

O ITINERÁRIO DE GRAMSCI NA AMÉRICA LATINA*

JOSÉ ARICÓ**

Um fato significativo que se observou no Colóquio de Ferrara, de outubro de 1985, foi a existência de uma certa *assincronia* do debate político e intelectual em torno de Gramsci na América Latina em relação à sua região de origem. A fortuna que o autor dos *Cadernos* alcançou em nosso continente, desde a década de setenta e fundamentalmente na década de oitenta, não parecia ter correspondência com o declínio de sua presença em seu próprio país. Frente ao inegável refluxo de sua gravitação nos meios intelectuais italianos, ocorria em nosso continente um fenômeno que talvez seja comparável com o que se está produzindo em países como a República Federal Alemã em relação ao reexame da cultura social-democrática, ou nos Estados Unidos frente aos desenvolvimentos da vida intelectual naquele país¹. Desde meados da década de setenta em diante, o conhecimento da obra de Gramsci progrediu de maneira constante e significativa entre os intelectuais e cientistas sociais não apenas da área de língua espanhola, como também portuguesa. Uma série de conceitos próprios da elaboração gramsciana, mesmo aqueles mais complexos e específicos como o de bloco histórico, revolução passiva, guerra de posição, guerra

de movimento, reforma intelectual e moral, etc., generalizaram-se de maneira tal que se transformaram em algo próprio, uma espécie de "sentido comum", não apenas do discurso mais estritamente intelectual, mas também do discurso político da esquerda - ainda que não somente desta.

A circulação dos seus escritos e a incorporação de suas idéias percorreu, contudo, caminhos singulares, com prolongados períodos de clandestinidade - como na Argentina, na época da ditadura militar -, mas com repercussões notáveis naqueles lugares onde situações externas à sua capacidade de circulação deixaram de ter efeitos. A conquista da democracia na Argentina permitiu redescobri-lo, da mesma forma que, anos antes, a transição democrática no Brasil expandiu consideravelmente sua difusão. No México, a presença do pensamento de Gramsci nos centros de estudos e de investigação, bem como nas organizações políticas de esquerda, é muito forte, conseguindo deslocar algumas correntes do marxismo que alcançaram, em seu tempo, uma expansão desconhecida em outras partes.

Um simples olhar sobre a imponente quantidade de trabalhos e publicações

* Este texto é um capítulo do livro *La Cola del Diablo - el itinerario de Gramsci en América Latina*, publicado por José Aricó em 1988 na Argentina por Editorial Punto Sur e na Venezuela por Editorial Nueva Sociedad. A tradução é de Alberto Aggio.

** Ensaísta argentino (1931-1991).

referidos à problemática latino-americana em todos os seus aspectos, desde aqueles históricos até os mais estritamente culturais, dá conta da presença que assinalamos e da difundida utilização dos instrumentos conceituais que Gramsci colocou em circulação para analisar velhas e novas dimensões da realidade de países colocados frente à disjuntiva de encarar profundas transformações para superar suas crises e possibilitar a abertura para sociedades mais justas. Desta perspectiva e com as pontuações que neste caso, como em qualquer outro, devem sempre ser feitas, pode-se afirmar que as formulações de Gramsci fazem parte da nossa cultura e constituem um patrimônio comum de todas aquelas correntes de pensamento democráticas e reformadoras do continente. Todos somos, em certo sentido, tributários do seu pensamento, ainda que alguns não o sejam ou não estejam dispostos a reconhecê-lo. E se há razões para pensar que as incertezas nas quais se debatem as correntes de esquerda colocam em questão a atualidade de tais formulações, torna-se difícil acreditar também que as respostas às novas perguntas da sociedade possam encontrar-se *mais aquém* e não *mais além* do seu pensamento.

I

Quais foram as razões de tal expansão e em torno de que eixos problemáticos o pensamento de Gramsci foi incorporado como um instrumental eficaz para examiná-los a partir de novas perspectivas analíticas? Diante de quais demandas da realidade, as formulações dos *Cadernos do Cárcere*, que começaram e continuam a ser publicadas, demonstraram estar aptas para admitir

traduções até mesmo pontuais? Para esboçar um quadro de conjunto, mas que retenha ao mesmo tempo as diferenças temáticas e as formas distintas de assimilação que se efetivaram nas diversas áreas nacionais, ou mesmo regionais, como a América Central, é preciso recordar o contexto político e intelectual em que foram produzidas. A difusão de suas idéias ocorre na América Latina no bojo de dois momentos históricos diferentes, divididos, como estiveram, pela derrota das ilusões revolucionárias que o "outubro cubano"² despertou no continente. No início da década de setenta, a onda expansiva da Revolução Cubana já se havia consumado e uma torrente de golpes militares modificou a face de um continente erodido pela violência armada e pela contra-revolução. Nesta situação - e de modo que não podia ser senão contraditório -, as idéias de Gramsci contribuíram, primeiro para alimentar projetos radicais de transformação, para depois possibilitar, e rapidamente, reflexões mais críticas e realistas sobre as razões de uma trágica desventura.

Como é lógico, num e noutro momento, as inflexões foram distintas, como distinto também foi o lugar que lhe foi atribuído no interior de uma tradição de pensamento que havia estruturado, a partir da Revolução Russa e daí em diante, a matriz essencial da cultura de esquerda. Se na década de sessenta e início da de setenta, os "anos de Cuba", para utilizar uma expressão sintética porém acertada, o Gramsci que se incorpora adentra por inteiro na história do leninismo americano, na nova etapa que se inicia a partir da decomposição dos regimes autoritários, Gramsci, enquanto marxista, aparece como *irredutível* ao leninismo, ainda que o pressuponha e se nutra de sua

substância. Esta foi uma convicção compartilhada pela maior parte das intervenções no seminário de Morelia, de fevereiro de 1980, que girou fundamentalmente em torno da validade teórica e política do conceito gramsciano de hegemonia para analisar os problemas decorrentes das transformações na América Latina. Ao resumir as conclusões daquele riquíssimo debate de idéias, me permiti expressar da seguinte forma o que, sem dúvida, foi um dos resultados do seminário:

"O conceito gramsciano de hegemonia, aquilo que [...] o transforma num ponto de ruptura de toda elaboração marxista que o precedeu, baseia-se no fato de que se postula como uma superação da noção leninista de aliança de classes, na medida em que privilegia a constituição de sujeitos sociais através da absorção e deslocamento de posições que Gramsci define como 'econômico-corporativas' e, portanto, incapazes de se tomar 'Estado'. Assim entendida, a hegemonia é um processo de constituição dos próprios agentes sociais em seu processo de tornar-se Estado, ou seja, força hegemônica. De tal maneira, ao assimilarmos as categorias gramscianas como as de formação de uma vontade nacional-popular' e de 'reforma intelectual e moral' - a tudo o que elas implicam, para além do terreno histórico-concreto em que emergiram -, o processo de configuração da hegemonia aparece como um movimento que diz respeito, sobretudo, à construção social da realidade e que se conclui recompondo de maneira inédita os próprios sujeitos sociais"³.

Admitindo-se estas considerações, não se pode deixar de aceitar as conclusões que dela derivam e que distinguem nitidamente o pensamento de Gramsci de um dos filões culturais que contribuiu para construí-lo, por mais importante que este tenha sido em sua formação intelectual e política. Não se pode negar que o conceito de hegemonia pressupõe o conceito leniniano de aliança de classes. Se nos recusarmos a admitir que por trás de Gramsci está Lenin cometeríamos um pecado de anacronismo histórico e nos impediríamos

de compreender até que ponto seu pensamento atravessa as formulações e a experiência da Terceira Internacional. Porém, quando em meu texto insistia na irreducibilidade de Gramsci à matriz leninista simplesmente queria lembrar que de tal nexo não se poderia deduzir uma filiação genérica que mutilaria os elementos de *novidade* do seu pensamento. E, por essa razão, assinalava que "diante de Gramsci é preciso realizar uma leitura que coloque no devido lugar (e este já é todo um problema não apenas hermenêutico mas também ideológico-político) a inegável relação que suas reflexões mantém com a experiência mutilada de implementação de um projeto hegemônico revolucionário como foi o iniciado pela Revolução de Outubro". Porque, se é verdade que a discussão sobre os parâmetros fundamentais em torno dos quais se elaborou o leninismo, como uma leitura fortemente politizada do marxismo da Segunda Internacional, e a proximidade ou a distância que frente a ele manteve Gramsci, tem uma importância teórica geral, para o caso da América Latina adquire uma relevância particular no sentido de poder dar conta de processos específicos de vinculação entre a teoria e a prática. Não é necessário insistir muito sobre o relativo estranhamento do debate marxista em relação à problemática concreta do movimento operário do nosso continente. Mesmo nos casos, certamente bastante isolados, em que existiu uma vinculação mais ou menos estreita entre o mundo dos trabalhadores e o referente teórico marxista, nunca a relação adquiriu características próximas à constelação das formas européias. Nem a extensão e densidade histórica do proletariado foi comparável, nem seu horizonte ideal tendeu a

reconhecer o socialismo, mais ou menos impregnado de marxismo, como uma expressão política própria.

A partir desta constatação torna-se necessário confrontar as diferenciadas realidades latino-americanas com aqueles paradigmas teóricos e políticos que, para poderem ser utilizados, requerem "traduções" menos pontuais e infinitamente mais cautelosas. E, no sentido gramsciano, utilizo o conceito de "tradutibilidade" das linguagens, referindo-me à possibilidade de algumas experiências históricas, políticas e sociais, encontrarem uma equivalência em outras realidades⁴. Se a tradutibilidade supõe que uma fase determinada da civilização tenha uma expressão cultural "fundamentalmente" idêntica, ainda que a linguagem seja historicamente distinta na medida em que está determinada por tradições específicas de cada cultura nacional e tudo o que dela se depreende, Gramsci podia ser traduzido em chave latino-americana se fosse possível estabelecer algum tipo de similitude ou sintonia histórico-cultural entre seu mundo e o nosso. E, não é casual que a primeira obra significativa sobre o pensamento de Gramsci escrita por um latino-americano tenha se proposto a tarefa de encontrar nele uma chave de leitura que permitiria encontrar sua eficácia no fato de que "podia ser expresso nas linguagens das situações concretas particulares". Refiro-me ao livro de Portantiero, *Los Usos de Gramsci*, e em particular a sua intervenção no colóquio do México, de setembro de 1978⁵, dedicada especialmente a este tema. Anos antes havia sido publicada a edição científica dos *Cadernos do Cárcere* que permitiu descobrir

questões até então desconsideradas e vinculadas à reconsideração do significado dos processos de revoluções passivas dos anos 30. A fortuna de Gramsci na Europa da década de setenta assentava-se na convicção compartilhada de que era um teórico - o maior marxista ocidental deste século, como o definiu Hobsbawm - da revolução no Ocidente, quer dizer, nos países de capitalismo avançado. Redescobria-se em Gramsci sua perspicácia para analisar situações de transição em sociedades de capitalismo maduro ou avançado e através desta finalidade prestou-se a inúmeras interpretações, que deram lugar a novos esclarecimentos acerca de seus apontamentos sobre americanismo e fordismo e, de forma mais geral, sobre a categoria de "revolução passiva".

Portantiero se perguntava se esta não era uma leitura, em parte, redutiva, como haviam sido outras; pois, se nos prendêssemos estritamente a ela estaríamos vedando a possibilidade de recolher uma mensagem teórica e política que ele suspeitava ser de suma utilidade para nós. "Ocorre-me - afirmava - que o uso das categorias gramscianas de análise aparece como absolutamente pertinente para nós", e mais ainda, "boa parte do arsenal teórico-gramsciano é *diretamente* pertinente" na análise das sociedades latino-americanas. No seu entendimento, e recuperando uma observação de Colletti, a obra de Gramsci consistia, na verdade, "num estudo sociológico sobre a sociedade italiana, quer dizer, sobre uma sociedade típica do 'capitalismo tardio' no sentido que Gerschenkron dá à expressão. Uma sociedade complexa, mas desarticulada, atravessada por uma profunda crise estatal, no seu sentido

integral, marcada por um desenvolvimento econômico desigual e sobre a qual o fascismo, a partir de uma derrota catastrófica do movimento operário e popular, tentou reconstruir, via Estado, a unidade das classes dominantes e desagregar a vontade política das classes populares, num movimento convergente com um processo de centralização do capitalismo que se operava na economia"⁶.

Mas, se este era o terreno histórico-político sobre o qual se fundaram as reflexões de Gramsci, "elas estariam mais próximas de um certo tipo de sociedades latino-americanas atualmente vigentes do que das formações sociais do capitalismo contemporâneo mais avançado e maduro. Precisamente, são as características deste tipo de sociedade as que lhe permite repensar de maneira original o tipo de articulação entre sociedade e política, isto é, a forma do político, distinguindo-a do que seria a forma ideal típica do político no liberalismo representativo"⁷. A delimitação de Gramsci como pensador do "Ocidente" tem sentido apenas com a condição de não convertê-lo em um euro-comunista *avant la lettre* e de admitir que suas reflexões são aplicáveis a situações que não são tipicamente ocidentais. Ele é, sobretudo, o pensador de uma época nova do capitalismo, caracterizada pela profundidade das mudanças morfológicas nas relações entre o Estado e a sociedade, que a crise da década de trinta desencadeia, mas que já estavam molecularmente em curso desde o final do século. Por isso suas notas sobre o americanismo, como a imaneente necessidade do capitalismo moderno de alcançar a organização de uma economia *programática*, formam o *pendant* necessário

d a análise das diversas formas de resistência que este movimento de desenvolvimento gera, e que Gramsci define como processos de "revolução passiva" ou de "modernização conservadora", para utilizar a expressão de Barrington Moore. Como indica Portantiero, estas notas "são absolutamente pertinentes enquanto estímulo para se indagar a respeito das características dos fenômenos(...) através dos quais se realiza, também hoje, uma reorganização dos laços entre economia e política nos países de maior desenvolvimento relativo da América Latina"⁸. Também entre nós, e com todas as diferenças resultantes de processos históricos particulares, se está operando um processo de recomposição capitalista, algo assim como uma terceira revolução burguesa descrita pelo brasileiro Florestan Fernandes, em uma obra notável que os leitores de língua espanhola ainda não descobriram⁹. Sua característica distintiva está em ser um processo de transformação a partir de cima, de *revolução pelo alto*, que está, por suposto, nas antípodas da tão desejada revolução democrático-burguesa que os partidos comunistas latino-americanos instituíram como modelo teórico e político de transformação e que pretenderam levar à prática através de múltiplas combinações táticas desde o final da década de vinte.

As desventuras da esquerda latino-americana derivam do fato de que seus estritos paradigmas ideológicos a impediram compreender a singularidade de um continente habitado por profundas e violentas lutas de classes, mas onde estas não foram os atores principais de sua história. Como recordou Touraine, "a nitidez das situações de classe não leva às práticas autônomas de classe. Mais profundamente, a análise das

relações de classes está limitada pela de dependência". Os personagens principais da história latino-americana recente não parecem ser a burguesia nem o proletariado, nem tampouco os latifundiários e os camponeses dependentes. São, contudo, segundo o mesmo autor, o capital estrangeiro e o Estado¹⁰. Entende-se, assim, porque o desenvolvimento de toda a sociologia latino-americana, desde a década de cinquenta em diante, tenha partido da crítica da idéia de burguesia nacional, ou melhor, da crítica da teoria e da prática de uma esquerda que fez do modelo da revolução democrático-burguesa sua matriz ideológica fundante e seu ponto de referência indispensável para caracterizar a realidade. De tal modo que, entre ciência crítica da realidade e propostas políticas de transformação abriu-se uma brecha que gerou consequências negativas para ambas dimensões. A reflexão acadêmica ficou mutilada em sua capacidade de expandir-se para o mundo da política, ao mesmo tempo que uma canhestra e ancilosada reflexão política excluiu, de fato, o reconhecimento daqueles novos fenômenos tematizados pelos intelectuais. Parafrazeando Marx, nem a crítica se exercia como arma, nem as armas necessitaram da crítica para encontrar um fundamento¹¹.

Constrangida por sua visão sociologizante - que sempre colocava a estrutura de classes e as relações que daí emergiam num plano quase que excludente em relação aos demais -, a esquerda de tradição marxista se recusou a reconhecer e admitir a funcionalidade específica de um Estado que, na ausência de uma classe nacional, operava como uma espécie de Estado "puro", empurrando a sociedade para mudanças e fabricando, de

cima, a classe dirigente. Onde se produziam metamorfoses profundas do capitalismo "dependente", a esquerda só podia descobrir desagregações catastróficas, prenúncios de colapsos que alimentavam seus impulsos jacobinos; não estava em condições de observar e de aproveitar em seu benefício os processos de modernização a que estiveram submetidas as sociedades latino-americanas a partir da crise de 1930. E é em torno das formas novas de articulação entre sociedade e Estado em países de industrialização tardia e "derradeira"¹² como a Argentina, o Brasil, Colômbia, Chile, México e Uruguai, onde o pensamento de Gramsci parece poder expressar-se em "línguas particulares" concretas, transformando-se, deste modo, num estímulo útil, num instrumento crítico capaz de dar conta das facetas mais complexas do real.

Gramsci já havia chamado atenção, num dos seus últimos trabalhos redigidos antes de sua prisão, a respeito da situação particular de uma série de países que chamou de "estados periféricos" (Itália, Polônia, Espanha, Portugal), em relação aos países europeus de capitalismo avançado, nos quais a articulação entre Estado e sociedade operava-se através da presença de um variadíssimo estrato de classes intermediárias "que querem, e em certa medida conseguem, levar uma política própria, com ideologias que, regra geral, influenciam vastos estratos do proletariado, mas que têm uma particular influência sobre as massas camponesas"¹³. Na distinção entre as categorias de "Oriente" e "Ocidente", que Gramsci instaura nos *Cadernos*, fica evidente que ele coloca esta zona periférica no interior da segunda. Do ponto de vista das formas diferenciadas de articulação da sociedade

com o Estado, a categoria, ou mais precisamente, a metáfora "Ocidente" é suficientemente ampla para incluir esta vasta área de países europeus de fronteira e, porque não, também aquelas sociedades latino-americanas onde mais avançou o processo de industrialização. Para estas sociedades, insiste Portantiero, o pensamento de Gramsci demonstra ser de extrema potencialidade analítica

"Comparáveis por seu tipo de desenvolvimento, diferenciáveis como formações históricas 'irrepetíveis', estes países têm, ainda neste nível, traços comuns: essa América Latina não é 'Oriente', está claro, mas se aproxima muito do 'Ocidente' periférico e tardio. De uma forma ainda mais clara que nas sociedades deste segundo 'Ocidente', conformado na Europa no final do século XIX, na América Latina são o Estado e a política que modelam a sociedade. Mas, um Estado - e está aqui uma das determinações da dependência - que, ainda que busque constituir a comunidade nacional, não alcança os graus de autonomia e soberania dos modelos 'bismarquianos ou 'bonapartistas'. Todos os embates políticos do século XIX são embates entre grupos que, do ponto de vista económico, encontram-se escassamente diferenciados e que aspiram o controle do aparelho de Estado para desenvolver, a partir dele a economia e produzir, com ele, uma estrutura de classes mais complexa "

O processo de construção dos estados latino-americanos operou sobre este virtual vazio social, que nos casos dos países andinos e de população indígena foi obtido à custa da reprodução da relação colonizador-colonizado imposta pelos grandes impérios. Amparado pela força dos exércitos - cuja casta militar, em conjunto com o clero, constituem essas categorias de intelectuais tradicionais fossilizadas na forma da mãe pátria europeia, segundo a caracterização que dela faz Gramsci - criam-se os estados nacionais, e com estes, os espaços económicos favoráveis à rápida penetração do capital estrangeiro. Desta maneira,

configura-se a parceria daqueles que haverão de ser os personagens principais da vida social e política latino-americana, das suas origens às épocas mais recentes.

II

Não nos oferece Gramsci, em algumas notas lamentavelmente pouco frequentadas de seus *Cadernos*, uma caracterização próxima àquela aqui exposta, que tem, porém, o mérito de encarar mais especificamente o problema a partir da questão dos intelectuais? Já nos seus primeiros apontamentos, de 1929 e 1930, incorpora o mundo da América do Sul e Central na perspectiva de uma reflexão sobre a formação dos intelectuais tradicionais e sobre a importância decisiva da cultura na dinâmica da sociedade. Mas logo aparecerão algumas brevíssimas, mas sagazes, reflexões sobre a função da casta religiosa, o problema indígena e as limitações de uma classe dominante incapaz de passar por essa fase necessária de laicização da sociedade e do governo que possibilitasse a constituição de um Estado moderno. Como lembrou recentemente Santarelli, há uma nota desse período inicial na qual, ao comentar um livro de Filippo Meda sobre estadistas católicos, todos eles expoentes do conservadorismo clerical, Gramsci considera interessante se deter na biografia do ditador Garcia Moreno para compreender alguns aspectos das lutas ideológicas da América Ibérica, "onde, de toda forma, se atravessa um período de *Kulturkampf* primitivo", ou seja, onde o Estado moderno deve se confrontar com um passado clerical e feudal, de acordo com um esquema interpretativo que tem reminiscências das teses da Terceira

Internacional elaboradas anos antes. Mas agrega algumas observações de extremo interesse:

"É interessante observar esta contradição que existe na América do Sul entre o mundo moderno, das grandes cidades comerciais da costa, e o primitivismo do interior, contradição que se prolonga pela existência de grandes massas aborígenes, por um lado, e de imigrantes europeus, por outro, mas dificilmente assimiláveis como na América do Norte: o jesuitismo é um progresso em comparação à idolatria, mas é um obstáculo para o desenvolvimento da civilização moderna representada pelas cidades litorâneas: serve como instrumento de governo para manter no poder as pequenas oligarquias tradicionais que, por ele, não lutam senão branda e frouxamente. A maçonaria e a igreja positivista são as ideologias e as religiões laicas da pequena burguesia urbana, às quais adere grande parte do sindicalismo anarquista que faz do cientificismo anticlerical seu sustento intelectual"¹⁵.

Talvez as limitações de informação que lhe impuseram impediram de que desenvolvesse este tema do "jesuitismo" como ideologia modernizante e como instrumento de governo, bem como também o outro grande tema do "despertar das massas aborígenes para a vida política e nacional" que lhe sugerem o que, nestes anos, estava ocorrendo no México de Obregón e Calles. Mas, é no *Caderno 12*, redigido em 1932, que aparece uma reflexão mais extensa e madura sobre o problema, trabalhado como um caso particular de reconstrução histórica da formação dos intelectuais tradicionais. Gramsci repete ali algumas das considerações feitas e apresenta mais nitidamente a função do clero e do militarismo parasitário em países atravessados por uma aguda luta cultural:

"Na América meridional e central, a questão dos intelectuais parece-me que deve ser examinada levando-se em conta essas condições fundamentais: tampouco na América meridional e central existe uma vasta categoria de intelectuais tradicionais,

mas a coisa não se apresenta nos mesmos termos nos Estados Unidos. Com efeito, encontramos na base do desenvolvimento destes países os quadros da civilização espanhola e portuguesa dos séculos XVI e XVII, caracterizados pela Contra-reforma e pelo militarismo parasitário. As cristalizações resistentes hoje nestes países são o clero e uma casta militar, duas categorias de intelectuais tradicionais fossilizadas na forma da mãe pátria europeia. A base é muito restrita e não desenvolveu superestruturas complicadas: a maior quantidade de intelectuais é de tipo rural, e já que há dominação do latifúndio e também extensas propriedades eclesásticas, estes intelectuais estão vinculados ao clero e aos antigos proprietários. A composição nacional é muito desequilibrada, inclusive entre os brancos, mas se complica pelas notáveis massas indígenas que em alguns países se constituem na maioria da população. Pode-se dizer que, em geral, nestas regiões americanas existe ainda uma situação de Kulturkampf e de processo Dreyfus, ou seja, uma situação na qual o elemento laico e burguês não alcançou ainda a fase de subordinação dos interesses e da influência clerical e militarista à política laica do Estado moderno. Assim, em oposição ao jesuitismo, assume muita importância a maçonaria e o tipo de organização cultural expresso na 'igreja positivista'. Os acontecimentos destes últimos tempos (novembro de 1930), do Kulturkampf de Calles no México às insurreições militares-populares na Argentina, no Brasil, no Peru, no Chile, na Bolívia, demonstram precisamente a exatidão dessas observações"¹⁶.

É notável a insistência com que, em ambos textos, Gramsci define a fase por que passa a América Latina como uma "situação de Kulturkampf e de processo Dreyfus". Pode-se chamar atenção aqui para a tentativa de traduzir, tendo como chave a experiência mexicana - como forma peculiar e sistemática de constituição de um bloco nacional-popular -, a categoria de reforma intelectual e moral que introduziu em seu exame crítico do *Risorgimento* italiano e em suas formulações mais gerais de teoria política. A subordinação à política laica do Estado moderno, de todos os setores sociais vinculados ao antigo regime por interesses econômicos e estratificações culturais, supunha uma luta

que requeria uma profunda transformação de consciências. Nas condições particulares das nações latino-americanas, nem as classes dominantes "podiam vincular-se aos países europeus que tiveram uma grande função económica e histórica", nem os indígenas estavam em condições de dinamizar este tipo de processo, embora exercessem, ainda que passivamente, uma influência sobre o Estado. A definição da fase como *Kulturkampf* - "a luta do México contra o clericalismo oferece um exemplo desta fase", esclarece em outra passagem - sugere o reconhecimento implícito de Gramsci de dois traços que caracterizam o processo de constituição de nossos estados nacionais: uma autonomia considerável da esfera ideológica e uma evidente incapacidade de autoconstituição da sociedade. Colocados neste plano de análise, os grandes temas da revolução passiva, do bonapartismo e da relação intelectuais-massa, que constituem o específico da reflexão gramsciana, tem para nós uma concreta ressonância empírica¹⁷.

Já recordamos o informe de Gramsci ao Comitê Central do PCI, de agosto de 1926, no qual define a Itália como país de "periferia" e analisa o peso desmedido que têm as classes médias. Como produto de uma composição demográfica que Gramsci qualifica de mal-sã, determinados estratos sociais não vinculados às classes fundamentais encontravam ali um espaço favorável para colocar em prática um variado espectro de iniciativas políticas. Sobre este tema, isto é, da concepção do Estado segundo a produtividade ou função das classes sociais, retorna nos *Cadernos* e escreve uma série de observações extremamente sugestivas para um reexame do processo de formação de

nossos próprios estados nacionais e da função que nele cumpriram os intelectuais.

Gramsci se coloca o problema daquelas formas particulares de estados, nascidos sobre a base de um determinado modo de produção e em correspondência com aos interesses das classes produtivas fundamentais, nos quais a iniciativa de sua formação não esteve a cargo daqueles setores economicamente fundamentais mas de grupos de um possível bloco dominante, relacionados indiretamente com tais setores. Quando o impulso rumo ao progresso não se encontra intimamente vinculado a um desenvolvimento econômico local e é um reflexo do desenvolvimento internacional que *manda* à periferia suas correntes ideológicas, nascidas - lembra Gramsci - sobre a base do desenvolvimento produtivo dos países mais avançados, então, a classe portadora das novas idéias "é a classe dos intelectuais e a concepção do Estado muda de aspecto. O Estado é concebido como uma coisa em si, como um absoluto racional". Sendo o Estado a expressão de um mundo produtivo, e sendo os intelectuais aquele estrato que se identifica mais plenamente com a burocracia estatal, "é próprio da função dos intelectuais apresentar o Estado como um absoluto". Assim sendo, sua função histórica é concebida como absoluta e sua existência é plenamente racionalizada. "Esta motivação é básica no idealismo filosófico e está ligada à formação de Estados modernos na Europa como 'reação-superação nacional' da Revolução Francesa e do movimento napoleônico (revolução passiva).(...) Toda vez que os intelectuais parecem assumir a 'direção', a concepção do Estado em si reaparece com todo o cortejo 'reacionário' que costumeiramente a acompanha". As

formações estatais se constroem com base em "ondas sucessivas" produzidas por uma combinação de lutas sociais de classes e de guerras nacionais, com o predomínio destas últimas. Gramsci caracteriza o período da Restauração¹⁸ como o mais rico e interessante deste ponto de vista, porque é a forma política nas quais as lutas sociais "encontram situações elásticas que permitem à burguesia chegar ao poder sem notáveis rupturas, sem o aparato terrorista francês. As velhas classes dominantes são rebaixadas de "dirigentes" a "governativas", mas não são eliminadas e muito menos suprimidas fisicamente: de classes se convertem em 'castas', com características psicológicas determinadas, já sem funções predominantes. Pode-se repetir esse 'modelo' de formação

dos estados modernos?"¹⁹. A resposta a esta pergunta oscila, da sua exclusão em 1930 ("pelo menos em relação à sua amplitude e no que diz respeito aos grandes estados") até a aceitação condicionada dessa possibilidade, em anotações de 1935: "Deve-se excluir isso em sentido absoluto, ou pode-se dizer que, ao menos em parte, podem ocorrer evoluções similares, sob a forma do advento de economias programáticas?" Porém, todo o problema é para ele de suma importância, "porque o modelo francês-europeu criou uma mentalidade".

Vinculado a esta questão aparece o problema dos intelectuais e do papel que acreditavam cumprir em todo esse prolongado período de fermentação política e social incubado pela restauração. A expansão da filosofia clássica alemã e, com base nesta, do marxismo, é produto de um paralelismo de desenvolvimento - uma "tradução" da linguagem política à linguagem especulativa,

no sentido de Hegel, que Gramsci recupera - entre duas dimensões da realidade: "o que é 'política' para a classe produtiva se converte em 'racionalidade' para as classes intelectuais". A partir deste fundamento histórico é possível explicar todo o idealismo filosófico moderno e até certa tendência degenerativa do marxismo que conduz alguns de seus fiéis a considerar como "superior a 'racionalidade' à política, a abstração ideológica à concreção econômica"²⁰.

Numa reelaboração posterior destas anotações, Gramsci perfila de maneira mais acabada um raciocínio que evita incorrer em abstratos esquemas sociológicos e que exige, por isso mesmo, um cuidadoso e profundo reconhecimento histórico. E diz:

"Ainda que seja certo que, para as classes produtivas fundamentais (burguesia capitalista e proletariado moderno), o Estado não seja concebível senão como uma forma concreta de um determinado mundo económico, de um determinado sistema de produção, não se estabeleceu que a relação de meio e fim seja facilmente determinável e adote o aspecto de um esquema simples e óbvio à primeira vista (...). Na realidade, o impulso para a renovação pode ser dado pela combinação de forças progressistas escassas e insuficientes em si mesmas (a despeito de seu elevadíssimo potencial, porque representam o futuro de seu país) com uma situação internacional favorável a sua expansão e vitória.(...) Quando o impulso do progresso não se encontra intimamente vinculado a um vasto desenvolvimento económico local que é artificialmente limitado e reprimido, mas que é o reflexo do desenvolvimento internacional que manda à periferia suas correntes ideológicas, nascidas com base no desenvolvimento produtivo dos países mais avançados, então, o grupo portador das novas idéias não é o grupo económico, mas a camada de intelectuais, e a concepção de Estado da qual faz propaganda muda de aspecto: este é concebido como uma coisa em si, como um absoluto racional. A questão pode ser colocada assim: sendo o Estado a forma concreta de um mundo produtivo e sendo os intelectuais o elemento social do qual se extrai o pessoal governante, é próprio do intelectual não vinculado fortemente a um poderoso grupo económico apresentar o Estado como um absoluto: concebe-se, as-

sim, como absoluta e preeminente a própria função dos intelectuais, racionaliza-se abstratamente sua existência e sua dignidade histórica"²¹.

Rigorosamente ancorado em uma perspectiva analítica marxista, preocupado em estabelecer os nexos fundamentais entre a estrutura das relações de classe e as articulações da consciência (economia, política e cultura), Gramsci oferece, contudo, uma visão completamente distinta da aplicação mecânica de um modelo de construção estatal, que criou sim uma mentalidade generalizada, mas que não se repetiu rapidamente em nenhuma parte. Aparecem aqui os elementos sobre os quais constrói o conceito de "revolução passiva" como revolução sem revolução, como critério de interpretação, "na ausência de predominância de outros elementos ativos", de "toda época complexa de mudança histórica". Os procedimentos analíticos através dos quais Gramsci chega a formular este conceito chave, e que podemos seguir nas sucessivas formulações presentes nos *Cadernos*, nos permitem captar não só seu estilo de trabalho, mas também a relação que ele estabelece entre paradigma interpretativo e exemplificações históricas. "As passagens internas do raciocínio de Gramsci, a cautela expositiva que privilegia hipóteses interpretativas ao invés de esquemas generalizantes, induzem a particularizar um procedimento circular: de um fenômeno definido a um paradigma interpretativo mais geral que, por sua vez, deve ser verificado concretamente à luz de específicas exemplificações históricas. Este método de trabalho comporta uma progressiva articulação da mesma hipótese inicial. Supondo-se que o caso exemplar de *revolução passiva* seja aquele onde se dá

'uma combinação de forças progressistas escassas e insuficientes por si mesmas... com uma situação internacional favorável à sua expansão e vitória', derivam daí algumas consequências relevantes. Assim, a complexa realidade política que está contida na 'expressão metafórica' da Restauração não pode ser lida como puro processo de conservação, a partir do momento que por trás do aparente imobilismo de uma 'envoltura política' ocorre na realidade uma transformação molecular das 'relações sociais fundamentais'²². Se, como se assinalou, são evidentes as derivações de uma análise deste tipo para um novo exame das interpretações do fascismo, também resultam claramente evidentes as consequências que elas acarretam quando se aplicam ao questionamento crítico de toda uma literatura de vertente marxista sobre a América Latina.

III

Já fizemos menção ao fato de que o desenvolvimento da sociologia latino-americana das últimas décadas partiu da crítica da teoria e da prática de uma esquerda que fez do modelo da revolução democrático-burguesa sua matriz ideológica e sua chave de interpretação da realidade. A resultante foi um distanciamento de graves consequências políticas entre política e cultura, que o althusserianismo então em voga pretendeu superar nas décadas de sessenta e setenta, reduzindo a teoria a uma ideologia legitimadora de uma prática política muito definida. Já se assinalou, com justiça, a função desempenhada pelas formulações teóricas de Althusser e de seus discípulos em toda uma geração latino-americana que encontrou nelas a base doutrinária e política

para uma ação caracterizada por seu extremo voluntarismo²³. É curioso observar o fenômeno, apenas aparentemente contraditório, da fascinação exercida por aquilo que, pretendendo ser toda uma "revolução teórica", não era, na realidade, senão uma reformulação, sob novos conceitos, das teses fundamentais do marxismo-leninismo. O vanguardismo típico do discurso de esquerda encontrava na aparente rigorosidade conceitual de Althusser uma possibilidade de refundar sua condição de portador de uma verdade científica e, portanto, histórico-política, erodida pela crise do estalinismo e pela emergência de fenômenos revolucionários fora da tradição comunista.

O althusserianismo cumpriu na América Latina uma função contraditória que talvez explique o fato dele ter se transformado, com extrema rapidez, numa ideologia hegemônica na cultura de esquerda. Numa época em que a crise do estalinismo havia nublado o interesse pelo marxismo teórico, Althusser restituiu a ele um prestígio intelectual, amplificado pela expansão do estruturalismo francês, vinculado às idéias de Marx por múltiplos laços. Mas, ao mesmo tempo, consolidou em suas posições ideológicas as novas vanguardas surgidas da decomposição dos partidos comunistas. Fundida com uma chave de leitura catastrófica de certos elementos das teorias dependentistas, permitia coroá-la com uma estratégia de transformação revolucionária segundo o esquema da proposta de classe contra classe elaborada na década de vinte pela III Internacional. A decomposição das formações tradicionais da esquerda teve, por sua vez, o efeito de acentuar a busca de substitutos nas organizações guerrilheiras e terroristas

urbanas, depositárias de uma tarefa histórica não-cumprida. Ninguém ignora o papel desempenhado pelos textos de Régis Debray na formulação de uma proposta estratégica revolucionária e global que fundia elementos do "foquismo" de matriz guevariano-castrista com as idéias de Althusser. E a combinação exerceu uma fascinação tal que, mesmo depois da derrota da luta armada, os livros de Althusser permaneceram amplamente difundidos nos ambientes acadêmicos e de esquerda militante.

A difusão de Althusser teve, no entanto, um resultado paradoxal: colocou Gramsci na moda e preparou um público leitor para o seu conhecimento. Não só no México, como lembrou Arnaldo Córdoba, mas também na Argentina e no Chile. Desaparecidas as velhas edições Lautaro, do final da década de setenta, quem não o leu em italiano, somente poderia saber de Gramsci de maneira indireta através da polêmica contra ele empreendida por Althusser em *Para ler o Capital* - título em espanhol do seu célebre *Pour Marx*, redigido em colaboração com alguns de seus discípulos. Para o filósofo francês, o historicismo de Gramsci não era verdadeiramente marxista mas tributário da tradição idealista italiana. "Como se poderá imaginar, quando Gramsci finalmente caiu nas mãos dos militantes de esquerda encontrava-se irremediavelmente precedido de uma péssima fama; não só 'croceano' e 'historicista', mas até de 'reformista', ignorando-se, absolutamente, o fato de que muitos consideravam Gramsci um dos 'radicais' do movimento comunista internacional da década de vinte"²⁴.

A consumação do althusserianismo deixou o espaço livre para a difusão de Gramsci.

Referindo-se ao caso particular do México, Córdova assinala que já em meados da década de setenta, Gramsci começou a ganhar força "na medida em que todo mundo havia se esquecido de Althusser". E este fato teve uma consequência importantíssima em termos de um deslocamento da investigação para o terreno mais concreto da realidade nacional. Proliferam os "estudos marxistas mexicanos sobre a realidade do país e sua cada vez mais difusa vinculação com a obra e o pensamento de Gramsci. Seus grandes conceitos e preocupações (sociedade civil, sociedade política, hegemonia, bloco histórico, reforma moral e intelectual da sociedade, o príncipe moderno, o mito popular de inspiração maquiaveliana, etc.) foram convertendo-se em referências teóricas indispensáveis no estudo da nação mexicana e de sua história. Enquanto as modas intelectuais chegavam e passavam, uma atrás da outra, incluída a do althusserianismo, Gramsci manteve-se presente no México"²⁵.

Na redefinição da história do país e da caracterização do papel da Revolução Mexicana na conformação do Estado moderno, o conhecimento de Gramsci desempenhou um papel, se não decisivo, pelo menos importante. Numa resenha historiográfica sobre o passado econômico do México, John Womack Jr. estabelecia uma comparação histórica que remetia a Gramsci. A diferença qualitativa que a revolução havia introduzido na história econômica do país havia sido "desorganizar a resistência popular ao capitalismo". Para encontrar um apoio na história europeia, o modelo escolhido não podia ser de modo algum as revoluções francesa ou soviética, "mas o *Risorgimento* italiano ou a Revolução espanhola de 1868" A respeito do fracasso histórico da burguesia

mexicana em "consolidar-se" e erigir-se como classe nacional, e sua eventual necessidade do Estado para conduzir reformas políticas e sociais pelo alto, "o mestre para estudar estes assuntos é Gramsci, particularmente em suas notas sobre a história italiana"²⁶. A indicação de Womack foi assimilada de tal maneira que boa parte da literatura especializada recorre às elaborações teóricas e metodológicas que se desdobram dos *Cadernos* para explicar a singularidade de um processo de transformação estatal que combina de maneira inédita esses dois grandes paradigmas, oriental e ocidental, que Gramsci contribuiu para formular e que, por caminhos próprios, são reelaborados por autores como Barrington Moore, Hirschman, Skocpol, e, no campo mais estrito do marxismo, Perry Anderson²⁷.

Num livro recente, no qual comentam-se criticamente as interpretações sobre o Estado mexicano e a constituição do poder político, Montalvo recorre amplamente ao conceito de revolução passiva e de Estado ampliado para mostrar as limitações nas quais incorrem aquelas posições apegadas aos "abstratos esquemas sociológicos" que Gramsci rechaçava: "As interpretações da Revolução Mexicana realizadas a partir da oposição entre feudalismo e capitalismo e as que a analisam como revolução democrático-burguesa, contrapondo o porfiriato (entendido como ditadura pura) ao regime pós-revolucionário (identificado à democracia e à liberdade), restringiram o debate em torno do caráter daquela revolução a esquemas que ela mesma rechaça.(...) Em muitos sentidos, a Revolução Mexicana adquire aspectos presentes tanto nas revoluções do oriente como nas do ocidente e, por vezes, nas duas

vias ocidentais. Não se pode negar que a Revolução Mexicana é, durante sua primeira etapa, uma revolução jacobina na qual participam, com demandas radicais, amplas massas sociais. Por outro lado, ela também é, em boa medida, uma revolução passiva ou pelo alto quando as elites dirigentes se apropriam dela e substituem as mudanças radicais por reformas. Desta maneira, liquidam os redutos radicais que permaneceram ativos depois que terminou o conflito armado"²⁸.

Esta complexidade do processo já havia sido pressentida pelos dirigentes da Internacional Comunista encarregados do trabalho na América Latina quando travaram uma violenta polêmica a respeito na conferência dos partidos comunistas da região em 1929. Na verdade, a categoria de revolução democrático-burguesa que era, nas formulações do Comintern, uma tradução russa da experiência européia do ciclo aberto pela Revolução Francesa de 1789, tornava-se inadequada para dar conta da dinâmica social mexicana. No entanto, quem poderia se negar a reconhecer nesta certos traços característicos da revolução no oriente? Montalvo lembra o paralelismo com a Rússia, apontado sagazmente por Octávio Paz, e que por mais estranho que pareça "ilumina indiretamente as peculiaridades da situação mexicana. Como na Rússia do início do século, o projeto histórico dos intelectuais mexicanos e mesmo o dos grupos dirigentes da burguesia ilustrada, pode ser condensado na palavra modernização (indústria, democracia, técnica, laicismo, etc.). Como na Rússia, frente à relativa debilidade da burguesia nativa, o agente central da modernização foi o Estado. Por último, como na Rússia, nosso Estado é o herdeiro de um

regime patrimonial: o vice-reinado da Nova Espanha"²⁹.

Síntese entre distintos tipos de processos de mudança, o mexicano evidencia-se como uma solução intermediária entre Oriente e Ocidente, não tanto pelas características dos acontecimentos revolucionários em si mas pela forma particular, inclassificável nos modelos existentes, em que se institucionaliza e se conduz a formação de um Estado ampliado no sentido gramsciano; um Estado social prematuro, "*sem indústrias, com pés de barro, pasto e cascos*", como dizia Alberto Methol Ferré ao referir-se ao Uruguai batllista. E, a "solução" mexicana nos remete novamente à eterna querela classificatória e à provisoriedade de todo julgamento que, tendo como base aqueles grandes paradigmas de Oriente e Ocidente, pretenda incluir, *e a partir daí explicar*, processos diferenciados.

É indubitável que, por muitas razões, não podemos considerar como "orientais" as nações latino-americanas. Como lembrava Debray, uma série de determinações nos impedem de fazê-lo, passando em seguida a enunciá-las:

"Um século e meio de independência política, conquistada pelas armas (e este é um elemento de fundamental importância porque toda identidade necessita de uma "imagem fundamental fincada no fundo de sua história anterior", dizia Debray um pouco antes); a presença constante ou intermitente dos movimentos nacional-democráticos (que representam precisamente a aliança da burguesia com as massas populares agrárias) durante todo este período; o alto grau de organização institucional, ideológica ou política de numerosas burguesias latino-americanas (a chilena, por exemplo, ou ainda, num estilo mais tradicional, a colombiana). O caráter nitidamente - e desde há muito tempo - capitalista do desenvolvimento econômico, o nível social e cultural médio..."³⁰.

Independentemente das precisões ou correções que mereçam de nós cada uma destas determinações, é evidente que todas elas apontam para o reconhecimento do fato de que toda aventura da América se perfila como a expressão e o prolongamento desse gigantesco projeto de modernização que se abre na Europa com as guerras religiosas. A conquista violenta da independência política, por sua vez, aprofundou aceleradamente um processo de ocidentalização das formas políticas, econômicas e sociais sob as quais se produziu a construção dos estados nacionais. E, entretanto, as anomalias do projeto nos remetem a determinações que resultam obscuras na teoria e duramente resistentes na prática. Para além das explicações de tipo estrutural ou econômico (e as teorias do subdesenvolvimento ou da dependência, de inegável raiz marxista, apelam preferencialmente a elas) está o fato preciso de um processo de ocidentalização cujo impulso não estava vinculado estreitamente a um desenvolvimento econômico local, mas que era um reflexo do desenvolvimento internacional que, como disse Gramsci, "manda à periferia suas correntes ideológicas". Nestas condições, é lógico que seja o Estado quem produza e organize o desenvolvimento de uma sociedade capitalista a partir das débeis e gelatinosas classes protomodernas existentes e de um mercado escasso, restrito em sua maior parte às cidades da costa. Compreende-se, além disso, porque a imposição de uma forma organizativa a partir de cima, revestida da racionalidade legitimadora de uma burocracia (intelectuais) cuja função é precisamente a de "colocar o Estado como um absoluto", tenha encontrado a resistência e a oposição dos movimentos populares. O

iluminismo projetual das elites modernizadoras teve que enfrentar as contínuas manifestações, em geral locais e espontâneas, de um anticapitalismo permeado por uma forte identificação com formas tradicionais de socialização e elementos de uma cultura da contra-reforma³¹.

O resultado foi um processo que, em geral, se distingue, por aqueles traços incluídos no conceito de revolução passiva, como fórmula que expressa a ausência, ainda que em sedimentos, de uma presença autônoma de massas populares, por uma parte, e, por outra, que o desenvolvimento "se verificou como reação das classes dominantes ao subversivismo esporádico, elementar, inorgânico das massas populares", através de "restaurações que ocolheram uma certa parte das exigências de baixo, portanto, 'restaurações progressistas' ou 'revoluções-restaurações' ou inclusive 'revoluções passivas'³². Indubitavelmente, a adoção de Gramsci pelo pensamento social latino-americano está ligada ao fato de que as peculiaridades nacionais dos países de nossa região encontram em suas sugestões teóricas, em seus conceitos fundamentais e em seu método de indagação, a possibilidade de serem universalizados em um critério de interpretação mais geral que inclua a singularidade latino-americana em uma tipologia mais consonante com a realidade das formações estatais.

Numa de suas notas, Gramsci se pergunta pelas condições de "universalidade" de um princípio teórico. Sua resposta insiste na necessidade de que ele apareça como uma expressão originária de uma realidade concreta a qual ele se incorpora; não pode

ser, portanto, o ponto de partida da investigação, mas seu ponto de chegada, e para este caso, vale a pena recordar a diferença que Marx estabelecia entre método de investigação e método de exposição. Em relação a este problema metodológico deve sempre estar presente o princípio de que "as idéias não nascem de outras idéias, que as filosofias não são geradas por outras filosofias, mas que são expressão sempre renovada do desenvolvimento histórico real. A unidade da história, o que os idealistas chamam unidade do espírito, não é um suposto mas uma contínua realização progressiva. Igualdade de realidade efetiva determina identidade de pensamento e não vice-versa". Este princípio metodológico estabelecido por Gramsci em uma de suas notas de *Pasado y Presente* tem sido a base para pesquisadores que, reconhecendo a importância que tem em sua reflexão a categoria de "revolução passiva", tratam de aplicá-la a casos nacionais concretos como os do México, Brasil, Argentina ou Bolívia"³³.

Têm-se observado as limitações de categorias comuns da tradição marxista-leninista, como a de "revolução democrático-burguesa" ou a de "libertação nacional", segundo o modelo jacobino. O suposto nelas implícito é que por não se produzir tal revolução não há possibilidade alguma de que num país *dependente* possa se consumir um desenvolvimento capitalista completo. Na realidade, o condicionante prévio de um país "dependente" convertia, de fato, o raciocínio em tautológico. Posto que se uma determinada possibilidade é excluída ao início de uma prova lógica, resulta que naturalmente desapareça ao final. A partir destas visões ideológicas da realidade, fortalecia-se, evidentemente, uma perspectiva

neopopulista da derrubada do capitalismo que cegava a capacidade de observar o que estava mudando, as metamorfoses concretas do capitalismo realmente existente. O caso do Brasil, como lembra Carlos Nelson Coutinho, desmente esta tradição ao mesmo tempo em que mostra que pode se dar uma modernização capitalista sem que o latifúndio pré-capitalista e a dependência em relação ao imperialismo sejam obstáculos intransponíveis. "Por um lado, de maneira gradual e 'pelo alto', a grande propriedade latifundiária se transformou em grande empresa agrária capitalista; por outro, com a internacionalização do mercado interno, a participação do capital estrangeiro contribuiu para reforçar a conversão do Brasil em um país industrial moderno, com um alto índice de urbanização e uma estrutura social complexa(...) A transformação capitalista se deu graças ao acordo entre os estratos das classes economicamente dominantes, com exclusão das forças populares e a utilização permanente dos aparatos repressivos e de intervenção econômica do Estado. Neste sentido, todas as opções concretas que o Brasil deveria tomar, direta ou indiretamente vinculadas à transição ao capitalismo (desde a independência política até o golpe de 1964, passando pela proclamação da república e pela revolução de 1930), encontraram uma solução "pelo alto", ou seja, elitista e anti-popular"³⁴.

Ainda que Carlos Nelson Coutinho tenda a pensar que a noção leninista de "via prussiana" está em condições de constituir uma chave interpretativa para este processo de transformação pelo alto, não deixa de sublinhar, contudo, que as "tentativas recentes de aplicar ao Brasil o conceito de 'via prussiana' se integram quase sempre

com a noção gramsciana de 'revolução passiva'. Na medida em que este conceito, assim como os demais conceitos gramscianos, *sublinha fortemente o momento superestrutural, sobretudo o momento político, superando assim as tendências economicistas*, ele tem sido de inestimável utilidade para contribuir, para detectar e analisar a via brasileira ao capitalismo, uma via na qual o Estado desempenhou o papel de protagonista principal³⁵. Desta forma - e a exemplificação que oferece Carlos Nelson Coutinho é convincente -, o conceito de revolução passiva apresenta-se como um valioso critério de interpretação não somente da evolução histórica do Brasil, mas também de todo o processo de transição do país à modernidade capitalista. Das características desta evolução derivam-se algumas consequências que se reproduzem, consolidando uma dinâmica na qual têm predominado as formas ditatoriais de domínio em detrimento das formas hegemônicas e nas quais o transformismo constitui uma prática política habitual das classes dominantes. À luz destas categorizações gramscianas é possível encarar de maneira crítica a problemática do populismo na forma específica que existiu no Brasil, ainda que também nas formas historicamente diferenciadas que existiu na América Latina este fenómeno tão difícil de apreender conceitualmente.

IV

No final da década de sessenta, Pizzorno chamou atenção, de forma bastante sagaz, para a assincronia existente entre o debate político-intelectual italiano, e, em geral, também europeu, e aquele que se dava na

América Latina. No *Post-scriptum* ao texto de sua comunicação no colóquio de Cagliari, e fazendo de algum modo suas as conclusões do debate provocado pelo aparecimento do livro de Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, reconheceu que o problema da hipótese nacional-popular estava enclausurado politicamente na Itália. Mais ainda, coincidiu plenamente com o juízo negativo sobre os efeitos do gramscismo na política e na cultura da esquerda da década de cinquenta, mas não deixava de se perguntar se em Gramsci não havia outra coisa além do que se utilizou naquele período. Ainda que o conceito de "nacional-popular" tivesse sido provavelmente danoso como linha política da esquerda italiana do segundo pós-guerra³⁶, era pertinente a pergunta sobre a utilidade do conceito para se compreender uma certa fase dos movimentos de massas nos países periféricos ou em vias de desenvolvimento. "Não por acaso - agregava Pizzorno -, este conceito é utilizado tão profusamente na América Latina para descrever um tipo de movimento político, no qual podemos incluir - com todas suas variações específicas - o peronismo, o varguismo, o aprismo e outros"³⁷.

Tem se apontado, e com razão, que a categoria de nacional-popular assume um papel central no pensamento de Gramsci, na medida em que remete ao problema geral das relações entre intelectuais e povo, bem como frente às consequências em termos da constituição da nação e da transformação socialista. Relaciona-se com o exame que Gramsci efetua da evolução histórica italiana e da ausência de uma profunda revolução popular capaz de superar, através da formação de uma vontade nacional, um

distanciamento secular entre elites e povoação. Se a formação do Estado Moderno na Itália foi o resultado de um processo de revolução passiva foi porque a subversão esporádica, elementar, desorganizada das massas populares, que havia obrigado as classes dominantes assumirem em parte suas exigências, não encontrou nas classes subalternas um caminho organizativo em condições de impulsionar uma iniciativa popular unitária. E a ausência de um movimento político e social que cumprisse esta finalidade vincula-se essencialmente, segundo a análise de Gramsci, à função cosmopolita desempenhada pelos intelectuais italianos, "que estão distantes do povo, quer dizer, da nação, e que, ao contrário, encontram-se ligados a uma tradição de casta que nunca foi quebrada por um forte movimento político nacional-popular vindo de baixo". Entende-se, assim, porque na conceituação gramsciana o rechaço da revolução passiva como "programa" supõe uma exploração de signo contrário: um cuidadoso reconhecimento de caráter nacional que permita determinar a existência presente ou futura de "uma antítese vigorosa e que ponha em ação todas suas possibilidades de explicação intransigentemente"³⁸. Desta perspectiva, pode-se afirmar que o problema de Gramsci, diferentemente de outros marxistas, foi encontrar, em definitivo, uma teoria que desde o início pudesse estruturar na sociedade civil as forças capazes de empreender sua realização. O que explica que seja sempre uma mesma preocupação a que vincule todas suas reflexões e que ele tenha sido o único a considerá-la como o ponto de partida da teoria política marxista. Quando se poderia dizer que existem as condições para

que se possa suscitar e desenvolver-se uma vontade coletiva nacional-popular?

Já no artigo de 1917, Gramsci lembra Kipling, que num dos relatos do *Libro de la selva* conta como de uma ordem da rainha Vitória todo o complexo aparelho administrativo e militar inglês na Índia se move em uníssono. Diante de um hindu que se maravilha com esta perfeição organizativa, o inglês responde: "Como vocês não sabem fazer o mesmo, são nossos súditos". A partir desse momento, o "fio vermelho" que percorrerá todo o pensamento de Gramsci será apenas uma e mesma preocupação, como conseguir uma organização do mundo popular subalterno que esteja em condições de estruturar, não à base da força, mas à base do consenso, uma vontade nacional-popular capaz de enfrentar com êxito a hegemonia das classes dominantes. A resposta a esta pergunta irá conduzi-lo a um surpreendente - e inédito no marxismo - trabalho de reconhecimento dos diferentes estratos da história e da sociedade italiana, começando por aquelas classes subalternas, para o que sua formação de filólogo e sua condição de sardo foram talvez elementos incalculáveis para que ele pudesse se deslocar para a análise das formas modernas do Estado.

O realismo essencialmente cultural de Gramsci tinha a virtude, diante de uma concepção da ação transformadora que exagerava as dimensões economicistas e, às vezes, hiper-politistas, de colocar o problema da nação como o campo necessariamente obrigatório do projeto hegemônico. Da nação entendida em seu significado mais amplo: nação como "história, cultura, psicologia, estratificações seculares de classes, tradições intelectuais, moral e religiosa, hábitos, costumes,

linguagem, formas literárias e civis; nação como um conjunto inseparável de componentes dentro dos quais as forças portadoras da sociedade moderna, o capital e o trabalho, se movem buscando dominá-la e fazê-la própria, porque sem o domínio sobre esse conjunto - que é, de toda forma, a história - não se atinge, ultrapassando a pura presença econômica, uma verdadeira hegemonia e uma plena função política de governo"³⁹.

Quem poderia negar a estreita vinculação desta perspectiva de análise com a situação da América Latina? Nem uma classe dominante autônoma, nem um Estado forte em condições de assumir com a plenitude de seus atributos a construção nacional. Esta foi, e ainda não deixou de ser, a condição geral dos países latino-americanos - com todas as suas diferenças específicas - que mais de um século e meio de vida independente não lhes permitiu conquistar sua estabilidade política, a normalização da sua vida econômica, o enraizamento profundo na consciência popular de suas instituições representativas, a moralização dos seus costumes civis, a democratização do seu espírito público. O destino destes povos, sua plena realização como comunidade nacional, continua sendo, como quando nasceram, um projeto a se realizar; uma esperança instalada no horizonte cada vez mais incerto diante de um passado que parece condená-los à instabilidade. Mas, estando assim as coisas e mitigada a confiança numa solução que se demonstrou ilusória, porque pretendeu resolver na cúpula o que a sociedade não esteve em condições de criar, é lógico que as visões de quem se interroga sobre as razões de uma derrota se voltarão sobre aquele que

cinquenta anos antes partiu das mesmas perguntas.

A crise do compromisso populista não deu lugar à esperada expansão de movimentos revolucionários na América Latina, mas, ao contrário, a uma escalada de golpes de Estado que impõem nos países de maior influência do continente uma experiência de novo tipo marcada por uma violência sistemática à serviço de uma ordem programaticamente autoritária e excludente. A destruição violenta de um tecido cultural historicamente constituído provocou uma modificação substancial das condições de trabalho intelectual e uma espécie de continentalização da *intelligentsia* que teve consequências notáveis sobre o debate político-intelectual na América do Sul. Como aponta Lechner, numa inteligente reconstrução das mudanças produzidas no campo intelectual da região, a dramática alteração da vida quotidiana que os golpes trouxeram consigo e o exílio interior ou exterior em que foi colocada a intelectualidade de esquerda ou ainda democrática tiveram um efeito corrosivo sobre as velhas certezas e uma atitude de abertura intelectual que possibilitou uma "nova densidade do debate baseada num maior contato inter-regional, uma maior disciplina acadêmica e uma maior responsabilidade política". Os golpes militares desmistificaram o espelismo revolucionário e fizeram explodir esse marxismo dogmatizado da década de sessenta. "De um modo cruel e muitas vezes traumático, ocorre uma 'crise de paradigma' que, no entanto, teve um efeito benéfico: a ampliação do horizonte cultural e a confrontação com obras antes desconsideradas ou ignoradas"⁴⁰.

Estas são as condições materiais e espirituais que ajudam a explicar a recepção massiva de Gramsci que se produz desde meados da década de setenta e que não tem deixado de incrementar-se não obstante a introdução de outras leituras. Precisamente, a crise de paradigma possibilita certos fenómenos de ecletismo, nos quais Gramsci se vê acompanhado de outros pensadores, como Weber ou Foucault, e passa a fazer parte de combinações sincréticas nas quais qualquer pretensão de "gramscismo" resulta inválida. Não obstante a toda essa submissão à moda que estas operações intelectuais carregam consigo, não deixa de ser um fenómeno benéfico que se abandone a exegese ou as tentativas de aplicar uma teoria pré-constituída e se busque, através de elementos teóricos que advêm de distintas matrizes, dar conta de realidades nacionais diferenciadas. Porque foi somente a partir do reconhecimento da complexidade irreduzível dessas realidades que se pôde criar um terreno propício para a difusão de uma perspectiva marxista que tinha a virtude de colocar a análise diferenciada dos processos e o reconhecimento do terreno nacional como o ponto de partida de suas formulações teóricas e políticas.

O resultado foi uma mudança radical na funcionalidade do marxismo e, mais particularmente, do uso que se faz de Marx no debate intelectual. E até poder-se-ia falar de um processo de verdadeira secularização de uma concepção que entre nós foi apropriada como um referente ideal, com a solidez de um dogma incontroverso. Se na década de sessenta o pensamento de Gramsci aparecia, na realidade, como um "corretor" do discurso leninista, hoje poderíamos afirmar que ele penetra inteiramente num

marxismo em reformulação, no qual são fortemente questionados seus elementos religiosos. As idéias de Gramsci fazem parte de uma proposta mais geral de renovação da cultura política da esquerda socialista que aspira restituir-lhe a capacidade perdida de dar conta de fenómenos reais da sociedade e que parta, portanto, das experiências, tradições e lutas concretas de uma pluralidade de sujeitos para os quais têm uma significação concreta os ideais de Uberdade e de igualdade que define o socialismo. Desta perspectiva que concebe o socialismo como um movimento interno ao processo mesmo de constituição dos sujeitos políticos e que luta por levar à prática os valores de autonomia e de autoconstituição que o definem como corrente ideal, o marxismo pode continuar cumprindo uma função propulsora na medida em que esteja em condições de colocar permanentemente à prova suas hipóteses fundamentais. Esta convicção é a que leva alguns a caracterizar de "pós-marxista" a forma particular na qual o seu instrumental analítico e seus elementos teóricos são utilizados nos debates intelectuais na América do Sul, diferentemente talvez do que ocorre no México e na América Central.

"As críticas de Laclau e Nun contra o reducionismo - anota Lechner -, ou as análises históricas sobre o denominado 'desencontro entre América Latina e Marx' e os avatares do 'marxismo latino-americano' são uma espécie de ajuste de contas com os 'marxismos' e simultaneamente tentativas de atualizar essa tradição como ponto de partida para pensar a transformação democrática da sociedade"⁴¹.

E não deixa de ser lamentável que todos esses esforços pela renovação de um patrimônio ideal, que em sua utilização ideológica e política deixou de ter capacidade projetiva, tenham ficado reduzidos ao âmbito

intelectual sem encontrar o suficiente eco nos partidos de esquerda. Porque, se ainda em tais organizações, a crítica das experiências históricas do socialismo real e o questionamento das pretensões de recomposição organicista a partir da cúpula de um partido as têm levado a colocar-se problemas para os quais teriam respostas meramente ideológicas - o da democracia política, por exemplo -, permanece sendo uma limitação grave da sua ação política uma visão puramente instrumentalista do Estado e da sua relação com a sociedade. Visão, claro está, que permanece tendo no reducionismo marxista sua fonte ideológica de sustentação. A pretensão de manter unidos democracia e socialismo supõe, na prática política, a luta pela construção de uma ordem social e política no qual a conflitualidade permanente da sociedade encontre formas de resolução que favoreçam sua democratização sem gerar sua ingovernabilidade. A tarefa imediata, então, não pode ser outra que "o desenvolvimento de formas alternativas de cultura, organização e luta que conjuguem as normas e as hierarquias institucionalizadas e, por conseguinte, contribuam para a formação daqueles sujeitos populares dotados de autonomia e vontade para participar plenamente na vida pública"⁴². E, no entanto, uma esquerda moderna que recorra ao uso acrítico da idéia e da proposta de participação como um talismã que cura todos os males, não pode deixar de colocar-se o problema de que sendo a democratização vinda de baixo uma forma eficaz de atividade popular, *é ou pode ser* uma ameaça presente ou potencial para a estabilidade das instituições democráticas se não se inclui em alguma forma de vontade coletiva. Alguém disse que a crise da filosofia da história - e que

envolve, seria impróprio negá-lo, a perspectiva marxista - mostra que por trás do déficit de consenso ativo que hoje preocupa a democracia política, existe o problema de uma reconstrução de sentido. Na realidade, nenhuma ordem social é possível se a pergunta por sentido não se instala de maneira explícita ou latente no terreno fértil, mas às vezes perigoso, das aspirações e desejos reprimidos. Mas, colocar-se frente a frente com estes problemas - e não vejo como o socialismo enquanto ideal e movimento poderá eludi-los se quer ser algo mais que um sonho estéril -, é reconhecer a pertinência, também para nós, dos grandes temas que se colocou Gramsci, trabalhando e pensando "para sempre".

"Neste sentido, assinala acertadamente Robert Barros, os temas gramscianos da 'reforma intelectual e moral', a 'crítica do senso comum', a 'hegemonia' e a construção de uma '-vontade nacional-popular' proporcionam a matéria prima para se elaborar uma alternativa democrática ou uma democracia determinada. Aqui a democracia, entendida como a praxis ativa das classes subalternas, surge como algo inseparável do processo de autocanstituição dos sujeitos populares históricos e do socialismo concebido como uma ampliação e um aprofundamento do controle democrático sobre a existência social"⁴³.

É em torno destes temas que o contato frequente com os textos de Gramsci, hoje possíveis de serem lidos em sua confecção original a partir da edição em espanhol dos *Cadernos do Cárcere*, publicada pela editora Era, demonstra ser frutífero para encarar os complexíssimos processos de democratização da região e pensar, ao mesmo tempo, projetos alternativos de transformação numa perspectiva genérica de socialismo. Se a categoria de revolução passiva havia permitido uma caracterização mais acertada dos processos de modernização capitalista e

de novas formas que assumia a "revolução burguesa nos países dependentes", segundo a controvertida fórmula usada por Fernando H. Cardoso em 1973⁴⁴, a categoria de nacional-popular possibilita, por sua vez, ver o mesmo fenômeno da perspectiva das chamadas "classes subalternas" e dos efeitos que sobre estas teria a decomposição e a queda do estado de compromisso populista. É interessante recordar que esta designação para se referir às classes populares de sociedades pré-industriais, e que é de estrita raiz gramsciana, entra na linguagem das ciências sociais latino-americanas já desde os primeiros anos da década de 60 e seu uso se generaliza com a expansão dos estudos dedicados às culturas populares. Como lembrou recentemente o historiador marxista Eric J. Hobsbawm, quem como nenhum outro contribuiu para tornar conhecida as idéias de Gramsci a respeito, foi a partir dele e daí em diante que "a história e o estudo do mundo das classes subalternas converteram-se em um dos setores da historiografia em mais rápido crescimento e expansão. E é um campo cultivado não somente por marxistas ou por um número considerável deles que, com razão, podem ser definidos como populistas de esquerda, mas também de historiadores de outras ideologias.(...) Hoje seria muito difícil, senão impossível, discutir sobre problemas de cultura popular sem se aproximar fortemente de Gramsci, ou sem fazer um uso mais explícito de suas idéias, tal como, segundo Burke, têm feito E. P.

Thompson e Raymond Williams"⁴⁵.

O reconhecimento do mundo das classes subalternas não somente estimulou a expansão de toda uma nova corrente de investigação historiográfica, mas possibilitou

a superação da via cruzes do marxismo na América Latina derivada das suas limitações para se expandir entre as classes populares. As consequências foram de importância decisiva para se poder colocar de uma forma nova o velho e complexo problema do populismo latino-americano. E, ainda que as razões desta mudança de enfoque sobre a sociedade reconheciam claríssimas motivações políticas, como foram a crise do estado de compromisso populista, a expansão da Revolução Cubana sob a forma de guerrilhas rurais e a erosão da cultura comunista, é verdade também que pôde ter efeitos positivos em termos de conhecimento da realidade porque permitiu à teoria livrar-se das amarras de um comportamento escolástico que a aprisionava e incorporar as aquisições da crítica social que, tanto fora como dentro da perspectiva marxista, se desenvolveu na América Latina desde a década de vinte.

Não é necessário insistir no fato de que a categoria do nacional-popular passou a fazer parte da linguagem política da região não pela via do marxismo mas pela crítica a este. Na realidade, foi monopolizada de maneira quase que exclusiva por correntes ideológicas populistas e derivava de matrizes ideológicas e culturais diferenciadas. Se, no caso do aprismo eram tributárias do marxismo, lido em chave latino-americana, em outros fenômenos de populismo, como o caso concreto do peronismo, resultavam estranhos a este e mais próximos do nacionalismo de massas protagonizado pelo fascismo mussoliniano da primeira fase. A experiência peronista é um exemplo emblemático das dificuldades que tiveram as correntes ideológicas vinculadas ao marxismo para dar conta de um fenômeno "original" e pelo que

interpretaram remetendo-o a suas matrizes ideológicas. Nesta perspectiva, o populismo e o nacionalismo popular em geral foram condenados como formas de falsa consciência e de manipulação política em lugar de serem vistos como experiências auto-constitutivas dos trabalhadores e de outros setores populistas⁴⁶.

Depois da Rússia, a América Latina é a grande pátria do populismo. Fértil em experiências políticas deste tipo, é também um extensíssimo laboratório onde se processam as mais variadas teorias sobre processos históricos nacionalmente diferenciados, mas aos quais um genérico cunho populista os comunica e lhes outorga traços que se supõe comuns. Como se assinalou, a utilização ampliadamente generalizada do termo coexiste com uma extrema diversidade na caracterização e interpretação do que o termo designaria. A cada momento, pode ser uma ideologia, um movimento, um conjunto de partidos ou diretamente um regime político, ou também um tipo de ação política que combina através de distintas formas os elementos ideológicos, políticos, organizativos, e que pode ou não se

transformar em um regime político⁴⁷. O que me interessa destacar é que diante de um esquema interpretativo - geralmente compartilhado - que faz deles fenômenos emergentes naquelas fases históricas de transição de uma economia predominantemente agrícola a uma economia industrial e de um sistema político com participação restrita a outro com participação ampla, têm surgido novas interpretações que recolocam a questão e o fazem a partir de enfoques que se nutrem de uma estreita aproximação com o pensamento de Gramsci.

Este é o caso dos trabalhos de Ernesto Laclau, referidos não apenas à caracterização do fenômeno populista mas também à categoria gramsciana de "hegemonia" e as suas reformulações como princípio estratégico e metodológico de uma nova concepção de democracia⁴⁸.

A resistência em aceitar a contraposição que o discurso liberal insiste em estabelecer entre hegemonia e democracia induz ao aprofundamento de toda esta problemática, num sentido que vai mais além do próprio Gramsci, mas que se nega, contudo, a cancelar aquela sua densidade teórica e política. A problemática da hegemonia, em consequência, não é incorporada como uma doutrina apta para a solução de todos os problemas do nosso tempo, mas como um conjunto de instrumentos metodológicos e estratégicos que "proporcionam as bases teóricas de um novo modo de análise do

social"⁴⁹. Assim considerada, pode contribuir para dar uma resposta positiva à pergunta que Liliana de Riz e Emílio de Ipola se colocaram em sua intervenção no Seminário de Morelia de 1980, dedicado, como já disse, a por à prova a potencialidade crítica da perspectiva de Gramsci para a análise das alternativas políticas na região.

É possível uma leitura dos processos políticos latino-americanos contemporâneos à luz da problemática gramsciana da hegemonia? Para ambos os autores, não somente era possível como também necessária, na medida em que poderia "contribuir para ver melhor nossos problemas, para esclarecer o porquê dos nossos muitos fracassos, bem como dos nossos avanços, para nos orientar na elaboração de projetos de transformação

social e de alternativas políticas positivas e viáveis"⁵⁰. Mas, para que esta leitura pudesse ser assimilada, era necessário encarar um vasto trabalho de reconstrução teórica e política que devia questionar até mesmo a ótica pela qual se pensavam os problemas. Porque a incapacidade dos modelos políticos e intelectuais para apreender a realidade social concreta não podia ser atribuída, como quase sempre se fez, à cegueira dos intelectuais, à sua condição de *intelligentsia* que flutuava no ar. A própria condição intelectual era também parte integrante da materialidade concreta dos processos de constituição naquelas sociedades que, por fim, acabaram por ser mais opacas em relação às de desenvolvimento capitalista clássico. E esta maior opacidade expressa os inevitáveis efeitos de distanciamento entre as condições de produção e as de reprodução social, que acabam conferindo "um amplo grau de autonomia aos processos intelectuais e ideológicos em geral"⁵¹. Isto explica o papel sobre-determinante da ideologia sobre a prática intelectual e política e explica as próprias raízes, diferenciadas, do "cosmopolitismo" típico dos intelectuais latino-americanos. Contra o que, com tanta virulência e incompreensão, denunciaram as correntes afinadas com o nacionalismo cultural, o cosmopolitismo não era tanto um problema de idéias, nem um fenómeno exclusivo das urbes portuárias europeizadas; era, na realidade, um problema de função. Por isso suas críticas eram exteriores e recaíram, finalmente, sobre eles mesmos porque eles também cumpriam na sociedade uma função equivalente à que criticavam nos outros. O fato de que, em relação ao iluminismo europeizante destes, antepusessem um historicismo que tinha em

essência a mesma origem, pouco importava para uma sociedade na qual o significado real das lutas sociais permanecia estranho ao discurso.

Diante destes obstáculos objetivos com que se defronta a produção intelectual na América Latina, e que, como é lógico, reforçam a inorganicidade das relações entre intelectuais e movimentos sociais, compreende-se porque as condições eram extremamente favoráveis para a difusão de um pensamento que, como o de Gramsci, sustentava o enriquecimento e a formulação de uma nova posição da própria teoria marxista no sentido de uma teoria dos intelectuais. A centralidade estratégica da teoria da hegemonia, que é o ponto onde se entrecruzam as categorias fundamentais que ele construiu em sua angustiante viagem em torno "da formação do espírito público na Itália", envolve necessariamente a centralidade analítica da questão dos intelectuais, da questão política dos intelectuais. Resolver esta questão, significa mostrar o modo pelo qual as classes ou grupos dominantes organizam toda a trama das relações entre governantes e governados para logo poder dar conta das formas particulares do Estado. Mas, é óbvio que uma operação teórica e política de semelhante envergadura requer um vasto e laborioso trabalho de reconhecimento da realidade, distinto daquele que caracterizou as elites intelectuais de esquerda.

Encarar este projeto de refundação teórica e política da esquerda socialista supõe nutrir-se de uma tradição distinta, que já em sua própria gênese esteve mais longe do Outubro russo e que conta a seu favor com a capacidade intrínseca de admitir muitas outras direções de pensamento que

constituem a trama do conhecimento do presente. Neste preciso sentido, creio que a difusão das idéias de Gramsci e o tipo de leitura a que seus escritos estão sendo submetidos pelas correntes intelectuais mais preocupadas com a mundanidade cultural e política das idéias, abre a possibilidade de se instalar no centro das reflexões sobre o mundo contemporâneo "um novo modo de análise das realidades sociais latino-americanas *a partir do marxismo*"⁵². E, digo possibilidade, para reafirmar o fato de que isto somente pode se converter em realidade caso seu pensamento não seja embalsamado e se tenha a capacidade de trabalhar com ele, a partir dele e além dele, para captar situações que, com certeza, sempre nos escaparão porque para conseguí-lo plenamente é preciso atravessar esse limiar crítico onde o conceito cede finalmente seu lugar à prática transformadora.

V

Tem-se apontado, não sem um tom de exagero, que o primeiro contato da América Latina com Gramsci ocorreu já nos anos vinte e se deu através do pensador e revolucionário peruano José Carlos Mariátegui. No entanto, objetivamente, as referências sobre o comunista italiano são tão escassas e genéricas nos escritos do peruano que de forma alguma é possível se falar de um conhecimento direto e muito menos de algum contato pessoal. Diante daqueles que quiseram estabelecer uma relação de filiação direta, vale a pena recordar que naqueles anos Gramsci era quase um desconhecido, até mesmo para os próprios italianos. E, se de sua figura de dirigente e depois de preso político tinha-se alguma recordação, poucos

podiam dizer alguma coisa de sua estatura de teórico e criador cultural. Mais ainda, tenho a impressão de que Mariátegui pôde conhecer mais de Gramsci através da releitura de seu admirado Piero Gobetti, uma vez retomando a Lima, que de suas impressões da vida intelectual e política italiana nos anos de permanência na Europa (1920-1923).

O problema se apresenta, no entanto, porque é possível um certo parentesco, e até coincidências sugestivas, entre os discursos de ambos sem que a comum remissão ao leninismo seja suficiente para explicar este fato singular. E não porque se torna impossível encontrar em um ou em outro a moldura dos acontecimentos de Outubro e as formulações teóricas fundamentais de Lenin, mas porque ambos demonstram ser produtores de um certo tipo de marxismo - não redutível ao leninismo - cuja vocação está em radicar-se em realidades nacionais que se admitem como específicas e expressar-se numa prática teórica e política diferenciada. A esta motivação fundamental devem se agregar outras, sejam de biografias pessoais e de itinerário intelectual, que aproximam de maneira surpreendente ambas figuras e que as convertem, entre nós, numa espécie de vasos comunicantes numa reflexão mais geral sobre as notas distintivas do marxismo latino-americano. Uma evoca irresistivelmente à outra, de uma maneira tal que se no Peru a revitalização do debate em torno de Mariátegui fez emergir a figura de Gramsci, no resto da América Latina, ao contrário, é muito possível que tenha sido a difusão do pensamento do autor dos *Cadernos do Cárcere* a que contribuisse decisivamente para *redescobrir* Mariátegui.

É um fato admitido pelos pesquisadores peruanos o vínculo de retroalimentação que

aqui menciono e que se torna evidente quando as diversas correntes interpretativas do pensamento de Mariátegui rompem com o provincianismo com o qual até então o havia considerado e situam seus escritos e sua evolução intelectual numa vasta perspectiva cultural e política internacional. Seu encontro com o leninismo e a experiência do movimento comunista deixa assim de ter o valor de princípio unicompreensível que obscurecia a problemática intrínseca de suas formulações e assumem relevância particular sua experiência italiana, a profunda simpatia que manteve por Piero Gobetti - "um dos espíritos com os quais sinto a maior afinidade" - e a adesão entusiasta e constante a certas idéias de George Sorel. Precisamente aquelas que atraíram Gramsci e o permitiram conceber o movimento socialista como construtor de um bloco histórico capaz de animar uma reforma intelectual e moral da sociedade. A partir das coincidências que se podem encontrar entre eles "torna-se sempre proveitoso- diz Guibal - ler e compreender Mariátegui a partir de enfoques gramscianos ao mesmo tempo que o conhecimento do Amauta pode ajudar-nos a perceber melhor a vigência e a fecundidade das afirmações da filosofia da praxis"⁵³.

O que não se mostra tão evidente, no entanto, é até onde a projeção latino-americana da figura de Mariátegui, com tudo o que esta possui de conhecimento pontual mais do que de reverenciamento sagrado, é tributária da difusão de Gramsci. Não é minha intenção negar a gravitação que teve para o redescobrimto de Mariátegui a publicação de suas obras completas por seus herdeiros, em particular o empreendimento de Javier Mariátegui em prol da criação de uma verdadeira trama intelectual, não apenas

peruana mas também continental e internacional dedicada ao estudo de sua obra. Nem tampouco a massa impressionante de livros, folhetos e artigos que há várias décadas difundem no Peru o pensamento mariateguiano. Mas, tenho a suspeita de que o "isolamento" que, por motivos ideológicos e políticos, esteve encobrindo a figura do Amauta só pode ser rompido na América Latina - e não em todas as partes; no Brasil é ainda um fato recente - mediante o efeito de erosão sobre uma tradição firmemente constituída que teve o conhecimento de Gramsci. Já assinalei em outras partes deste livro as circunstâncias políticas e culturais que facilitaram os processos de crítica e autocrítica do discurso tradicional da esquerda, mas não deveríamos esquecer que o ajuste de contas com as formas que adquiriu o marxismo em nossa região alimentou-se fundamentalmente de Gramsci e também de Mariátegui, para levar adiante uma tentativa de atualização.

Neste sentido, e como um caso verdadeiramente ilustrativo, não posso deixar de recordar os trabalhos pioneiros de Robert Paris. No prefácio da edição espanhola de seu livro sobre Mariátegui relembra brevemente a história desta obra; uma história, na verdade, que carrega consigo as marcas evidentes do vínculo intelectual entre ambos pensadores que não pode deixar de estabelecer quem pretenda reconstruir a formação intelectual e moral do peruano. "Trata-se - dizia Paris em 1980 - de um texto que tem já mais de dez anos (...) Originalmente - ou seja, em abril de 1964 - tratava-se de levar adiante uma investigação bastante limitada (...) sobre a experiência italiana de José Carlos Mariátegui. Nesta época, trabalhava sobre Gramsci visando a redação de uma tese,

havia publicado um livro sobre a história do fascismo na Itália e diversos artigos sobre Gramsci, o marxismo e outras questões deste teor, e pertencia ao comitê de redação de uma revista - *Partisans* - que acabava de publicar a primeira tradução francesa de um texto de Mariátegui... . Ruggiero Romano - de quem jamais se poderá dizer o bastante sobre o quanto fez para o conhecimento de Mariátegui na França e na Itália - não teve demasiado trabalho em convencer-me sobre o interesse desse projeto de pesquisa, que muito rapidamente se revelou extremamente atrativo e que me conduziu não somente a transpor as balizas do projeto inicial e ampliar minhas pesquisas em relação ao conjunto da obra de Mariátegui, mas também, guiado por este último, a embarcar em outros estudos sobre a América Latina. Dito rapidamente, terminei por abandonar minha tese sobre Gramsci, em 21 de abril de 1970, defendi uma tese em história, intitulada *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. Esta tese é a que apresento aqui⁵⁴.

Os trabalhos de Paris marcaram uma perspectiva de busca que foi seguida por um conjunto de pesquisadores e ensaístas latino-americanos de filiação gramsciana ou assíduos leitores de seus escritos e que se constituíram num verdadeiro centro de irradiação para toda a região das idéias do autor dos *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. E não foi por acaso que, a partir deste lugar privilegiado do exílio intelectual que acabou se convertendo o México nos anos setenta, se pode organizar, em Culiacán, o primeiro Colóquio Internacional sobre "Mariátegui e a revolução latino-americana", em abril de 1980.

Falta ainda essa obra ampla e medular que encare a reconstituição do que não posso deixar de considerar como "o encontro fortuito", na posteridade, de dois pensadores que em seu tempo não chegaram a se conhecer, ainda que Mariátegui soubesse da existência de Gramsci, e que apresentam, para nós, paralelismos e coincidências deslumbrantes. Porém, agora, à diferença do que ocorria nos anos setenta, os materiais necessários estão aí, ao alcance da mão de quem se proponha fazê-lo⁵⁵. Tenho a convicção de que um estudo semelhante jogaria muitas luzes não apenas sobre o perfil político e intelectual de ambos, mas também - o que é ainda mais importante - sobre a própria natureza e as notas distintivas de um marxismo latino-americano cuja produção constituiu o projeto que sua morte prematura impediu Mariátegui de consumir.

¹Ver Giuseppe Vacca, "La sinistra europea e il tema dell'egemonia" in *Rinascita/II Contemporaneo*, "Gramsci nel mondo", n. 02, 28 de fevereiro de 1987, p. 17.

²Este é o título da belíssima crônica dos avatares da revolução cubana publicada por Saverio Tutino, a partir do seu contato direto com tal experiência, como correspondente do *L'Unità* em Havana: *L'Ottobre Cubano. Lineamenti di una storia della rivoluzione castrista*, Turin, Einaudi, 1968.

³José Aricó, "Prólogo" in VV.AA., *Hegemonia y Alternativas Políticas en América Latina*, coordenado por Julio Labastida Martín del Campo, México, Siglo XXI, 1985, p. 14-15. Este livro reúne as comunicações apresentadas no Seminário de Morelia (Michoacán, México), dedicado especificamente à análise da funcionalidade metodológica e política do conceito de hegemonia.

⁴Sobre este tema ver o conjunto de notas reunidas sob o título de "Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos" que estão no *Caderno 11* (1932-1933), ou seja, aquele dedicado fundamentalmente a refutar a interpretação mecanicista do marxismo feita por Bucarín em seu *Teoría del materialismo histórico*. Em espanhol, estes textos podem ser lidos na edição da Era do *Cadernos do Cárcere* (t. 4, p. 317-322), mas também em *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975, p. 71-79. Gramsci refere-se, em inúmeras partes dos seus *Cadernos* e dos seus escritos anteriores à prisão, a este problema, frente

ao qual sua condição de sardo de nascimento e filósofo de formação o tomava particularmente sensível. Não deixa de ser surpreendente que estas reflexões não tenham despertado um interesse maior dos comentaristas. Neste sentido, não é por acaso que o conceito de tradutibilidade tenha sido utilizado, com imaginação e inteligência, para encarar um estudo comparativo da difusão de Gramsci e de José Carlos Mariátegui. Refiro-me à comunicação apresentada por Robert Paris no colóquio de Culiacán (Sinaloa) sobre Mariátegui, em 1980, e publicada como "Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo" in *Socialismo y Participación*, n. 23, Lima, setembro de 1983, p. 31-54.

⁵ Juan Carlos Portantiero, *Los Usos de Gramsci*, México, Fólíos Ediciones, 1981 (contudo, os textos incluídos no livro foram escritos num período de tempo que vai de 1975 a 1981); do mesmo autor "Gramsci para latinoamericanos" in C. Buci-Glucksmann, J. C. Portantiero, G. Vacca, M. A. Macciocchi, *Gramsci y la política*, coordenado por Carlos Sirvent, México, UNAM, 1980, p. 29-51.

⁶ "Gramsci para latinoamericanos", cit., p. 36-37.

⁷ *Ibid.*, p. 37

⁸ *Ibid.*, p. 41; no mesmo sentido e com ênfase idêntica ver em *Los Usos de Gramsci*, cit., todo o item n. 05: "Por qué Gramsci?" (p. 123-140 e 145-146).

⁹ Florestan Fernandes, *A Revolução Burguesa no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975; O autor utiliza a expressão "contra-revolução prolongada" para designar o processo, pelo alto, de transformação capitalista da sociedade brasileira, segundo o modelo de revolução passiva descrito por Gramsci. O livro de Florestan Fernandes apresenta uma evidente inspiração gramsciana, ainda que seu nome seja mencionado apenas na bibliografia.

¹⁰ Ver Alain Touraine, *Las sociedades dependientes. Ensayos sobre América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1978, p. 81. A citação está no ensaio "Las clases sociales en una sociedad dependiente" (p. 81-100), motivado pelo debate que se travou no Seminário de Mérida, Yucatán, sobre as classes sociais e os problemas metodológicos que se apresentam à análise histórica e estrutural de sociedades "anômalas". As intervenções e discussões foram agrupadas num volume que ainda permanece como de imprescindível consulta: *Las clases sociales en América Latina*, coordenado por Raul Benitez Centeno, México, Siglo XXI Editores, 1973.

¹¹ Foi o reconhecimento da existência desta distância entre "o acadêmico" e "o político" - e a busca de caminhos para a sua superação - que impulsionou o Instituto de Investigaciones Sociales da UNAM a organizar um seminário que reuniu cientistas sociais e dirigentes políticos da esquerda latino-americana. Elegeu-se como tema a categoria gramsciana da hegemonia "cujas fortes conotações políticas não puderam ser esquecidas, na medida em que colocava no centro do debate a relação entre projeto de transformação e sujeito histórico transformador" (ver *Hegemonia y alternativas en América*, cit., p. 12; como já dissemos, este livro reúne as intervenções do Seminário realizado em 1980, em Morelia).

¹² A expressão "industrialização tardia e derradeira" pertence a Albert Hirschman (in *Desarrollo y América Latina. Obstaculación por la esperanza*, Lecturas del Trimestre Económico 5, México, FCE, 1973, p. 96-98). É utilizada para diferenciar os países de industrialização "tardia" (Alemanha, Itália e Rússia) dos países que ingressaram mais tarde no

processo industrializador, fazendo tal percurso com diferenças qualitativas importantes em relação aos padrões de acumulação. Uma delas, a restrita ou ausente produção de bens de capital. De toda forma, Hirschman chama a atenção para que não se exagere na diferença entre ambos processos de industrialização (p. 97) e esta é uma recomendação que seria conveniente estender, ainda que *contrario sensu*, a toda unificação, um tanto descuidada, de um grupo de nações a partir de certas características comuns. Como lembra Portantiero, "cada uma das sociedades em consideração é definida não somente pelo tipo de relação entre Estado e economia [...] mas também, e sobretudo, pelo nível que define as relações entre Estado e massas [...]. Por isso, uma sociedade como a boliviana, cuja industrialização se inicia imediatamente após a segunda guerra, mas que a força política do movimento sindical alcançou uma enorme influência, integra o referencial histórico destas notas. Ainda que não tenha a mesma magnitude econômica que o resto dos países em consideração, a densidade do sistema político boliviano e a influência que nele exerce o movimento operário, desde 1952, aproxima muito mais a Bolívia, no sentido que têm estas notas, da Argentina e do Chile, por exemplo, que dos países da América Central ou de outros países andinos" (*Los Usos de Gramsci*, cit., p. 172).

¹³ Antônio Gramsci, "Un examen de la situación italiana", incluído em *Escritos Políticos (1917-1933)*, Cuadernos de Pasado y Presente, n. 54, 2ª edição modificada, México, Siglo XXI, 1981, p. 286: "Nos estados periféricos típicos do grupo, como Itália, Polónia, Espanha e Portugal, as forças estatais são menos eficientes"

¹⁴ J. C. Portantiero, *Los Usos de Gramsci*, cit., p. 127 e seguintes.

¹⁵ Antônio Gramsci, *Cadernos do Cárcere*, t. 1, p. 159. Na introdução de um volume em homenagem a Gramsci publicado em espanhol na Itália, em virtude do seminário realizado em Santiago do Chile, em maio de 1987, o historiador italiano Enzo Santarelli faz uma resenha detalhada das anotações referentes à América Latina a contidas nos cadernos; advertindo sobre a necessidade de inseri-los no contexto de problematização sobre a revolução passiva, Santarelli encontra neles, e com razão, "algumas deformações ou simplificações próprias de uma tendência à comparação continental", mas valoriza ao mesmo tempo a hipótese gramsciana da presença de um processo em curso de *Kulturkampf*, como tradução do conceito de matriz europeia de "forma intelectual e moral, às condições próprias da América Latina" (ver Enzo Santarelli, "Introducción" in VV.AA., *Gramsci. Actuaidad de su pensamiento y de su lucha*, Roma, Cláudio Salemi Tipógrafo Editore, 1987, p. 12).

¹⁶ *Ibid.*, t. 4, p. 365. As referências à América Latina a nos Cadernos encontram-se nas seguintes páginas da edição em espanhol que estamos citando: t. 1, p. 159, 216-217, 220, 299-300, t. 2, p. 18-20, 194; t. 4, 365. Convém lembrar que, numa anotação datada de 1930, Gramsci exclui a Argentina desta fase necessária de *Kulturkampf* que ele detecta na América. A nota, que indaga sobre os traços distintivos da suposta "latinitude" de nossas nações, agrega uma observação que se toma conveniente reter "a difusão da cultura francesa está ligada a esta fase: trata-se da cultura maçônico-iluminista que deu lugar às chamadas *igrejas positivistas*, nas quais participam também muitos operários, ainda que se auto-intitulem anarco-sindicalistas" (*ibid.*, t. 2, p. 18-19).

¹⁷ J. C. Portantiero, *Los Usos de Gramsci*, cit., p. 125. O autor

realiza aqui um exame cuidadoso do modelo proposto por Gramsci para analisar o bonapartismo como exemplo clássico de descontinuidade entre classes e movimento, bem como a utilidade de sua aplicação a casos como o dos movimentos políticos nacionalistas e populistas latino-americanos. Depois de mostrar que, na opinião de Gramsci, o estudo de um movimento de tipo "boulanguista" - ou seja, de cesarismo regressivo, segundo a concepção utilizada nos Cadernos - não pode se dar de modo a apresentá-lo como expressão imediata de uma classe, Portantiero agrega que o texto no qual Gramsci critica esta visão "economicista" da dinâmica social, "parece um retrato ex-professo de toda leitura 'classista' que se tem feito (e se faz) na América Latina sobre os movimentos populistas" (*ibid.*, p. 125-126).

18

A introdução das aspas para designar a restauração em algumas das notas sugere que Gramsci usa o termo num sentido metafórico, isto é, para indicar "toda época complexa de grandes transformações históricas". Utilizada como metáfora, a designação "período da Restauração" admite extensões a processos que não tem vinculação histórica com este período considerado em seu sentido estrito. Mas, sua generalização tem a virtude de nos permitir apresentar o problema estritamente teórico de "que tipos de efeitos se produzem quando certo tipo de sujeitos históricos atuam de um certo modo e quais outros se produzem quando se atua de modo distinto. A definição dos tipos é, então, função da teoria que se quer verificar" (Alessandra Pizzomo, "Sobre o método de Gramsci", cit. p. 47). Não se trata, portanto, de uma tese historiográfica, mas muito mais de um critério teórico-político.

19

Antonio Gramsci, *Cuadernos de la Cárcel*, cit., t. 1, p. 190.

20 *Ibid.*21 *Ibid.*, t. 4, p. 232-233.

22

Luísa Mangoni, "Rivoluzione Passiva", in *Antonio Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Roma, Editrice L'Unità, 1987, p. 129-130.

23

Ver, entre outros, Arnaldo Córdova, "Gramsci y la izquierda mexicana" in *La Ciudad Futura*, n. 6, agosto de 1987, suplemento 4, "Gramsci en América Latina", p. 14; J. C. Portantiero, "El marxismo latinoamericano" in VV.AA., *Storia del marxismo*, tomo 3/2, Turín, Einaudi, 1982, p. 324-325 [ed. bras., Hobsbawm, Eric J.(org.), *História do Marxismo*, São Paulo, Paz e Terra, 1989, vol. 11, p. 333-357]; Tomás Moulian, *Democracia y Socialismo en Chile*, Santiago, Flasco, 1983, p. 9-10, este último texto de traço autobiográfico.

24

A. Córdova, "Gramsci y la izquierda mexicana", cit. 14.

25 *Ibid.*, p. 15.

26

John Womack Jr., "La economía en la revolución (1910-1920). Historiografía y análisis", in *Nexos*, ano I, n. 11, novembro de 1978, p. 3-8. As citações são das páginas 7 e 8.

27

Ver, respectivamente, Barrington Moore Jr., *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Barcelona, Península, 1976; Albert O. Hirschman, *Desarrollo y América Latina. Obstinación por la esperanza*, México, FCE, 1973; Theda Skocpol, *Los Estados y las revoluciones sociales*, México, FCE, 1984; Perry Anderson, *El Estado Absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

28

Enrique Montalvo, *El nacionalismo contra la nación*, México, Grijalbo, 1985, p. 21 e 24-25. Remetemos à ampla

resenha feita pelo autor das distintas correntes interpretativas da Revolução Mexicana e das características do Estado que a partir dela se configura.

29

Octavio Paz, *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1979, p. 91; citado por Montalvo in *El nacionalismo contra la nación*, cit., p. 25. O paralelismo entre as situações russa e latino-americana a partir da segunda metade do século passado tem sido objeto de ensaios em diversos autores e possibilita muitos elementos de interesse para o estudo mais aprofundado acerca das dificuldades de implantação que encontraram as grandes importações Ideológicas europeias: o liberalismo, o pensamento democrático e o marxismo. Indubitavelmente, foi Richard Morse quem colocou o problema da maneira mais clara e propositiva, abrindo um campo de problemas a serem explorados: "Pode-se elaborar ainda mais o contraste entre a Rússia e a Ibero-américa. Em primeiro lugar, os russos tinham o sentimento de possuir uma cultura nacional própria e uma forma de cristianismo não europeus, ao passo que as fragmentadas nações ibero-americanas não só compartilhavam a cultura e a religião de uma parte 'atrasada' da Europa como também não puderam estabelecer claramente, mesmo uma geração após a independência, seus limites geográficos. Em segundo lugar, a traumática ocidentalização da Rússia sob Pedro, o Grande, não pode ser comparada com a adição seletiva e dirigida de preceitos da Ilustração à cultura política ibérica que teve início na época borbônica e impediu os confrontos dramáticos que ocorreram na Rússia entre ocidentalizantes e eslavófilos, ou entre burgueses e socialistas, ou ainda entre racionalistas e niilistas. Em terceiro lugar, na Ibero-américa não existia o *narodnichestvo*, uma fé nos camponeses e trabalhadores compartilhada pelos *narodniks* religiosos (como Dostoiévski, Tolstói e os eslavófilos) ou pelos revolucionários irreligiosos (como Herten, Bakunin e os *narodniks* socialistas da década de 1870). Enquanto a *intelligentsia* russa sentia-se culpada perante um povo que para ela representava o núcleo da nacionalidade, os pensadores ibero-americanos assumiram a missão histórica tutelar de 'incorporar' grupos de deserdados de variadas etnias a uma cultura ocidental de definição no tanto incerta. O 'problema' dos índios, dos afro-americanos e dos descamisados só receberia claras formulações políticas no século XX. Por fim, se a Ibero-América carecia da tradição socialista' que os *narodniks* invocavam, sua cultura política também estava privada do elemento autocrático e embrionariamente totalitário que, no caso russo, viria a modelar na década de 1880 as aspirações socialistas, para produzir - fatalmente, segundo parece à perspectiva de hoje - o desfecho de 1917", c.f. R. Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982, p. 129-130 [ed. bras., Morse, Richard, *O Espelho de Próspero*, São Paulo, Cia. das Letras, 1988, p.99-100]. Em relação a este tema e à "produção" de um marxismo latino-americano por parte de Mariátegui ver José Aricó, "El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión", in *Opciones*, Santiago de Chile, n. 7, setembro/desembro de 1985, p. 72-91, e no mesmo número o artigo de Enzo Faletto, "Sobre populismo y socialismo", p. 61-71.

30

Régis Debray, *La crítica de las armas*, cit., p. 45.

Sobre a vontade "prospectiva" das elites acidentalizantes não se pode deixar de consultar a análise espetacular feita por Túlio Halperin Donghi em *Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980. Contudo, sobre este tema a bibliografia é vastíssima.

32

Antonio Gramsci, *Cuadernos de la Carcel*, cit., t.4, p. 205.

33

Além das obras sobre Gramsci escritas na América Latina,

que já são numerosas, deve-se mencionar o livro de Dora Kanoussi e Javier Mena dedicado especificamente ao conceito gramsciano: *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la Carcel*, Puebla Universidad Autónoma de Puebla, 1985. Quanto aos textos que analisam aspectos da história das nações latino-americanas à luz da categoria gramsciana de "revolução passiva" a sua quantidade é de tal monta que impossibilita a sua enumeração numa nota que tem somente como propósito indicar algumas perspectivas analíticas. Apresento algumas das que tive acesso e que ainda não citei: Waldo Ansaldi, *Burguesia y democracia en la Argentina* (no prelo); Marco Aurélio Nogueira, *As desventuras do liberalismo: Joaquim Nabuco, a Monarquia e a República*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984; Luiz Werneck Vianna, *Liberalismo e Sindicato no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976; René Zabaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolívia*, México, Siglo XXI, 1986; Carlos Nelson Coutinho, "L e categoríe di Gramsci e la realtà brasiliana" in *Crítica Marxista*, n. 5, 1985, p. 35-55 [ver "As Categorias de Gramsci e a realidade brasileira" in *Presença*, Rio de Janeiro, n. 08, setembro de 1986, p. 141-162 e também in C N. Coutinho e M. A. Nogueira (orgs.), *Gramsci e a América Latina*, São Paulo, Paz e Terra, 1988, p.103-127]; os artigos de J. C. Portantiero ("Gramsci en clave latinoamericana"), Fernando Calderón ("El camino de la transformación en Bolívia", José Aricó ("Gramsci y el jacobinismo argentino"), Waldo Ansaldi ("Gramsci para historiadores") e Carlos Nelson Coutinho ("Nova leitura del populismo brasileiro") publicados no Suplemento 4 - "Gramsci en América Latina" de *La Ciudad Futura*, n. 6, 1987 [este último texto de Coutinho é um a versão, com cortes, de "As Categorias de Gramsci...", op. cit.].

³⁴ Carlos Nelson Coutinho, 'Nueva lectura del populismo brasileiro', cit., p. 15; [ed. bras., ver nota 33].

35

C N. Coutinho, "L e categoríe di Gramsci e la realtà brasiliana", cit., p.39 [ed. bras., ver nota 33]. O autor inclui no pé de página os nomes de alguns especialistas que nos últimos anos analisaram aspectos da história do Brasil à luz da categoria 'via prussiana'. Todos eles, exceto um, utilizam conjuntamente tal categoria com a categoria gramsciana de "revolução passiva". Segundo C N. Coutinho, esta integração não ocorreu por "casualidade", mas pela convicção de que a primeira era insuficiente para entender "plenamente" um a realidade que requeria do "auxílio" da segunda para poder ser apreendida. Tenho a impressão de que esta forma de colocar o problema diminui a potencialidade analítica da categoria gramsciana ao reduzi-la a um a espécie de coramento *superestrutural* de um modelo pensado como possível de ser aplicado a certas realidades latino-americanas. Já existe um a ampla bibliografia que se dedicou a apontar os erros metodológicos e de concepção teórica implícitos num esquema interpretativo que enfatizou demasiadamente o grau de desenvolvimento capitalista no campo russo e que teve perigosas consequências políticas tanto antes como depois da Revolução de Outubro. Para o caso da América Latina, a utilização da categoria leniniana supunha a aceitação do modo de produção como elemento central e organizador da análise e a idéia de transição ao capitalismo como estruturante da interpretação histórica dos países. A partir desta perspectiva, a realidade latino-americana era, em definitivo, assimilada a uma realidade "clássica". Contra esta posição, que mantém ainda hoje um a forte influência entre os historiadores marxistas, têm surgido outras que tentam demonstrar que a utilização indiscriminada da categoria de 'via prussiana' para explicar a evolução da agricultura na América Latina obstaculizou a possibilidade de se fazer a história deste problema, isto é, de se reconstruir o funcionamento normal das estruturas agrárias e a partir disso oferecer um quadro teórico e metodológico mais adequado à

realidade das formações sociais do século XIX e a respeito, entre outros, o recente trabalho de Marco Bellingheri e Enrique Montalvo, "Lenin en México: la *via junker* y las contradicciones del porfiriato", in *Historias*, México, n. 1, julho-setembro de 1982, p. 15-29.

Colocadas as coisas desta forma e admitindo-se que as aventuras e desventuras da categoria de "via prussiana" na América Latina resultam da aplicação indevida de esquemas abstratos a uma realidade não-clássica, coloca-se claramente em evidência as virtudes de uma categoria como a de revolução passiva, que supõe um prévio reconhecimento do terreno nacional, isto é, um exame exaustivo e problematizador de realidades nacionais específicas. Um exame que, além do mais, como o próprio Carlos Nelson Coutinho indica, "já se está fazendo e que, nos seus melhores resultados, não tem sido alheio à inspiração e ao estímulo de António Gramsci", cf. *Introducción a Gramsci*, México, Era, 1986, 169 p. [ed. bras., *Gramsci*, Porto Alegre, L & P M Editores, 1981; nova edição: *Gramsci, um estudo sobre seu pensamento político*, Rio de Janeiro, Campus, 1989].

36

Mas o debate do final dos anos sessenta não se fundamentava na hipótese teórica de um a inesgotável capacidade expansiva da racionalização capitalista que os fatos desmentiram? Se tivesse ocorrido hoje, o debate em torno do livro de Asor Rosa teria, sem dúvida, caminhado por outras trilhas. Assistimos a um redescobrimto da nação no debate cultural europeu dos últimos anos, que está ligado, como não podia deixar de ser, aos limites críticos que vêm sendo colocado aos povos pela expansão planetária do modelo americano - pelo "americanismo", diria Gramsci. Se é verdade que o fenômeno central das sociedades do pós-guerra está representado hoje pela crise do princípio tradicional de autoridade, não é possível deixar de lado, ao se analisar este fenômeno, o papel cumprido pela "progressiva desnacionalização das fontes antropológico-culturais", ou dito de outro modo, pelo cancelamento do passado que causa a generalização planetária da tecnologia e a expansão inaudita dos meios de comunicação de massa. Seria difícil negar que no presente "a crise irrefreável dos patrimônios culturais herdados - senão produzida, certamente acelerada ao extremo pelos *mass media* - se manifesta de modo mais evidente na relação cada vez mais tênue, desfibrada e, por fim, inconsistente, que todas as civilizações e os povos da terra têm hoje com o próprio passado [...]. Esta cabal 'morte do passado', este empobrecimento da herança vital da tradição, comprova-se, sobretudo, pelas quatro últimas décadas das sociedades ocidentais" (Ernesto della Loggia, *II Mondo Contemporâneo (1945-1980)*, Bolonha, II Moino, 1982, p. 410; citado por Giano Accame, *Socialismo tricolore*, Editorial Nuova, 1983, p. 163).

Diante dos processos de corporativização e de feudalização das sociedades que derivam da natureza própria da planetarização capitalista, o redescobrimto do tema da nação, longe de ser um anacronismo expressa a necessidade das comunidades de se defrontar, através da reconquista de um sentido, com um futuro carregado de perguntas e incertezas. Consequentemente, não é por acaso que este seja um tema que preocupe sempre a esquerda socialista. Posto que, se em épocas passadas a afirmação de um a síntese nacional contra os resíduos da fragmentação feudal foi um a tarefa específica das monarquias nacionais e depois da burguesia, a tarefa de defender a coletividade contra uma reedição moderna da feudalização do mundo não pode corresponder a outras forças que não aquelas que apontam para o desarme, reversão ou transformação deste mecanismo de planetarização. "Em sua lógica pós-moderna - anota Accame - a revalorização da idéia nacional converte-se

em fundamento essencial de qualquer programa sério de reforma das instituições democráticas, num sentido dinâmico e eficaz. Qualquer nova implantação de engenharia institucional e política que se tente introduzir para melhorar a taxa de governabilidade do sistema seria um mecanismo sem a alma se não estiver em condições de se reportar a uma coletividade que não se tornou consciente dos valores, do patrimônio histórico-cultural, da própria transmissão genética através da qual os homens são chamados a atuar juntos e a construir um amanhã não estreitamente limitado à perspectiva de cada indivíduo ou de grupos de pressão intermediários" (op. cit., p. 166).

Uma esquerda socialista que aspire estar à altura dos problemas do presente não pode nem deve reexaminar a categoria de nação a partir de uma ótica voltada para o passado, pois esta seria uma forma a de recair numa visão organicista e totalizante que, na realidade, é estranha ao seu patrimônio de idéias. Não é a inércia da tradição a que empurra as massas à passividade, à prostração molecular, à inevitabilidade do dado? Reconstruir o conceito de nação exige, portanto, a decomposição de uma tradição, sabendo que esta tarefa é possível porque a própria tradição é heterodoxa e contraditória em seus componentes e, como nos lembra o Mariátegui, "caracteriza-se precisamente por sua resistência a deixar-se apreender numa fórmula hermética". A tradição tem sempre um aspecto ideal, fecundo como fermento ou impulso de progresso ou superação, e um aspecto empírico que a reflete sem contê-la em sua essencialidade. A tarefa dos socialistas, em consequência, não pode ser negá-la, mas refundá-la, encarnando a vontade da sociedade de "viver renovando-se e superando-se incessantemente". Esta é a posição que sustenta o autor do *7 Ensayos* num artigo que sempre é útil recordar: "Heterodoxia de la tradición". A conclusão que daí se extrai permite desfazer o equívoco que o pensamento de direita projeta sobre a esquerda quando a acusa de renegar ou repudiar, em bloco, a tradição: "Os verdadeiros revolucionários não procedem nunca como se a história começasse com eles. Sabem que representam forças históricas cuja realidade não os permite deliciar-se com a fantástica ilusão verbal de inaugurar todas as coisas. [...] Não existe, pois, um conflito real entre o revolucionário e a tradição, mas sim para os que concebem a tradição como um museu ou uma múmia. O conflito é efetivo somente com o tradicionalismo. Os revolucionários encarnam a vontade da sociedade de não petrificar-se num estágio, de não imobilizar-se numa atitude. Às vezes, a sociedade perde esta vontade criadora, para a vida por uma sensação de fim de mundo ou desencanto. Aí então se constata, inexoravelmente, seu envelhecimento e sua decadência" (José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos el Peru, Obras Completas*, vol. 10, Lima, Amauta, 1970, p. 117 y 119. Sobre o tema ver também o artigo "La tradición nacional", p. 121-123).

37

Alessandra Pizzomo, "Sobre el método de Gramsci", in *Gramsci y las ciencias sociales*, cit. p. 62-63.

38

António Gramsci, *Quaderni*, cit., p. 1827.

39

Alberto Asor Rosa, *Intellettuali e classe operaia*, Florencia, La Nuova Italia, 1973, p. 546-547, mas sobre o tema é conveniente ler integralmente as duas últimas notas do trabalho que citamos, p. 545-588.

40

Norbert Lechner, "De la revolución a la democracia" in *La Ciudad Futura*, n. 2, outubro de 1986, p. 33-35. Sobre o mesmo tema do descobrimento da democracia e da ampliação do pensamento da esquerda ver a análise exaustiva que faz Robert Barros, "Izquierda y democracia: debates recientes en América Latina", *Zona Abierta*, 39/40,

abril-setembro de 1986, p. 27-60, e a extensa bibliografia que o autor comenta.

41 N. Lechner, op. cit., p. 34 O autor refere-se aqui aos seguintes textos. Ernesto Laclau, *Política e ideologia en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978 [ed. bras., Laclau, E., *Política e Ideologia na Teoria Marxista*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979]; José Nun, "El otro reduccionismo", in *Zona Abierta*, n. 28, Madrid, 1983; José Aricó, *Marx y América Latina*, Lima, Cedep, 1980 [ed. bras., Marx e América Latina, São Paulo, Paz e Terra, 1982]; José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y Presente, 60, México, 1978; Juan Carlos Portantiero, "Socialismo y política en América Latina" in Norbert Lechner (ed), *Qué significa hacer política?*, Lima, Desco, 1982; Tomás Moulian, *Democracia y Socialismo en Chile*, Santiago, Flacso, 1983; Carlos Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima Cedep, 1981.

42

R. Barros, "Izquierda y democracia: debates recientes en América Latina", cit., p. 52. Na realidade, o autor, no item do seu trabalho do qual extraímos a citação ("Uma alternativa democrática radical a la democracia burguesa?", p. 50-58 do artigo), está resenhando a posição que qualifica como "terceira tendência intelectual", onde inclui um conjunto de intelectuais de filiação gramsciana ou nos que é evidente sua frequência, que têm em comum "o convite a uma renovação da esquerda".

43 R. Barros, op. cit., p. 42. No entanto, este autor critica a forma pela qual estes temas tem sido recuperados pelos teóricos. A crítica do reduccionismo, diz Barros, os têm levado "à conversão a uma teoria democrática da ação, disfarçada de hegemonia, as expensas de uma teoria social capaz de iluminar as limitações da ação social" (p. 54). Na sua opinião, tem-se recuperado a teologia da emancipação de Gramsci, mas não seu "historicismo absoluto", trazendo como consequência que aquelas questões que se tomam essenciais para a apropriação de Gramsci na América Latina "sejam escamoteadas". Quais são estas questões? O autor as enuncia da seguinte forma: "podem se dissociar os conceitos de 'hegemonia' e 'Vontade nacional popular' das condições sócio-históricas concretas em que foram elaborados? E, mais ainda: pode-se adotar como relativamente inequívoca a afirmação de Gramsci de que a hegemonia só pode se colocar em relação às 'classes fundamentais' nas sociedades com baixos níveis de integração intersetorial, bolhas de produção capitalista intensiva controlada por oligopólios locais e transnacionais e uma classe operária industrial relativamente pequena que está bastante diversificada e estratificada por diferenças salariais? Acrescente-se a fragmentação social e política das outras classes sociais, a intensa penetração das orientações consumistas e a concentração e localização das formas de cultura de massa, e a tarefa parecerá impossível de ser abordada" (*ibid*). Não há dúvida de que Barros tem razão em apontar estas não resolvidas como decisivas para a configuração de uma alternativa democrática socialista na região, ou em alguns países. Mas, é necessário reconhecer que são precisamente tais questões as que hoje preocupam os teóricos e intelectuais socialistas que assumem com responsabilidade o fato de tráfegar por terrenos que não conhecem e com instrumentos conceituais que devem ser reformulados.

44

Ver Fernando Henrique Cardoso, "Las clases sociales y la crisis política en América Latina", in VV AA., *Clases Sociales y crisis política en América Latina (Seminário de Oaxaca)*, México, Siglo XXI, 1977, p. 206-237. A fórmula de Cardoso, próxima à já mencionada de Florestan Fernandes, tentava dar conta de uma revolução pelo alto, de uma revolução

passiva. Opunha-se, portanto, à concepção habitual da esquerda de "uma revolução burguesa, democrático-liberal, que além de alterar a ordem social postulava uma transformação da ordem política, criando uma democracia liberal, pertencente não ao passado mas à história de formações sociais que não se constituíram de forma análoga nos países de economia dependente. A expectativa de que a industrialização e a urbanização abririam caminho à etapa democrático-burguesa está baseada numa analogia anacrônica e indevida" (p.234). O tema motivou uma extensa e por vezes ríspida controvérsia e uma notável resposta de Cardoso, "E p u r s i m u o v e" (p. 401-413), na qual insiste em duas afirmações centrais de sua posição: 1) que existe uma possibilidade de dinamismo nas economias capitalistas dependentes nos países que estão se industrializando sob o controle do capital monopolista internacional; 2) que essa forma de industrialização não envolve a realização, nos países industrializados e dependentes, das reformas e tarefas históricas que se costumam atribuir à ação das burguesias européias na fase da revolução democrático-industrial. Ambos elementos que, na caracterização de Gramsci, fixam as condições de uma "revolução passiva" [ed. Bras. Fernando Henrique Cardoso, *Autoritarismo e Democratização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975, cap. III, p. 99-134].

⁴⁵ Eric J. Hobsbawm, "Per capire le classi subalterne" in *Rinascita/Il Contemporaneo*, n. 06, 28.02.1987, p. 23. Alé m disso, lembremos o ensaio rico em idéias e questões escrito por Hobsbawm em 1962 para a revista italiana *Società*, publicada em espanhol em 1963 por *Pasado y Presente* "Para un estudio de las clases subalternas", *PyP*, n. 2-3, julho-dezembro de 1963, p. 158-167. Penso que o ensaio de Hobsbawm e a publicação em espanhol de *Rebeldes Primitivos*, cumprimen t e n ó s u m a t i v í s s i m o p a p e l d e estímulo dos estudos sobre movimentos sociais. Lembro-me que foi esta preocupação que nos levou, na editora Siglo XXI da Argentina, que acabara de ser fundada em 1969, a iniciar uma vastíssima coleção de "História dos movimentos sociais" que rapidamente o selo espanhol da mesma editora deu continuidade, sendo Enrique Tandeter, responsável por estes temas, seu impulsor entusiasta e sua alma mater".

⁴⁶ Sobre este tema ver os trabalhos de Juan Carlos Portantiero, "Lo nacional-popular y la alternativa democrática en América Latina", in VV. AA., *América Latina 80: democracia y movimiento popular*, Lima, Descó, 1981, p. 230-250 e junto com Emilio de Ipola, "Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes" in *Nueva Sociedad*, n. 54, 1981, p. 7-18, além daqueles mencionados anteriormente.

⁴⁷ Ver sobre o tema do populismo latino-americano o verbete presente no *Dicionário de Política* dirigido por Norberto Bobbio e Nicola Matteucci, no qual comenta-se longamente as propostas teóricas de Ernesto Laclau a respeito; ver também Emilio de Ipola, *Ideologia y discurso populista*, México, Folios Ediciones, 1982.

48

Pode-se ver, entre outros, *Política e Ideologia en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978 [ed. bras., v. 1, p. 41]; "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política" in VV. AA., *Hegemonia y alternativas políticas en América Latina*, cit., p. 19-44.

49

Liliana de Riz y Emilio de Ipola, "Acerca de la hegemonia como producción histórica (Apuntes para un debate sobre las alternativas políticas en América Latina)", in VV. AA., *Hegemonia y alternativas políticas en América Latina*, cit., p. 69

⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

51 *Ibid.*, p. 60.

52 *Ibid.*, p. 61.

53 Francis Guibal, *Gramsci. Filosofía, política, cultura*, Lima, Tarea, 1981; em especial o anexo dedicado a "Mariátegui, un Gramsci peruano?", p. 339-350. Entre vários outros testemunhos que revelam esta aproximação lembro-me o de Roncagliolo: "A nós, peruanos, Gramsci pode nos interessar por uma razão adicional: pensa e atua a partir na Itália e em que José Carlos Mariátegui fez seu melhor aprendizado. O conhecimento de Gramsci servirá sempre para uma cada vez mais completa compreensão de Mariátegui" (Rafael Roncagliolo, "Gramsci, marxista y nacional" in *Que Hacer*, n. 3, Lima, março de 1980, p. 120).

54 Robert Paris, *La Formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Cuadernos de Pasado y Presente, 92, México, 1981, p. 07. Sobre a vinculação entre Mariátegui e Gramsci através de Piero Gobetti - esse croceano de esquerda em filosofia e em política, o teórico da revolução liberal e o *milite* do *UOrdine Nuovo*, como o batizou o peruano - ver especialmente o capítulo vi, p. 154-175. Esta aproximação já havia sido apresentada anos antes pelo próprio Paris em "José Carlos Mariátegui: une bibliographie; quelques problèmes", *Annales*, XXI, n. 1, janeiro-fevereiro de 1966, p. 194-200.

55 O trabalho fundamental continua sendo, sem dúvida, o ensaio de Robert Paris apresentado como comunicação no colóquio de Culiacán e publicado em seguida como artigo em *Socialismo y Participación*: "Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo", *SyP*, n. 23, Lima, setembro de 1983, p. 31-54. O autor, segundo suas palavras tenta a li "aplicar - e incidentalmente verificar - a categoria gramsciana de traditibilidade", com o intuito de desenvolver, através de um estudo de caso, o que chamamos de uma aproximação por contraste". Precisamente porque está instalado no terreno hermenêutico que possibilita estabelecer as condições de um procedimento de comparação, ou melhor, de contraste, este trabalho de Paris deveria ser o ponto de partida para uma elaboração do tema. Com perspectivas diferentes e, de certa forma, de maneira preliminar, o problema também foi colocado em outros trabalhos, entre os quais enumeramos alguns: César Lévata, "Gramsci y Mariátegui" in *Regionalismo y centralismo*, Lima, Amauta, 1969, p. 66-68; Estuando Núñez, *La experiencia europea de Mariátegui*, Uma, Amauta, 1978, p. 26-29; Ignazio Delogu, "Introduzione" a José Carlos Mariátegui, *Lettere daftaSa e altri scritti*, Roma, EdRori Riuniti, 1973, p. IX-txxii; José Aricó, "Introducción" a VV. AA., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y Presente, 60, México, 1978, p. XI-Mvi; António Melis, "Mariátegui, el primer marxista de América", in *Mariátegui y los orígenes...* cit., p. 201-225, mas o original em italiano é de 1967; Heraclio Bonilla, "Mariátegui y la originalidad de su pensamiento" in *Maricá*, Lima, 26 de junho de 1979, p. 4-5; Alfonso Ibañes, "Gramsci y Mariátegui: la recreación del marxismo revolucionario" in Tarea, n. 24-25, p. 35-46; Sinesio López, "Mariátegui y la teoría de la hegemonia cultural" in *Marka*, n. 153, p. 18-19 e 24. Aos quais haveria que acrescentar os de Guibal, Roncagliolo e Paris, mencionados nas notas anteriores.