haver sobreposição de um “ente” sobre outro, mas uma unidade dialética e histórica.

Sobre o caso dos inúmeros grupos populares que existiam na Itália, o autor também demonstrou a mesma preocupação. Se sobre a classe operária que se apresentava com um certo grau de delineamento político, social e cultural, era preciso conhecê-la e desnaturalizá-la permanentemente, Gramsci percebe a necessidade de entender profundamente um outro universo popular bastante complexo, definido genericamente como o “camponês”. Aqui as tarefas eram muito mais desafiadoras, afinal o nível de complexidade que envolvia esse enorme grupo popular era bastante alto. Os camponeses também não podiam ser entendidos em bloco, não eram homogêneos. Existia uma diversidade cultural/lingüística/política que necessitava de uma compreensão séria por parte dos comunistas. O aspecto subjetivo do camponês tinha que ser apreendido para se projetar específicas formulações e práticas políticas.

Em contextos de pouca ruptura em relação ao mundo feudal, os camponeses de certos países europeus, não tinham absorvido determinadas leituras que os situassem no interior dos conflitos de classe, inaugurados com a confirmação histórica do capitalismo. Diz o autor, em *Operários e camponeses* de 1919:

A psicologia dos camponeses era, em tais condições, algo que escapava de qualquer controle; os sentimentos reais permaneciam ocultos, envolvidos e confundidos num sistema de defesa contra as explorações, meramente egoísta, sem continuidade lógica, que se materializava em muita dissimulação e servilismo fingido. A luta de classes se confundia com o banditismo, com a vingança, com o incêndio dos bosques, com o morticínio do gado, com o rapto das mulheres e das crianças, com o assalto à prefeitura: era uma forma de terrorismo elementar, sem consequências estáveis e eficazes. Objetivamente, portanto, a psicologia do camponês se reduzia a uma pequeníssima soma de sentimentos primitivos dependentes das condições sociais criadas pelo Estado democrático-parlamentar: o camponês era deixado completamente à mercê dos proprietários e de seus sicofantas e dos funcionários públicos corruptos; e a sua maior preocupação vital era a de defender-se corporalmente dos perigos da natureza elementar, dos abusos e da barbárie cruel dos proprietários e dos funcionários públicos. O camponês sempre viveu fora do domínio da lei, sem personalidade jurídica, sem individualidade moral: conservou-se como um elemento anárquico, o átomo independente de um tumulto caótico, refrado

somente pelo medo da polícia e do diabo. Não compreendia a organização, não compreendia o Estado, não compreendia a disciplina; paciente e tenaz no esforço individual de extrair da natureza escassos e magros frutos, capaz de enormes sacrifícios na vida familiar, era selvagemmente impaciente e violento na luta de classes, incapaz de propor-se um objetivo geral de ação e de persegui-lo com perseverança e luta sistemática. (GRAMSCI, 2004, V1, pp. 265-66)

Como é possível perceber, existe um grande esforço, por parte do autor, em tentar compreender o universo político-cultural dos camponeses. Inúmeros equívocos poderiam ser evitados, a partir de tal conhecimento.

Ainda antes de ser preso pelo regime fascista, Gramsci escreveu em *A questão meridional*, em 1926, que tanto os comunistas quanto a classe operária do Norte, deveriam compreender seriamente os camponeses do Sul. Em suas palavras:

Mas a questão camponesa na Itália é historicamente determinada, não é a “questão camponesa e agrária em geral”; na Itália, a questão camponesa, como consequência da específica tradição italiana, do específico desenvolvimento da história italiana, assumiu duas formas típicas e peculiares, ou seja, a questão meridional e a questão vaticana. Portanto, conquistar a maioria das massas camponesas significa, para o proletariado italiano, assumir como próprias estas duas questões do ponto de vista social, compreender as exigências de classe que elas representam, incorporar tais exigências entre suas próprias reivindicações de luta. (GRAMSCI, 2004, V2, pp. 408-09)

A questão do entendimento do outro, era aqui indiscutível. Eram muito presentes na Itália do início do século XX, ideologias de cunho racistas lançadas para explicar o “sulista”, em especial o “camponês”. Diziam que os motivos da miséria dessa população estavam em sua inferioridade biológica, em sua preguiça natural. Essa visão, não raramente, podia ser percebida entre os operários do Norte. E isso foi identificado por Gramsci. Assim, o trabalho etnográfico dos militantes era não apenas para inserir os camponeses no movimento comunista, mas também para viabilizar a união destes com os trabalhadores urbanos do Norte. Somente com a produção de um conhecimento revolucionário sobre este universo popular é que o racismo poderia desaparecer entre os operários.

No âmbito do Partido, seus membros tinham a responsabilidade de estabelecer um contato com esse outro, potencialmente revolucionário, partindo do respeito ao seu folclore, aos seus costumes particulares, ao seu dialeto, etc. Somente desprovidos de posturas elitistas ou pedantes (etnocêntricas), os militantes poderiam desmontar certas crenças e seriam capazes de *ampliar* uma visão de mundo até então provinciana, em direção do universal (hegemonia). E aqui, o processo é visualizado pela dialética entre o

particular e o geral que visa o surgimento de algo novo, de uma síntese. Gramsci não vê a cultura das províncias de um ponto de vista iluminista, em que o progresso se coloca como inexorável. Para ele, a imposição de valores “universais” e a tentativa de destruição, sem as devidas mediações, deste *mundo pequeno e terrível* é tão ineficaz quanto a pretensão de destruir o “mundo grande” e desumanizador, sem as corretas relações com o *particular*. Portanto, existe uma dialética entre província e mundo que deve ser percebida como condição *sine qua non* para a criação de um movimento comunista de fato popular. Mesmo quando o autor afirma que os operários devem “dirigir” os camponeses, a sua concepção é puramente política. Não existe qualquer influência da ciência positivista defensora de uma superioridade racial do Norte sobre o Sul (camponeses).

Um dos problemas centrais colocado para os subalternos, diz respeito justamente ao modo como estão inseridos na realidade social e à forma como está estabelecida a sua cultura. Na obra gramsciana, o caráter básico da cultura subalterna deriva do fato de estar “‘historicamente na defensiva’”; a questão do poder está no centro de sua teoria da cultura. Isso explica sua frequente utilização do termo ‘subalterno’ em suas análises da mentalidade dos subordinados. É sua subordinação, seu caráter subalterno, o que determina sua forma de ver o mundo.” (CREHAN, 2004, pp.121-22)

A forma como entendem o mundo é

em parte um produto de sua posição subordinada e dominada. Sua visão do mundo se forma necessariamente no contexto de vidas vividas em condições de subordinação e de concepções hegemônicas que refletem a visão do mundo nascida da perspectiva dos grupos dominantes da sociedade. Porém é a partir da experiência vivida da subordinação que com o tempo podem emergir as concepções contra-hegemônicas da realidade ainda que no princípio somente de forma embrionária. (CREHAN, 2004, pp.137-38)

O entendimento da cultura do subalterno, como é possível perceber, está intimamente ligado à questão da construção de uma hegemonia antagônica ao capital. Mesmo que em situação de subordinação, a cultura e o pensamento dos subalternos contém elementos necessários para a superação da hegemonia restrita das classes dominantes.

Numa perspectiva universal e historicista, o subalterno inventado pela civilização ocidental não se restringe ao mundo oriental, pois ela é extensiva a certos grupos e classes internos ao próprio Ocidente. Em outras palavras:

A irrupção do outro interno sempre foi vista pelo Ocidente como uma ameaça à sua estabilidade e identidade; e assim foram encaradas as tantas insurreições camponesas, que eram associadas a heresias. Na época da modernidade, que começa a encontrar passagem desde a revolução burguesa na Inglaterra, esse outro interno negativo, ameaçador da ordem do Ocidente, que na concepção liberal viria a se chamar despotismo, toma a forma da democracia, que poderia projetar os produtores diretos para a ação política. (DEL ROIO, 1998, p.101)

Em tal perspectiva, o “subalterno” não é construído apenas a partir do mundo econômico, já que é forjado também nas formulações políticas e culturais das classes dominantes ocidentais.

Com isso, era indispensável o combater a todo um universo cultural baseado na mistificação de realidades historicamente determinadas, criada pelas classes dominantes. Todo um conjunto de pensamento elaborado para transformar a realidade em algo estático, deveria ser combatido pelos comunistas. Sobre essa questão, o autor traz nos *Quaderni*, o seguinte argumento:

É preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são “filósofos”, definindo os limites e as características desta “filosofia espontânea”, peculiar a “todo o mundo”, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crença, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por “folclore”. (GRAMSCI, 2001, V2, p. 1375)

Essa sua tentativa de desmistificar determinadas concepções de mundo, criadas pela burguesia, objetiva também desmontar suas conseqüências para o âmbito das relações sociais construídas historicamente. Para o dirigente comunista, por exemplo, a relação filosofia/senso comum não deve assumir aspectos ahistóricos, isto é, fruto de pretensas correlações sócio-políticas fixas e naturalizadas. Suas diferenças devem ser apreendidas a partir de específicas construções arbitrárias que variam de acordo com as correlações de forças sociais. A problematização do autor, sobre o tema, desenvolve-se do seguinte modo:

Na filosofia, destacam-se notadamente as características de elaboração individual do pensamento; no senso comum, ao contrário, destacam-se as características difusas e dispersas de um pensamento genérico de uma certa época em um certo ambiente popular. Mas toda a filosofia tende a se tornar senso comum de um ambiente, ainda que restrito (de

todos os intelectuais). Trata-se, portanto, de elaborar uma filosofia que – tendo já uma difusão ou possibilidade de difusão, pois ligada à vida prática e implícita nela – se torne um senso comum renovado com a coerência e o vigor das filosofias individuais. E isto não pode ocorrer se não se sente, permanentemente, a exigência do contato cultural com os “simples”. (GRAMSCI, 2001, V2, pp. 1382-83)

Gramsci visa a todo momento desnaturalizar certas concepções criadas pelas classes dominantes, fundamentalmente aquelas baseadas no pressuposto de que algumas dimensões do pensamento seriam privilégios de poucos, dotados de poderes quase sobrenaturais.

Como é possível perceber até agora, o autor sardo/italiano demonstra em vários momentos de sua reflexão uma profunda preocupação com o processo de aproximação em relação às classes subalternas. O cuidado em conhecer, sempre em detalhes, o mundo do trabalho é condição indispensável para qualquer atividade que tivesse como o horizonte a construção de um projeto social hegemônico. Para tanto, busca desnaturalizar as inúmeras dicotomias, entre as quais: cultura erudita *versus* cultura popular. Na passagem acima, Gramsci visa desmontar a ideologia burguesa que, forçosamente, buscou submeter as manifestações subjetivas das classes populares a certos padrões criados artificialmente – neste caso, quando se defende que o “senso comum” (popular) é um universo absolutamente separado da “filosofia” (elite).

Mesmo quando o autor dos *Quaderni* analisa o “folclore”, dimensão frequentemente considerada inferior à ciência e ao conhecimento “erudito”, afirma que este tema deveria ser estudado não de modo “pitoresco”. Em sua opinião,

seria preciso estudar o folclore, (...) como “concepção do mundo e da vida”, em grande medida implícita, de determinados estratos (determinados no tempo e no espaço) da sociedade, em contraposição (...) às concepções do mundo “oficiais” (ou, em sentido mais amplo, das partes cultas das sociedades historicamente determinadas) que se sucederam no desenvolvimento histórico. (Daí a estreita relação entre folclore e “senso comum”, que é folclore filosófico). (GRAMSCI, 2001, V3, p. 2311)

Um elemento interessante aqui é como o autor concebe o estudo sobre o folclore, isto é, tendo em vista a possibilidade de inseri-lo às “concepções do mundo e da vida potencialmente alternativas, de oposição, que mantém a gente subalterna”, mas que escapavam dos registros históricos. (CREHAN, 2004, p. 129) Restava, então, resgatar criticamente tais elementos. Segundo dizia, este elemento cultural das camadas populares não era analisado na Itália de uma maneira historicista, isto é, de um modo *vivo* e atuante

entre as classes populares. Por isso, em muitos casos, o exótico e o caricatural acabavam sendo a forma predominante de entendê-lo.

Em termos metodológicos, Gramsci defende um instrumento específico de análise, isto é a *filologia viva*, através do qual os dirigentes do Partido poderiam estabelecer uma específica relação junto às classes subalternas. Este recurso fora definido da seguinte maneira:

Com o crescimento dos partidos de massa e com a sua adesão orgânica à vida mais íntima (econômico-produtiva) da própria massa, o processo de standardização dos sentimentos populares, que era mecânico e casual (isto é, produzido pela existência ambiente de condições e pressões similares), torna-se consciente e crítico. O conhecimento e o julgamento da importância de tais sentimentos jamais ocorrem, por parte dos chefes, através de intuições baseadas na identificação de leis estatísticas, isto é, por via racional e intelectual, frequentemente ilusória – que o chefe traduz em ideias-forças, em palavras-forças – mas ocorre, por parte do organismo coletivo, através da “co-participação ativa e consciente”, da “co-passionalidade”, da experiência dos detalhes imediatos, de um sistema que se poderia chamar de “filologia viva”. Assim, forma-se uma estreita ligação entre grande massa, partido e grupo dirigente; e todo o conjunto, bem articulado, pode se movimentar como um “homem-coletivo”. (GRAMSCI, 2001, V2, p. 1430)

Nota-se, portanto, o quanto o autor esteve preocupado com o processo de construção de um movimento comunista fundado na união orgânica entre dirigentes e dirigidos, partido e massa. A “filologia viva”, ao que parece, não é um método formal-burocrático de análise, mas um modo de compreender e de se posicionar na vida social, interligando e dando sentido para os inúmeros detalhes e acontecimentos do cotidiano dos subalternos. Seria ele uma espécie de etnografia? Enquanto recurso metodológico da “filosofia da práxis”, a “filologia viva” não pode deixar de ser vista como uma maneira eficaz de compreender o real. Gramsci dava muita

importância à filologia, entendida no sentido muito geral de ‘expressão metodológica da importância dos fatos particulares. Ele formulou o conceito de ‘filologia vivente’ para destacar o valor não apenas em relação ao estudo dos textos, mas da vida social e política e da própria concepção de partido. O método da ‘filologia vivente’ comporta o movimento de circulação do empírico e do individual ao universal e total e vice-versa, sem nunca fechar o círculo ou chegar a uma conclusão definitiva e peremptória. Trata-se de uma ideia-chave tanto na ciência como na política, no âmbito teórico e prático, seja nas dimensões da pesquisa abstrata como na análise concreta. (BARATTA, 2004, pp. 18-19)

Gramsci é um dos autores que, no interior do marxismo, mais tornou explícita a importância das organizações comunistas compreenderem em seus mínimos detalhes a

vida concreta do proletariado seja da cidade ou do campo. Essa tarefa se torna decisiva para qualquer projeto social que tem por objetivo a transformação radical da própria sociedade. A hegemonia do *mundo do trabalho* sobre a vida social depende de um vínculo moral entre dirigente comunista e massas operárias e trabalhadoras em geral. Para tal, o Partido e demais instituições devem compreender seriamente toda a complexidade da classe social que visa representar.

Gramsci visa, a todo o momento, relativizar, ou mesmo destruir, certas distinções criadas pelas classes dominantes: erudito/popular, filosofia/senso-comum, intelectual/massa, partido/classe, etc. Todas essas contraposições que são construções históricas e culturais passaram a ser diferenças ahistóricas, fixas e naturais. No entanto, o autor sardo demonstra que é possível ver senso-comum na filosofia, assim como filosofia no senso-comum. Esses “mundos” que aparentemente são colocados como naturalmente opostos são, na verdade, expressões de certas concepções ideológicas. Busca-se permanentemente a manutenção da ordem, por meio de construções político-culturais arbitrárias que garantem a legitimidade do poder do dominante sobre os dominados.

Sobre esse tema da existência de “mundos” diferentes, o autor italiano responde, numa carta, aos argumentos da cunhada feitos depois de ter assistido um filme intitulado *Dois mundos*. O enredo do filme, visto por Tatiana, correspondia a estória de uma relação amorosa impossível entre uma mulher judia e um oficial austríaco. Relação esta condenada pelo fato dos dois pertencerem a dois mundos diferentes. As reflexões de Gramsci vão no seguinte sentido:

Num de seus cartões, naquele em que me falou de suas idas ao cinema e, especialmente, do filme *Dois mundos*, algumas observações me deixaram perplexo. Como pode acreditar que existam estes dois mundos? Este é um modo de pensar digno dos Cem-Negros, da Ku Klux Khan americana ou das suásticas nazistas. (...) O filme é certamente de origem austríaca, típico do anti-semitismo do pós-guerra. (GRAMSCI, 2005, V2, p. 89)

Em outra carta, o autor continua a discussão sobre o tema (Gramsci, 2005, V2, p. 100-01). O fundamento da argumentação é o de que as diferenças sociais, existentes numa dada sociedade, devem ser analisadas a partir de determinadas relações de forças políticas e culturais. De modo indireto, Gramsci aqui está afirmando que o mundo dos intelectuais comunistas é o mesmo vivido pelas massas trabalhadoras. Mundo este que deveria ser permanentemente interrogado e analisado por todos os envolvidos com a transformação radical da sociedade capitalista.

Identificar as classes trabalhadoras como sendo desprovidas de inteligência é contribuir para que “os mundos” sejam vistos como dotados de vidas autônomas, quase sempre a partir de hierarquias morais. Este é um erro que os dirigentes comunistas não devem cometer.

### **Considerações Finais**

Como foi possível perceber, a alteridade é uma questão presente no materialismo histórico e de fundamental importância no interior do seu universo categorial. Infelizmente, essa é uma discussão não muito ressaltada no interior das reflexões presentes no marxismo. E esta desconsideração da alteridade no âmbito da teoria e da política já rendeu graves problemas para a luta revolucionária.

Ao longo da história do marxismo - que está intimamente vinculada com a ação política - a relação entre os dirigentes partidários e determinados grupos subalternos, revelou-se extremamente desastrosa. Marcadas pela intransigência, violência e perseguição, diversas experiências revolucionárias, em várias partes do mundo, não souberam incorporar no projeto de sociedade o outro, neste caso, o subalterno desconhecido.

O debate, portanto, sobre a alteridade no interior da teoria marxista é de fundamental importância. Seja para demonstrar a capacidade teórico-metodológica do materialismo histórico em avançar sobre essa questão, seja para evitar equívocos políticos por parte da militância revolucionária.

Ao contrário da leitura predominante nos espaços da ciência e da política - a qual, o marxismo não tem contribuição sobre essa discussão - seja em Marx seja em outros autores é sim possível identificar elementos sobre o tema da alteridade. E esse é um dado importante tanto em termos teóricos quanto políticos.

Em especial, na atualidade, a discussão sobre a relação entre política e alteridade ganhou amplo destaque devido ao surgimento de inúmeros movimentos sociais específicos. E na maioria dos casos, o marxismo é visto como um corpo teórico ineficaz para o entendimento desse dado concreto. Neste breve trabalho, a principal tentativa foi de demonstrar justamente o contrário, isto é, que o materialismo histórico é um método e uma concepção de mundo ricos em alteridade.

**Referências:**

BARATTA, G. As rosas e os cadernos: o pensamento dialógico de Antonio Gramsci. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

CREHAN, K. Gramsci, cultura y antropologia. Barcelona: Bellaterra, 2004.

DEL ROIO, M. O império universal e seus antípodas: a ocidentalização do mundo. São Paulo: Ícone, 1998.

GRAMSCI, A. Quaderni del cárcere. Critica dell'Istituto Gramsci – A cura di Valentino Gerratana, Torino: Einaudi, 2001, Volumes: 2-3.

\_\_\_\_\_. Escritos político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, Volumes: 1-2.

\_\_\_\_\_. Cartas do cárcere. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileira, 2005, V.2.

LENIN, V. Obras completas. Progreso: Moscou, 1984, Tomos: 22 a 26.

\_\_\_\_\_. Obras completas. Progreso: Moscou, 1985, Tomo: 27.

LUXEMBURGO, R. A questão nacional e a autonomia. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1988.

MARX, K. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. O capital - crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, V.1.

RECEBIDO EM 12-12-2015

APROVADO EM 01-06-2016