

Cultura e política em Gramsci: alguns apontamentos para o debate da hegemonia

Ana Livia Adriano

Resumo: Nesta comunicação, priorizamos o debate da hegemonia a partir da referência gramsciana, ao tratarmos como um fenômeno do mundo moderno, expressão da luta de classes e *um momento privilegiado* das elaborações políticas e culturais de cada tempo e dos condutos em que esta se processa. Embora a formação de um momento hegemônico seja produzido na estrutura, a sua exposição e concretude dá-se de forma privilegiada no terreno da superestrutura, a medida que a hegemonia não se restringe aos aspectos de uma ou outra dimensão, mas da intersecção de ambos, da organização econômica e político-cultural. Vinculado a esta compreensão, propomos – a partir da centralidade da cultura e da política na obra gramsciana – compreender alguns aspectos da formação contemporânea da luta de classes, com a preocupação de identificar os projetos que disputam hegemonia na arena brasileira. Fortemente marcada por traços autoritários e coloniais, cuja modernização solicitou a manutenção de perversos ciclos de autoritarismo e atrasos nas relações sociais e na instauração da cultura política do país, o cenário atual desponta como desafiador e exigente de análise, a medida em que há um recrudescimento do pensamento conservador e autoritário – tão prementes em nossa formação – e o imperativo do fortalecimento das formas de ser, existir e lutar das classes trabalhadoras, com vistas a afirmação/ construção de um projeto alternativo ao do capital, isto é, a elaboração de uma direção intelectual e moral que possibilite a elaboração de uma consciência política e cultural vinculada a radical crítica desta sociabilidade e a luta pela sua superação.

Palavras-chave: Hegemonia- Cultura- Política- Formação social do Brasil

Culture and politics in Gramsci: some notes for the discussion of hegemony

Abstract: In this communication, we prioritize the debate of hegemony based on the Gramscian reference, when treating as a phenomenon of the modern world, expression of the class struggle and a privileged moment of the political and cultural elaborations of each time and the conduits in which it takes place. Although the formation of a hegemonic moment is produced in the structure, its exposition and concreteness takes place in a privileged way in the terrain of the superstructure, to the extent that hegemony is not restricted to aspects of one or other dimension, but of the intersection of both, Of the economic and political-cultural organization. Linked to this understanding, we propose - from the centrality of culture and politics in Gramsci's work - to understand some aspects of the contemporary formation of the class struggle, with the concern of identifying the projects that dispute hegemony in the Brazilian arena. Strongly marked by authoritarian and colonial features, whose modernization called for the maintenance of perverse cycles of authoritarianism and delays in social relations and the establishment of the country's political culture, the current scenario emerges as challenging and demanding of analysis, as there is a recrudescence Of conservative and authoritarian thinking - so important in our formation - and the imperative of strengthening the forms of being, existence and struggle of the working classes, with a view to affirming / constructing a project alternative to that of capital, that is, the elaboration of a Intellectual and moral direction that enables the elaboration of a political and cultural awareness linked to the radical critique of this sociability and the struggle for its overcoming.

Keywords: Hegemony- Culture- Politics- Social Formation of Brazil

1. Apontamentos Iniciais

“A história das sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes” (MARX:2007,40). Ao nos depararmos com esta afirmação no Manifesto Comunista extraímos, de imediato, a seguinte reflexão: a medida que vamos processualmente desvelando a complexidade e a singular riqueza teórica do legado marxiano somos tomados por um espanto e inquietude diante da história, como se nos deparássemos com uma epopéia musical, tal como *Sonata Opus III*, de Beethoven, cuja sinfonia funciona como um *convite a viagem*, ao percurso do real, do entendimento de como se formam e transformam as variações. Provocados por esta assertiva, esta comunicação configura-se, assim, como um exercício de entender uma das variações que compõem a epopéia da história, dos cantos ecoados pelos homens no seu processo de produção e reprodução da vida social, das construções de homens e mulheres *de carne e osso* – como afirma Marx na Ideologia Alemã – que na vida concreta constroem seus acordes para a sinfonia coletiva. Entendemos que o essencial, a variação privilegiada dessa sinfonia serão os acordes da *hegemonia* e, através dela, os sons de opressão e resistência que marcam a história. Aqui o compositor e a música se confundem, se determinam e são determinados.

Nessa perspectiva, é importante assinalar que a nossa discussão sobre hegemonia ancora-se nas elaborações gramsciana e orienta-se por algumas premissas: a primeira, é que a tratamos como um fenômeno do mundo moderno, *um momento privilegiado* da política na sociedade burguesa que, necessariamente, remete-se a formação de diversos elementos da cultura. Isto é, embora os processos que forjam a formação de um momento hegemônico sejam produzidos na estrutura – da organização econômica e das relações sociais de produção de cada tempo e sociedade –, a sua exposição e concretude dá-se de forma privilegiada no terreno da superestrutura, da base jurídica e política que organiza as relações sociais. Logo, a hegemonia não se restringe aos aspectos de uma ou dimensão, mas da intersecção de ambos, da organização econômica e político-cultural.

Vinculado a esta compreensão, apresentamos uma outra premissa que consiste em considerar a hegemonia como um componente intrínseco a organização da cultura – do modo como os homens vivem, agem e se organizam nas classes sociais. Tais elementos apontam que as particularidades e componentes estruturais da hegemonia

(esteja esta revestida de domínio/ coerção/ direção intelectual e moral) exige previamente a discussão das classes sociais fundamentais- burguesia e o proletariado – e, conseqüentemente, das particularidades da formação social e econômica¹ que as produzem e que tem como expressão de sua *antítese* a propriedade privada.

É no trânsito da produção material e reprodução da vida social que as classes sociais se formam. Na particularidade da sociedade burguesa, a produção de riquezas configurada pela “imensa acumulação de mercadoria” instaura fissuras na produção da vida social representada pelo conflito capital/trabalho. A produção de mais valia pela exploração da força de trabalho assinala ao mundo uma forma de sociabilidade e de organização da vida marcada pela particularidade do poder da burguesia em detrimento do pauperização e da exploração das classes trabalhadoras. O trabalho perde a sua dimensão criativa e no processo produtivo o homem fica subjugado a condição de mercadoria, fica alheio a si mesmo e aos outros homens.

A luta das classes pelo poder assinala a capacidade que estas tem de se configurarem como sujeitos coletivos e no interior de sua organização produzirem um conjunto de estratégias e táticas que assegurem a reprodução do seu poder – no caso da burguesia –, ou a ruptura com todas as formas de exploração e de privilégios existentes – tarefa do proletariado. Esse conjunto de táticas e estratégias constitui-se de respostas mais imediata à sua sobrevivência e, prioritariamente, a suas elaborações macroscópicas. Assim, pela sua natureza coletiva as classes constroem projetos societários, projetos estes “que apresentam uma imagem de sociedade a ser construída, que reclamam determinados valores para justificá-la e que privilegiam certos meios (materiais e culturais) para concretizá-la” (NETTO: 1999,2).

A compra e venda da força de trabalho associa-se a dois componentes estruturais do capital: *o salário e a produção e mais valia*. Ao se constituir uma das mercadorias

¹ Por formação social e econômica compreendemos o modo de produção e reprodução da vida social. Afirma Marx (1978:121), que “em todas as formas de sociedade se encontra uma produção determinada, superior a todas as demais, e cuja situação aponta sua posição e influencia sobre as outras. É uma luz universal de que se embebem todas as cores, e que as modifica em sua particularidade. É um ter especial, que determina o peso específica de todas as coisas emprestando relevo a seu modo de ser.” Lênin irá utilizar este conceito para compreender a história da Rússia, o seu Estado e organização econômica, a medida que compreende a formação econômico-social como a unidade entre as forças produtivas e as relações de produção com as concepções políticas, jurídicas, religiosas, artísticas e filosóficas e as instituições da sociedade que correspondem a essas relações.

necessárias ao processo produtivo, o valor da força de trabalho ou o valor do trabalho nada mais é que “o valor da força de trabalho, medido pelos valores das mercadorias necessárias a sua manutenção” (MARX:2004, 92). Mas, como a remuneração do trabalho é realizada ao trabalhador após o seu trabalho, este imagina que “o valor ou o preço de sua força de trabalho é o preço ou valor de seu próprio trabalho” (Idem: 93). Essa *falsa aparência*, ao mesmo tempo em que particulariza o trabalho assalariado o distingue das outras formas históricas de trabalho. Na particularidade da sociedade burguesa, a burguesia ao tornar-se classe dominante, “ao criar o mundo a sua imagem e semelhança” revolucionou as formas e relações de produção, universalizou seus tentáculos de dominação através da produção de mercadorias, do mercado e da criação de uma classe que lhe é oposta, o *proletariado*.

Assim, a *auto extinção* do proletariado reivindica a existência de uma consciência de classe, à medida que esta surge como uma necessidade prática e que a consciência se apresenta como uma capacidade humana, um produto social e histórico, fruto das condições materiais da vida sensível, dos homens sensíveis. “Os homens tem história porque tem de *produzir* sua vida, e tem de fazê-lo de modo *determinado*: isto é dado por sua organização física, tanto quanto na sua consciência” (MARX: 2007,34). Ao compreender como são os homens, o que eles fazem ou fizeram deles, o que e como produzem, Marx sinaliza o trabalho como elemento formador do humano e, conseqüentemente da consciência, que se modifica em decorrência do atendimento das necessidades e da produção de outras tantas. Necessidades estas que se configuram como processo histórico social e quando assinaladas na sociedade burguesa, nada mais são do que “limites da riqueza e, por isso, reduzida a esfera de subsistência física, cuja satisfação subsume-se ao controle social exercido pelo capital” (Abreu, 2011:35). Tal movimento altera, assim, as forças produtivas e a divisão social e técnica do trabalho – “a distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos” –, estabelecendo fissuras entre o trabalho manual e intelectual e tornando a ação do homem estranha² a ele, um poder que o subjuga em vez de por este ser

² “O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária, mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potencia estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabe nem de onde veio nem para onde vai, uma potencia, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma seqüência particulares de fases e etapas do

dominado. A existência torna-se alienada e, diante disso, o homem torna-se alheio a natureza, a si mesmo, a sua condição genérica e aos outros homens.

Logo, se a alienação é uma condição e uma necessidade histórica do desenvolvimento universal das forças produtivas e do mercado mundial que caracterizam a sociedade burguesa, nesse mesmo movimento a transcendência da alienação coloca-se, também, como uma necessidade prática e um imperativo histórico para a classe que vende sua força de trabalho. Para desenvolver esta tarefa o proletariado terá que decifrar o enigma da esfinge do capital, terá que ter consciência política e teórica do seu papel revolucionário enquanto classe e, de forma decorrente, de sua potencialidade enquanto sujeito produtor de hegemonia, materializando, assim, a compreensão gramsciana de que a “hegemonia nasce da fábrica” (Gramsci, 2010:41), mas não se restringe a ela, se espalha na totalidade da vida social, nas formas de ser, existir e lutar das classes.

O caráter histórico da autoextinção do proletariado não atribui a ruptura com a organização econômica e cultural do capital uma ação mecânica, linear e homogênea; ao contrário, exige o diálogo contraditório deste com as forças produtivas e o estado social que o produz; exige a ruptura com a vida alienada e o destaque da natureza *heterogênea e multidimensional* desta classe. Esta heterogeneidade é demarcada muito mais pela divisão social do trabalho do que por uma homogeneização da consciência, uma vez que a natureza multidimensional das classes trabalhadoras está estreitamente vinculada a construção de uma consciência coletiva universal capaz de apreender as múltiplas determinações que as formam e provocam, inclusive, a sua fragmentação e concorrência. Condiciona-se, portanto, a capacidade organizativa de lutar por uma outra sociabilidade, com uma clara direção intelectual e moral perpassada pela defesa da emancipação.

Nesta perspectiva, o debate das classes não pode ser descolado da objetividade que as definem nem tampouco pelo grau de consciência que se desenha a ação política dos sujeitos. É mediante “a consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política)”, que se gesta de forma ulterior e progressiva a autoconsciência, “na qual teoria e prática finalmente se unificam” afirma Gramsci (2004,103). As transformações no processo produtivo a medida que redefine os

desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir” (MARX: 2007, 38)

antagonismo da sociedade burguesa instauram, assim, mudanças na formas de ser das classes³ expressas na convergência entre duas grandes objetivações do ser social – a cultura e a política.

2. Pontos de referencia para o debate da Hegemonia: a cultura e a política

Quando assinalamos anteriormente que a análise de qualquer fenômeno da vida social exige o diálogo com a totalidade que o produz – isto é, com o conjunto das relações de produção e a base política, jurídica e cultural emergida destas – localizamos, assim, os fundamentos para a discussão da hegemonia atrelada ao modo de ser das classes, das suas formas de constituir-se e de responder afirmativa ou negativamente aos antagonismos. É no intercambio entre o fazer-se de uma classe e suas aspirações coletivas que se desenham os projetos societários, que nada mais são que projetos hegemônicos, a cristalização do *embate político* das classes sociais. Os elementos que formam tais projetos são atravessados por dimensões político-prática e cultural e surgem da própria *atividade sensível* dos homens. Revelam-se, assim, nas classes, nos substratos teóricos e intencionalidade que orientam a sua ação e na vitalidade de sua organização política e cultural.

Recorrendo aos aspectos semânticos do termo, veremos que *hegemonia* é um substantivo que deriva do termo grego *égemonia*, o que significa, direção, “supremacia” ou direção suprema. Usualmente empregado nas análises políticas das diversas formações econômico-sociais, a hegemonia ou os elementos que a constituem – sujeitos, Estado, sociedade, cultura, política, classes, intelectuais, forças sociais – sempre impulsionou o estudo sobre seus significados, condições e expressões. No entanto, é na tradição marxista, de forma particular – mas não exclusiva – na obra do comunista italiano Antonio Gramsci, que encontramos com brilhantismo e originalidade um estudo acerca da hegemonia.

Entendida a partir dos referenciais da filosofia da práxis - termo que utiliza para designar o método e o legado marxiano –, para Gramsci a hegemonia não está reduzida

³ Segundo Meszaros, para que possamos apreender a consciência de classe em Marx é necessário considerarmos o conceito de *causalidade social*, a idéia de qualquer “toda conquista humana introduz um elemento novo no conjunto complexo de interações que caracteriza a sociedade em qualquer tempo determinado” (p. 78).

a um aspecto da vida social- político, econômico ou jurídico –, mas compõe a sua totalidade. Isto é, é constitutiva da formação social, à medida que pressupõe a construção de uma vontade coletiva e requer elementos ou condições histórico-culturais para sua formulação: *o bloco histórico, os intelectuais e uma direção intelectual e moral*.

A análise desses três elementos exige a compreensão da política e da cultura como *elementos irreduzíveis* da obra gramsciana e a clareza de que estamos dialogando com um autor de extrema grandeza analítica e prática, em que sua vida e a obra estão atravessadas pelo combate ao fascismo, a crítica ao idealismo e a luta por uma sociedade de homens livres e associados. No legado gramsciano, a hegemonia configura-se como uma categoria de extrema complexidade. A imersão na obra deste autor nos possibilita um inesquecível espanto teórico, político e pedagógico; desvelar o pensamento de Gramsci – mesmo que de forma propedêutica, como neste trabalho – nos provoca duas impressões: a primeira, é que estamos dialogando com um marxista- comunista e, a segunda, é que os seus cadernos e cartas do cárcere revelam o conhecimento e a grandeza de um revolucionário, aquele – como diz Trotski – “que alarga as fronteiras do possível”.

Dialogando com Marx, Lenin, Maquiavel, Croce, Gentile, Bukharin, com os autores e debates da II e III Internacional, dentro outros, Gramsci elaborou uma obra original, que tinha como eixo condutor a filosofia da práxis – o marxismo –, “a própria história em sua infinita variedade e multiplicidade” (Gramsci, 2004:146). Assim, assumir o risco de tocar em alguns elementos conceituais deste autor implica em compreender a natureza universal de sua obra, de que esta não se reduz as particularidades históricas em que foram gestadas, mas, como quase todos os conceitos marxistas, “superam seu ponto de origem” (BUCI-GLUCKSMANN: 1980,27). Assim, a complexidade das elaborações gramsciana nos permite criar um percurso para a apreensão da hegemonia, à medida que a compreendemos como uma questão político-prática cuja causalidade localiza-se na produção material dos indivíduos, adquirindo particularidade na política, no fazer-se consciente das classes e dos projetos que as conformam, sejam estes produtores de uma cultura de conformismo (burguês) ou de luta pela emancipação humana. A hegemonia pressupõe, assim, a conjunção de forças sociais capazes de projetar e construir “uma situação histórica global” – isto é, *o bloco histórico*, com a mediação privilegiada dos

intelectuais, enquanto grupos que desempenham funções organizativas e educativas e estão organicamente vinculados as classes em disputa, a política.

É possível perceber dois conceitos de política – um amplo, outro restrito – em Gramsci (Bianchi, 2013; Coutinho, 2012;). No primeiro, o conceito está ligado à emancipação humana, na medida em que vincula-se a liberdade, que procura superar a recepção passiva da realidade elevando a atividade humana à condição de totalidade. Podemos afirmar que essa efetivação da política, em seu sentido amplo, é o momento de construção de uma nova hegemonia. Em seu sentido restrito, a política aparece em Antonio Gramsci como um momento de objetivação de práticas ligadas diretamente aos negócios do Estado, a assuntos que possuem um alcance analítico menos ambicioso. Não há na análise do pensamento italiano a noção de *Homo politicus* em busca de poder (Coutinho, 2012). Em Gramsci história e filosofia formam uma totalidade que tem como centro o homem, “(...) os artífices conscientes da história, e não os joguetes da fatalidade, na medida em que os seus princípios, isto é, os seus ideais, centelhas que brotam das lutas sociais, são precisamente estímulos à práxis que, mediante a sua ação, se subverte. (GRAMSCI, 1999, p. 88)

Para além do desenvolvimento político-prático dos instrumentos de direção e do consenso, a hegemonia solicita um grande progresso filosófico, já que implica e supõe “uma unidade intelectual e uma ética adequada a uma concepção do real” (GRAMSCI: 2001,104). As forças sociais – as classes – ao adquirem organicidade política e autoconsciência crítica demandam para a construção de projetos e relações hegemônicas – a presença dos intelectuais, enquanto representantes especializados, organicamente vinculados as classes sociais fundamentais e elaboradores dos seus culturais e ideológicos.

Assim, a capacidade de organização política e social de uma classe também se define pela presença dos intelectuais, desse grupo que exerce a mediação entre a produção material e a consciência política, ideológica e cultural de cada época e formação social e econômica. A natureza mediadora dos intelectuais atrela-se, portanto, a capacidade que estes têm de refletir sobre a base social que os produzem e, ao decodificar as nuances da vida social, direcionar-se política e eticamente para os interesses de uma classe. Partindo de uma concepção materialista do homem e da história, Gramsci se afasta dos elitismos e diletantismo da academia, a medida que recusa a abissalidade do trabalho

intelectual e do trabalho manual instaurado pela sociedade burguesa. Assim, considera a intelectualidade como uma capacidade humana – todos os homens são intelectuais –, a expressão do desenvolvimento cultural e político da consciência e das relações que os constroem e que lhes legam uma unitária concepção de mundo. Mas, com a divisão social do trabalho, a função de intelectual⁴ é exercida por uma casta privilegiada de profissionais que assumem a organização da forma de pensar e agir daqueles que parecem não exercer a função de intelectual⁵, *os simples*, na acepção gramsciana.

Ao romper com a visão dicotômica do trabalho manual e intelectual, Gramsci revela sua sensibilidade e grandeza teórica e a associa a generosidade própria daqueles que compreendem que as exigências da *filosofia da práxis* não consistem apenas em compreender o mundo mas, também, transformá-lo. Ao desmitificar o papel do intelectual, Gramsci também desce a filosofia de seu patamar acadêmico e profissional, ao compreender que *todos os homens são filósofos*⁶, todos os homens pensam e tem potencial criativo. Assim, a construção de uma hegemonia anticapitalista passa pelo desafio de considerar os homens como sujeitos históricos, com capacidade para criticar a concepção do mundo, “torna-la unitária e coerente e eleva-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído” (GRAMSCI:2004,94). Conforme Buciglucksmann (1980), esta compreensão gramsciana de que todos os homens são

⁴ Formam-se assim, historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais, mas, sobretudo em conexão com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante (GRAMSCI: 2010, p.18-19).

⁵ “Quando se distingue entre intelectuais e não intelectuais, faz-se referencia, na realidade, somente à imediata função social da categoria profissional dos intelectuais, isto é, leva-se em conta a direção sobre a qual incide o peso maior da atividade profissional específica, se na elaboração intelectual ou se no esforço muscular-nervoso. Isto significa que, se se pode falar de intelectuais, é impossível falar de não intelectuais, porque não existem não-intelectuais” (GRAMSCI: 2010, p.52).

⁶ É preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são filósofos, definindo os limites e as características desta “filosofia espontânea”, peculiar a ‘todo mundo’, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por “folclore”(GRAMSCI:2004, p.93).

intelectuais, embora nem todos exerçam tais funções distingue o *fato de ser intelectual* do *fato de exercer uma função intelectual*.

O elemento unificador dos intelectuais reside, assim, no trabalho, no significado da atividade que estes desenvolvem no mundo da produção. Analisando a função dos intelectuais, Gramsci os classifica em duas categorias – o orgânico e o tradicional, cuja apreensão das diferenças entre ambos se faz de forma complexa. As classes quando revolucionam as forças materiais e sociais produção, sempre encontram categorias intelectuais preexistentes provenientes da formação sócio-econômica anterior, cuja existência apresenta-se como “uma ininterrupta continuidade histórica”, que os faz se colocarem “como autônomo e independente do grupo social dominante” (GRAMSCI: 2010,17). Estes se configuram como *intelectuais tradicionais* e tem como principal expoente os eclesiásticos e os intelectuais do tipo rural.

No que tange aos intelectuais orgânicos, estes se apresentam intrinsecamente vinculados às classes sociais fundamentais, tornando-se seu especialista e organizador. O seu caráter orgânico se define pelo significado de suas funções na superestrutura, na sociedade civil e na sociedade política, na sua capacidade de sistematizar os elementos políticos e culturais para a hegemonia de uma determinada classe social. A condição de especialista e dirigente que é atribuída aos intelectuais orgânicos, exige destes capacidade para criar e/ou reproduzir os elementos para a formação de uma vontade coletiva e de uma nova concepção de mundo, de um novo enraizamento cultural e ideológico.

Conforme o comunista italiano, a luta pela conquista e assimilação dos intelectuais tradicionais constitui-se uma característica marcante na construção da hegemonia, à medida que estes desenvolvem funções *organizativas e conectivas* e constituem-se como *prepostos do grupo dominante* para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político (GRAMSCI, 2010, 21). No entanto, é necessário que também existam intelectuais organicamente vinculados a projetos contra-hegemônicos, aos organismos de resistência das classes trabalhadoras.

Assim, o exercício da função dos intelectuais que se encontram na esteira da luta pelo socialismo versa-se sobre duas grandes responsabilidades: a primeira, diz respeito a afirmação do legado marxiano e da filosofia da práxis por meio de uma rigorosidade analítica e uma crítica radical aos fundamentos da sociedade burguesa; e, a segunda, é a

de se configurar como intelectual sem pedantismo, que dialoga com os mais simples, os homens que participam da mesma classe e que não encontram possibilidades de construir uma autoconsciência, uma reflexão crítica diante da vida alienada e coisificada. Para que possamos cumprir essas exigências devemos ser como Riobaldo, personagem de Guimarães Rosa, em *Grande Sertão Veredas*: intenso, ousado, sensível, rigoroso, crítico e com capacidade de análise, sistematização e construção da história. Isto é, devemos ter a coragem e a sensibilidade dos sertanejos para embrenharmos, sem nos perder, neste sertão produzido pela hegemonia do capital.

3. Hegemonia: produto da história e da consciência

O debate dos componentes acima assinalados revela a complexidade da hegemonia e o caráter capital que esta assume na obra gramsciana. Portelli (1978) considera a hegemonia “a linha principal” que guia as elaborações dos Cadernos do Cárcere, no sentido que “todas as análises dos processos históricos sociais, quer se trate da formação dos intelectuais ou da formação do Estado unitário italiano, quer se trate da literatura italiana ou das suas relações com o povo” (p.66) derivam ou estão ligadas a questão da hegemonia. Logo, sinalizar o percurso da *gênese teórica* desta categoria exige considerar a sua organicidade nas reflexões de Gramsci, esclarecendo, ao mesmo tempo, que embora os seus fundamentos e dimensão político prática estejam proficuamente sistematizadas na obra deste autor, a hegemonia não se apresenta como uma noção especificamente gramsciana (Buci-Glucksmann,1980), uma vez que se configurava como um termo presente no debate das internacionais.

Tal esclarecimento contesta também a compreensão de que a exposição primeira de Gramsci sobre a hegemonia encontra-se na *Questão Meridional*⁷ (1926), “posto que ela é encontrada muito antes, desde de 1924, nos textos de *Ordine Nuovo*” (Buci-Glucksmann,1980). Conforme esta autora, ao refletir sobre a questão meridional, marcada fundamentalmente por uma análise histórica das questões econômicas e políticas que perpassavam o atraso do sul em detrimento do avanço capitalista no norte da Itália, Gramsci ultrapassa o “estado prático” da hegemonia na experiência do *Ordine Nuovo* ao *estado teórico*, evidenciando “o papel dirigente da classe operária, de seu

⁷ Gramsci escreve *Alguns temas da questão meridional* em setembro de 1926, às vésperas de sua prisão, que ocorreu em 8 de novembro. Nesta obra, Gramsci analisa as condições históricas da Itália, “os dois troncos da península, meridional e setentrional, que se uniram depois de mais de mil anos” (1987:62), a firmando que a “burguesia setentrional subjugou a Itália meridional, reduzindo-as a colonias de exploração” (p.77).

partido, a exploração da questão meridional, do terreno nacional, inúmeras questões políticas novas em função da amplitude em que elas revestem” (Idem:231).

Neste período, a hegemonia vincula-se estreitamente ao debate da ditadura do proletariado⁸, revestindo-se da concepção de que para a conquista do poder é necessário direção e domínio, isto é, persuasão, consenso e força. Nesta contenda, esboça-se a influencia do pensamento de Lênin na obra gramsciana. Compartilhando os desafios e incertezas da Europa no início do século XX – de uma Itália cuja *herança histórico-nacional* se manifestava no fascismo, em comparação as bases czaristas e agrárias que formavam a Rússia – as reflexões de ambos ultrapassam as fronteiras do seu tempo histórico. Para Buci-Glucksmann (1980), Gramsci reinterpreta *filosoficamente a prática revolucionária de Lênin* e se vincula a este pela afirmação da revolução.

A relação entre Gramsci e Lênin ocorreu para além do debate teórico e político⁹, segundo relatos dos familiares deste primeiro, e, no que tange a produção teórica, em várias passagens dos Cadernos do Cárcere Gramsci faz referencia a Lênin como Vilitch, Ilitch ou “o maior teórico moderno da filosofia da práxis”. Influenciado pelo leninismo, este autor sistematiza a questão da hegemonia, cujo fio condutor do debate entre ambos se apresenta em duas pontas: pelo marxismo – a filosofia da práxis – e pelo debate da ditadura do proletariado. Lênin – definido por Lukács (2007) “como um marxista criativo”, o maior pensador, depois de Marx, a produzir sobre o movimento operário revolucionário – terá influencia sobre Gramsci na compreensão do principio teórico prático da hegemonia.

Gruppi (1978) considera a hegemonia o ponto de confluência de Gramsci com Lênin, embora, segundo este autor, Lenin não tenha utilizado o termo hegemonia e todo o

⁸ Em *Alguns temas da Questão Meridional*, Gramsci afirmará: “ os comunistas turinenses tinham-se posto concretamente a questão da hegemonia do proletariado, quer dizer, da base social da ditadura proletária e do Estado operário” (1987:139).

⁹ O neto de Gramsci, Antonio Gramsci Jr., escreve um artigo para L’Unitá, em 17 de dezembro de 2007, publicado no site Gramsci e o Brasil, que atesta a relação entre Gramsci e Lenin, considerando este último como um querido amigo da família. “Também Antonio Gramsci, meu avô, pôde conhecer Lenin pessoalmente. Estranhamente, este fato da vida de Gramsci parece não ser do conhecimento dos seus biógrafos italianos. A notícia sobre o encontro deles, no entanto, encontra-se num volume de artigos biográficos sobre Lenin. Naquela época, não obstante a grave doença, Lenin seguia com atenção os acontecimentos italianos e não renunciava a alguns diálogos sobre questões internacionais de que desejava informações diretas por parte dos companheiros por ele particularmente estimados”. (<http://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=842>)

debate sobre a luta do proletariado, as alianças e o partido apresentem-se articulado, por este, ao termo marxiano da ditadura do proletariado. É sob a atividade teórico-prática de Lênin associado ao debate que este realiza acerca da ditadura do proletariado, que Gramsci, também, cauciona a discussão da hegemonia. Assim, se hegemonia é a capacidade de dar direção, de conquistar alianças e construir uma base social ao Estado proletário,” pode-se dizer que a hegemonia do proletariado realiza-se na sociedade civil, enquanto a ditadura do proletariado é a forma estatal assumida pela hegemonia” (GRUPPI:1978,5).

A ditadura do proletariado é, para Marx, o surgimento da sociedade sem classes, é a formação do Estado Operário e a abolição de todos os privilégios. Gramsci adensa esta formulação, compreendo-a como “forma política na qual se expressa o processo de conquista e de realização da hegemonia” (Idem:ibidem). A hegemonia é então, a unidade entre teoria e prática, a capacidade que as classes trabalhadoras tem de organizar-se em instrumentos coletivos, a exemplo dos partidos, e construir uma unidade entre filosofia e história e, por isso, uma direção intelectual e moral. A unidade entre teoria e prática é, para Gramsci, o fundamento da prática política e da filosofia da práxis, isto é, o entrelaçamento entre a filosofia e história. A relação teoria prática perpassa a questão da hegemonia nos *Cadernos*, entrelaçada pelo marxismo, “a grande conquista da história do pensamento moderno, (...) a historicização concreta da filosofia e sua identificação com a história” (GRAMSCI:2004,144).

È através do contato que a filosofia estabelece com os simples que esta se torna história, a medida que “ depura-se os elementos intelectualista de natureza individual e transforma-se em vida” (Idem:101). Cabe a filosofia estabelecer-se como atividade de formação da consciência política dos homens e de sua condição de sujeitos históricos, através do transito do senso comum para o bom senso, isto é, de uma concepção de mundo difusa e desagregada para uma elaboração coerente e sistemática capaz de refletir sobre “o produto imediato da sensação bruta” – o senso comum. Essa tarefa só a filosofia da práxis pode realizar, pelo seu caráter de filosofia de massa, que “ não busca manter os “simples” na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior” (Idem:103).

Refutando as estratégias do pensamento social católico, do idealismo e da democracia cristã, Gramsci reivindica as bases materialista da filosofia a partir da compreensão

construída por Marx de que os filósofos se preocuparam, até então em compreender o mundo, mas isto só não é suficiente, basta transforma-lo. Mobilizado por esta afirmação Gramsci assinala a necessária passagem do homem ativo de massa, despolitizado e atomizado, para a condição de sujeito da história e da ação consciente (autoconsciência), capaz de romper com a passividade moral e política que o assola e conectar-se as riquezas materiais e culturais do *ser social*.

“A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de “hegemonias” políticas, de direções contrariantes, primeiro no campo da ética, depois no campo da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria consciência do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade de teoria e prática não é um dado mecânico, mas um devir histórico, que tem sua fase elementar e primitiva no sentimento de ‘distinção’, de ‘separação’, de dependência quase instintiva, e progride até a aquisição real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária” (GRAMSCI 2004:103).

A *filosofia da práxis* abarca, portanto, os fundamentos que permitem a consciência teórica e política do proletariado e a compreensão da revolução como necessidade histórica. A aceção de massas, no universo gramsciano, não se define pela quantidade dos homens, mas, sobretudo, pela classe social em que estão inseridos e sob quais condições se processam sua sociabilidade. A classe é a própria organização dos homens no seu processo de construção social e da manifestação dos antagonismos de cada formação sócio-econômica. Ela pressupõe poder econômico e exposição política dos embates que provocam a sua existência, logo, deriva-se a idéia de entendermos as classes como sujeitos da hegemonia, em seus elementos formadores – a economia – e naqueles que configuram sua concretude histórica – a política e a cultura.

Assim, se a atualidade da revolução é o ponto de união de Lenin com Marx, como afirma Lukács, este também será um ponto prioritário nas elaborações gramscianas e será evidenciado através da teorização da hegemonia e a luta pela sua realização prática. A unidade entre teoria e prática consoante numa determinada direção intelectual e moral repõe o debate dos intelectuais e de sua organicidade e, com isso, o debate acerca dos

partidos, enquanto elaboradores de novas intelectualidades, isto é, “o crisol da unificação de teoria e prática entendida como processo histórico real” (2004,105).

Na reflexão gramsciana, os partidos ultrapassam a sua natureza institucional e assumem uma universalidade a medida em que se apresentam como conectivos dos grupos sociais fundamentais. Assim como em Lênin, Gramsci se inquietará com o significado, impactos e incertezas da Revolução Russa, bem como o *revisionismo* que caracterizava a socialdemocracia em suas táticas, estratégias, defesas e internacionalização. Superando as perspectivas reformistas, que encontrava em Bernstein seu maior expoente, Lênin defende a perspectiva revolucionária da socialdemocracia e refuta a *espontaneidade* das ações trade-unionistas.

Lamentavelmente não temos espaço, neste texto, para depurarmos o significado histórico da II Internacional e as querelas desta decorrente, sendo interessante apenas apontarmos que o debate instaurado por estas, cuja síntese Rosa de Luxemburgo atribui ao dilema *Reforma ou Revolução*, ganhou ressonância nas elaborações de Gramsci, cujo percurso analítico registra as leituras de Lênin. Uma coisa é necessária demarcar: ambos os autores e comunistas apreenderam de Marx que na luta política as alianças são necessárias, mas jamais se pode permitir a barganha de princípios ou concessões teóricas, uma vez que sem a consistência de uma teoria revolucionária, não há movimento revolucionário (Lênin:2010).

No que tange ao papel dos partidos políticos na formação dos intelectuais, Gramsci coloca duas distinções: a primeira, diz respeito aos partidos que formam seus intelectuais priorizando o campo político filosófico e não o campo da técnica produtiva e, a segunda, remete-se a capacidade que este tem de realizar na sociedade civil a mesma função que o Estado exerce na sociedade política, que é soldagem entre intelectuais orgânicos de um dado grupo, o dominante, e intelectuais tradicionais; “e esta função é desempenhada pelo partido precisamente na dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como econômico, até transforma-lo em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política” (2010:24).

Neste sentido, o elemento qualificador de um partido não se apresenta pela sua capacidade de composição, mas pela sua função “organizativa e diretiva, isto é, educativa, isto é, intelectual” (Idem:25). O desenvolvimento de tais funções parte do entendimento da política como *arte e ciência*, sendo este a cristalização da interlocução gramsciana e leninista. A política como arte e ciência, diz respeito à capacidade de realização teórico-prática dos homens se reconhecerem como sujeitos, compreenderem os fardos históricos do seu tempo e construir uma vontade coletiva fundamentada na concretude da vida e nas possibilidades reais da consciência.

Em seu último livro, *Esquerdismo, doença infantil do Comunismo*, Lênin analisa a internacionalização da revolução russa e reafirma que a ditadura do proletariado exige um partido revolucionário, com uma vanguarda consciente, fiel a revolução, capaz de exercer sua principal função, que é a organizadora. Por tudo isso, “a política é uma arte e uma ciência que não caem do céu, que não se obtém gratuitamente, e que se o proletariado quiser vencer a burguesia deve formar seus ‘políticos’ de classe, proletários, e de tal envergadura que não estejam inferiores aos políticos burgueses” (1981:41).

Infelizmente, a história não foi parceira da internacionalização prevista por Lênin para a revolução russa, o que de nenhum modo invalida a atualidade e necessidade de recorrer as elaborações deste autor. O essencial é capturar a política como uma construção humana, produto da práxis social e, a partir disso, repor na ordem do dia a revolução, a construção de uma unidade intelectual e moral produtora de uma direção anticapitalista às lutas das classes trabalhadoras.

Quanto mais se recrudescer a hegemonia de uma classe, mais se apresenta a necessidade de elaborar estratégias de resistências e enfrentamento a esta. Portanto, se o *domínio* é a face da hegemonia burguesa, ele subsume um consenso – sob vieses coercitivos –, que retira as possibilidades criadoras da luta política. Tal determinação, coloca a hegemonia como tarefa do proletariado e solicita deste o rigor teórico, a disciplina, a coerência ética e a consciência de classe *autotranscedente*. Exige fôlego para a luta contra a barbárie e qualquer tipo de reformismo, bem como potencial teórico e criativo para instaurar a *catarse*, o momento ético-político, a elaboração superior de uma consciência e estrutura. Reclama, portanto, que – segundo a exigência gramsciana – atraiamos nossa atenção violentamente sobre o presente.

Portanto, apresentar alguns pontos analítico sobre a hegemonia nos remete a experiência única de apreciar a *Guernica*, de Picasso, em que as múltiplas formas e volumes das figuras geométricas que retratam as vítimas da Guerra Civil Espanhola, nos suspendem das “miudezas” da vida, nos conectam ao mundo, a cultura e a arte da política. Atestar a versatilidade do pintor e da obra referida – cujo pincel apresenta-se como arma de resistência à ditadura franquista –, requer perspicácia para entender que nenhuma análise será capaz de esgotar todos os seus traços, formas e intencionalidades; o importante é que sempre a compreendamos muito mais pelo seu significado político do que pelos seus recursos estéticos. Logo, também imprimos essa consideração neste texto, em que a perspicácia se associa a um mínimo de lucidez teórica para compreender que o debate acerca das particularidades e o significado teórico e político hegemonia sob nenhuma hipótese está esgotado.

4. Referencias Bibliográficas

ABREU, Marina Maciel. *Serviço Social e a Organização da Cultura: perfis Pedagógicos da Prática Profissional*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BIANCHI, Alvaro. *O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda, 2008.

BIANCHI, Alvaro. *Arqueomarxismo: comentários sobre o pensamento socialista*. São Paulo: Alameda, 2013

BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. *Gramsci e o Estado: por uma teoria materialista da filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Ed revista e ampliada. Rio de Janeiro: Campus, 2012.

_____. *De Rousseau a Gramsci*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Introdução. In: GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999

- DIAS, Edmundo Fernandes. *Política brasileira: embate de projetos hegemônicos*. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2006.
- FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro : Zahar, 1975.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni di Cárcere*. Roma: Instituto Gramsci, 1978.
- _____. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 01, Introdução ao estudo da filosofia, A filosofia de Benetto Croce. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- _____. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 02, Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 03, Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- _____. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 04, Temas de Cultura. Ação Católica. Americanismo e Fordismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 05, O *Risorgimento*. Notas sobre a história da Itália. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Loyola, 2005.
- HOBBSBAWN, Eric. *A Era dos Extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IASI, Mauro Luis. *A metamorfose da Consciência de Classe: o PT entre a negação e o consentimento*. São Paulo: expressão Popular – 2006.
- IANNI, O. *O colapso do populismo no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1971.
- LÊNIN, Vladimir Ilitch. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. 3ª ed. São Paulo: Centauro, 2008.
- LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *O 18 brumário e Cartas a Kugelmann*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e Ciência Social: ensaios de negação e afirmação*. São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.

NETTO, José Paulo. *Pequena história da ditadura brasileira (1964-1985)*. São Paulo: Cortez, 2014.

OLIVEIRA, Francisco. O surgimento do antivalor: capital, força de trabalho e fundo público. *Revista Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 22, p. 8-28, out./nov., 1988.

PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil contemporâneo*. 20. ed. São Paulo : Brasiliense, 1987.

SIMIONATTO, Ivete. “*As expressões ideoculturais da crise capitalista da atualidade*”. *In: Curso de Capacitação em Serviço Social e Política Social: reprodução social, trabalho e Serviço Social*. Módulo 01, Brasília: Centro de Educação à Distância da Universidade de Brasília (CEAD - UNB); Conselho Federal de Serviço Social (CFESS); Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS), 1999.

TROTSKY, Leon. *A revolução desfigurada*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.