

**Universidade Estadual de Campinas**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

**Doutorado em Ciências Sociais**

**Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais  
Doutorado em Ciências Sociais**

Claudio Reis

***O “nacional-popular” em Antonio Gramsci***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação – Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas / Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Omar Ribeiro Thomaz

Campinas/SP  
Junho de 2009

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP  
por Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

R277n      Reis, Claudio  
              O “nacional-popular” em Antonio Gramsci / Claudio Reis.  
              - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.

**Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Gramsci, Antonio, 1891-1937. 2. Cultura popular.**  
**3. Nação. 4. Comunismo. I. Thomaz, Omar Ribeiro.**  
**II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e**  
**Ciências Humanas. III. Título.**

**Título em inglês: The “popular national” in**  
**Antonio Gramsci**

**Palavras chaves em inglês**  
**(keywords) :**

**Popular culture**  
**Nation**  
**Communism**

**Área de Concentração: Ciências Sociais**

**Titulação: Doutor em Ciências Sociais**

**Banca examinadora: Omar Ribeiro Thomaz, Lincoln Secco, Marcos Del Roio,**  
**Maria Lucia Montes, Paulo R. da Cunha**

**Data da defesa: 22-06-2009**

**Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais**

## Banca Examinadora

Tese de Doutorado em Ciências Sociais, submetida à Comissão Julgadora, nomeada pelo Programa de Pós-Graduação – Doutorado em Ciências Sociais – do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

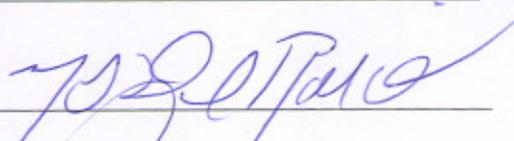
**Título do Trabalho:** *O “nacional-popular” em Antonio Gramsci*

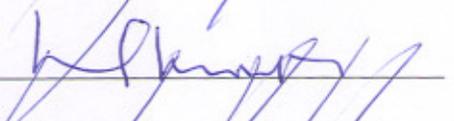
Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Omar Ribeiro Thomaz

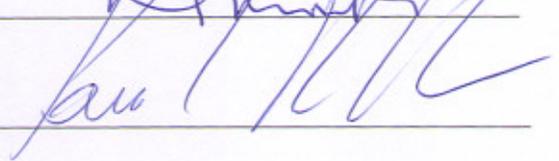


### Membros da Banca Examinadora:

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Lincoln Secco (FFLCH-USP) 

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Marcos Tadeu Del Roio (FFC-UNESP) 

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Lucia Montes (FFLCH-USP) 

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Paulo R. da Cunha (FFC/UNESP) 

### Membros Suplentes

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Rachel Meneguello (IFCH-UNICAMP) \_\_\_\_\_

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ângela Araújo (IFCH/UNICAMP) \_\_\_\_\_

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Evelina Dagnino (IFCH-UNICAMP) \_\_\_\_\_

## **Banca Examinadora**

Tese de Doutorado em Ciências Sociais, submetida à Comissão Julgadora, nomeada pelo Programa de Pós-Graduação – Doutorado em Ciências Sociais – do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

**Título do Trabalho:** *O “nacional-popular” em Antonio Gramsci*

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Omar Ribeiro Thomaz

### **Membros da Banca Examinadora:**

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Lincoln Secco (FFLCH-USP)\_\_\_\_\_

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Marcos Tadeu Del Roio (FFC-UNESP)\_\_\_\_\_

Prof<sup>sa</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Lucia Montes (FFLCH-USP)\_\_\_\_\_

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Paulo R. da Cunha (FFC-UNESP)\_\_\_\_\_

### **Membros Suplentes**

Prof<sup>sa</sup> Dr<sup>a</sup> Rachel Meneguello (IFCH-UNICAMP)

Prof<sup>sa</sup> Dr<sup>a</sup> Angela Araújo (IFCH-UNICAMP)

Prof<sup>sa</sup> Dr<sup>a</sup> Evelina Dagnino (IFCH-UNICAMP)

Este trabalho é dedicado a quatro pessoas  
que foram e são fundamentais em minha  
vida: Marluce (*in memoriam*), José, Carlos e  
Roberta.

Minha terra tem palmares  
Onde gorjeia o mar  
Os passarinhos daqui  
Não cantam como os de lá

Minha terra tem mais rosas  
E quase que mais amores  
Minha terra tem mais ouro  
Minha terra tem mais terra

Ouro terra amor e rosa  
Eu quero tudo de lá  
Não permita Deus que eu morra  
Sem que volte para lá

(Oswald de Andrade)

## **Agradecimentos**

Inicio agradecendo a todos da Unicamp que me receberam com atenção e respeito, com destaque para a Maria Rita (Secretária do Programa de Doutorado em Ciências Sociais) e para o professor Álvaro Bianchi (Departamento de Ciências Política do IFCH).

Agradeço também aos novos amigos que fiz durante o curso. Todos, de algum modo, contribuíram comigo nesta minha passagem pelo IFCH.

Devo lembrar também os novos amigos que fiz em Foz do Iguaçu. Agradeço a cada debate político proporcionado por vocês, ainda que nem sempre tenha existido consenso. No caso da Gladis Dalcin, devo agradecê-la por ter me provado a existência de um “eu” único e intransferível. Aos velhos amigos que, de uma forma ou de outra, continuam me ajudando: um grande abraço!

Ao meu pai e ao meu irmão, nunca terei como retribuir tudo que já fizeram por mim. Afinal, o que eu sou hoje se deve muito a vocês.

Agradeço ainda os membros da banca por terem aceitado o convite. Um agradecimento especial deve ser dado ao meu orientador Omar Ribeiro Thomaz. Muito obrigado pelo respeito e pela confiança. Ao Marcos Del Roio, que me acompanha desde a graduação, também devo agradecer em especial.

Devo cumprimentar também a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo recurso direcionado a essa pesquisa de indiscutível importância para a sua finalização.

Por fim, quero agradecer a pessoa que mais esteve ao meu lado nestes últimos três anos e meio. Roberta, sem o seu apoio e paciência, este trabalho teria um gosto bem mais amargo. Você, sem dúvida, foi minha principal fonte de energia moral, sem a qual não teria sido possível enfrentar as inúmeras horas de trabalho. A você querida, um grande beijo e um obrigado sincero.

## Sumário

<b>Resumo</b> .....	p.15
<b>Abstract</b> .....	p.17
<b>Apresentação</b> .....	p.19
<b>Introdução</b> .....	p.27
<b>Capítulo 1.</b> Luta política como laboratório da formulação teórica do “nacional-popular”.....	p.33
<b>1.1.</b> A questão da <i>herança histórico-nacional</i> .....	p.33
<b>1.2.</b> A questão da <i>herança histórico-internacional</i> .....	p.42
<b>1.3.</b> Traduzindo a Rússia na Itália .....	p.44
<b>1.4.</b> A nação a partir da <i>dinâmica histórica do presente</i> .....	p.60
<b>Capítulo 2.</b> Nicolau Maquiavel: uma porta de entrada da questão nacional nos <i>Quaderni del Carcere</i> .....	65
<b>2.1.</b> Origens da questão nacional italiana.....	p.65
<b>2.2.</b> O pensamento político de Maquiavel e os primeiros elementos teóricos do “nacional-popular”.....	p.80
<b>2.3.</b> Primeiros exemplos históricos da concretização do “nacional-popular”.....	p.98
<b>Capítulo 3.</b> <i>Risorgimento</i> : unificação nacional sem o “nacional-popular”.....	p.111
<b>3.1.</b> Debate sobre o <i>Risorgimento</i> nas notas carcerárias .....	p.111
<b>3.2.</b> <i>Risorgimento</i> : o “nacional” separado do “popular”.....	p.119
<b>Capítulo 4.</b> Benedetto Croce: expressão político-cultural da <i>herança histórico-nacional</i> conservadora.....	p.137
<b>4.1.</b> Croce como o <i>Anti-Maquiavel</i> .....	p.137
<b>Capítulo 5.</b> Antonio Gramsci e o “nacional-popular”.....	p.149
<b>5.1.</b> A nação nos <i>Quaderni</i> .....	p.149
<b>5.2.</b> Relação intelectual/nação.....	p.151
<b>5.3.</b> “Traduzindo” em nova linguagem histórica o pensamento de Maquiavel.....	p.166
<b>5.4.</b> Relação nação/mundo.....	p.176

5.5. Sobre a “tradução” e a sua importância para a mediação nação/mundo.....	p.196
5.6. História como matéria-prima para se pensar o “nacional-popular”.....	p.212
5.7. O lugar do “nacional-popular” na compreensão das particularidades .....	p.231
5.8. O múltiplo como fundamento do “nacional-popular”.....	p.248
5.9. A relação Norte/Sul no contexto nacional e mundial.....	p.255
5.10. Luta contra a <i>herança</i> anti-popular.....	p.292
5.11. Relação “erudito”/ “popular” .....	p.320
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>p.397</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>p.409</b>

## Resumo

### O “nacional-popular” em Antonio Gramsci

O desenvolvimento do trabalho teve como ponto central o exame do conceito de “nacional-popular” na obra do pensador italiano Antonio Gramsci, com destaque para a sua produção carcerária. Foi, portanto, a partir dos *Quaderni del Carcere* que se buscou compreender toda a complexidade de tal elemento conceitual. Com a presente pesquisa, o projeto de nação do autor italiano surgiu em sua ampla riqueza teórica, revelando que o seu entendimento se coloca como uma chave bastante importante para a compreensão da questão nacional contemporânea. Suas reflexões sobre esse assunto, certamente, estão entre as mais significativas do século XX. E, justamente, por isso, não podem deixar de ser apreendidas em profundidade. Por meio da relação entre o “nacional” e o “popular”, Antonio Gramsci busca recriar o entendimento que se tem sobre as classes populares e também busca indicar uma nova forma de se relacionar com os subordinados.

**Palavras-chave:** Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, “nacional-popular”, nação

## Abstract

### The “popular national” in Antonio Gramsci

The research development had as its central point the exam of the “popular national” concept in the work of the Italian thinker Antonio Gramsci, with remarks to his production in prison. Through *Quaderni del Cárcere*, this work seeks to understand all the complexity of that conceptual element. With the current research, the nation project of the Italian author emerged in its broad theoretical wealth, revealing that its understanding is a very important key to grasp the contemporary national question. His reflections about this subject are, certainly, among the most significant in the 20th century. And, precisely for that, they must be understood in their depth. Through the relationship between the “national” and the “popular”, Antonio Gramsci tries to recreate the understanding about the working classes and he also seeks to indicate a new way of relationship with the subordinates.

**Key words:** Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, “national-popular”, nation

## Apresentação

Após a leitura, em sua íntegra, dos *Quaderni del Carcere*, o texto foi estruturado não a partir da análise cronológica interna da obra, isto é, seguindo a seqüência da datação das notas e dos cadernos. O objetivo da pesquisa não foi mapear as origens do tema da nação nos *Quaderni*, mas sim entender como Antonio Gramsci visualiza o surgimento dessa problemática na própria história real da Itália e da Europa. Então, optou-se por organizar a discussão privilegiando a cronologia do processo histórico concreto, também estabelecida na obra. Em outras palavras, o recorte analítico feito aqui sobre os *Quaderni* visa ressaltar o Gramsci historiador da política e da cultura.

Como justificativa, pode-se ressaltar o seguinte exemplo: as reflexões gramscianas sobre Maquiavel – que são fundamentais para a compreensão do início da questão nacional italiana – foram escritas, não apenas nele, mas com destaque, no “caderno especial” de número 13 (1932-1934); ao passo que suas idéias sobre Croce – outro importante personagem para o entendimento do projeto nacional gramsciano – foram desenvolvidas no “caderno especial” de número 10 (1932-1935). Portanto, a produção sobre Maquiavel, deu-se num caderno de numeração posterior ao destinado a Croce – que é um filósofo contemporâneo a Gramsci. Assim, uma vez seguindo a cronologia interna dos *Quaderni*, não seria possível demonstrar a processualidade histórico-social da questão nacional italiana. Em outras palavras, de acordo com o exemplo ressaltado, como destacar a

historicidade do problema nacional da Itália que, segundo o próprio projeto de pesquisa de Gramsci, encontra sua sistematização inicial no século XVI, com Maquiavel, discutindo anteriormente o pensamento de Benedetto de Croce – importante autor da virada dos séculos XIX e XX?

E aqui não se está querendo fazer qualquer tipo de crítica à edição de Valentino Gerratana, nem muito menos uma defesa da edição “temática” organizada por Palmiro Togliatti; na verdade, o que se está defendendo, tendo em vista o tema específico da nação, é uma leitura a partir da cronologia da história italiana. E isto seguindo o próprio Gramsci, pois se por um lado há uma cronologia interna dos *Quaderni*, por outro, existe uma cronologia dos processos históricos europeu e italiano que também estão em movimento na obra carcerária. E foi por meio dessa última que se achou por bem desenvolver a leitura do autor sobre a nação, destacando, por sua vez, o seu projeto fundado no “nacional-popular”.

A exposição da forma de abordagem adotada na presente pesquisa, em relação aos *Quaderni*, faz-se necessária pelo fato de existir um significativo debate acerca da seguinte questão: como ser fiel ao pensamento gramsciano, partindo de um texto inacabado e não direcionado à publicação? Como o próprio Gramsci adverte no *quaderno 11*:

As notas contidas neste caderno, como nos demais, foram escritas ao correr da pena, como rápidos apontamentos para ajudar a memória. Todas devem ser revistas e verificadas minuciosamente, já que certamente contêm inexatidões, falsas aproximações, anacronismos. Escritas sem ter presentes os livros a que se referem, é possível que, depois da verificação, tenham de ser radicalmente corrigidas, precisamente porque o contrário do que foi escrito é que é verdadeiro. (Quaderno. 11, 2001, p. 1365)

Esse rigor teórico, permeado pelo princípio da “dúvida” – que, aliás, fez o autor se distanciar da análise sectária (Reis, 2007) – acabou transformando a publicação dos textos carcerários numa questão geradora de diversas divergências.

Como se sabe a primeira edição dos *Quaderni*, iniciada em 1948 e terminada em 1951 – efetivada pelo interlocutor pessoal de Gramsci, o também fundador do Partido Comunista da Itália, Palmiro Togliatti – logo foi substituída por uma outra. Conhecida como “Edição Temática”, a organização togliattiana dos cadernos realizada por meio de “temas” específicos, apesar de ter sido fundamental na difusão das idéias do autor nascido na Sardenha, não se sustentou diante do texto original. Era preciso interferir o menos possível nos escritos deixados por Gramsci. Com esse intuito, o estudioso Valentino Gerratana, juntamente com uma equipe de pesquisadores, organizou a “Edição Crítica”, respeitando a cronologia das notas carcerárias. Esse novo trabalho de edição dos *Quaderni* somente foi concretizado e tornado público em 1975. No entanto, essa organização também já está sendo questionada por outras propostas, com destaque para a apresentada pelo filólogo Gianni Francioni. (Francioni, 1984)

Independentemente de seus méritos, “a edição de 1975 viu-se diante de uma insuperável dificuldade, ou seja, a impossibilidade de uma reconstrução cronológica exata dos *Cadernos*, dado que, como sabemos, o desenvolvimento diacrônico do trabalho de Gramsci só parcialmente nos é restituído pela numeração dos próprios cadernos em que Gramsci escrevia.” (Medici, p. 203, 2003) Como adverte G. Baratta, “é preciso ter cuidado para não exagerar no emprego do método diacrônico!” (Baratta, 2003, p. 21)

Partindo desses apontamentos, a distribuição dos Capítulos se deu do seguinte modo: Capítulo 1) breve análise sobre como Gramsci iniciou a sua reflexão referente ao tema da nação, ainda no período pré-carcerário – adiante será feita a justificativa para a introdução das discussões elaboradas pelo autor neste momento de sua vida; Capítulo 2) inserção nos *Quaderni*, tendo como porta de entrada a figura de Nicolau Maquiavel e suas contribuições para se pensar um projeto nacional progressista italiano; Capítulo 3) análise

sobre o processo de unificação da península no século XIX, isto é, o *Risorgimento*; Capítulo 4) apreensão da figura de Benedetto Croce no interior do projeto nacional gramsciano; Capítulo 5) análise sobre como Gramsci concebe teórica e politicamente a nação, em sua própria época.

Em certo sentido, essa organização da pesquisa ressalta dois momentos distintos e essenciais dos *Quaderni*, em que nos Capítulos 2,3 e 4, tentou-se desenvolver o “Gramsci investigativo”, e no Capítulo 5, o “Gramsci expositivo” ou “conclusivo”. (Baratta, 2000; Coutinho, 2003a) Em outras palavras, no primeiro caso, o autor surge enquanto formulador de algumas noções iniciais sobre a questão nacional, quando ainda a “coleta de material” parece ser o objetivo central. No segundo momento, o autor aparece já articulando o tema da nação com as várias categorias analíticas em desenvolvimento no texto – aqui, então, a “exposição” do seu específico ponto de vista fica mais evidente.

Ao sistematizar dessa forma o texto, conseguiu-se estabelecer as conexões necessárias para sustentar a tese do “nacional-popular” como um projeto nacional progressista e original de Antonio Gramsci. E, neste sentido, constatou-se que este também é um tema *relacional*, presente nos *Quaderni del Carcere*. De qualquer modo, aqui não existe nenhuma intenção em estabelecer uma “interpretação perfeita” para a análise da questão nacional nos textos carcerários. Afinal, “nunca haverá uma interpretação ‘perfeita’ pela simples razão de que o intérprete é um ser humano limitado, finito, com uma perspectiva específica, e esta perspectiva, naturalmente, influencia o modo como ele vê – de fato, não pode ver de outro modo – seu tema.” (Germino, 2003, p . 127)

O principal motivo para iniciar a discussão com uma análise sobre o período pré-carcerário, corresponde ao fato de existir uma ligação fundamental entre o Gramsci militante político e o preso. Desse modo, afirma-se que não existem dois autores diferentes,

um antes e outro depois da prisão. Muitos dos temas discutidos nos *Quaderni* já tinham sido abordados no período pré-carcerário. E o “nacional-popular” é um exemplo disso. Ainda que expresso de uma outra forma, com uma outra linguagem, o projeto nacional de Gramsci, encontrado em sua obra carcerária, está “organicamente” ligado à sua leitura anterior.

Então, as diferenças aparecem apenas em termos de *forma*, mas não de *conteúdo*. De maneira geral, ao se analisar o tema da nação em toda produção intelectual gramsciana isso pode ser visto, como em muitos outros assuntos por ele abordados. De certa forma, foi a própria realidade histórica italiana a responsável pela mudança no modo em que o autor passou a expressar seu pensamento. E aqui se está falando dos períodos pré e pós-domínio do fascismo, determinantes na biografia política do sardo.

No primeiro momento, Gramsci se insere com relativa liberdade no *tempo-espaço* das lutas político-sociais da sociedade italiana. De certa forma é um período em que ele *vive* a nação, interage com ela por meio de diversos elementos sociais, como a militância política, o debate cultural, etc. Entra em contato com os principais problemas das classes populares, isto é, com seus representantes, com suas organizações partidárias e sindicais, com seus movimentos “espontâneos”, com seus preconceitos culturais, com seu potencial progressista, enfim, com o complexo movimento de uma parte humana significativa do seu país.

Nesse período, também entrou em contato com os principais intelectuais da época, com os debates acadêmicos, com o poder da Igreja Católica, com a Revolução Russa, com a Primeira Guerra Mundial, etc.

Num período de 16 anos, que vai de 1910 a 1926, Gramsci buscou captar os principais elementos econômicos, políticos, culturais, filosóficos, etc, da sua Itália.

Momento que também não é homogêneo, pois marca a situações diferentes. Entre o rapaz que viveu na Sardenha e aquele de Turim não existe uma continuação natural – o que não significa a existência de rupturas definitivas entre um e outro. Essa ligação com a vida nacional, fez o autor nascido na Sardenha, refletir e atuar sobre a sua conflituosa realidade. Assim, contribui de forma jornalística em diversos periódicos da época, lançando ao debate político-cultural suas primeiras interpretações referentes à sociedade italiana, e a relação que ela estava estabelecendo com o restante do mundo. Mesmo não sendo textos baseados em grandes pesquisas, pois na verdade eram escritos que deveriam “morrer ao anoitecer”, eram, de qualquer forma, tentativas de intervenção na tumultuada realidade nacional daquele período histórico da Itália. Em seus textos pré-carcerários, notam-se preocupações com a cultura comunista, com os partidos, com a classe operária, com os camponeses, com a Igreja Católica, com os intelectuais, com a questão meridional, entre outros; revelando o interesse de Gramsci em entender, em sua complexidade, a nação italiana. Aqui, já pode ser percebido que para ele a vida nacional não se entende a partir de um elemento apenas, mas de vários, ou seja, a nação italiana se formava por meio de diversas *questões nacionais*.

A compreensão do momento pré-carcerário é fundamental para um melhor entendimento dos *Quaderni del Carcere* – seu principal trabalho.

Na verdade, o período entre 1910-26 está sendo entendido como um grande bloco de idéias em construção sobre a nação – que vai do jovem estudante habitante da Sardenha até o dirigente do Partido Comunista Italiano e autor de a *Questão Meridional*. Em termos teóricos as análises contidas em seu ensaio sobre o Sul da Itália, podem ser vistas como uma espécie de “transição” intelectual, entre os *Escritos Políticos* e os *Quaderni*. Neste momento marcado pela militância, o importante é compreender como Gramsci entendeu e,

de certo modo, delineou a nação italiana, ou seja, como ela inicialmente aparecia em seus sentidos.

Já no momento da prisão fascista, as discussões desenvolvidas pelo autor deixam de apresentar esse caráter claramente político e passam a ser organizadas tendo em vista um profundo trabalho de reflexão e pesquisa. Assim, a questão nacional, também se enquadra no seu programa de pesquisa “*für ewig*”, isto é, como um tema a ser pensado de modo ampliado e duradouro. E mesmo não sendo analisada em nenhum “caderno especial” – o que a transformou numa espécie de mosaico temático – a nação de fato é um elemento importante no conjunto das reflexões de Antonio Gramsci.

De qualquer modo, apesar das evidências sobre a existência de uma vigorosa reflexão gramsciana acerca do problema nacional moderno, é de se estranhar como, por exemplo, em seu famoso e importante ensaio *Nações e Nacionalismo*, Eric J. Hobsbawm não o enquadre entre aqueles que contribuem à compreensão da questão. (Hobsbawm, 2004) Gramsci, para o historiador inglês, não aparece nem mesmo entre os marxistas – como Lenin, Rosa Luxemburgo, Otto Bauer e Kautsky – que em algum momento de suas produções teóricas apresentaram reflexões sobre a nação. Até mesmo Stalin é lembrado pelo o historiador.

Entretanto, esse não é um exemplo isolado sobre como Antonio Gramsci é ignorado quando o assunto é a chamada “questão nacional”. Em *Mapping the nation*, coletânea organizada por Gopal Balakrishnan – traduzida no Brasil como *Um mapa da questão nacional*, nenhuma referência é feita a Gramsci. (Balakrishnan, 2000) No Brasil, a coletânea *Questão nacional e marxismo*, organizada por Jaime Pinsky, expõe a palavra “Antonio Gramsci” uma única vez, sem qualquer significado. (Pinsky, 1980)

Estas são apenas algumas referências em que o autor italiano não aparece como um estudioso da moderna nação.

## Introdução

Apesar de Gramsci não ter desenvolvido o tema da nação em seus “cadernos especiais” – como o fez em relação aos “intelectuais”, ao pensamento de “Maquiavel”, à “filosofia de Benedetto Croce”, ao “*Risorgimento*”, etc – no interior de praticamente todos os *Quaderni* é possível perceber o seu interesse sobre ele. Uma vez compreendido como uma imensa fonte de pesquisas, o texto carcerário apresenta a questão nacional a partir de momentos diferenciados da reflexão do autor. Em certas ocasiões ela aparece no interior de projetos que deveriam ser discutidos futuramente, também surge em pesquisas iniciadas mas não concluídas e em temas de maior desenvolvimento. Por esse motivo, a “nação” não é um elemento estático, mas um ponto em constante movimento no interior dos *Quaderni*. Daí o seu caráter analítico aberto e inacabado, isto é, em permanente processo de enriquecimento teórico/político/cultural. Com a “hegemonia” (Buttigieg, 2003), essas características também podem ser consideradas como válidas. Outro exemplo surge da construção conceitual referente aos “intelectuais”:

Gramsci não escreveu de maneira seguida, continuada e analítica para construir uma teoria sociológico-política acerca dos intelectuais, mas abordou o assunto de diferentes ângulos, transversalmente, estabelecendo analogias, com um olhar oblíquo, de maneira que pouco a pouco o quebra-cabeça aparente vai tomando forma e as afirmações teóricas ou hipotéticas vão se relacionando entre si até chegar a constituir um todo. Esta é a peculiar estrutura dos cadernos do cárcere. (Buey, 2001, p. 163)

Essas afirmações possibilitam dizer que a nação é também um tema-chave de interpretação dos *Quaderni del Carcere*, pois ela é parte orgânica no entendimento de várias discussões propostas pelo autor italiano. Em outras palavras, pode-se afirmar que a nação é, assim como inúmeros outros temas, também um elemento *relacional* das notas carcerárias, devido a sua constante interação com as questões fundamentais dessa obra.

Os projetos de pesquisas anunciados por Gramsci, no momento em que se encontrava preso, podem ser vistos em quatro ocasiões diferentes. Duas delas em cartas dirigidas à sua cunhada Tatiana Schucht, escritas em 19 de março de 1927 e em 24 de fevereiro de 1929; e as outras em seus cadernos 1 (1929) e 8 (1931). Aqui, a exposição dos planejamentos de estudos que interessa de modo mais imediato está presente no caderno 8, no qual Gramsci cita a palavra “nacional” três vezes e uma vez o termo “popular-nacional”.

Em suas palavras:

*Ensaio principal: introdução geral.* Desenvolvimento dos intelectuais italianos até 1870: diversos períodos. – A literatura popular dos romances de folhetim. – Folclore e senso comum. – A questão da língua literária e dos dialetos. – Os filhotes do Padre Bresciani. – Reforma e Renascimento. – Maquiavel. A escola e a educação nacional. – A posição de B. Croce na cultura italiana até a guerra mundial. – O *Risorgimento* e o Partido de Ação. – Ugo Foscolo na formação da retórica nacional. – O teatro italiano. – História da Ação Católica: católicos integristas, jesuítas, modernistas. – Comuna medieval, fase econômico-corporativa do Estado. – Função cosmopolita dos intelectuais italianos até o século XVIII. – Reações à ausência de um caráter popular-nacional da cultura na Itália: os futuristas. – A escola única e o que ela significa para toda a organização da cultura nacional. – O “lorianismo” como uma das características dos intelectuais italianos. – A ausência de “jacobinismo” no *Risorgimento* italiano. – Maquiavel como técnico da política ou como político integral ou em ato. (Quaderno 8, 2001, pp. 935-36)

Obviamente que isso não é algo determinante, ou seja, muitos dos temas elencados tanto nas cartas de 1927 e 1929, quanto no caderno 1 (1929), também vão se *relacionar* com a questão nacional. A intenção em ressaltar esse dado, encontrado no caderno 8,

atende somente ao objetivo de reafirmar que o tema da nação pode ser entendido como central tanto nas reflexões teóricas quanto nos próprios planos de estudos do autor.

A discussão sobre o “povo-nação”, surge nas notas carcerárias como um elemento bastante importante da “luta cultural” presente no trabalho do autor. Fundamental tanto para a “transformação da vida social e estatal”, como para a construção de uma hegemonia enquanto processo pedagógico permanente. (Durante, 2007)

Sendo uma característica da problemática nacional o seu aspecto essencialmente *relacional*, torna-se praticamente inviável restringi-la em si mesma. A sua existência está condicionada às demais questões elaboradas pelo autor. E dentro das múltiplas relações estabelecidas consigo, a que mais chama atenção é a referente aos “intelectuais”. Gramsci, em suas anotações, privilegia de modo contundente a discussão sobre os intelectuais como forma indispensável de entender a nação italiana. Na maior parte das vezes que o autor faz referência à vida nacional de seu país, a figura do intelectual sempre está presente. Esta relação é tão “orgânica” que é impossível compreender o significado e o projeto de nação apresentados por ele sem, ao mesmo tempo, refletir sobre o tema dos intelectuais. Neste sentido, da mesma forma que existem as relações conceituais entre: Estado/Sociedade Civil, guerra de posição/guerra de movimento, Ocidente/Oriente, consenso/violência, etc, também existe a unidade contraditória entre nação/intelectuais. Ainda que nenhuma dessas relações se limite em si mesma.

Num primeiro momento, pode-se afirmar que Gramsci não reflete apenas sobre a relação intelectual/massa, até porque esta expressa uma correlação de forças político-sociais delineada pelo elitismo e o conservadorismo tradicionais da Itália. Na verdade, Gramsci busca superar essa marca *relacional* que caracteriza um e outro. Isto fica evidente ao dizer que “todos são intelectuais”. No âmbito dos movimentos político-culturais

progressistas, os intelectuais deveriam, de fato, estabelecer suas relações com a complexa *vida nacional*. Afinal é dela que nasce o *intelectual nacional-popular*. Na relação entre intelectual/massa existe a pressuposição de uma superioridade “natural” do primeiro sobre o segundo. Já entre intelectual e *vida nacional* não, pois é somente a partir desta que aquele supera sua condição elitista e se transforma em “nacional-popular”. Nessa relação, o intelectual também é a nação, diferente da outra forma de ligação, na qual o intelectual parte de uma distinção fundamental sobre a “massa”. Portanto, o vínculo intelectual/massa não é a única que deve ser pensada pelos movimentos progressistas. Eles devem se preocupar, em especial, com a relação intelectual/nação, pois esta tende a rejeitar as formas de hierarquização social. Aqui, o intelectual é visto como parte da *vida nacional*. E ela cria o *intelectual nacional-popular* – a configuração de intelectual historicamente voltada às classes progressistas, isto é, só surge a partir de uma vontade coletiva. Por esse motivo, é este intelectual que deveria ser elaborado prioritariamente pelos movimentos populares. Talvez, o *intelectual nacional-popular*, seja a única categoria de intelectual que só existe a partir do avanço histórico da humanidade.

Na verdade, o tema dos intelectuais é a principal porta de entrada do projeto nacional gramsciano. Por esta razão, ele será a espinha dorsal da organização da presente pesquisa. Assim, será feita uma análise do processo histórico da vida nacional italiana, destacando alguns dos seus principais intelectuais. No caso, serão ressaltados Nicolau Maquiavel e Benedetto Croce como figuras centrais e amplamente discutidas nos *Quaderni*. Por meio deles, será possível perceber como Gramsci reflete o tema da nação, ao longo da história da Itália. No entanto, além destes dois, o próprio autor dos *Quaderni* também será ressaltado como uma importante referência para se pensar um projeto nacional *novo* não

apenas para a península, mas, de qualquer forma, tendo em vista a sua realidade social específica.

## Cap.1. Luta política como laboratório da formulação teórica do “nacional-popular”

### 1.1 A questão da *herança histórico-nacional*

Ainda aos 19 anos, no ano de 1910, Antonio Gramsci, nascido na Sardenha, escreveu num trabalho escolar, intitulado *Oprimidos e Opressores*, o seguinte: “Nós, italianos, adoramos Garibaldi; desde pequenos ensinam-nos a admirá-lo; Carducci nos entusiasmou com sua lenda garibaldina. Se alguém perguntasse aos meninos italianos quem eles gostariam de ser, a grande maioria escolheria certamente ser o herói louro”. (Escritos Políticos, V1, 2004, p. 45) Como se sabe Giuseppe Garibaldi foi um dos principais personagens do processo de unificação do Estado-nação italiano, conhecido como *Risorgimento*. E como se pode notar exercia uma enorme influência cultural sobre os italianos. Todavia, à medida que o autor sardo se insere no debate histórico-político-social do seu país, retoma a discussão sobre a importância de Garibaldi de modo mais crítico, na tentativa de reler o seu significado para a história da Itália. Essa releitura, como será visto, fica evidente nos *Quaderni*.

Então, antes mesmo da prisão e da produção carcerária, ainda em sua juventude, Gramsci já sentia o peso do passado e de certas tradições, definidas por ele mais tarde por “anti-populares”, no presente da vida nacional italiana. O que, de certo modo, lançou-o para um difícil entendimento da história do seu país. A clareza sobre o passado poderia ser

decisiva numa tomada de decisão mais imediata imposta pelo presente. O conhecimento do anterior processo histórico italiano poderia ajudá-lo na condução de suas análises e também de suas ações sobre a realidade. E esse retorno à história fez Gramsci sugerir suas primeiras noções sobre a natureza da nação.

Na maioria dos casos, o autor, utiliza-se do passado como uma forma de analisar e também combater determinados acontecimentos do presente histórico, identificando-os como parte de uma *herança nacional*, a qual, muitas vezes, era necessária a sua superação. Desse modo, sugere que na Itália, as forças do passado significam o predomínio dos movimentos sociais regressivos, anti-populares e, assim, também anti-nacionais.

Gramsci associa o “popular” ao “nacional”, dentre outros aspectos, por serem as classes populares, ou subalternas, as únicas dependentes incondicionais do *espaço* de uma determinada nação para sobreviverem, diferentemente das camadas médias e altas muito próximas do cosmopolitismo abstrato e sem fronteiras. Daí surge a tese de que Gramsci apresenta sim um projeto original sobre a nação.

A partir de sua perspectiva, é possível compreender melhor determinadas situações criadas pelo capitalismo contemporâneo, como, por exemplo, a condição de ilegalidade a qual vivem milhões de indivíduos, oriundos dos setores populares dos países subalternos, nas nações mais ricas. Diferentemente das classes privilegiadas e dominantes que, de certo modo, podem circular livremente pelo mundo (cosmopolitismo), as classes subalternas não. Por sua vez, ao afirmar que o “nacional” é o *espaço* por excelência do “popular”, Gramsci também está indicando a fundamental importância deste último para a existência daquele. Esse conflito vivido pelas classes populares e criado pelo sistema capitalista, entre nação e mundo, ajuda exemplificar o entendimento gramsciano sobre a relação nacional/popular.

Além dos mais, o “nacional popular”, deveria ser entendido como uma ordem de grandeza com a qual é necessário se relacionar continuamente para não cair na abstração politicista. (Durante, 1999)

Por meio do enunciado referente à *herança histórico-nacional*, pode-se ter uma clareza maior sobre algumas colocações de Gramsci acerca dos diversos temas presentes em suas reflexões. Como exemplos poderiam ser destacados: a questão da diferença social entre Norte e Sul; os problemas e os desafios das representações partidário-sindicais dos operários; a presença e importância político-cultural da Igreja Católica para a história do seu país; o surgimento do fascismo como forma de movimento político-social; o tema da relação entre os intelectuais e as classes subalternas; etc. O momento presente deveria ser compreendido como organicamente ligado a um longo processo histórico, marcado por diversos conflitos e contradições muitas vezes mal resolvidos, ou simplesmente não solucionados.

Gramsci, em 1924, enquadra historicamente o movimento fascista e seu líder Benito Mussolini, da seguinte forma – em seu texto *Lenin, líder revolucionário* publicado no *L'Ordine Nuovo*:

Temos na Itália o regime fascista, liderado por Benito Mussolini; temos uma ideologia oficial na qual o ‘líder’ é divinizado, declarado infalível, apregoado como organizador e inspirador de um Sacro Império Romano renascido (...) Mussolini era então, como o é hoje, o tipo concentrado do pequeno-burguês italiano: raivoso, mistura feroz de todos os detritos deixados no solo nacional por vários séculos de dominação dos estrangeiros e dos padres (...) Benito Mussolini conquistou o governo e o mantém por meio da mais violenta e arbitrária repressão. Não teve de organizar uma classe, mas somente o pessoal de uma administração. Demonstrou algumas engrenagens do Estado, mais para ver como eram feitas e para aprender como usa-las do que por uma real necessidade. Sua doutrina está toda contida na máscara física, no modo de girar os olhos nas órbitas, no punho fechado sempre ameaçador... Roma não desconhece estes cenários pioneiros. Ela viu Rômulo, viu César Augusto e, quando do seu declínio, viu Rômulo Augusto. (EP, V2, 2004, pp. 238-39-40)

Portanto, o fascismo, mesmo não sendo um fenômeno puramente de seu país, já que deve ser entendido num cenário europeu e mundial do pós 1ª Guerra, encontrou, por outro lado, um fértil terreno social na Itália devido ao amplo processo histórico da península, marcado pelo anti-popular. O fascismo nasceu

oficialmente em março de 1919, quando Mussolini fundou o *fascio di combattimento*, em Milão, com um programa de nacionalismo, ataque à classe liberal, republicanismo, anti-clericalismo e anseios de renovação social, encarnando, assim, as posições de uma pequena burguesia irrequieta e, principalmente, dos ex-combatentes. Confluiu para o movimento uma base que havia passado por experiências diferentes: republicanos, sindicalistas revolucionários, nacionalistas, intervencionistas democráticos, anarquistas, estudantes, todos reclamando uma participação maior da pequena burguesia no cenário político. Eram evidentes no novo grupo o oportunismo e um estilo violento, que se manifestou já em abril de 1919, com o incêndio do jornal socialista em Milão. (Trento, 1986, pp. 16-17)

Toda a herança político-cultural existente na península italiana, formada pelas ditaduras do Império Romano, passando pelo poder da Igreja Católica e pelo domínio estrangeiro (característicos de toda Idade Média), sem dúvida contribuíram para o desenvolvimento do fascismo na Itália. Além disso, o ponto de vista histórico do autor sardo faz com que as raízes de classe desse regime sejam desvendadas no *tempo* e no *espaço*.

O interessante é que essa forma de analisar o processo histórico italiano, isto é, a relação entre presente-passado, terá continuidade nos *Quaderni del Carcere*. Sugerindo a não existência de qualquer ruptura teórico-política entre o Gramsci militante do Partido Comunista da Itália, e o prisioneiro do regime fascista.

A partir dessa abordagem, fica pressuposto que muitas questões sociais e políticas correspondentes a uma determinada nação não podem ser analisadas fora de um contexto de *herança histórico-nacional*. Como se cada ponto da realidade cotidiana estivesse inserido numa linha do *tempo-espaço*, repleta de contradições, dinamizando as lutas do

presente e determinando o surgimento do *novo*. Aqui certamente está presente a tese marxiana de que “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.” (Marx, 1978, p. 329) Assim, quando Marx afirma que “a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (Idem), Gramsci o “traduz” para os problemas da nação italiana, para as formações sociais estruturadas já há muitos séculos na península, lançando ao presente um complexo peso histórico. No entanto, apesar de reconhecer tal situação não se pode situar o autor sardo no terreno do “estruturalismo”. A sua concepção teórica insere a força das “estruturas” no que chama de “historicismo absoluto”. Em linhas gerais, pode-se dizer que a abordagem de Gramsci é coerente com a “idéia de estruturas históricas, constituídas, em parte, pela consciência e pela ação de indivíduos e grupos. Portanto, a abordagem de Gramsci contrasta com o ‘estruturalismo’ abstrato, na medida em que tem um aspecto humano(ista): a mudança histórica é compreendida, num grau significativo, como consequência da atividade humana coletiva.” (Gill, 2007, p. 67)

Em muitos casos, a presença do passado na vida cotidiana dos italianos assumia a forma de um complexo obstáculo a ser superado, significando a diluição de sua força que se fundamentava numa tração regressiva encarregada de puxar o presente para trás.

Portanto, mesmo predominante, esse movimento conservador não significava, a derrota “natural” de toda e qualquer tentativa de construção histórica sobre a península, ou seja, suas projeções se distanciavam radicalmente do chamado “nihilismo nacional”. Para Gramsci, as lutas historicamente concretas para determinar o processo social do vir a ser são a essência da política. Como Marx, Gramsci enfatiza a relação contraditória entre a

realidade histórica e as possibilidades latentes que, juntas, constituem o nexos no qual a práxis política pode acontecer.” (Rupert, 2007, pp. 141-42)

No entanto, o trabalho dos comunistas para alterar as correlações de forças sociais e políticas vinculadas entre passado e presente, com o objetivo de criar uma maior autonomia para o segundo, era bastante complexo. Em outras palavras, era necessário que a “nação italiana” resistisse e superasse o domínio do seu próprio passado. Para concretizar tal objetivo, Gramsci pensou diversos elementos capazes de desvendar um novo rumo histórico para seu país, na tentativa de impulsionar e expandir os aspectos emancipatórios da realidade presente que estivessem, de certa forma, reprimidos pelas forças do passado. Aqui poderiam ser citados, entre outros, o Partido Comunista Italiano; a Revista *L'Ordine Nuovo* – com sua inovadora proposta de se entender a cultura em sentido comunista; etc, todos pensados como fundamentais para a consolidação do *novo*.

Ainda sobre o movimento fascista ele diz, em sua intervenção na Câmara dos Deputados, em 16 de maio de 1925, “as classes rurais que eram representadas no passado pelo Vaticano, são hoje representadas predominantemente pelo fascismo”. (EP, V2, 2004, p. 300) Na verdade, o predomínio recorrente dessas classes na história da sociedade italiana, não revelava outra coisa senão a continuidade política, social e cultural do atraso e do anti-popular.

O fascismo submetia à regressão até mesmo o pouco avanço político-social posto em prática pela burguesia italiana. O seu projeto de nação estava marcado mais pela união das forças regressivas do que pelo desenvolvimento histórico do país. Para Gramsci, o regime fascista somente seria vitorioso com as armas e, neste sentido, não era capaz de apresentar “nenhum programa” e nenhum aspecto “novo e progressista”. (EP, V2, 2004, p. 307) De qualquer forma, no âmbito econômico, o regime fascista trouxe à Itália alguns

avanços e inovações, já que ele possibilitou à península a penetração na Era do capitalismo financeiro. E este foi um importante elemento que escapou das reflexões gramscianas.

Num plano mais imediato, todo esse movimento geral da história italiana sobre o presente, no qual se inseria o autor, indicava dois significados: de um lado, a intenção de combater o fortalecimento das classes populares que ganhavam cada vez mais organicidade e com isso melhores condições sociais no início do século XX, do outro, a permanência de um sistema capitalista frágil e incapaz de solucionar diversos problemas estruturais como, por exemplo, a “questão meridional” e o predomínio do latifúndio. Portanto, lutava de um lado contra o *novo* e de outro pela manutenção do *velho*.

Sobre o problema do “Sul” da península, Gramsci acompanha um certo debate envolvendo intelectuais de várias tendências político-ideológicas sobre o assunto. E essa atenção à questão acabou rendendo algumas reflexões centrais para se entender o conjunto do seu pensamento. De forma mais sistemática, o autor iniciou seu trabalho de compreensão da “questão meridional”, no mesmo ano de sua prisão, em 1926. Justamente por isso não houve tempo de concluí-lo.

Neste texto é argumentado que o primeiro problema a ser resolvido pelos comunistas de Turim,

era o de modificar a orientação política e a ideologia geral do próprio proletariado, enquanto elemento nacional que vive no conjunto da vida estatal e sofre inconscientemente a influência da escola, do jornal, da tradição burguesa. É conhecida a ideologia que foi difundida capilarmente pelos propagandistas da burguesia entre as massas do Norte: o Sul é a bola de chumbo que impede progressos mais rápidos para o desenvolvimento civil da Itália; os sulistas são seres biologicamente inferiores, semi-bárbaros ou bárbaros completos, por destino natural; se o Sul é atrasado, a culpa não é do sistema capitalista ou de qualquer outra causa histórica, mas da natureza, que fez os sulistas poltrões, incapazes, criminosos, bárbaros, temperando esta sorte madrasta com a explosão puramente individual de grandes gênios, que são como as palmeiras solitárias num deserto árido e estéril. (EP, V.2, 2004, p. 409)

Os elementos ideológicos das elites sobre a classe operária deveriam ser combatidos em seus vários momentos da vida nacional, para assim se concretizar o avanço histórico do proletariado italiano, numa indispensável união com o camponês. A construção de um projeto consensual entre os dois se apresentava de modo fundamental para a edificação de uma *nova nação* italiana, ou seja, o entendimento e a solução da *questão camponesa* era uma das principais tarefas a ser cumprida pelo movimento operário do Norte.

Continuando em suas *Notas sobre o problema meridional*, Gramsci declara que a “questão camponesa na Itália está historicamente determinada, não é a ‘questão camponesa e agrária em geral’; na Itália, a questão camponesa, como consequência da específica tradição italiana, assumiu duas formas típicas e peculiares, ou seja, a questão meridional e a questão vaticana.” (Idem)

E isso deveria estar claro para a classe operária e para seus representantes político-culturais, como forma de evitar equívocos programáticos. Para o pensador italiano, o proletariado tinha que incorporar as duas questões, traduzindo-as e devolvendo-as à realidade nacional com um profundo caráter revolucionário. Em linhas gerais, “a tese de que o proletariado só emergiu como força política, na história moderna, na condição de classe nacional sugere que a nação e a classe, longe de serem bases de organização rivais e mutuamente excludentes, são no mínimo complementares.” (Balakrishnan, 2000, p. 211) A falta de um movimento *relacional* entre essas duas dimensões, foi justamente um dos principais motivos para a derrota do movimento de ocupação de fábricas, efetivado pelos operários de Turim, entre 1919-20. Ao ficarem restritos à região Norte, sem uma unidade com os camponeses do Sul, os trabalhadores não se tornaram um elemento nacional – o que contribuiu para o seu enfraquecimento. Em certos casos, os próprios “exageros ideológicos de classe ignoram os interesses nacionais que também são *importantes para a sua classe*,

obscrecendo a consciência nacional, coisa que (...) não se deveria fazer porque é *prejudicial para os interesses de sua própria classe.*” (Borochoy, 1980, p. 120)

Na verdade, o Sul era visto pelo autor como um “grande bloco agrário” constituído, de baixo para cima, por “três estratos sociais: a grande massa camponesa amorfa e desagregada; os intelectuais da pequena e média burguesia rural; e os grandes proprietários agrários e os grandes intelectuais” (EP, V.2, 2004, p. 423) Os grandes intelectuais eram os responsáveis pela centralidade desse “grande bloco agrário”. E como figuras expoentes de tal domínio poderiam ser citados Giustino Fortunato e Benedetto Croce. No entendimento de Gramsci eles eram “as bases de sustentação do sistema meridional; e, num certo sentido, são as duas maiores figuras da reação italiana.” (Idem) Gramsci prioriza a análise sobre o “bloco intelectual laico, mas é evidente que o clero constitui a fração numérica e ideologicamente mais importante dos intelectuais, mas a fração laica é estrategicamente essencial: tem por objeto fornecer, no sistema, uma alternativa aos intelectuais em ruptura com o clero.” (Portelli, 2002, p. 127)

Aqui, portanto, existe uma significativa preocupação do autor com os temas da cultura e da hegemonia, quer dizer, se burgueses e latifundiários dominavam o cenário político isso se devia, em grande parte, “à ação dos intelectuais na formação de uma concepção de mundo, no trabalho cotidiano de difundir idéias e formar opiniões, principalmente nos meios de comunicação.” (Schlesener, 2002, p. 192) Desse modo, para a “classe operária conquistar a direção política a partir de um conjunto de alianças de classes significava, também, conquistar a direção cultural, o que implicava elaborar a sua própria concepção de mundo, isto é, um modo de pensar independente, que expressasse as contradições vividas no cotidiano.” (Idem)

A chamada “questão meridional” era, então, um ponto central pelo qual passava a *herança histórico-nacional* conservadora da península. E ela representou, para Gramsci, “o ponto de chegada de uma longa reflexão em cuja origem estava o conhecimento direto da vida dos camponeses e pastores sardos.” (Fiori, 1979, p. 258)

Muitas dessas questões discutidas neste texto de 1926, que pode ser visto como uma mediação entre os “Escritos Políticos” e os “Escritos da Prisão”, serão retomadas pelo autor nestes últimos.

## **1.2 A questão da *herança histórico-internacional***

Como foi possível perceber, um importante elemento que serve como *procedimento* para o entendimento do significado de nação na obra de Gramsci corresponde ao reconhecimento da existência das *heranças histórico-nacionais*, no caso italiano fundamentalmente anti-populares.

A partir dessa realidade, o acúmulo de experiências vitoriosas conquistadas pelos movimentos progressistas de outros países, deveria ser “traduzido” para a península. Para fazer frente à tradição conservadora italiana, incorporando os elementos inovadores vindos de outros *espaços* nacionais. Isto certamente dinamizaria inúmeras contradições do país, possibilitando assim a superação de antigas relações.

Sobre o ato de “traduzir”, Gramsci o define em vários momentos de sua obra. Numa carta de 1932 escrita à Julia Schucht, ele determina a “tradução” como sendo, entre outras coisas, a capacidade de “conhecer criticamente duas civilizações e ser capaz de fazer com que uma conheça a outra, servindo-se da linguagem historicamente determinada daquela civilização à qual fornece o material informativo.” (Cartas do Cárcere, V2, 2005, p. 238)

Na leitura de Buey,

quando Gramsci formula o problema da tradutibilidade das linguagens científicas e filosóficas, tem em mente precisamente o problema das tradições nacionais no quadro da Internacional. Esta reflexão parte precisamente de uma menção a Lenin, segundo o qual ‘não soubemos traduzir nas línguas européias a nossa língua’. Gramsci dá um sentido pré-político (lingüístico, cultural e filosófico) ao que, para Lenin, era um reconhecimento estritamente político... (Buey, 2003, p.31)

Na verdade, esta é uma questão que será aprofundada e ampliada pelo autor nos *Quaderni*. De qualquer modo, é possível dizer que, ao contrário de tal afirmação, a definição gramsciana de “tradução”, seja antes ou depois da prisão não se enquadra numa dimensão “pré-política”. Não é possível pensar em “tradutibilidade” das linguagens históricas, sem levar em conta o “político”. Seja no *L’Ordine Nuovo*, seja nos *Quaderni*, *também* a luta política faz parte, de forma “orgânica”, da “tradução”.

Como já foi ressaltado, Marx pode ser visto como uma influência central para a formação do raciocínio de Gramsci referente à força da *herança histórico-nacional* que atuava sobre os movimentos do presente.

Já sobre a *herança internacional*, em sua dimensão progressista, ele revela uma sensível aproximação com Engels, outro importante nome da “filosofia da práxis”. No texto *As guerras camponesas na Alemanha*, Engels afirma o seguinte:

...também o movimento operário prático alemão nunca deve esquecer que se desenvolveu sobre os ombros do movimento inglês e francês, que teve a possibilidade de tirar o partido da experiência difícil daqueles, de evitar no presente os erros que então não tinha sido possível evitar na maioria dos casos. Onde estaríamos agora sem o precedente das trade-unions inglesas e da luta política dos operários franceses, sem esse impulso colossal dado em particular pela Comuna de Paris? (Engels, 1975, p. 28)

Aqui o autor expõe a importância da *herança histórico-internacional* para o movimento operário alemão, fortalecendo ainda mais o fundamental princípio da “tradução”. Assim, Engels diz “é preciso antes de tudo manter o verdadeiro espírito

internacionalista, que não admite qualquer chauvinismo patriótico e que acolhe com alegria todo o progresso do movimento operário, qualquer que seja a nação onde se produza”. (Engels, 1975, p. 30) Em outras palavras, não é possível pensar em internacionalismo sem a devida compreensão sobre a “tradução”.

Essa é a lógica do pensamento gramsciano, ou seja, buscar as forças e os elementos progressistas e populares para o movimento das classes subalternas italianas, independentemente dos seus *espaços* nacionais. Afinal, como na Itália era difícil tomar algum movimento histórico como exemplo de manifestação político-cultural “popular”, a relevância das experiências internacionais era central. Em termos teóricos e culturais, uma importante exceção, corresponde ao legado de Nicolau Maquiavel – como será visto nas notas carcerárias.

Era necessário efetivar a abertura de uma “fenda” na vida nacional italiana que possibilitasse a penetração de determinadas forças progressistas e realmente nacionais, originárias de outras localidades do mundo. O choque entre as duas *heranças*, a *nacional* (conservadora) e a *internacional* (progressista), poderia impulsionar e fortalecer um movimento popular e, com isso, realmente italiano. A partir desse princípio que o autor sardo compreendeu o papel da Revolução Russa.

### **1.3 Traduzindo a Rússia na Itália**

Após Outubro de 1917, o principal exemplo de como se efetiva o próprio trabalho de “tradução” vinha do processo revolucionário russo-soviético. Um dos elementos centrais para a vitória dos comunistas na Rússia, correspondia à negação das *interpretações* mecanicistas de *O Capital* de Marx. Como se sabe, a obra marxiana tinha se transformado,

em solo russo, numa literatura da burguesia insatisfeita com o atraso feudal do país – leitura esta subvertida pelos revolucionários soviéticos. Para os bolcheviques, o proletariado russo não necessitava esperar o amadurecimento das forças produtivas do país, ou mesmo o avanço do capitalismo no território, para tomar o poder político.

Os bolcheviques negaram tanto a visão oficial-burguesa quanto a mecanicista-socialista, buscando na dinâmica histórica toda a riqueza presente no pensamento do fundador da “filosofia da práxis”. Neste sentido, fizeram duas “revoluções”: uma na sociedade russa e outra na forma de se ler e “traduzir” a obra de Karl Marx. E foi justamente com o título *A revolução contra ‘O capital’*, que Gramsci, em 1918, indagou: por que os revolucionários deveriam “esperar que a história da Inglaterra se repetisse na Rússia, que na Rússia se formasse uma burguesia, que a luta de classe fosse criada para que nascesse a consciência de classe e, finalmente, a catástrofe do mundo capitalista?” (EP, V1, 2004, pp. 128-29)

Na realidade, “Marx previu o previsível”, não tinha como prever a Primeira Guerra Mundial e todos os seus desdobramentos para a Rússia. Não podia ver os seus impactos ao proletariado e ao camponês russos e, conseqüentemente, suas ações por meio de uma “vontade coletiva popular”.

No centenário do nascimento de Marx, Gramsci argumenta, em 1918, no artigo *O nosso Marx*: “Marx não produziu uma doutrinzinha, não é um messias que nos legou uma série de parábolas impregnadas de imperativos categóricos, de normas indiscutíveis, absolutas, fora das categorias de tempo e de espaço.” (EP, V1, 2004, p. 160)

Portanto a Revolução de Outubro, que também pode ser entendida como uma *Revolução contra as interpretações mecanicistas* de “*O capital*” de Marx, foi um bom exemplo de como se deve “traduzir” criticamente, isto é, de como um projeto político-

cultural revolucionário originado em outro *espaço* poderia ser incorporado pelos intelectuais e operários da Itália. Os bolcheviques foram

aqueles que, entendendo o marxismo e a sociedade russa, realizaram uma vontade social, a do proletariado. E puderam fazê-lo porque souberam compreender e articular vontade e realidade, porque captaram o sentido básico da obra de Marx, que não era o de dar um modelo “objetivo” da sociedade, mas de tornar possível sua compreensão e sua transformação. Com isso eles liberaram o legítimo pensamento marxista das deformações positivistas em que se encontrava preso na mão dos reformistas (russos ou italianos). (Dias, 2000, p. 83)

Todavia, além de uma referência a ser seguida sobre como se deve efetivar a “tradução”, a própria Revolução soviética passou a se colocar como um acontecimento que deveria ser “traduzido”. Justamente por isso, Gramsci buscou, “traduzir a particularidade da Revolução Russa na particularidade da italiana.” (Del Roio, 2005, p. 21)

Em termos gerais, o impacto da Revolução Russa sobre o cenário mundial deu aos soviéticos a responsabilidade de “organizar” e até “guiar” as classes populares dos demais países. Dessa forma, Gramsci argumenta numa carta, de 1924, dirigida a alguns companheiros de Partido que:

O estatuto da Internacional dá ao Partido russo a hegemonia de fato na organização mundial. Portanto, não há dúvida de que cabe conhecer as diversas correntes que existem no Partido russo para compreender as orientações que, em cada oportunidade concreta, vêm sendo imprimidas pela Internacional. De resto, é preciso ter em conta a situação superior em que se encontram os companheiros russos, os quais – além de ter à sua disposição a mais adequada massa de informações sobre nossa organização – dispõem também das informações mais abundantes e mais precisas, quanto a certas questões, sobre o Estado russo. Portanto, suas orientações são fundadas numa base material de que não poderemos dispor a não ser depois de uma revolução. E isso dá um caráter permanente à supremacia de tais companheiros, uma supremacia dificilmente contestável. (EP, V2, 2004, p. 176)

Na Rússia, os operários enfrentaram a sua *herança histórico-nacional* czarista, conservadora e até reacionária, “traduzindo” e incorporando à sua realidade específica o grande acúmulo prático e teórico das forças progressistas da Europa. Conseguiram

transformar a guerra em revolução, a Monarquia Absoluta em Democracia do proletariado, a obra de Marx em orientação prática para suas especificidades, etc. Por meio dos Soviets, passaram a participar ativamente na história do país. Em consequência, como Gramsci expõe em seu artigo *Utopia* de 1918, “a vida política russa está orientada de tal modo que tende a coincidir com a vida moral, com o espírito universal da humanidade russa.” (EP, V1, 2004, p. 208) Os indivíduos converteram-se em cidadãos ativos nas decisões dos destinos de seu país.

Ali, tinha se concretizado uma vontade coletiva popular capaz de alterar a vida nacional russa em todos os seus sentidos. Desde a economia até a filosofia, da cultura à política, da educação à disciplina do trabalho, etc. Praticamente todos os elementos dinamizadores da nação russa foram afetados com a tomada de poder pelos operários e camponeses. Mesmo tendo como elemento essencial a construção de um novo tipo de Estado e de uma nova organização econômica, as alterações guiadas pela Revolução de Outubro foram muito além dos aspectos estatal e econômico.

Com Lenin à frente, os bolcheviques enfraqueceram a burguesia e as forças conservadoras de seu país e lançaram a palavra de ordem “todo poder aos soviets”. Todavia, mesmo inserido profundamente na realidade nacional da Rússia, o líder comunista não restringiu a importância e o significado do movimento revolucionário de seu país às suas fronteiras. Em *A obra de Lenin*, também publicado em 1918, Gramsci ressalta justamente isso:

Lenin se encontra entre os defensores mais entusiastas e convencidos do internacionalismo do movimento operário. Toda ação proletária deve estar subordinada ao internacionalismo e coordenada com ele; deve ser capaz de possuir o caráter internacionalista. Qualquer iniciativa que em qualquer momento, e ainda que seja transitoriamente, chegar a entrar em conflito com esse ideal supremo, tem que ser inexoravelmente combatida; porque todo desvio do caminho que leva diretamente ao triunfo do socialismo

internacional, por pequena que seja é contrária aos interesses do proletariado... (Antologia, 1970, p. 52)

Portanto, de acordo com tal leitura, Lenin era um importante exemplo a ser seguido pelos revolucionários das outras nações, inclusive da Itália, pois ele buscou, ao mesmo tempo, encontrar uma saída verdadeiramente nacional para os problemas russos, inserindo-os no amplo processo da luta internacional das classes populares.

Já no caso italiano, Gramsci afirma, em 1920, em seu artigo *Para uma renovação do Partido Socialista*, que “os organismos dirigentes do Partido Socialista revelaram não compreender absolutamente nada da fase de desenvolvimento que a história nacional e internacional atravessa no período atual...” (EP, V1, 2004, p. 354)

Neste texto, publicado no *L'Ordine Nuovo*, argumenta-se que a massa trabalhadora, sob o programa do PSI, não assumia qualquer papel de destaque na história seja ela nacional ou internacional. Como se a classe operária e o campesinato estivessem fora dos conflitos e dos antagonismos gerais da sociedade capitalista italiana e mundial. Em última análise, uma das consequências desse tratamento sobre as classes trabalhadoras da Itália era o completo desconhecimento sobre as histórias de seu país e do mundo.

Experiências como a da Rússia e de outros países da Europa do princípio do século XX, como da Hungria e da Alemanha, deveriam ser analisadas cuidadosamente pelos italianos para identificar os erros e acertos do movimento comunista. Para assim, ser possível fazer uma “tradução” correta dos elementos progressistas. Entretanto, a não ligação da classe operária italiana com seu *tempo* histórico, significando a ausência de uma cultura comunista a tornava completamente isolada. O Partido Socialista não demonstrava qualquer intenção em “traduzir” as experiências *internacional-populares* desencadeadas em outros países para a sociedade italiana.

O partido – nas palavras de Gramsci – esteve ausente do movimento internacional (...) O partido não se preocupa em explicar ao povo trabalhador italiano esses eventos, em justificá-los à luz da concepção da Internacional Comunista; não se empenha em promover toda uma ação educativa dirigida no sentido de tornar o povo trabalhador italiano consciente da verdade de que a revolução proletária é um fenômeno mundial e de que todo evento singular deve ser considerado e julgado num quadro mundial. (EP, V.1, 2004, p. 357)

O desconhecimento sobre as conquistas das classes populares de outros países, sinalizava uma debilidade estrutural considerável do movimento progressista italiano.

Neste cenário, a classe operária não encontrava outra alternativa senão a de se “informar por meio das agências e dos periódicos burgueses, incertos e tendenciosos.” (EP, V.1, 2004, p. 358) Como consequência, as ideologias e os projetos político-sociais das elites continuavam a ganhar espaço no interior das classes subalternas, dificultando o surgimento de um movimento popular capaz de impulsionar, de modo autônomo, o processo histórico italiano. A imprensa do partido deveria servir aos interesses das classes progressistas, num papel de “tradutora” dos acontecimentos em âmbitos nacional e internacional. Por exemplo, as discussões ocorridas na III Internacional deveriam ser amplamente difundidas junto às elas. Também os “Escritos de companheiros russos, indispensáveis para compreender a revolução bolchevique, foram traduzidos na Suíça, na Inglaterra, na Alemanha, mas eram ignorados na Itália.” (EP, V.1, 2004, pp. 358-59) A própria Revista *L'Ordine Nuovo*, diz Gramsci, em *O programa de L'Ordine Nuovo*, em 1920, seguiu um desenvolvimento teórico que “era apenas uma tradução para a realidade histórica italiana das concepções formuladas pelo companheiro Lenin...” (EP, V1, 2004, p. 409) Portanto, quando se diz que em Gramsci a “tradução” assume um sentido “pré-político” – privilegiando a língua, a cultura e a filosofia – parece não haver sustentação nas reflexões do autor.

As experiências dos Soviets não poderiam ficar desconhecidas ao proletariado da Itália, ou seja, a cultura comunista e as práticas políticas formadas no exterior tinham que ser “traduzidas” para os seus elementos populares.

O PSI, para se renovar, deveria assumir a frente de um amplo processo educativo revolucionário sobre as massas, organizando-as e disciplinando-as para suas lutas contra as elites do país. “Todo evento da vida proletária nacional e internacional deve ser imediatamente comentado em manifestos e panfletos elaborados pela direção, com o objetivo de que deles se possam extrair argumentos de propaganda comunista e de educação das consciências revolucionárias.” (EP, V.1, 2004, p. 359)

Aqui está, para Gramsci, a essencial relação entre partido revolucionário e classe subalterna. De acordo com sua visão, a inserção nas questões diárias do mundo do trabalho sustentava a dinâmica e a interação entre a teoria e a prática. Com essas palavras já era apontada a necessidade de se romper com o PSI e se fundar um outro partido. Era fundamental para os movimentos populares da Itália o apoio de seu partido, caso contrário, não haveria condições de escrever uma *nova* história nacional. Assim, “afastando-se da pretensa tradição nacional da esquerda italiana, Gramsci se aproxima das formulações do grupo dirigente bolchevique, particularmente de Lenin...” (Del Roio, 2005, p. 177) Significando que, em alguns casos, as contribuições para as soluções dos problemas enfrentados pelas classes populares de determinado país poderiam vir de fora. O autor italiano estabeleceu com

Lenin e com o grupo dirigente bolchevique uma aliança política necessária para enfrentar na Itália o reformismo e, em seguida, o extremismo de Bordiga, tomando nota que teoricamente ambas as concepções se encontravam no naturalismo filosófico. Era necessário que se conformasse na Itália um grupo dirigente capaz de traduzir a universalidade da revolução socialista para as particulares condições de

um Ocidente retardatário, como era o caso da Itália... (Del Roio, 1998a, p. 108)

Esse movimento de ligação entre o nacional e o internacional, colocava para os italianos também a tarefa de devolver às classes progressistas mundiais o mesmo ímpeto popular. Em linhas gerais, “a força moral e política que o dirigente de *L’Ordine Nuovo* expressa vigorosamente tem como base a convicção de que, seja no plano econômico e social, seja no plano histórico e político, a Itália poderia representar um novo momento de ruptura da dominação capitalista na perspectiva da revolução mundial.” (Baratta, 2003, p. 15)

De qualquer forma, mesmo diante de algumas experiências importantes das classes subalternas da península que poderiam contribuir concretamente às forças internacionais, o PSI, sua principal instituição nos primeiros anos do século XX, não atuou de modo “orgânico”. As greves de abril de 1920, em Turim, podem ser um bom exemplo disso. Este foi um momento no qual a classe operária italiana demonstrou um importante amadurecimento cultural e político em sua organização e luta. Importante não apenas para combater alguns problemas nacionais, mas também, e em consequência, como exemplo de movimento popular para os outros países. Todavia, a frágil presença do PSI neste processo, acabou sendo decisiva para a não expansão de sua luta nem mesmo pela península. O reconhecimento de sua importância pelas forças progressistas internacionais se deu independentemente da direção do partido. Na Rússia, por exemplo, o movimento de Turim foi exaltado à revelia dos socialistas italianos. Os russos compreenderam a importância das greves de Turim melhor do que os próprios “italianos, dando-lhes assim uma boa lição’.” (EP, V.1, 2004, p. 383) Isso foi publicado em julho de 1920 no *L’Ordine Nuovo* com o título *O movimento turinense dos conselhos de fábrica*. No mesmo texto, afirmava-se ainda

que “o movimento turinense de abril foi um grandioso evento não apenas do proletariado italiano, mas também do proletariado europeu e, podemos mesmo dizê-lo, da história do proletariado do mundo inteiro.” (EP, V.1, 2004, p. 383) O grupo da Revista *L’Ordine Nuovo*, no qual Gramsci estava inserido, portanto, era uma clara expressão de alguns socialistas descontentes com as atuações do Partido Socialista. O *L’Ordine Nuovo*, com suas publicações profundamente críticas ao PSI, acabou sendo um órgão fundamental para o amadurecimento de idéias e de projetos objetivando a fundação de um novo Partido.

Voltando ao impacto dos soviéticos sobre os italianos, como Turim era uma das cidades mais operária da península, os acontecimentos da Rússia de 1917 tiveram lá uma maior receptividade, o que revela uma interessante questão. De certa forma, a entrada de uma *cultural internacional-popular* no território italiano não poderia ser efetuada aleatoriamente, tendo em vista qualquer localidade da nação. Na Itália, a penetração da *cultura comunista* e mundial se dava em um *espaço* específico, isto é, o Norte, com destaque para a cidade de Turim.

Portanto, era nesta cidade que a construção de um movimento fundado no “popular” poderia obter um maior êxito de forma relativamente rápida. Como o próprio Gramsci diz, ainda neste texto de 1920, “a notícia da revolução de março na Rússia foi recebida em Turim com indescritível alegria”. (EP, V. 1, 2004, p. 388) Fato talvez pouco provável no Sul da península, já que nesta região, fortemente marcada pela presença da Igreja e pelo latifúndio, a cultura comunista deveria ser fortalecida a partir de dentro do país, com o aperfeiçoamento das organizações político-culturais do partido organicamente vinculado ao mundo do trabalho.

Por sua vez, a imprensa burguesa tentou por todos os meios “traduzir”, ou simplesmente *interpretar*, os acontecimentos russos de modo a preservar os seus interesses

internos. Afirmavam ser os bolcheviques, criminosos, autoritários, etc, tudo na tentativa de barrar as influências revolucionárias sobre os trabalhadores italianos.

Com a ascensão do fascismo, já no início da década 1920, a Revolução Russa passou a ser ainda mais denegrida na Itália. Gramsci, em algumas ocasiões, teve que sair em franca defesa dos bolcheviques. Como pôde ser visto em sua intervenção na Câmara de Deputados, em 16 de maio de 1925, momento no qual o número de deputados fascistas já era grande.

Assim, fica evidente que o tema da “tradução” está permeado pelos inúmeros interesses de classe, ou seja, o processo de incorporação de uma cultura estrangeira deve ser entendido como uma luta política, uma forma de disputa ideológica entre os diversos grupos de uma determinada sociedade.

De maneira geral, as insurreições de Turim foram uma exata tentativa de se romper com o predomínio conservador da *herança histórico-nacional* do país. Nelas, o movimento operário despontou como um novo *sujeito* da história italiana que tentava construir uma *nova nação*. E neste processo complexo, a penetração das experiências bem sucedidas dos russos, colocava-se como um fator indispensável.

Os turinenses, nesse movimento de rompimento com o passado conservador, possibilitaram a existência de uma abertura político-cultural na Itália, fundamental para a entrada dos elementos progressistas de outras nações – o que certamente os ajudariam significativamente. Lenin, os bolcheviques e os trabalhadores da Rússia foram incorporados como importantes exemplos de ruptura com as *heranças* conservadoras, sendo entendidos assim como iniciadores de um novo processo de desenvolvimento da história. E esse processo somente foi possível graças ao vínculo “orgânico” dos dirigentes russos com as classes populares. No caso específico de Lenin, a sua ligação foi não só “orgânica”, mas

também nacional. Como Gramsci afirma, no artigo *Lenin, líder revolucionário* de 1924, o “Partido Comunista Russo, com seu líder Lenin, ligou-se de tal modo a todo o desenvolvimento do proletariado russo e, portanto, ao desenvolvimento de toda a nação russa, que não é possível nem mesmo imaginar um sem o outro...”. (EP, V.2, 2004, p. 238) Este princípio deveria ser indiscutivelmente “traduzido” para a sociedade italiana, pois ele é um exemplo concreto de vínculo “orgânico” e “nacional-popular” entre intelectuais e classes subalternas. Ao aproximar o mundo para si, a *vida nacional* das classes subalternas italianas acabava por superar certas concepções restritas ao particular.

A partir de 1921, quando se dá a fundação do Partido Comunista Italiano, Gramsci já tinha como objetivo claro inserir e fortalecer cada vez mais o movimento operário de seu país no cenário mundial. Os comunistas italianos não podiam se limitar em suas questões particulares. Deveriam, ao contrário, combater de modo organizado toda e qualquer tentativa de lançar as classes populares ao provincianismo regional ou mesmo aos movimentos fundados no nacionalismo anti-popular.

Entretanto, isto não significava apenas uma luta contra o isolamento nacional do movimento operário da Itália, mas também a inserção das questões italianas nas relações internacionais. Isso, de certo modo, era uma maneira de pôr em movimento a dialética entre nação/mundo. Os comunistas da Itália deveriam devolver às relações internacionais a mesma cultura progressista que os era transmitida. O que em certo sentido implicava, em alguns casos, a inserção no debate político programático de outros cenários nacionais.

Levando tal postura às últimas conseqüências, Gramsci não vê qualquer objeção em interferir até mesmo nas questões internas da Rússia soviética. Num momento em que a disputa pelo poder do Estado russo estava colocando em risco importantes conquistas políticas da Revolução, como por exemplo, a unidade partidária.

Frente a esse momento de crise, Gramsci escreve uma carta ao Comitê Central do Partido Comunista (bolchevique) da União Soviética, em 1926, com o intuito de alertar seus membros do perigo, caso o grupo dirigente cindisse, para o movimento operário mundial. Sem qualquer constrangimento, o documento pedia que a “maioria da direção soviética não sobrepusesse os interesses russos aos do ‘proletariado internacional’.” (Maestri & Candreva, 2007, p. 195)

Em tal episódio, o pensamento gramsciano pode se entendido como expressão de uma força *internacional-popular* (progressista) que buscou atuar numa questão nacional central para o movimento operário mundial. Entretanto, Gramsci não foi “traduzido” pelos soviéticos.

Esse movimento das relações internacionais, no âmbito das correlações de forças populares e comunistas mundiais, também criava certas formas específicas de diplomacia. Em suas palavras se vê: “...parece-nos que a atual atitude do bloco da oposição e a dureza das polêmicas do PCR exijam a intervenção dos partidos irmãos. Foi partindo desta precisa convicção que tomamos a decisão de lhes enviar esta carta”. (EP, V.2, 2004, pp. 384-85) Ele sabia o quanto era importante, não apenas para os operários da Itália, mas de todo mundo, a coesão do movimento comunista soviético. Sabia que os conflitos internos do PCUS poderiam comprometer toda a organização das classes populares mundiais. E neste sentido, como representante do “nacional-popular” e como defensor do internacionalismo, buscava intervir diplomaticamente nos problemas internos daquele grupo. Portanto, a intervenção de Gramsci nos assuntos nacionais russos não foi de cunho pedante ou intelectualista, muito pelo contrário. A atitude do autor italiano assumiu um caráter de profundo conteúdo “nacional-popular”, já que a vitoriosa experiência da Rússia poderia contribuir decisivamente para o amadurecimento da cultura comunista na península. Na

verdade, muito mais do que um paradigma, a experiência histórica dos soviéticos se constituía numa influência fundamental para a superação da tradição nacional conservadora da Itália.

Além disso, “a carta de Gramsci relata com extrema clareza algumas idéias basilares de sua concepção do processo revolucionário e de sua ciência política, expondo de um outro ângulo o vínculo existente entre o particular nacional e o geral internacional.” (Del Roio, 2005, p. 157)

Também aqui é interessante notar como a história de uma nação interage com outra. Entretanto, dentro dessa interação o que de fato chama atenção é como um país considerado atrasado pode contribuir para o avanço histórico de uma outra realidade nacional mais desenvolvida. A resposta pode assumir a seguinte afirmação: mesmo sendo a Itália mais avançada em relação à Rússia no desenvolvimento econômico e no fortalecimento de instituições civis e políticas, o seu aspecto cultural ainda estava preso ao elitismo conservador e anti-popular.

Assim, Gramsci se posiciona ao lado de Lenin, contrário ao economicismo e ao evolucionismo etapista da história. Mesmo em sentido contrário, os dois mantinham o mesmo *método: entender a história universal em suas possibilidades particulares*. A “particularidade” não pode ser eliminada pela “universalidade”, ao contrário, a primeira deve ser a expressão da segunda. Se, por um lado, Lenin “traduz” o Ocidente e as “civilizações” mais adiantadas do capitalismo – em forma de cultura comunista, o marxismo – para o Oriente; Gramsci, por outro, busca o avanço histórico e político-cultural dos trabalhadores italianos via Rússia, mais atrasada quando comparada a muitos países europeus. Como se a referência para a cultura comunista tivesse ganhado uma nova

orientação *espacial*, não mais o Ocidente, mas o Oriente. Assim, o que Lenin busca em Marx, Gramsci busca em Lenin.

Dentro da processualidade histórica, rica em contradições, o atraso da Rússia se transformou, após Outubro de 1917, na mais avançada experiência política, social e cultural, já realizada pelas classes populares de um país. Em conseqüência, esse processo fez o marxismo e a cultura comunista em geral, ganharem um grau de universalização bastante elevado. Em grande parte, claro, devido ao entendimento de Lenin e dos bolcheviques sobre a realidade histórica, isto é, compreendida em termos de *possibilidades particulares* e não de modo determinístico-universal. E isso o autor italiano considerou fundamental, pois, para ele, a universalidade da revolução russa encontrava-se “precisamente em sua capacidade de apreensão do particular, e que a revolução socialista internacional dependia da mais correta e profunda análise das particulares situações nacionais e populares.” (Del Roio, 2005, p. 89) Em outras palavras, a transformação social não era exclusividade do “Ocidente – universal”, assim como os acontecimentos na Rússia não podiam se restringir aos *espaços* particulares pouco desenvolvidos economicamente.

Em sua carta, Gramsci alerta sobre o inevitável fortalecimento da propaganda anti-comunista mundial, em especial entre os italianos, uma vez cindido o núcleo dirigente bolchevique. Suas palavras são as seguintes:

Os partidos burgueses e socialdemocratas, pela mesma razão, exploram as polêmicas internas e os conflitos existentes no PC da URSS; eles querem lutar contra essa influência da Revolução russa, contra a unidade revolucionária que vem se constituindo em todo mundo em torno do PC da URSS. Caros companheiros: é extremamente significativo que num país como a Itália, onde a organização estatal e partidária do fascismo consegue sufocar toda manifestação expressa de vida autônoma das grandes massas operárias e camponesas, é significativo que os jornais fascistas, sobretudo os de província, estejam repletos de artigos tecnicamente bem feitos do ponto de vista da propaganda, com um mínimo de demagogia e de atitudes injuriosas, nos quais se tenta demonstrar, com um esforço evidente de objetividade, que – de acordo

com as próprias declarações dos líderes mais conhecidos do bloco da oposição do PC da URSS – o Estado dos Soviets está seguramente se transformando num puro Estado capitalista, e que, portanto, no duelo mundial ente fascismo e bolchevismo, o fascismo triunfará. (EP, V.2, 2004, p. 387)

Os problemas russos, portanto, faziam parte direta e indiretamente do cenário italiano. Em outros termos, a *questão russa* também poderia ser enquadrada como parte da complexa questão nacional que dinamizava a vida italiana. Os desdobramentos de sua crise poderiam interferir decisivamente no desenvolvimento organizacional e político do movimento operário e camponês da península. Assim, os acontecimentos do Partido Comunista da União Soviética poderiam ser decisivos também para o ordenamento e a construção da *nova nação* italiana.

Entre as diversas discussões presentes no debate soviético, Gramsci também acompanha o referente à tese do “socialismo num só país”. Sobre isso, pode-se dizer de início “que entre socialismo num só país e revolução permanente, entre particularismo russofilo staliniano e cosmopolitismo abstrato trotskista, ele não escolheu nenhum...” (Baratta, 2000, p. 58) Por fazer referência a essa discussão nos *Quaderni*, alguns pontos serão melhor analisados no Capítulo 5.

De qualquer forma, na Itália, ele acabou se deparando com um problema semelhante, quer dizer, teve que lutar contra o cosmopolitismo de origem renascentista, de um lado; e contra o provincianismo principalmente do Sul, de outro. Desse modo, assumiu um posicionamento intelectual semelhante ao de Lenin no contexto russo.

Como foi possível perceber até o momento, a questão da *herança histórica internacional* atua de modo central no pensamento de Gramsci referente ao seu projeto nacional. Seus esforços, intelectual e político, para inserir os problemas da Itália no cenário internacional progressista, tinham a intenção de encontrar novos auxílios prático-teóricos

para a construção de uma *nova nação*, seja na esfera da política, da economia, da cultura ou da filosofia.

Quando os *Quaderni* forem analisados, será possível perceber a continuidade desse seu recurso “metodológico” e político-cultural de “traduzir” as forças progressistas internacionais para a península. Uma experiência histórica estrangeira bastante ressaltada, nas notas carcerárias, corresponde ao jacobinismo francês. De qualquer modo, a experiência soviética também continua presente.

A *vida nacional* deveria estar intimamente ligada à *vida mundial* para ativar suas contradições, reforçando assim o princípio de que a primeira somente surge no movimento internacional, do mesmo modo que a segunda apenas ganha vida concreta no terreno nacional.

Por meio da “tradução”, a *herança histórico-nacional* da Itália deveria entrar em choque com as *heranças* dos países em que as classes progressistas saíram vitoriosas. Sendo mais um elemento a contribuir com a diluição do caráter anti-popular presente na *herança* italiana. O impacto entre o nacional (de cunho conservador) e o internacional (experiências progressistas) poderia abrir uma “fenda” no *espaço* político, possibilitando ao movimento comunista italiano a criação de uma cultura própria das classes subalternas da península.

Gramsci ao analisar esses dois grandes movimentos, ou melhor, essas duas *heranças*, pôde enxergar melhor o seu próprio momento histórico. Em outras palavras, a partir desse olhar, ele conseguiu compreender uma dimensão importante da processualidade da realidade concreta e imediata do seu país, articulando o nacional e o internacional. E esse complexo movimento observado pelo autor, na verdade, é o que se pode chamar de

*dinâmica histórica do presente* da vida nacional italiana, isto é, o preciso momento no qual se instauram as lutas político-culturais existentes no cotidiano.

#### **1.4 A nação a partir da *dinâmica histórica do presente***

Já neste momento, marcado pela militância política, Gramsci via o *presente* de sua nação como algo incerto, como um processo histórico aberto às *possibilidades*. E mesmo a Itália tendo uma forte tradição conservadora que muitas vezes impedia a organização dos grupos progressistas, nada poderia ser determinado *a priori*.

Sob seus olhares, a *vida nacional* da península surgia marcada por uma rica multiplicidade de interesses, em certo sentido, sugerindo até a absoluta fragmentação do cotidiano. A falta de unidade política e cultural, especificamente das forças populares e progressistas era um trabalho prioritário, na sua leitura.

Para ele, mesmo que o movimento da nação assumisse realmente uma forma fragmentada, a sua existência, entretanto, não deveria ser entendida como algo incompreensivo e caótico. A realidade nacional, mesmo apresentando tal caráter, deveria ser “controlada” e “direcionada” ao avanço histórico. E para isso Gramsci tinha como importante referência as *heranças históricas*, nacional-conservadora e internacional-progressista.

Dentro de uma concepção historicista, o predomínio de movimentos conservadores entre os italianos, ao longo da história, não poderia ser explicado por visões imediatistas, isto é, como se fosse algo natural e a-histórico. A *dinâmica do presente* deveria ser compreendida em suas *possibilidades*, pois somente assim poderia se pensar em uma nova conformação nacional.

De certo modo, a compreensão desse momento fragmentado da realidade nacional, mas que deve ser enquadrado numa *dinâmica histórica*, tem em Gramsci uma definição conceitual: “filologia viva” – melhor analisada nos *Quaderni del Carcere*.

De qualquer forma, pode-se dizer de início que esse “método” possibilita captar grande parte da riqueza da vida social, isto é, o complexo movimento das diversas particularidades da realidade. Então, a *dinâmica histórica do presente*, isto é, o movimento imediato-mediato e particularizado dos acontecimentos político-culturais da nação pode ser captado e entendido tendo em *mente* o recurso da “filologia viva”. O “método” da “filologia viva”, busca ressaltar que na realidade social *tudo está relacionada a tudo*, porém a compreensão dessa “totalidade” somente se torna inteligível quando as devidas mediações são construídas.

Neste sentido, Gramsci busca relacionar os inúmeros aspectos sociais da vida nacional italiana, ou seja, a língua, a cultura, os partidos políticos, os jornais, a igreja, a monarquia, o parlamento, a universidade, a escola, a cidade, a maçonaria, o exército, os sindicatos operários, a ciência (médicos e hospitais), o teatro, o livro, etc. Todos eles de algum modo estavam interligados. “Em cada um destes elementos se entrelaçam e se revelam sentimentos, comportamentos, modos de ser italiano...” (Zanantoni, 2000, p. 70) Por meio deles, era possível enxergar uma realidade múltipla em criatividade, em contradição, em luta, etc. Na particularidade de cada um, era possível visualizar e penetrar na complexidade do real.

Um bom exemplo disso pode ser dado com a Revista comunista *L’Ordine Nuovo* a qual, de certo modo, foi criada para fazer uma mediação cultural entre as classes populares italianas e os processos sociais de seu país e do mundo, existentes no pós 1ª Guerra Mundial. Esta revista ajudava os operários a compreenderem tanto a crise social da nação,

gerada pela guerra mundial, quanto a importância da Revolução Russa, em termos culturais, para o seu desenvolvimento. Além disso, nela foram polemizadas e difundidas às classes populares questões ligadas à filosofia, ao teatro, à cultura, à ciência, à economia, ao Estado, etc. Assim, por meio dela, os trabalhadores poderiam ter uma visão múltipla da *dinâmica histórica do presente* nacional.

Dessa forma, Gramsci entende sua realidade nacional por meio da heterogeneidade dos fatos, como se a nação fosse um “prisma” que é iluminado de acordo com o movimento historicamente determinante. No caso da península, até aquele momento, por “luzes” anti-populares. Daí a sua preocupação para que todos os aspectos da vida social fossem ocupados pela cultura comunista. E é neste sentido que conceitos como “hegemonia”, “reforma intelectual e moral”, “guerra de posição”, “partido como moderno príncipe”, entre muitos outros, ganham um significado nacional.

Gramsci propõe como projeto nacional para a península, a criação de um novo movimento histórico, partindo das classes subalternas, a fim de criar diversos focos de luzes sobre a vida dos italianos.

Para alcançar tal propósito era necessário entender o andamento da realidade italiana em suas manifestações decisivas. Mesmo a vida nacional tendo um movimento sustentado por múltiplas determinações, ela possui alguns pontos chaves para a sua *dinâmica*. Como pode ser os casos das *heranças históricas* nacionais e internacionais. O choque entre elas produziria uma série de fatores importantes, a partir dos quais as lutas político-sociais se expressariam. Na literatura, na cultura, na economia, na educação, nas inúmeras instituições sociais, etc., em todos seria possível notar o impulso contraditório dado pelos dois movimentos. Justamente neste momento e em cada uma das esferas, os comunistas deveriam sair vitoriosos para assumir o controle do processo histórico e da

*dinâmica do presente*, objetivando a fundação de uma *nação* realmente progressista e popular.

De modo breve, essas são algumas questões que podem ser ressaltadas em relação ao pensamento gramsciano e ao seu projeto nacional, tendo como contextualização histórica o período pré-carcerário. Certamente, muitos dos pontos destacados até aqui serão visualizados nos *Quaderni*. Na verdade, essa rápida exposição do projeto gramsciano ajudará a compreender diversas colocações feitas por ele na prisão. Muitos elementos expostos de modo breve em seus *Escritos Políticos* serão, no cárcere fascista, aprofundados.

## Cap. 2. Nicolau Maquiavel: uma porta de entrada da questão nacional nos *Quaderni*

### *del Carcere*

#### 2.1. Origens da questão nacional italiana

Segundo Gramsci, a *vida nacional* italiana somente se torna uma questão político-cultural sistematizada e publicizada, a partir de Nicolau Maquiavel (século XVI). Somente com o pensamento maquiaveliano é que a construção da nação italiana passa a ser problematizada e refletida de um modo progressista e popular.

Todavia, o autor sardo, em algumas passagens dos *Quaderni* identifica que, como problema concreto e histórico, o início da questão nacional italiana é ainda mais antigo. Isso fica evidente, quando ele analisa certos aspectos do Império Romano. Como o próprio pontua:

A mudança da condição da posição social dos intelectuais em Roma, do tempo da República ao Império (de um regime aristocrático-corporativo a um regime democrático-burocrático), está ligada a César, que conferiu a cidadania aos médicos e aos mestres das artes liberais, a fim de que habitassem com mais satisfação em Roma e de que outros fossem para lá atraídos (...) César, portanto, se propõe: 1) estabelecer em Roma os intelectuais que já residiam nela, criando assim uma categoria permanente deles, pois sem a permanência não se podia criar uma organização cultural. Havia antes uma flutuação, que era preciso deter, etc.; 2) atrair para Roma os melhores intelectuais de todo o Império Romano, promovendo uma centralização de grande alcance. Tem assim início aquela categoria de intelectuais “imperiais” em Roma, que continuará no clero católico e deixará muitas marcas em toda a história dos intelectuais italianos, com sua característica de “cosmopolitismo” até o século XVIII. (Quaderno 8, 2001, p. 954)

No entanto, como será visto, o “cosmopolitismo”, fenômeno bastante prejudicial à *vida nacional* italiana e muito forte entre seus intelectuais ainda exercia influência e poder na época de Gramsci: Benedetto Croce se apresentava como um dos principais exemplos.

Na verdade, em praticamente todos os temas presentes nos seus cadernos é possível notar a preocupação do autor em inseri-los no interior do amplo processo histórico da península. Como foi apontado, no Capítulo 1, as questões do presente são constantemente ligadas às *heranças* do passado. Sobre a nação, como também ficou evidente, esse aspecto foi corrente, ou seja, Gramsci, partindo da necessidade de pensar um projeto nacional progressista para sua realidade contemporânea, lança-se ao desafio de compreender a complexa história italiana.

Como se sabe um dos principais momentos históricos da Itália, relacionado diretamente à questão nacional, corresponde ao *Risorgimento*. Aliás, a análise feita por Gramsci sobre esse processo de unificação do Estado-nação italiano, será discutido detalhadamente no Capítulo 3. O que de fato interessa agora é o planejamento de pesquisa feito pelo autor, no início do caderno 19 – responsável pelo *Risorgimento*. Nele, são destacados alguns momentos da história da península, com o intuito de se entender a formação político-social da *vida nacional* dos italianos. Segundo sua leitura, era necessário desenvolver uma dupla série de investigações: “uma sobre a Era do *Risorgimento* e uma segunda sobre a precedente história que teve lugar na península italiana, por ter criado elementos culturais que tiveram uma repercussão na Era do *Risorgimento* (...) e também continuam a operar (ainda que como dados ideológicos de propaganda) na vida nacional italiana...” (Q. 19, 2001, p. 1959) Neste seu plano de pesquisa, o autor seleciona algumas discussões centrais da história anterior ao *Risorgimento*. Para ele, a série de investigações sobre o longo processo histórico que antecedeu a unificação nacional, ocorrida somente no

final do século XIX, deveria ser orientada por um “conjunto de ensaios sobre as épocas da história européia e mundial que tiveram um reflexo na península.” (Idem)

Os temas privilegiados deveriam ser:

1) Os diversos significados que teve a palavra “Itália” nas diferentes épocas (...); 2) O período da história romana que marca a passagem da República ao Império, por criar o quadro geral de algumas tendências ideológicas da futura nação italiana. (...) Este nexos histórico é da máxima importância para a história da península e de Roma, porque é o início do processo de “desnacionalização” de Roma e da península e de sua transformação em “terreno cosmopolita”. A aristocracia romana, que, com os modos e os meios adequados ao tempo, tinha unificado a península e criado uma base de desenvolvimento nacional, é sobrepujada pelas forças imperiais (...); 3) Idade Média ou Era das Comunas, em que se constituem molecularmente os novos grupos sociais urbanos, sem que o processo atinja a fase mais alta de maturação, como na França, na Espanha, etc; 4) Era do mercantilismo e das monarquias absolutas, que na Itália, precisamente, tem manifestação de escasso alcance nacional porque a península está sob a influência estrangeira, ao passo que nas grandes nações européias os novos grupos sociais urbanos, inserindo-se poderosamente na estrutura estatal de tendência unitária, fortalecem a própria estrutura e o unitarismo, introduzem um novo equilíbrio nas forças sociais e criam para si as condições de um desenvolvimento rapidamente progressivo. (Q. 19, 2001, pp. 1959-60)

Portanto, o quadro de pesquisas sobre a história e a vida da nação italiana deveria dar conta de várias questões. Em sua opinião, esse conjunto de investigações tinha que ser desenvolvido e difundido para um público determinado, com o objetivo de se contrapor a certas concepções antiquadas, escolásticas e retóricas, fontes de idéias nacionalistas e naturalistas sobre a história nacional italiana, absorvidas passivamente em razão do domínio do “senso comum” existente num dado ambiente de cultura popular. Com isso, pretendia-se suscitar um interesse científico pelas questões abordadas, as quais mesmo situadas no passado deveriam ser tratadas como vivas e operantes também no presente, como forças em movimento, sempre atuais. (Q. 19, 2001)

Ainda que a discussão sobre a nação seja iniciada no mundo antigo, especificamente no Romano, Gramsci não pretende defender a presença de um “sentimento nacional” já

nesta época. Para ele, afirmar a existência de uma “nacionalidade” na península na época do Império Romano era ser anti-histórico, “pois era impossível falar nessa época de fenômeno ‘nacional’, mas somente de romanismo que unifica juridicamente a Itália (e uma Itália que ainda não corresponde ao que hoje entendemos por Itália...)” (Q. 17, 2001, p. 1935) Dialogando com o autor Augusto Rostagni – defensor da existência de uma literatura latina como expressão de um sentimento nacional, no período das Guerras Púnicas – Gramsci argumentará:

Que Rostagni tenha razão ao falar de “autonomia” da literatura latina, ou seja, de sustentar que esta é autônoma com relação à literatura grega, é algo que pode ser aceito; mas, na realidade, existia mais “nacionalidade” no mundo grego do que no romano-itálico. Ademais, mesmo que se admita terem as primeiras guerras púnicas modificado algo nas relações entre Roma e a Itália, que tenha ocorrido uma maior unidade até mesmo territorial, isso não altera o fato de que este período é muito breve e tem escassa importância literária: a literatura latina floresce após César, com o Império, isso é, precisamente quando a função da Itália torna-se cosmopolita, quando não mais se coloca o problema da relação entre Roma e a Itália, mas entre Roma-Itália e o Império. Não se pode falar de nacional sem o territorial: em nenhum desses períodos, o elemento territorial teve uma importância que não fosse meramente jurídico-militar, isto é, “estatal” em sentido governamental, sem conteúdo ético-passional. (Q. 17, 2001, pp. 1935-36)

Aqui fica evidente a preocupação do autor em conectar as questões que o incomodavam no presente com o passado, mas sem criar uma história natural da nação italiana. Como já foi possível perceber, não se pode compreender o projeto de nação gramsciano, fundado no “nacional-popular”, sem recuperar suas análises sobre o passado. E dentro dos quatro pontos ressaltados, referentes ao período anterior ao *Risorgimento*, somente o primeiro não teve maior desenvolvimento.

Entender certos elementos de Roma Antiga se colocava como fundamental para o reconhecimento de aspectos importantes do período posterior dominado pela Igreja Católica. Eram nessas duas grandes épocas que se encontravam os fundamentos da “nação”

moderna italiana. Para o autor, um dos possíveis vínculos entre uma e outra, poderia ser visualizado por meio da forma de relacionamento existente entre imperador/súdito e o papa/fiéis. Como o respeito e o culto ao Imperador significavam o fim das diversas diferenças morais, culturais e políticas – entre os mais variados povos conquistados, isto é, a igualdade na obediência e na reverência para com um indivíduo – Gramsci argumenta que: “o culto do imperador liga-se ao império universal e ao cosmopolitismo, cuja expressão necessário é o império.” (Q. 5, 2001, p. 668) Dessa forma, o autor sugere a seguinte questão: “Seria interessante ver se se tentou encontrar um vínculo entre o culto do imperador e a posição do papa como vigário de Deus na terra. Decerto, tributam-se honrarias divinas ao papa e ele é chamado de “pai comum”, como Deus. O Papado teria feito uma mistura entre os atributos do Sumo Pontífice e os do Imperador divinizado... “ (Q. 5, 2001, pp. 668-69)

Gramsci, então, parece acreditar na absorção de uma certa herança imperial na Igreja romana. E esta, por sua vez, foi difundida pela Igreja durante a Idade Média. Assim, por meio do “Papado, deve ter nascido também o direito divino das monarquias, reflexo do culto imperial.” (Q. 5, 2001, p. 669) Portanto, a Igreja, ao que tudo indica, absorveu profundamente importantes princípios da cultura dos romanos, por ela negados quando do seu momento originário. Por exemplo, um dos principais motivos das perseguições sobre os cristãos, na Roma imperial, deu-se justamente por eles negarem o culto tanto ao Imperador quanto a qualquer divindade pagã. Então, a incorporação de certas tradições romanas pode ser uma das explicações do predomínio do caráter “cosmopolita” dos intelectuais italianos, tão prejudiciais ao desenvolvimento nacional da península, durante a Idade Média e mesmo no chamado Renascimento.

Foi no interior de suas reflexões sobre a Era das Comunas, sobre o Mercantilismo e sobre as Monarquias Absolutas que se desenvolveu sua leitura referente a Nicolau Maquiavel – figura indispensável para a compreensão da questão nacional italiana.

Antes, porém, de iniciar a discussão sobre Maquiavel, deve-se expor alguns elementos sobre o Renascimento – período fundamental para o pensamento gramsciano e que certamente tem centralidade em suas pesquisas acerca da história italiana e das idéias maquiavelianas. Recorrendo a outro autor, Gramsci expõe:

Para Rossi, corretamente, o reflorescimento dos estudos em torno das literaturas clássicas foi um fator secundário, um indício, um sintoma, e não o mais visível, na formação da essência profunda da época que traz o nome de Renascimento. ‘O fato central e fundamental, a partir do qual todos os outros germinam, foi o nascimento e o amadurecimento de um novo mundo espiritual, que, a partir da enérgica e coerente virtude criativa que se libera, após o ano Mil, em todos os campos da atividade humana, foi então trazido à cena da história *não somente italiana, mas européia*’ Depois do ano Mil, inicia-se a reação contra o regime feudal, ‘que deixava sua marca em todos os aspectos da vida’ (através da aristocracia fundiária e do clero): nos dois ou três séculos seguintes, transforma-se profundamente a ordem econômica, política e cultural da sociedade: revigora-se a agricultura, reanimam-se, ampliam-se e organizam-se as atividades industriais e comerciais; surge a burguesia, nova classe dirigente...(Q. 5, 2001, pp. 640-41)

Então, o Renascimento significou um movimento muito mais amplo do que aquele de recuperação da literatura e da arte clássicas. Todavia, diferentemente de outros países, neste momento, as Comunas burguesas da península não foram capazes de romper com a sua fase político-social corporativa de interesses imediatos. O que facilitou o predomínio da anarquia feudal sobre a nova situação burguesa contribuindo para a dominação estrangeira. (Q. 5, 2001) Portanto, a não projeção “nacional” das Comunas, durante o período renascentista, acabou possibilitando a invasão na península de forças externas. Para o autor, era importante compreender

a função histórica das Comunas e da primeira burguesia italiana, que teve um papel desagregador da unidade existente, sem saber ou sem poder

substituí-la por uma nova e própria unidade: o problema da unidade territorial não foi nem sequer colocado ou suspeitado e este florescimento burguês não teve continuação: foi interrompido pelas invasões estrangeiras. O problema é muito interessante do ponto de vista do materialismo histórico e, ao que me parece, pode ser relacionado com o problema da função internacional dos intelectuais italianos. (...) por que Cristóvão Colombo serviu à Espanha e não a uma república italiana? Por que os grandes navegadores italianos serviram a outros países? A razão disso tudo deve ser buscada na própria Itália (...) A burguesia se desenvolveu melhor, nesse período, com os Estados absolutistas, isto é, com um poder indireto, e não quando tinha todo o poder. Eis o problema, que deve ser relacionado com o dos intelectuais: os núcleos burgueses italianos, de caráter comunal, tiveram condições de elaborar uma categoria própria de intelectuais imediatos, mas não de assimilar as categorias tradicionais de intelectuais (particularmente o clero), as quais, ao contrário, mantiveram e cresceram seu caráter cosmopolita. Já os grupos burgueses não italianos, através do Estado absolutista, alcançaram esta finalidade muito facilmente, pois absorveram os próprios intelectuais italianos. Esta tradição histórica explica, talvez, o caráter monarquista da burguesia italiana moderna e pode contribuir para uma melhor compreensão do *Risorgimento*. (Q. 5, 2001, pp. 568-69)

Portanto, a preocupação em encontrar as raízes da questão nacional italiana, fez o autor analisar de perto a particularidade da formação social e política da península. Sem descartar, ao mesmo tempo, o contexto internacional do período histórico analisado. De certo modo, foi sobre essa frágil base político-social “nacional” legada pelas Comunas que o movimento renascentista se colocou como “tradutor” da antiga Roma.

Sobre esse vínculo à cultura românica, argumenta-se:

A arquitetura românica. Rossi tem muita razão ao afirmar que todas estas manifestações, desde 1000 até 1300, não são fruto de artificiosa vontade imitadora, mas manifestação espontânea de uma energia criativa, que vem de dentro e torna aqueles homens capazes de sentir e de reviver a antiguidade. Esta última proposição, porém, é errônea, porque aqueles homens, na realidade, tornam-se capazes de sentir e de viver intensamente o presente, mas, em seguida, forma-se um estrato de intelectuais que sente e revive a antiguidade e que se afasta cada vez mais da vida popular, porque a burguesia, na Itália, decai ou se degrada até o fim do século XVIII. (Q. 5, 2001, p. 644)

Essa é uma passagem central para se entender o início da questão nacional italiana, pois aqui Gramsci identifica no processo de formação do Renascimento, o momento em

que os intelectuais passam a se distanciar do “povo”, em decorrência da debilidade da principal classe progressista e popular da época: a burguesia.

O retorno ao mundo antigo, principalmente ao romano, fez os renascentistas incorporarem além da literatura e das artes em geral, também uma forma de relacionamento distante para com o “povo”. Ao ser o palco de Roma e seu Império, a península italiana acabou sendo um ponto de encontro das classes cultas de todos os territórios imperiais. Assim, os “quadros dirigentes” se tornavam “cada vez mais imperiais e cada vez menos latinos”, ou seja, tornavam-se “cosmopolitas: mesmo os imperadores não” eram “latinos, etc.” Existe, portanto, “uma linha unitária no desenvolvimento das classes intelectuais italianas (que operaram no território italiano), mas esta linha de desenvolvimento não é de modo algum nacional: o fato leva a um desequilíbrio interno na composição da população que vive na Itália, etc.” (Q. 3, 2001, p. 371) Esta é uma indicação importante para se entender os intelectuais e as conseqüências de sua formação na península.

Como exemplo do “espírito anti-nacional” dos renascentistas, a língua falada pelos grandes artistas e pensadores não se popularizou, criando mais um obstáculo para o surgimento de uma unidade nacional. Sobre a existência de um “bilingüismo” entre os intelectuais da época, isto é, o “latim” e o “vulgar”, Gramsci questiona a interpretação de Rossi. Segundo a interpretação gramsciana, este autor não soube explicar o bilingüismo dos intelectuais. Não quis admitir que o “vulgar”, para os humanistas, era como um dialeto, isto é, não era visto como uma expressão nacional. Por isso, os humanistas acabaram sendo os continuadores do universalismo medieval, certamente sob outras formas, desconsiderando os elementos potencialmente nacionais. Para o autor sardo, os intelectuais do Renascimento podem ser considerados como uma “casta cosmopolita” que via a Itália simplesmente como

um lugar sem vida própria. Por isso, não se interessavam pelos problemas políticos e “nacionais” da península. (Q. 5, 2001)

Ainda sobre a trajetória da língua na relação intelectuais/“povo-nação”, ressalta-se o seguinte:

Latim literário e latim vulgar. Do latim vulgar, desenvolvem-se os dialetos neolatinos, não só na Itália, mas em toda a área européia romanizada; o latim literário se cristaliza no latim dos doutos, dos intelectuais, o chamado “latim médio” (...) que não pode ser comparado absolutamente com uma língua falada, nacional, historicamente viva, ainda que não possa tampouco ser confundido com um jargão ou com uma língua artificial como o esperanto. De qualquer modo, existe uma fratura entre o povo e os intelectuais, entre o povo e a cultura. Também os livros religiosos são escritos em latim médio, de modo que mesmo as discussões religiosas escapam ao povo, embora a religião seja o elemento cultural predominante: da religião, o povo vê os ritos e ouve as prédicas exortativas, mas não pode acompanhar as discussões e os desenvolvimentos ideológicos, que são monopólio de uma casta. (Q. 3, 2001, pp. 353-54)

Um dos elementos que motivaram o nascimento da Reforma Protestante foi justamente a crítica a esta elitização da língua e do conhecimento. Assim, a partir da defesa de uma língua falada e escrita “nacionalmente”, os reformadores acabaram estabelecendo um vínculo estreito entre intelectual/povo. Na Itália, a falta de uma produção literária voltada às massas populares fazia com que elas não tivessem nenhum acesso ao universo da política. A utilização do latim, enquanto língua erudita estava intimamente ligada ao cosmopolitismo católico. E essa distinção, quase que originária, entre intelectual/“povo-nação”, será sentida fortemente séculos mais tarde.

De um modo sintético, pode-se dizer que

na Itália – de 600 d.C., quando se pode presumir que o povo não mais compreenda o latim dos doutos, até 1250, quando começa o florescimento do vulgar, isto é, durante mais de 600 anos – o povo não compreendia os livros e não podia participar no mundo da cultura. O florescimento das Comunas faz com que as línguas vulgares se desenvolvam, e a hegemonia de Florença empresta unidade ao vulgar, isto é, cria um vulgar ilustre. Mas o que é esse vulgar ilustre? É o florentino elaborado pelos intelectuais da velha tradição: é florentino no *vocabulário* e também na

*fonética*, mas é um latim na *sintaxe*. De resto, a vitória do vulgar sobre o latim não era fácil: os doutos italianos, com exceção dos poetas e dos artistas em geral, escreviam para a Europa cristã e não para a Itália, eram uma concentração de intelectuais cosmopolitas e não nacionais. A queda das Comunas e o advento do principado, a criação de uma casta de governo separada do povo, cristalizam esse vulgar, do mesmo modo que se havia cristalizado o latim literário. O italiano é novamente uma língua escrita e não falada, dos eruditos e não da nação. (Q. 3, 2001, p. 354)

Nesta passagem, fica claro a profundidade social na qual o distanciamento entre intelectuais e classes populares foi submetido. Aqui também fica evidente a complexidade e o alto grau de dificuldade para qualquer movimento político-cultural que tivesse como meta a superação desse tipo de ligação. Afinal, foram muitos séculos baseados numa relação estranhada entre um e outro, com muitos avanços e retrocessos. Por muito tempo, praticamente não houve qualquer construção de uma “subjetividade histórica” coletiva e “nacional-popular” fundamental para a península.

Ao fim de todo esse processo, restaram duas línguas eruditas na Itália: o latim e o italiano, e

este último termina por preponderar e por triunfar completamente no século XIX, com a separação entre os intelectuais laicos e os eclesiásticos (os eclesiásticos continuam ainda hoje a escrever livros em latim, mas hoje até o Vaticano usa cada vez mais o italiano quando trata de coisas italianas; e assim terminará por fazer em relação aos outros países, em concordância com a sua atual política das nacionalidades). De qualquer modo, parece-me que se deva estabelecer o seguinte ponto: que a cristalização do vulgar ilustre não pode ser separada da tradição do latim médio e representa um fenômeno análogo. Após um breve parêntese (liberdades comunais), no qual ocorreu um florescimento de intelectuais saídos das classes populares (burguesas), houve uma reabsorção da função intelectual na casta tradicional, onde os elementos singulares são de origem popular, mas onde o caráter de casta prevalece neles sobre suas origens. Em suma: não se trata de um estrato da população que, chegando ao poder, cria seus intelectuais (o que ocorreu no século XIV), mas de um organismo tradicionalmente selecionado, que assimila aos seus quadros indivíduos singulares (o típico exemplo disto é dado pela organização eclesiástica). (Q. 3, 2001, pp. 354-55)

Em outras palavras, mesmo quando houve o surgimento de alguns intelectuais originados dos setores populares, logo suas forças foram absorvidas pelos estratos

superiores de casta. Esse processo impedia a existência de um vínculo entre intelectuais/povo, mesmo quando aqueles tinham como origem este.

Recorrendo a um outro autor (G. Toffanin), Gramsci reforça a idéia de que “o fato verdadeiramente característico do Humanismo ‘é a paixão pelo mundo antigo, através da qual, quase subitamente, mediante *uma língua morta, tenta-se suplantar uma língua popular...*” (Q. 7, 2001, p. 905) E a Igreja desempenhou um papel importante neste processo, pois ela “favoreceu a separação entre cultura e povo iniciada com o retorno ao latim, considerando-a como uma sadia reação a toda indisciplina mística.” (Q. 7, 2001, p. 906)

Como forma de justificar suas preocupações com a história da língua no território italiano, afirma: “parece-me que, entendida a língua como elemento da cultura e, conseqüentemente, da história geral, e como manifestação precípua da ‘nacionalidade’ e ‘popularidade’ dos intelectuais, este estudo não é ocioso e puramente erudito.” (Q. 3, 2001, p. 355)

O autor dos *Quaderni*, diz ainda: “Toffanin nega que o Humanismo desemboque vivo na Reforma, já que esta – com sua separação da romanidade, com a desforra rebelde dos idiomas vulgares e com muitas outras coisas – renova as agitações da cultura comunal (...), contra a qual surgira o Humanismo.” (Q. 7, 2001, p. 906) Aceitando as argumentações deste seu interlocutor, para Gramsci o Humanismo não esteve em oposição à Igreja Católica. Na verdade, o movimento humanista foi o “primeiro fenômeno ‘clerical’ no sentido moderno, uma Contra-Reforma por antecipação (de resto, era Contra-Reforma em relação à época comunal). Eles (os humanistas) se opunham à ruptura do universalismo medieval e feudal que estava implícita nas Comunas e que foi sufocada no nascedouro, etc.” (Q. 7, 2001, p. 907) Segundo argumenta, a “Comuna era uma heresia em si mesma,

pois devia entrar tendencialmente em luta com o papado e tornar-se independente dele.” (Q. 7, 2001, p. 906)

Ainda sobre esse diálogo é possível ver o seguinte:

Estas teses de Toffanin coincidem frequentemente com as notas que já redigi em outros cadernos. Só que Toffanin se mantém sempre no campo cultural-literário e não põe o humanismo em conexão com os fatos econômicos e políticos que se desenvolviam na Itália no mesmo período: passagem aos principados e às senhorias, perda da iniciativa burguesa e transformação dos burgueses em proprietários rurais. O Humanismo foi um evento reacionário na cultura porque toda a sociedade italiana estava se tornando reacionária. (Q. 7, 2001, p. 906)

Por esses e outros motivos que para o autor, Maquiavel e Lutero podiam ser situados fora do movimento humanista, afinal eles lutaram contra as tradições mais atrasadas da época e buscaram uma ligação com as massas populares.

Na história da península os exemplos de tentativas de unificar “intelectual” e “povo”, por meio da língua, de acordo com a reflexão do autor sardo, deu-se precisamente até o século XVI, quando Florença exerce uma hegemonia cultural ligada “à sua hegemonia comercial e financeira (o papa Bonifácio VIII dizia que os florentinos eram o quinto elemento do mundo), há um desenvolvimento lingüístico unitário a partir de baixo, que vai do povo às pessoas cultas, desenvolvimento reforçado pelos grandes escritores florentinos e toscanos. Após a decadência de Florença, o italiano torna-se cada vez mais a língua de uma casta fechada, sem contato vivo com uma fala histórica.” (Q. 23, 2001, p. 2237)

Em outras palavras:

os italianos possuíam uma língua literária normativa e padronizada desde o fim da Idade Média ou começo do Renascimento. Pode-se reconhecer que essa variação normativa da língua talvez só fosse usada por uma minoria (na Itália, afirmou-se que essa minoria continuou minúscula pelo século XIX adentro), não havendo penetração nas camadas inferiores da sociedade ou das regiões periféricas. (Gellner, 2000, p. 137)

Ainda no início do século XIV, Dante representou essa tentativa de se construir uma língua unitária para a península, o que não se transformou em movimento cultural amplo. Justamente pelo caráter predominantemente elitista das origens da cultura moderna italiana que o Humanismo e o Renascimento foram considerados “essencialmente reacionários do ponto de vista nacional-popular”, mesmo apresentando certos elementos progressistas no âmbito da alta cultura, restrita aos “grupos intelectuais italianos e europeus.” (Q.29, 2001, p. 2350) Na verdade, a “questão da língua”, foi uma reação dos intelectuais ao esfacelamento da unidade política que existiu na Itália sob o nome de “equilíbrio dos Estados italianos”, ao esfacelamento e à desintegração das “classes econômicas e políticas que se vinham formando após o século XI com as Comunas, e representa a tentativa, que em grande parte pode-se dizer exitosa, de conservar, e mesmo de reforçar, uma camada intelectual unitária, cuja existência devia ter um significado não insignificante nos séculos XVIII e XIX (no *Risorgimento*).” (Q.29, 2001, p. 2350) Em parte, a destruição desta “unidade” ocorreu porque as “cidades-Estado italianas nunca tentaram – individual ou coletivamente – uma transformação deliberada do sistema de governo medieval.” (Arrighi, 2007, p. 239)

Sobre o *Risorgimento* e as conseqüências da falta de uma unidade “orgânica” entre os intelectuais e a “nação”, algumas questões serão destacadas no próximo capítulo.

De maneira ampla, Gramsci ao identificar os intelectuais de toda uma época com a expressão “não-nacionais”, na realidade está afirmando, em termos políticos, que eles não participaram ativamente do processo histórico concreto, em curso na península. Não se preocuparam com os problemas centrais da península – como, por exemplo, a exploração de seu território por potências estrangeiras.

Existiam duas correntes político-sociais em luta no século XVI, sendo a de caráter conservadora mais poderosa e por isso vitoriosa sobre a progressista. Este ganho não se fundamentou, obviamente, em elementos político-nacionais, mas exclusivamente em aspectos culturais abstratos, isto é, como fenômeno de uma aristocracia separada do “povo-nação”, enquanto, no “povo se preparava a reação a este esplêndido parasitismo, com a Reforma protestante (...) e outros movimentos que seria interessante registrar e analisar, pelo menos, como sintomas indiretos. O próprio pensamento político de Maquiavel é uma reação ao Renascimento, é uma referência à necessidade política e nacional de se aproximar do povo, como o fizeram as monarquias absolutistas da França e da Espanha...” (Q 5, 2001, p. 648)

Foi isso, então, o que o Renascimento significou para a Itália, em termos políticos, ou seja, distanciamento entre intelectuais e “povo-nação”. Diferentemente da Reforma protestante e de Maquiavel – este no âmbito interno. Contrariando certas interpretações, o autor argumenta que apesar dos humanistas terem estendido a produção cultural da Itália a praticamente toda Europa, não houve qualquer avanço concreto e histórico para a península. Todo o desenvolvimento da cultura, neste momento, deu-se sem a presença do caráter nacional, aspecto garantido pela configuração cosmopolita dos intelectuais.

Portanto, o conteúdo ideológico do movimento renascentista italiano não se desenvolveu na Itália, mas na Alemanha e na França, principalmente, sob as formas cultural, política e filosófica. No caso da península, o que houve foi a necessidade de importar o Estado e a política modernos, “porque nossos intelectuais eram a-nacionais e cosmopolitas, como na Idade Média, sob formas diversas mas nas mesmas relações gerais.” (Q. 5, 2001, p. 653) Enquanto os pensadores italianos forneciam à Europa um novo olhar sobre as artes e sobre o homem, a vida concreta da Itália se esvaziava de auto-compreensão

histórica. Daí a dimensão de o *Príncipe* de Maquiavel que didatizou as relações de poder, tão fundamentais para a construção de um Estado unificado (Monarquia Absoluta), resgatando as massas populares da península da anarquia feudal.

No entanto, durante a Contra-Reforma católica, com o afastamento da Igreja em relação aos “humildes” para se aproximar dos “poderosos”, determinados intelectuais do Humanismo pensaram em inverter esse movimento. Tentaram criar um nexos com o “povo”, e, por isso, podem ser considerados como os primeiros precursores históricos da Revolução Francesa e do jacobinismo. Em outras palavras, foram responsáveis pelo processo que pôs fim à Contra-Reforma e difundiu a heresia liberal, muito mais eficaz contra a Igreja do que o protestantismo. (Q. 25, 2001) Sendo a Contra-Reforma, uma saída reacionária para os problemas não apenas morais, mas também político, social e cultural, da Igreja Católica, Gramsci a identificou como uma força que sufocava o “desenvolvimento intelectual” (Q. 5, 2001, p. 614), quer dizer, impedia também o aprimoramento científico na Itália. Nos países em que a força contra-reformadora era menor, maior era a liberdade científica. (Q. 6, 2001)

Esta saída, *contra-popular*, frente aos problemas sociais, culturais e políticos sempre esteve presente nos momentos decisivos da história italiana.

A Igreja na península sempre se colocou como um problema a ser resolvido pelos movimentos político-intelectuais preocupados com a unidade nacional. Essa instituição contribuiu para a “desnacionalização dos intelectuais italianos de duas maneiras: positivamente, enquanto organismo universal que preparava pessoal para todo o mundo católico; e, negativamente, obrigando os intelectuais que não queriam se submeter à disciplina da Contra-Reforma a emigrarem.” (Q. 6, 2001, p. 809)

Para Gramsci, o único autor renascentista importante preocupado com a necessidade de unificação político-cultural entre dirigentes e dirigidos, intelectuais e “povo”, foi

Nicolau Maquiavel. Ele, na leitura gramsciana, foi o primeiro a expor em linguagem política a questão nacional da península.

## **2.2. O pensamento político de Maquiavel e os primeiros elementos teóricos do “nacional-popular”**

Em *O Príncipe*, tem-se a nítida impressão de que Maquiavel está preocupado em não escrever um tratado político qualquer, mas sim um que tenha como base a própria realidade histórica – sem construções retóricas e sem criações arbitrárias de um ponto de vista intelectual. Em outras palavras, o autor não se propôs a escrever uma Utopia, como o próprio afirma: “esta obra, eu não a ornei nem a enchi de períodos longos ou de palavras empoladas e magnificentes, ou de qualquer outro artifício de arte ou ornamento extrínseco, com os quais muita gente costuma descrever e ornar as suas coisas; porque não aqui que artifício algum lhe valesse, mas, sim, que apenas a variedade do assunto e a gravidade do tema a tornassem agradável.” (Maquiavel, 2006, pp.33-34) Em outra passagem, refletindo sobre como um príncipe deve se relacionar com os súditos ou com os amigos, afirma: “como sei que sobre isso muitos escreveram, receio, fazendo-o eu também, ser considerado presunçoso, principalmente porque, ao tratar deste assunto, me afasto das regras estabelecidas pelos outros. Mas sendo minha intenção escrever coisa útil, destinada a quem por ela se interessar, pareceu-me mais conveniente ir diretamente à efetiva realidade do que comprazer-me em imaginá-la.” (Maquiavel, 2006, p. 101)

Maquiavel foi o primeiro a dar um sentido moderno ao conceito de “Estado”, entendendo-o como um corpo político submetido a um governo e a leis comuns. Ele também foi o “profeta do moderno Estado nacional”, caracterizado pelo “poder central

soberano e independente ao qual se subordinam todos os princípios de autoridade medieval, inclusive o religioso; se trata de um legislador que decide com autoridade nos assuntos internos e externos, isto é, uma ordem autônoma que não admite nada superior a ele e que tem o poder como atributo distintivo.” (Várnagy, 2003, pp.19-20)

Um dos aspectos de sua modernidade reside no fato dele aceitar o desenvolvimento histórico como uma sucessão de causas concretas e não sobrenaturais, possíveis de serem compreendidas pelo homem possuidor da "virtud".

Para se entender parte da obra de Maquiavel, um outro fato também se coloca como fundamental, que é aquele relacionado à construção dos Estados Absolutistas na Espanha, na Inglaterra e principalmente na França. Este acontecimento sem dúvida será decisivo na análise do florentino sobre a Itália, ainda marca pela fragmentação em diversos Estados. Tal caráter fragmentário da península significava que nenhum Estado italiano era estável, pois qualquer cidade pequena podia ser atacada por algum vizinho poderoso. E estas cidades menores, por sua vez, quando conquistadas, freqüentemente se rebelavam contra seus dominadores. Isso fazia com que a Política na Itália renascentista fosse um *espaço* de constantes lutas entre os diversos Estados. E, segundo Maquiavel, o poder temporal da Igreja correspondia a um dos motivos para a realidade caótica da península, devido a sua insistência na fragmentação e na corrupção de suas ações. Será tendo em vista essa realidade que Maquiavel desenvolverá a sua análise. E é justamente por isso que a sua obra não se coloca como uma construção metafísica, mas sim como uma importante “tradutora” da realidade objetiva da época.

As cinco principais potências da península eram: o reino de Nápoles, os territórios da Igreja de Roma, a república de Florença, o ducado de Milão e a república de Veneza.

A sua abordagem, fazendo do príncipe e do homem, “o autor de seu próprio destino é outra característica que mostra claramente seu alinhamento com a modernidade e expressa uma nova visão acerca da história, sendo o centro de sua meditação política a vontade humana, na qual o homem tem a possibilidade de modificar sua realidade e determinar seu destino...” (Várnagy, 2003, p.43) Como o próprio afirma, num sentido de aconselhar o príncipe: “...quanto ao exercício do espírito, deve o príncipe ler a história, e nela considerar as ações dos grandes homens, ver como se conduziram nas guerras, examinar as causas das suas vitórias e derrotas, a fim de poder evitar estas e alcançar aquelas...” (Maquiavel, 2006, p. 99)

Maquiavel entende a teoria política justamente como um ramo do conhecimento possível de ser entendido por meio da própria história e pela experiência concreta dos fatos. Em seu *O Príncipe*, isto fica explícito quando justifica seu presente ao Lourenço de Médicis, dizendo: “desejando apresentar-me a Vossa Magnificência com algum testemunho da minha vassalagem, não encontrei, entre as coisas do meu cabedal, nem uma que me seja tão cara ou que tanto considere quanto o meu conhecimento dos feitos dos grandes homens, por mim obtido através da longa experiência das coisas modernas e do continuado estudo das antigas...” (Maquiavel, 2006, p.33)

Na verdade, essa forma de entender a política está relacionada ao próprio movimento renascentista de fundação dos diversos ramos do conhecimento. Em outras palavras, Maquiavel faz com a política o que outros fazem com as artes, com a filosofia, com a física, com a música, com a medicina, etc. Ele acabou por construir uma linguagem própria para o entendimento de um determinado comportamento humano, ou seja, a política deveria ter suas próprias ferramentas de entendimento. E é justamente por sua escrita e por sua nítida separação da política em relação aos outros ramos do conhecimento que

Maquiavel pode ser considerado o fundador da ciência política moderna. Descobrimos a sua “autonomia e instaurando um discurso empirista e realista, substituindo a imaginação pelos fatos, as prescrições pela descrição, fazendo uma análise objetiva da realidade com suas regras e escrúpulos, ao contrário de qualquer contaminação moralista.” (Várnagy, 2003, p.41)

A partir dessa perspectiva que ele vai depositar sua confiança nas ações do príncipe, em relação às soluções dos problemas da península. Em meio a um sentimento de angústia, expressa:

Assim, como que reduzida a um sopro de vida, a Itália espera por aquele que pense as suas feridas e ponha fim aos saques da Lombardia, aos tributos do reino e da Toscana, e cure as suas chagas há já tanto tempo enfistuladas. Vê-se que ela roga a Deus que lhe mande alguém que a vingue destas bárbaras crueldades e insolências; vê-se, ainda, que ela está pronta e disposta a seguir uma bandeira, desde que alguém a empunhe. Não se vê, neste momento, em quem possa ela mais esperar do que na vossa ilustre casa... (Maquiavel, 2006, p. 148)

A conquista do “Estado primeiramente, e a sua conservação posterior, constitui o elemento essencial da realização do ideal moral e político de Maquiavel, a redenção da Itália.” (Bonadeo, 1969, p. 245)

Tratava-se, então,

para Gramsci, de retomar essa “autonomia” da política fundada por Maquiavel, procurando, a partir dessa definição, construir uma ciência da política como forma da filosofia da práxis, que tivesse como método uma “objetividade realista”. A retomada do princípio da “*verità effettuale della cosa*”, com o qual Maquiavel pretendia abordar a política como ela é e não a sua imaginação e, desse modo, orientar uma prática política eficaz, assumia uma posição estratégica nesse empreendimento. (Bianchi, 2007)

Por esses e outros motivos, o caráter político de *O príncipe* será um dos principais pontos ressaltados por Gramsci nos *Quaderni*. (Portantiero, 2003)

Para Maquiavel, Gramsci dedicou um de seus “cadernos especiais”, o de número 13, escrito entre os anos de 1932-34. Nele, o início das reflexões se dá com uma apreciação sobre o *Príncipe*.

O caráter fundamental do *Príncipe* é o de não ser um tratado sistemático, mas um livro “vivo”, no qual a ideologia política e a ciência política fundem-se na forma dramática do “mito”. Entre a utopia e o tratado escolástico, formas nas quais se configurava a ciência política até Maquiavel, este deu à sua concepção a forma da fantasia e da arte, pela qual o elemento doutrinário e racional personifica-se em um *condottiero*, que representa plástica e “antropomorficamente” o símbolo da “vontade coletiva”. (Q. 13, 2001, p. 1555)

Aqui é possível perceber algumas características importantes da obra de Maquiavel, como por exemplo o seu aspecto histórico – isto é, seu contato com a vida italiana – e também a sua tentativa de pensar um movimento que incorpore a “vontade coletiva”. Segundo Gramsci, Maquiavel, em *O Príncipe*, ressalta – a partir de seu conhecimento teórico e de suas experiências práticas – diversas situações históricas e concretas envolvendo o poder político-social com o intuito de indicar a possibilidade de se formar uma “vontade coletiva” italiana. Portanto, a indicação fundamental feita pelo autor dos *Quaderni* está relacionada ao caráter histórico-concreto dos escritos maquiavelianos, intimamente ligados às questões centrais, da Itália e da Europa, de sua época. Bastante oposto às reflexões escolásticas, muito frequentes em seu tempo, caracterizadas pelo distanciamento sobre os principais problemas vividos pelos italianos.

Sobre a categoria “mito”, Gramsci a retira da obra de Georges Sorel. Como ele mesmo explica:

O *Príncipe* de Maquiavel poderia ser estudado como uma exemplificação histórica do “mito” soreliano, isto é, de uma ideologia política que se apresenta não como fria utopia nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva. O caráter utópico do *Príncipe* consiste no fato de que o “príncipe” não existia na realidade histórica, não se apresentava ao povo italiano com

características de imediaticidade objetiva, mas era uma pura abstração doutrinária, o símbolo do líder, do *condottiero* ideal; mas os elementos passionais, míticos, contidos em todo o pequeno livro, com movimento dramático de grande efeito, sintetizam-se e tornam-se vivos na conclusão, na invocação de um príncipe “realmente existente”. (Q 13, 2001, pp. 1555-56)

Portanto, o príncipe de Maquiavel é uma síntese de utopia e história. Como se as condições concretas da Itália do século XVI, exigissem um sujeito histórico ainda não identificado na realidade. Desse modo, Maquiavel parte de uma determinada necessidade histórica – ou seja, a organização de uma vontade coletiva do “povo” – para então, visualizar o príncipe ideal. Um dos principais objetivos políticos da vontade coletiva que deveria ser despertada no interior do “povo”, pelo príncipe, correspondia à fundação de um novo Estado – isto é, a Monarquia Absoluta.

Segundo Gramsci, o próprio Maquiavel personifica os desejos populares, sentindo-se parte integrante e consciente deles. Por esse motivo toda argumentação, presente no pequeno livro, não pode ter como origem outro *espaço* de realização senão a consciência popular, pois é a partir dela que o príncipe maquiaveliano ganha vida. Por meio da paixão, Maquiavel expõe os principais anseios do “povo” – que buscava um príncipe para encarná-los. E é justamente por seu caráter apaixonado e voltado para ação que o *Príncipe* pode ser entendido como um “manifesto político”. Como diz o próprio Gramsci, o estilo de Maquiavel não é de forma alguma o de um tratadista sistemático, como os que a Idade Média e o Humanismo conheceram. Ele representa os anseios de um homem de ação, de quem quer induzir os indivíduos ao movimento real da vida. Resumindo, apresenta todo o aspecto energético necessário a um “manifesto de partido”. (Q 13, 2001)

Tal leitura, parte da própria elaboração de Maquiavel, caracterizada pela crítica ao presente, criando conceitos gerais que se apresentam sob forma aforística e não sistemática,

e expressando “uma concepção do mundo original, que também poderia ser chamada de ‘filosofia da práxis’ ou ‘neo-humanismo’, na medida em que não reconhece elementos transcendentais ou imanentistas (em sentido metafísico), mas baseia-se inteiramente na ação concreta do homem que por suas necessidades históricas opera e transforma a realidade.” (Q. 5, 2001, p. 657)

Devido a essa relação com a realidade concreta, Gramsci o coloca como um formulador de uma “filosofia da práxis”, o que, de certo modo, não restringe tal concepção, presente nos *Quaderni*, ao marxismo. Maquiavel percebe que tanto a Comuna e a República quanto a Senhoria Comunal não podiam se transformar em um grande Estado. Isto porque lhes faltava, além de um território extenso também, uma população suficiente para ser a base de uma força militar que permitisse uma política internacional autônoma. Maquiavel percebia que na Itália, em decorrência da presença do Papado, fortalecia-se uma situação contrária a construção do Estado unitário. E este aspecto iria durar enquanto a própria religião não fosse vista também como uma questão política estatal, deixando de ser um problema exclusivo da fé e do Papa. A Igreja deveria ser impedida de intervir na vida política de povos por ela não dominados temporalmente, já que mesmo nestes locais o poder eclesiástico não levava em conta os interesses concretos dos Estados. Justamente por isso, as forças do poder papal poderiam ser concebidas como desagregadoras e não-nacionais. (Q. 5, 2001) A religião deveria, já naquele momento, ser enquadrada também como um programa político e o Papa como seu principal representante. Desse modo, a sua tática do “dividir para dominar” poderia ser questionada e obstaculizada de modo também político e laico.

Todavia, além do seu vínculo com a “realidade efetiva” italiana, marcada pela desagregação e fragmentação da sociedade, Maquiavel também estava interligado aos

acontecimentos internacionais. As monarquias absolutistas nacionais da Espanha e da França foram experiências que lhe chamaram muita atenção, pois demonstravam a possibilidade histórica e concreta de se efetivar a unificação do poder estatal e do espaço territorial da própria península.

Ainda sobre a questão da “vontade coletiva”, Gramsci busca desenvolvê-la partindo de uma importante interrogação: “quando é possível dizer que existem as condições para que se possa criar e se desenvolver uma vontade coletiva nacional-popular?” (Q. 13, 2001, p. 1559) Nela, um primeiro elemento fundamental a ser destacado é que o autor acrescenta um aspecto novo aliado à noção “vontade coletiva”, materializado na categoria “nacional-popular” – ponto central para o aprofundamento do tema da nação em seu pensamento. Ligado a essa pergunta, Gramsci lança um outro questionamento: “Por que não se teve a monarquia absoluta na Itália na época de Maquiavel?” (Q. 13, 2001, p. 1559) Portanto, é a partir dessas duas interrogações que o autor estabelece o vínculo entre a “vontade coletiva nacional-popular” e a Monarquia Absoluta, isto é, entre a “sociedade civil” e o “Estado”. Outro ponto relevante, encontrado aqui, é que o cenário histórico-intelectual a partir do qual surge o conceito “nacional-popular”, corresponde ao século XVI e às idéias de Maquiavel.

De qualquer forma, para responder a tal conjunto de interrogações, Gramsci se utiliza de um método de análise fundamentalmente histórico, destacando as múltiplas relações entre passado e presente encontradas na estrutura social da península. Desse modo, como foi visto anteriormente, ele afirma a necessidade de se voltar ao Império Romano, analisando as questões da língua, dos intelectuais, etc; à época das Comunas medievais para compreender suas funções e significados; ao catolicismo, entre outros elementos. Em suma, deveria se fazer um esboço de toda a história italiana, sintético mas exato. (Q. 13, 2001)

A preocupação latente neste momento da reflexão gramsciana, corresponde à tentativa de se compreender os motivos das derrotas das iniciativas direcionadas à criação de uma “vontade coletiva nacional-popular” na Itália. Aqui, então, Gramsci busca sistematizar algumas questões fundamentais para o entendimento não apenas da história italiana, mas do amplo e complexo tema da nação. E é partindo dessa perspectiva que o tema da *herança histórico-nacional* – no caso da península, conservadora e anti-nacional – terá continuidade nos *Quaderni del Carcere*.

Assim, a explicação da não consolidação de uma “vontade coletiva nacional-popular” na história italiana deveria ser encontrada na “existência de determinados grupos sociais que se formam a partir da dissolução da burguesia comunal, no caráter particular de outros grupos que refletem a função internacional da Itália como sede da Igreja e depositária do Sacro Império Romano, etc.” (Q. 13, 2001, p. 1559) Esta particularidade italiana foi decisiva para o não surgimento da Monarquia Absoluta e para o não desenvolvimento da força “jacobina”, séculos mais tardes, em seu território. O “jacobinismo” foi, na visão de Gramsci, um movimento fundamental na organização de uma “vontade coletiva nacional-popular” – que criou na França as bases do Estado moderno.

Então, para Maquiavel, os principais exemplos de monarquias absolutas e unidades nacionais vinham dos territórios francês e espanhol. Para se inserir nesse processo histórico internacional, a Itália deveria voltar ao Império Romano, isto é, à sua própria história, não apenas para recuperar a poesia, a pintura e a escultura; a “virtù militar” também se colocava como indispensável para a sua vida social. Somente com uma milícia não mercenária, organizada e composta pela massa dos camponeses, a Itália poderia expulsar os estrangeiros e fundar a sua unidade estatal-territorial. E este era um aspecto que poderia sim

ser buscado nos antigos. Então, na época renascentista, o principal teórico e defensor da criação de uma milícia de cunho nacional foi Nicolau Maquiavel. Com ela seria possível expulsar os estrangeiros e unificar, por meio da Monarquia Absoluta, os diversos Estados isolados.

O secretário florentino sugere precocemente a necessidade de se executar um movimento de “tradução” dos elementos progressistas tanto no âmbito da história da própria península, ressaltando e incorporando no presente certos aspectos do seu passado romano, quanto na esfera internacional, na qual a França e a Espanha se apresentavam como um horizonte histórico a ser alcançado.

Interessante notar que entre os intelectuais exportados pela península para o restante da Europa, o militar se destacava. E isso chama a atenção porque uma das principais características da formação militar se fundamenta justamente no elemento “nacional”. A burguesia das Comunas teve também uma origem militar “nacional”, “no sentido de que sua organização de classe foi originariamente também militar, e que foi através de sua função militar que conseguiu tomar o poder. Esta tradição militar se quebrou depois da chegada ao poder, depois que a Comuna aristocrata se tornou Comuna burguesa.” (Q. 3, 2001, p. 383)

Gramsci ressalta ainda que Maquiavel foi um pensador do seu tempo, expressão italiana dos movimentos mais progressistas da Europa, isto também por compreender o significado do histórico de determinados acontecimentos estrangeiros. Em *O Príncipe*, o secretário florentino demonstra atenção tanto à vida interna da Itália, quanto aos eventos gerias da Europa. Por isso, o seu pensamento se liga diretamente às:

- 1) lutas internas da república florentina e da estrutura particular do Estado que não sabia libertar-se dos resíduos comunal-municipais, isto é, de uma forma bloqueadora de feudalismo; 2) lutas entre os Estados italianos por

um equilíbrio no âmbito italiano, que era obstaculizado pela existência do Papado e dos outros resíduos feudais, municipalistas, da forma estatal cidadina e não territorial; 3) lutas dos Estados italianos mais ou menos solidários por um equilíbrio europeu, ou seja, das contradições entre as necessidades de um equilíbrio interno italiano e as exigências dos Estados europeus em luta pela hegemonia. (Q. 13, 2001, p. 1572)

Desse modo, Maquiavel se coloca como um intelectual fundamental para o entendimento da questão nacional italiana. Afinal, ele não apenas percebe o início de um dos principais problemas da península – sua fragmentação política, territorial e econômica, em decorrência das forças feudais e religiosas – como também é um dos primeiros a tentar resolvê-lo. E este pode ser considerado como um importante legado deixado pelo autor florentino, isto é, o de pensar a construção de um movimento nacional progressista entre os italianos.

No decorrer do processo histórico da Itália, o problema da desagregação territorial, econômica e político-cultural, revelou-se decisivo para o não surgimento da “vontade coletiva nacional-popular”. Problema, como se nota, já identificado pelo pensamento de Maquiavel – que significou uma importante luta contra os resíduos feudais, em nome das forças progressistas, guiadas pela burguesia urbana e comercial. Aliás, pode-se dizer que o intuito de Maquiavel, em seu *O príncipe*, tenha sido justamente o de convencer tais forças da necessidade de haver um líder, um *condottiero*, não apenas consciente de seus objetivos, mas também preparado para conquistá-los.

No século XVI, a construção de uma Monarquia Absoluta na Itália, era o que tinha de mais avançado em termos históricos. Isto porque ela significava uma forma de regime popular, apoiada nos burgueses, artesãos e camponeses, contrapondo-se aos interesses fracionários da nobreza e da Igreja.

Comparando Maquiavel a Jean Bodin (filósofo francês também do século XVI), Gramsci ressalta que o último foi o fundador da ciência política francesa, num terreno político-social muito mais avançado e complexo, em relação ao oferecido pela Itália, ao primeiro. “Para Bodin, não se trata de fundar o Estado unitário-territorial (nacional), isto é, de retornar à época de Luís XI, mas de equilibrar as forças sociais em luta dentro desse Estado já forte e enraizado; não é o momento da força que interessa a Bodin, mas o do consenso.” (Q. 13, 2001, p. 1574) E, esta diferença, estava clara para Maquiavel, isto é, por mais que ele tivesse como exemplo de experiência histórica progressista a Monarquia Absoluta francesa, não deixou de perceber o processo particular pelo qual atravessava a Itália.

De acordo com Gramsci, o Estado unitário e a “vontade coletiva nacional-popular” não se formaram na península, no período de Maquiavel, pelo fato da burguesia não ter superado seu momento econômico-corporativo em direção ao espaço amplo da política. Os setores burgueses não se libertaram da concepção medieval-cosmopolita sustentada pelo Papa, pelo clero em geral e pelos intelectuais renascentistas. E, em sua leitura, Maquiavel somente defendeu a Monarquia Absoluta, pelo fato dele ter vivido a transição entre o Estado econômico republicano e o Estado monárquico absoluto. Em outras palavras, mesmo não se desvinculando da república, “compreende que só um monarca absoluto pode resolver os problemas da época.” (Q. 6, 2001, p.724) Por possuir tal visão, Maquiavel representou a filosofia mais avançada da Europa daquele momento. Em consequência, acabou influenciando certos dirigentes políticos estrangeiros, de modo que o seu pensamento “serviu realmente aos Estados absolutos em sua formação, porque tinha sido a expressão da ‘filosofia da época’, européia mais do que italiana.” (Q. 6, 2001, p. 723)

Comparando Maquiavel a uma outra importante figura italiana da época, Gramsci

diz:

Guicciardini representou um passo atrás na ciência política em relação a Maquiavel. O maior ‘pessimismo’ de Guicciardini significa apenas isso, Guicciardini retorna a um pensamento político puramente italiano, ao passo que Maquiavel se havia elevado a um pensamento europeu. Não se compreende Maquiavel se não se leva em conta que ele supera a experiência italiana com a experiência europeia (internacional, naquela época): sua “vontade” seria utópica sem a experiência europeia. Por isso, a própria concepção de “natureza humana” nos dois é diferente. Na “natureza humana” de Maquiavel está incluído o “homem europeu”; e este homem, na França e na Espanha, superou efetivamente a fase feudal desagregada com a monarquia absoluta: logo, não é a “natureza humana” que se opõe ao surgimento, na Itália, de uma monarquia absoluta unitária, mas condições transitórias que a vontade pode superar. (Q. 6, 2001, p.760)

Então, Maquiavel não foi um utópico por pensar a unidade italiana, pois as suas idéias estavam ligadas também aos acontecimentos gerais da Europa. E, essa sua capacidade de “traduzir” o “mundo” para a península, deu-se mesmo estando inserido numa realidade social muito avessa ao seu pensamento. Todavia, esse pode ter sido justamente o motivo pelo qual conseguiu enxergar mais longe, quando comparado aos seus contemporâneos. O fato dele ter vivido no centro do Renascimento fez com que sua crítica se tornasse mais profunda. À medida que inseria a história particular da península no contexto europeu, ele identificava melhor o processo social anti-popular pelo qual percorria a Itália.

Na análise gramsciana, o principal movimento político-cultural oposto ao renascentista foi a Reforma protestante, iniciada na Alemanha também no século XVI. E esta Reforma será justamente a concretização daquela “vontade coletiva nacional-popular” buscada, mas não vista, por Maquiavel, morto anos antes.

Sobre os movimentos que impulsionaram as reformas da Igreja Católica, Gramsci coloca que eles sinalizavam um maior interesse do “povo” pelas questões “culturais e um

maior interesse pelo povo por parte de grandes personalidades religiosas, ou seja, os intelectuais mais em evidência da época: mas também eles, pelo menos na Itália, são ou sufocados ou domesticados pela Igreja, enquanto em outras partes da Europa se mantêm como fermento, até desembocar na Reforma.” (Q. 5, 2001, p. 642)

Sem dúvida, Martinho Lutero pode ser identificado como um dos intelectuais que, por estar fora da Itália, conseguiu desenvolver mais profundamente idéias contrárias à Igreja de Roma. Como na península a religião não era um elemento de coesão entre o “povo” e os intelectuais, a crise filosófica gerada pela Reforma não criou nas classes populares uma vontade coletiva. Na Itália, o enfraquecimento da Igreja não se originou do seu “povo”, porque não havia um “bloco nacional-popular” no campo religioso. Na sociedade italiana não existia uma “igreja nacional”, mas um cosmopolitismo religioso, pois os seus intelectuais estavam imediatamente ligados a toda a cristandade internacional, como dirigentes não-nacionais. O que significava o predomínio da separação entre ciência e vida, entre religião e vida popular, entre filosofia e religião. Assim, “os dramas individuais de Giordano Bruno, etc, pertencem ao pensamento europeu e não ao italiano.” (Q. 9, 2001, p. 1130)

Como já foi observado, a crítica de Gramsci sobre o Renascimento italiano, em alguns momentos, é exposta de forma bastante contundente. Para ele, o Humanismo e o Renascimento podiam ser considerados como reacionários, pelo fato de fortalecerem a derrota da nova classe e negarem o aspecto econômico que também nascia. (Q. 8, 2001) Aqui, então, afirma-se, de modo radical, que o movimento renascentista, influenciado fundamentalmente pela concepção cosmopolita e anti-nacional da Igreja, não assimilou à sua cultura todo o desenvolvimento econômico-social da burguesia. Em outras palavras, o humanismo representou a separação entre os intelectuais e as massas populares que se

nacionalizavam, interrompendo o processo de formação político-nacional da Itália para retornar à velha posição do cosmopolitismo imperial e medieval. Desse modo, distanciou-se do movimento histórico-europeu que sinalizava a possibilidade de promover na península a unificação territorial e nacional.

Para melhor compreender esse processo podem ser ressaltadas as seguintes questões: quais os motivos que levaram a existência de figuras como Michelangelo e Leonardo Da Vinci quase somente na Itália? Porque para eles, a política não era compreendida da mesma forma que a arte? Para Gramsci aqui estava presente um dos problemas centrais, isto é, era preciso “observar, na vida desses artistas, como se destaca sua anacionalidade.” (Q. 2, 2001, p. 258) No entanto, em certo sentido, o autor italiano até insinua uma determinada inevitabilidade do “espírito artístico” anti-nacional sobre a subjetividade histórica da época. Na seguinte exposição, isso fica claro: “E, em Maquiavel, o nacionalismo era suficientemente forte para superar o ‘amor à arte pela arte’? Uma investigação desta natureza seria muito interessante: o problema do Estado italiano interessava Maquiavel mais como ‘elemento nacional’ ou como problema político interessante em si e para si...?” (Idem) Portanto, Gramsci, em certos momentos, expõe diversos questionamentos aos seus problemas de pesquisa. No caso da suspeita levantada sobre Maquiavel, o autor dos *Quaderni* não parece acreditar na hipótese fundada na separação entre “política” e *vida nacional* italiana. A maior parte de seus comentários sobre o Secretário Florentino demonstra isso.

Recorrendo ao autor De Sanctis, argumenta Gramsci que no movimento renascentista predominou as cores sombrias da corrupção política e moral e “apesar de todos os méritos que se possam reconhecer ao Renascimento, ele desmanchou a Itália e a deixou como serva do estrangeiro.” (Q. 17, 2001, p. 1909) Em poucas palavras, o

humanismo pode ter representado um processo progressista para as classes cultas e cosmopolitas, mas, para as classes populares e para a *vida nacional*, significou um retrocesso.

Ao contrário disso, Maquiavel, entendendo o movimento histórico da época, lançou-se à tarefa de alertar não apenas o príncipe, mas também as classes populares, sobre a necessidade da unidade. Ele considerava ser tão urgente a criação do Estado unitário nacional que todos deveriam aceitar, para atingir esse importante fim, o emprego dos determinados meios. (Q. 14, 2001) Maquiavel também quis educar o “povo”, quando tenta convencê-lo e conscientizá-lo da existência de uma política realista capaz de alcançar um fim objetivado. Seguindo essa argumentação, diz Gramsci, ao analisar o autor de *O príncipe*, era “preciso cerrar fileiras e obedecer exatamente aquele príncipe que emprega tais métodos para alcançar o fim, porque só quem almeja o fim almeja os meios adequados para alcançá-lo.” (Q. 14, 2001, p. 1691) No caso do fundador da ciência política moderna, o fim era a construção da Monarquia Absoluta, como forma de limitar a fragmentação feudal, o poder dos padres e dos estrangeiros; o meio seria a efetivação da “vontade coletiva nacional-popular” – fundada nas classes populares e na construção de um exército nacional, permanente e centralizado.

Nos séculos XV-XVI, e até mesmo depois, existiram bons capitães, *condottieri*, com desenvolvimento notável na tática e na estratégia, no entanto, não conseguiram criar um exército nacional, devido à separação entre o “povo” e as “classes dirigentes”. (Q. 2, 2001) Maquiavel foi o principal autor a compreender, na Itália, a impossibilidade de haver um verdadeiro Renascimento, sem a fundação de um Estado nacional. Por isso, ele acabou sendo o teórico dos acontecimentos ocorridos fora da península. (Q. 17, 2001)

Gramsci afirma ainda que, no período do Renascimento, a “grande política”, isto é, a capacidade de se compreender o processo histórico, em suas grandes transformações e inovações, era efetuada pelos italianos somente no âmbito do exterior, de modo cosmopolita, ao contrário do que era efetivado na sua vida interna, basicamente a “pequena política”. Na península, predominava a estreiteza programática (corporativismo) e a política mesquinha, do dia-dia. Com o fim do período de ampla ligação dos intelectuais italianos com a Europa, a “grande política” também desapareceu, restando apenas a “pequena política”, realizada no plano nacional. A tarefa, então, deveria ser a de organizar um movimento coletivo sustentado na “grande política”, mas tendo como base o “povo-nação” (Q. 15, 2001), eliminando a concepção municipal-corporativa – importante obstáculo para a unidade italiana.

Portanto, Gramsci, além de identificar o caráter político-cultural dos intelectuais do Renascimento, estranho à vida nacional, também aponta os desdobramentos problemáticos de tal postura para a histórica italiana. Neste sentido, enquadra a debilidade na criação de uma formação nacional italiana, também devido à predominância da “pequena política”. Além do mais expõe a dificuldade e a complexidade que foram surgindo ao longo da história da península para se construir um amplo movimento intelectual e moral hegemônico capaz de entender o mundo a partir do “nacional-popular”.

Sobre os assuntos internos italianos, a exceção no Renascimento, como já foi destacada, certamente fora Maquiavel. Este pensou a “grande política” para a Itália, objetivando a fundação de um novo Estado unitário. Estabeleceu uma clara relação entre nacional/internacional e a partir dela conseguiu perceber a possibilidade de se construir a unidade na península. O florentino foi um grande “tradutor” para o território italiano dos movimentos progressistas e populares “mundiais”. E esta é uma referência teórica e política

decisiva para o pensamento gramsciano, ajudando a fortalecer ainda mais uma postura intelectual já vista no período pré-carcerário.

A experiência francesa teve uma influência especial sobre as concepções maquiavelianas. Refletindo uma passagem de *O Príncipe* – quando Maquiavel cita um episódio, no qual afirmou a um Cardeal francês que os franceses não entendiam de Estado, na tentativa de devolver a acusação segundo a qual os italianos não entendiam de guerra – o autor dos *Quaderni* ressalta que ela isoladamente não tem nenhum significado. Tal passagem em nada diminui o entusiasmo de Maquiavel sobre a forma como os franceses conduziam sua política. Em outras palavras, “Maquiavel estava bem longe de pensar que os franceses não entendiam de Estado, até mesmo porque admirava o modo pelo qual a monarquia (Luis XI) realizava a unidade estatal da França e fazia da atividade francesa de Estado um termo de comparação para a Itália.” (Q. 5, 2001, p. 657)

Tendo em vista a França de séculos posteriores, mais precisamente da revolução burguesa, Gramsci estabelece a seguinte relação entre Maquiavel e a tradição política deste país: “Há em Maquiavel a ‘paixão’ do ‘jacobino’ e, por isso, ele agradaria tanto os jacobinos e aos iluministas: este é um elemento ‘nacional’ em sentido próprio e deveria ser estudado preliminarmente em toda pesquisa sobre Maquiavel.” (Q. 17, 2001, p. 1929) Ao expressar esta “precocidade” quanto à “paixão do jacobino”, o Secretário Florentino também acaba por indicar, ainda no século XVI, a importância do “sentimento nacional” – tanto para a fundação do novo Estado, quanto para a unidade política e cultural da “nação” moderna. Os reformadores da Igreja Católica, no mesmo século, também sinalizaram a relevância do “nacional” para qualquer atuação política e de massas, no período histórico que se inaugurava.

Importante notar que a França não foi referência progressista somente para Maquiavel, a sua tradição político-cultural continuou exercendo influência sobre a teoria política italiana, agora a gramsciana. Para o autor dos *Quaderni*, um dos principais *espaços* em que o “nacional-popular” foi levado à frente, correspondia justamente ao “jacobinismo”.

Entretanto, alguns séculos antes da experiência francesa, outro movimento coletivo chamou a atenção de Gramsci, pelo seu caráter “nacional-popular”, que foi a Reforma Protestante – outra referência considerada *internacional-popular*.

### **2.3. Primeiros exemplos históricos da concretização do “nacional-popular”**

Para o autor dos *Quaderni*, o movimento dos reformadores da Igreja Católica, ainda no século XVI, teve uma dimensão muito mais ampla do que a moral-religiosa. A ruptura com a Igreja de Roma, desencadeou o surgimento de uma poderosa, mas ainda embrionária “vontade coletiva nacional-popular”, indispensável para a construção da moderna nação. E, de certa forma, este foi o principal acontecimento histórico que se opôs ao Renascimento. Enquanto os reformadores apresentavam uma conduta moral e política voltada diretamente às massas populares, os renascentistas se restringiam à “alta cultura” e aos pequenos círculos de intelectuais. Em linhas gerais, “a ênfase no uso da língua vernácula e a oposição ao poder hierárquico do clero ajudaram a dar às igrejas um contato mais estreito com os leigos e com certos grupos lingüísticos.” (Breuilly, 2000, p. 163)

No entanto, a Reforma também acabou gerando o seu momento elitizado séculos posteriores, um exemplo é a própria filosofia clássica alemã. Gramsci pontua esse fato da seguinte forma:

A reforma luterana e o calvinismo, onde se difundiram, suscitaram um amplo movimento popular-nacional, e só em período sucessivos uma cultura superior; os reformadores italianos não geraram grandes acontecimentos históricos. É verdade que também a Reforma em sua fase superior assume necessariamente os modos do Renascimento e, como tal, se difunde mesmo nos países não-protestantes, onde não houvera a incubação popular; mas a fase de desenvolvimento popular permitiu aos países protestantes resistir tenaz e vitoriosamente à cruzada dos exércitos católicos e assim nasceu a nação alemã como uma das mais vigorosas da Europa moderna. (Q. 16, 2001, p. 1859)

Como se sabe, todo o movimento de Reforma sobre a Igreja Católica, fora duramente combatido pelo clero romano. Assim, qualquer tentativa de se popularizar os dogmas cristãos logo assumia formas “heréticas”. A criação da Companhia de Jesus é justamente esta reação ao processo de aproximação da Igreja em relação ao “povo” – dinamizada pelos reformadores alemães. O caráter popular do movimento reformador fez com que sua principal expressão fosse justamente “o povo alemão em seu conjunto” e “não os intelectuais.” (Q. 16, 2001, p. 1862) Por outro lado, a força secundária dos intelectuais gerou conseqüências significativas para o movimento. Foi justamente a “deserção dos intelectuais ante o inimigo que explica a ‘esterilidade’ da Reforma na esfera imediata da alta cultura, até que da massa popular, que permanece fiel, se seleccione lentamente um novo grupo de intelectuais que culmina na filosofia clássica.” (Idem) De qualquer forma, apesar de ser originária de um movimento popular, a filosofia clássica acabou por se caracterizar pela “alta cultura”, com pouco vínculo com o “povo”. Somente num segundo momento é que ela vai contribuir para o nascimento de uma “filosofia da práxis”, baseada fundamentalmente nas forças populares.

A Reforma também é um dos principais motivos para o caráter histórico amplamente antidemocrático da Igreja de Roma – como pode ser visualizado com a “Contra-Reforma”. Diz o autor: “o verdadeiro ponto de ruptura entre democracia e Igreja,

deve ser situado na Contra-Reforma, quando a Igreja necessitou, em grande estilo, do braço secular contra os luteranos e abdicou de sua função democrática.” (Q. 1, 2001, p. 117)

Grosso modo,

em seu início, o movimento protestante era um movimento revolucionário. A ‘revolução’ protestante não se realizou *in toto*; mas, como movimento popular importante, conseguiu impedir, por exemplo, o triunfo da Contra-Reforma na Alemanha. Na França, predominou o catolicismo, mas o próprio catolicismo não pôde impedir o desenvolvimento do iluminismo, que abriu caminho para a revolução de 1789 (a qual, para Gramsci, teve precisamente o papel de substituir a Reforma protestante na França). (Kebir, 2003, p. 149)

Na França, portanto, até houve a tentativa de se incorporar os princípios de Lutero, mas a Igreja Católica impediu. No caso deste país, a “reforma” se deu no século XVIII e teve uma outra configuração político-cultural – mais avançada intelectual e moralmente.

Como diz Gramsci:

A França foi dilacerada pelas guerras de religião, com a vitória aparente do catolicismo, mas teve uma grande reforma popular no século XVIII, com o Iluminismo, voltairianismo, a Enciclopédia, que precedeu e acompanhou a Revolução de 1789; tratou-se realmente de uma grande reforma intelectual e moral do povo francês, mais completa do que a luterana alemã, porque alcançou mesmo as grandes massas camponesas, porque teve um fundo laico acentuado e tentou substituir a religião por uma ideologia completamente laica representada pelo vínculo nacional e patriótico... (Q. 16, 2001, p. 1859)

Assim como a França influenciou o pensamento de Maquiavel, com a efetivação da Monarquia Absoluta, a Revolução de 1789, também repercutiu profundamente nas reflexões gramscianas. A experiência francesa, principalmente do período jacobino, é uma referência importante no pensamento gramsciano – observada em várias notas dos *Quaderni*. O “jacobinismo é para Gramsci um conceito histórico-político, de forte significado figurativo” (Medici, 2007, p. 125), em que a imagem da “vontade coletiva nacional-popular” é uma das principais características.

Essa importância já fica evidente quando, ao refletir sobre a história francesa, Gramsci ressalta parte de sua formulação sobre o surgimento da nação moderna. Um exemplo a ser dado é o seguinte:

O sufrágio universal, introduzido na França há muito tempo, já determinou a adesão política das massas, formalmente católicas, aos partidos republicanos de centro, embora estes sejam anticlericais e laicistas: o sentimento nacional, organizado em torno do conceito de pátria, é igualmente forte e, em determinados casos, é indubitavelmente mais forte do que o sentimento religioso-católico, que de resto tem características próprias.” (Q. 13, 2001, p. 1645)

O aspecto interessante aqui é como a nação é contextualizada no processo de avanço das forças liberal-burguesas, fazendo frente às instituições feudais, com destaque para a Igreja Católica. Como se sabe, a origem do absolutismo francês está nas lutas entre a burguesia e as classes do “Antigo Regime”, sendo a primeira a principal representante de todas as classes populares – compostas em maior número por camponeses. A consolidação do inovador sentimento nacional, sobre as massas populares, foi um elemento fundamental para a difusão dos projetos político-sociais da burguesia e para sua consolidação enquanto classe hegemônica. A partir desse momento, a relação dos indivíduos e dos grupos com a nação passou a significar um elemento real e vivo, alterando profunda e concretamente o processo histórico. De certo modo, isto possibilita dizer que a nação, enquanto um *tempo-espaço* político-cultural específico, ocupou parte do lugar antes dominado pela moral cristã na subjetividade dos indivíduos.

O sentimento religioso, desorganizado em tempos pacíficos, pode se tornar bastante vigoroso e coeso em períodos de crises políticas e conflitos morais. Agora, quando o “futuro parece pleno de nuvens tempestuosas, também a solidariedade nacional, expressa no conceito de pátria, torna-se absorvente na França, onde a crise não pode deixar de assumir o caráter de crise internacional e, então, a *Marselhesa* é mais forte que os Salmos

penitenciais.” (Q. 13, 2001, p. 1646) Portanto, pode-se afirmar que o advento do sentimento nacional significou uma importante alternativa à força moral-religiosa para os movimentos político-sociais. Um dos desdobramentos dessa energia é certamente o nacionalismo. De acordo com a periodização do autor, é entre 1789 e 1848 que “surgem e desenvolvem o fato e o conceito de nação e de pátria, que se tornam o elemento ordenador – intelectual e moralmente – das grandes massas populares, em concorrência vitoriosa com a Igreja e a religião católica...” (Q. 20, 2001, p. 2081) Além de representar essa força moral e intelectual laica, o sentimento nacional também se colocou como uma concepção política claramente oposta ao cosmopolitismo característico do catolicismo. Atuando, assim, em pelo menos duas frentes: uma moral-subjetiva, outra político-concreta. A Revolução Francesa foi um dos principais movimentos que, ao longo de um amplo período histórico, “reformaram” e comprometeram as estruturas da Igreja de Roma. O primeiro de tais eventos está relacionado ao

cisma entre Oriente e Ocidente, de caráter territorial, entre duas civilizações históricas contrastantes, com escassos elementos ideológicos e culturais, que tem início com o advento do Império de Carlos Magno, isto é, com uma renovada tentativa de hegemonia política e cultural do Ocidente sobre o Oriente; (...) O segundo é o da Reforma, que se verifica em condições bem diversas e que, se tem como resultado uma separação territorial, tem sobretudo um caráter cultural e determina a Contra-Reforma (...) O terceiro é o da Revolução Francesa (Reforma liberal-democrática), que obriga ainda mais a Igreja a enrijecer-se e mumificar-se num organismo absolutista e formalista, cujo chefe nominal é o papa, com poderes teoricamente “autocráticos”, mas na verdade muito escassos, já que todo sistema só se sustenta por causa de seu enrijecimento típico de um paralítico. (Q. 20, 2001, pp. 2093-94)

Portanto, os acontecimentos franceses do século XVIII, significaram um dos principais golpes ao poder católico de Roma. A partir do iluminismo francês, criou-se uma “teoria que consiste em contrapor a ‘religião da pátria’ à ‘religião romana’, o que permite supor um aumento do nacionalismo patriótico e não do cosmopolitismo romano.” (Q. 20,

2001, p. 2094) De um modo geral, a Revolução Francesa pode ser considerada historicamente mais madura, em relação à Reforma, justamente pelo fato de ter ocorrido no terreno do laicismo. (Q. 1, 2001)

Durante o Renascimento, a religião significava o “consenso” e a Igreja era a “sociedade civil”. Estes elementos constituíam parte dos mecanismos de construção da hegemonia dos grupos dirigentes e, certamente, eram incorporados pelos Estados. Na Itália, a hegemonia que nascia desses elementos não apresentava, ao contrário da Alemanha reformada e mais tarde da França jacobina, a alternativa do sentimento nacional para as camadas populares se organizarem.

No caso específico da relação Estado/sociedade civil, a França jacobina também apresenta aspectos inovadores:

Deve-se estudar, a partir deste ponto de vista, a iniciativa jacobina de instituir o culto do “Ser Supremo”, que surge, portanto, como uma tentativa de criar a identidade entre Estado e sociedade civil, de unificar ditatorialmente os elementos constitutivos do Estado em sentido orgânico e mais amplo (Estado propriamente dito e sociedade civil), numa desesperada tentativa de dominar toda a vida popular e nacional, mas que surge também como a primeira raiz do moderno Estado laico, independente da Igreja, que procura e encontra em si mesmo, em sua vida complexa, todos os elementos de sua personalidade histórica. (Q. 6, 2001, p.763)

Certamente, nada disso houve em sentido prático-coletivo na Itália até aquele momento. Somente em termos teóricos e individuais com o pensamento de Maquiavel, houve a tentativa de se pensar a política para os setores populares, separada da moral religiosa. Em vários momentos dos *Quaderni*, Gramsci destaca o movimento jacobino como sendo o mais importante partido da revolução burguesa francesa. Tudo por sua força progressista diante das demais correntes políticas e por seu vínculo com as amplas massas populares. Isto fez dele a expressão mais radical do “nacional-popular” – entre os séculos XVIII e início do XX. O jacobinismo foi uma das poucas experiências históricas em que

houve uma união orgânica entre dirigentes/dirigidos, entre intelectuais/massas populares, etc, um dos aspectos centrais da efetiva existência do “nacional-popular”. Em certo sentido, a França foi um verdadeiro “laboratório político” para formação da Europa moderna. (Burgio, 2002)

Essa leitura está em completa oposição à determinadas concepções que colocam a Revolução de 1789 como fonte de tirania e desrespeito à tradição, no processo de construção da nação francesa. (Acton, 2000)

Na França, mesmo de forma embrionária, pode-se dizer que desde a Monarquia Absoluta, houve o surgimento de forças de cunho nacionais fundamentais para sua história, sendo a figura do intelectual uma das principais. A partir dessa *herança histórico-nacional*, aqui considerada progressista, “quando, em 1789, um novo agrupamento social aflora politicamente à história, ele está completamente aparelhado para todas as suas funções sociais e, por isso, luta pelo domínio total da nação, sem estabelecer compromissos essenciais com as velhas classes, mas, ao contrário, subordinando-as às próprias finalidades.” (Q. 12, 2001, p. 1524) Essa postura jacobina acabou criando na moderna *vida nacional* francesa raízes profundas em suas relações sociais. À medida que se rompe radicalmente com as classes do “Antigo Regime”, cosmopolitas e também conservadoras, cria-se, em decorrência, uma cultura nacional significativa. Diferentemente da Itália que não construiu a sua Monarquia Absoluta, chegando ao “Século das Luzes” ainda sem um sentimento nacional consolidado.

O tema do jacobinismo, encontrado nos *Quaderni*, não se relaciona apenas com a ciência política de Maquiavel, como já foi dito, muitas vezes ele também serve como referência na análise sobre o processo de unificação da Itália – o *Risorgimento*, que será

visto no próximo capítulo. Confirmando, então, que ele não é um tema de discussão isolado no interior dos cadernos gramscianos.

Dentro da tradição francesa, até mesmo o “cosmopolitismo” apresentava um outro conteúdo político-cultural. Em outras palavras, “a função cosmopolita dos intelectuais franceses a partir do século XVIII é de caráter absolutamente diverso daquela exercida pelos italianos anteriormente. Os intelectuais franceses expressam e representam explicitamente um compacto bloco nacional, do qual são os ‘embaixadores’ culturais, etc.” (Q. 2, 2001, p. 255) Portanto, mesmo em seus contatos com o restante do mundo, os intelectuais franceses não deixavam de expressar a *vida nacional* da qual partiam.

Um outro aspecto a ser destacado sobre os jacobinos é que eles conseguiram colocar em movimento a partir de uma luta permanente, uma ação específica de um partido dirigente e hegemônico. Em outras palavras, eles se “impuseram” à totalidade da burguesia da França, impulsionando-a para um movimento progressista e avançado, contrariando até mesmo setores da própria classe que não queriam radicalizar o processo revolucionário. E é daí que se entendem os contragolpes, por eles sofridos, e a função de Napoleão I. De maneira geral, essa característica do jacobinismo – semelhante ao movimento de Cromwell, na Inglaterra – é o que particulariza toda grande Revolução burguesa, pois obrigou a se criar novos eventos, “empurrando para frente os burgueses a pontapés no traseiro desferidos por um grupo de homens extremamente enérgicos e resolutos...” (Q. 19, 2001, p. 2027) Mesmo não desenvolvendo profundamente, como no caso francês, a Inglaterra também teve o seu movimento “nacional-popular”, fundamentalmente quando rompe com as forças medievais.

Tais características, como será visto, não estiveram presentes entre os membros do Partido de Ação – principal organização política no momento da unificação que poderia impulsionar as forças progressistas e populares da Itália.

Continuando a análise sobre o jacobinismo, vê-se:

o terceiro estado era o menos homogêneo dos estados; tinha uma elite intelectual muito diferenciada e um grupo economicamente muito avançado, mas politicamente moderado. O desenrolar dos acontecimentos segue um processo dos mais interessantes. Os representantes do terceiro estado inicialmente formulam apenas as questões que interessam aos integrantes físicos efetivos do grupo social, seus interesses “corporativos” imediatos (corporativos no sentido tradicional, de interesses imediatos e estreitamente egoístas de uma determinada categoria): os precursores da Revolução, de fato, são reformadores moderados, que engrossam a voz mas, na realidade, exigem bem pouco. Gradualmente, seleciona-se uma nova elite que não se interessa unicamente por reformas “corporativas”, mas tende a conceber a burguesia como o grupo hegemônico de todas as forças populares, e esta seleção ocorre pela ação de dois fatores: a resistência das velhas forças sociais e a ameaça internacional (Q. 19, 2001, pp. 2027-28)

Nesta passagem, então, o autor busca ressaltar a transformação dos jacobinos, de grupo corporativo a hegemônico, justamente quando passam a liderar o movimento da própria burguesia e a incorporar também os interesses das massas populares. Contraditoriamente, a pressão das forças do “Antigo Regime”, no âmbito nacional e internacional, foi central para o avanço do processo. Mais adiante:

As velhas forças não querem ceder nada e, se cedem alguma coisa, fazem-no com a vontade de ganhar tempo e preparar uma contra-ofensiva. O terceiro estado cairia nestas “armadilhas” sucessivas sem a ação enérgica dos jacobinos, que se opõem a qualquer “parada” intermediária do processo revolucionário e mandam à guilhotina não só os elementos da velha sociedade, que resiste até morrer, mas também os revolucionários de ontem, hoje tornados reacionários. Os jacobinos, portanto, foram o único partido da revolução em ato, uma vez que não só representavam as necessidades e as aspirações imediatas das pessoas físicas reais que constituíam a burguesia francesa, mas representavam o movimento em seu conjunto, como desenvolvimento histórico integral, porque também representavam as necessidades futuras e, de novo, não só daquelas determinadas pessoas físicas, mas de todos os grupos nacionais que deviam ser assimilados ao grupo fundamental existente. (Q. 19, 2001, p. 2028)

Na visão de Gramsci, os jacobinos incorporaram um certo realismo histórico que deveria ser buscado em Maquiavel. Nesta perspectiva, eles estavam inteiramente convencidos da “verdade” contida na fórmula: Liberdade, Igualdade e Fraternidade. E o mais importante, as massas populares – organizadas e levadas à luta política por eles – também se convenceram dessa bandeira. Portanto, se é verdade que os jacobinos radicalizaram em demasia, também não é falso o fato disso ter ocorrido por tentarem impulsionar o desenvolvimento histórico ao lado do “povo”. Eles não organizaram apenas o governo burguês, transformando essa classe em dirigente, suas forças foram mais longe. Afinal, eles não criaram apenas o aparelho estatal moderno, fazendo da burguesia a classe nacional dirigente e hegemônica, mas deram também ao novo “Estado uma base permanente, criaram a compacta nação francesa moderna.” (Q. 19, 2001, p. 2029)

Uma vez construindo a unidade nacional moderna, tendo como base as classes subalternas, acabaram consolidando a forma mais avançada de movimento “nacional-popular”, existente até aquele momento. O projeto nacional jacobino não se realizou plenamente, pelo fato de não reconhecerem “aos operários o direito de associação (...) Romperam, assim, o bloco urbano de Paris: suas forças de assalto, que se agrupavam na cidade, se dispersaram (...) A Revolução havia encontrado os limites mais amplos de classe...” (Q.19, 2001, p. 2029) Assim, com a recusa das novas forças populares, o “nacional-popular” jacobino não teve mais como se sustentar historicamente.

As reações da própria Europa à Revolução Francesa, deram-se também por meio de diversas insurreições nacionais, contra o novo poder político e a nova hegemonia emergentes, só que com um conteúdo político-social conservador, ou mesmo reacionário. Foi a partir disso, isto é, da rejeição do processo revolucionário francês, que nasceram os

modernos Estados europeus, marcados por pequenas, mas sucessivas, ondas reformistas. Este movimento foi a marca da formação do Estado nacional italiano, ou seja, um processo sem explosões revolucionárias e sem a participação efetiva das massas populares.

De maneira geral, Gramsci também destaca outros elementos que revelam a ligação entre os movimentos político-culturais e as classes populares da França. Como exemplo, pode-se dá a sua literatura filosófica, sempre preocupada com as questões do “senso comum”. Na verdade, o objetivo do autor italiano é evidenciar como uma determinada cultura cria raízes no “popular-nacional”. Os intelectuais franceses tendiam, mais do que em outros *espaços* nacionais, a se aproximarem das classes populares para orientá-las ideologicamente e mantê-las vinculadas ao grupo dirigente. (Q.11, 2001) Exemplo importante a ser seguido e incorporado por aqueles italianos preocupados em construir um movimento político-cultural hegemônico, progressista e popular.

Mesmo “a tradição estatal de Roma conservou-se particularmente no centralismo monárquico francês e no espírito nacional estatal do povo francês.” (Q. 3, 2001, p. 339), ou seja, até os aspectos avançados do Mundo Romano, acabaram sendo “traduzidos” para a França e não para a própria Itália. Aquela e não esta fora, na verdade, a herdeira política de Roma.

Como já foi observado, no pensamento gramsciano existe uma clara intenção em “traduzir” para a Itália as experiências populares de outros *espaços* nacionais. E esta era ainda uma tarefa bastante atual, pois, ao longo da história italiana, poucos foram os movimentos que incorporaram em seus projetos político-culturais a *herança histórico-internacional* progressista. Em termos intelectuais, a exceção sobre essa questão, certamente foi Maquiavel – que pensou as soluções para a Itália, tendo em vista a França e a Espanha.

Já, como exemplo de negação dessa herança progressista, o destaque vai para o movimento *risorgimental*.



### Cap. 3. *Risorgimento*: unificação nacional sem o “nacional-popular”

#### 3.1. Debate sobre o *Risorgimento* nas notas carcerárias

Como se sabe, o tema do *Risorgimento* é elaborado de modo profundo nos *Quaderni del Carcere*, no “caderno especial” de número 19 (1934-35), cuja questão central é o processo de unificação italiana, finalizado no final do século XIX. Esse movimento marcou: 1) a unidade político-administrativa do Estado, a partir da qual se definiu, em termos formais, a própria nação italiana; 2) a diminuição relativa do poder do Vaticano; 3) a expulsão das forças estrangeiras, com destaque para a Áustria; entre outros. Em termos de datação, considera-se que o processo de constituição da Itália moderna tenha iniciado em 1815 e terminado em 1870.

Devido à complexa abordagem gramsciana sobre o tema – na qual ele se encontra em intensa interlocução com diversos grupos de intelectuais – a seguir, serão discutidos somente os pontos que trazem uma compreensão melhor da questão nacional italiana.

Sobre a raiz do processo de unificação da península, Gramsci afirma que ela deveria ser vista do seguinte modo:

...as origens do movimento do *Risorgimento*, isto é, do processo de formação das condições e das relações internacionais que permitirão à Itália unir-se em nação e às forças nacionais desenvolverem-se e expandirem-se, não devem ser buscadas neste ou naquele evento concreto registrado numa ou noutra data, mas precisamente no mesmo processo histórico pelo qual o conjunto do sistema europeu se transforma. Mas este processo não é independente dos eventos internos da península e das forças que nela se localizam. (Q.19, 2001, p. 1963)

Então, para o autor, a unidade italiana deve ser compreendida tanto a partir dos acontecimentos internos, quanto dos externos. A principal influência internacional que atuou sobre o processo italiano, correspondeu à revolução social francesa de 1789. Tal relação entre o nacional e o internacional, coloca-se como fundamental para o pensamento gramsciano, pois, para ele, não é possível entender os acontecimentos de uma nação fora de um contexto mundial.

Na verdade, Gramsci trata o tema do *Risorgimento* no interior de um amplo e complexo debate no qual são apresentadas inúmeras interpretações. Diversos autores tanto da própria Itália quanto de outros países da Europa, com destaque para as produções francesas, transformaram o *Risorgimento* num acontecimento gerador de profundas polêmicas. No entanto, era possível afirmar que em geral “o significado do conjunto destas interpretações é de caráter político imediato e ideológico, e não histórico.” (Q. 19, 2001, pp. 1974-75)

Grande parte das divergências, giravam em torno da seguinte questão: qual o lugar e a importância da história italiana no contexto europeu? A partir disso, tinham os defensores da hipótese de que o movimento político-social, chamado *Risorgimento*, teve início somente com as forças nacionais italianas, isto é, afirmavam a completa autonomia da Itália em relação aos acontecimentos internacionais, como por exemplo, a Revolução Francesa – na verdade, entendida por eles como a responsável pelo desvio da tradição do país. Completamente contrários a essa versão, existiam os que acreditavam justamente na ligação e na dependência do movimento nacional italiano, em relação à revolução burguesa da França.

Para Gramsci, muitas vezes o conflito entre essas duas visões impedia o desenvolvimento do conhecimento, pois a luta político-ideológica enfraquecia o rigor

teórico referente ao tema. Como argumenta, as investigações sobre as “origens do movimento nacional do *Risorgimento* são quase sempre viciadas pela tendenciosidade política imediata, não só por parte dos escritores italianos, mas também por parte dos estrangeiros, especialmente franceses (ou sob influência da cultura francesa).” (Q. 19, 2001, p. 1964)

Assim, o autor registra a sua insatisfação com grande parte das produções dirigidas ao *Risorgimento*, ainda que, como será observado, tenda a se aproximar da segunda corrente interpretativa. O que, certamente, não significa uma negação da existência de setores ativos e particulares da Itália, mesmo sendo eles conservadores.

Dessa forma, não havia o interesse de pesquisar sobre o tema partindo de um novo e original ponto de partida, ou seja, desconsiderar toda a produção já existente. Dentro disso, a sua leitura parte de autores que afirmam o seguinte:

Se no decorrer do século XVIII começam a aparecer e a se consolidar as condições objetivas, internacionais e nacionais, que fazem da unificação nacional uma tarefa historicamente concreta (isto é, não só possível, mas necessária), é certo que só depois de 1789 esta tarefa se torna consciente em grupos de cidadãos dispostos à luta e ao sacrifício. Ou seja, a Revolução Francesa é um dos acontecimentos europeus que operam com mais intensidade para aprofundar um movimento já iniciado nas ‘coisas’, reforçando as condições positivas (objetivas e subjetivas) do movimento mesmo e funcionando como elemento de agregação e centralização das forças humanas dispersas em toda a península e que, de outro modo, teriam tardado mais a ‘concentrarem-se’ e a entenderem-se entre si. (Q. 19, 2001, pp. 1968-67)

Portanto, a Revolução Francesa era compreendida como um acontecimento fundamental para a formação do *Risorgimento*, o que não significa uma completa subordinação e passividade deste em relação aquela. Os franceses não construíram a unificação italiana, o que fizeram foi apenas impulsionar e organizar uma energia política e social já operante na península. Na verdade, o autor está indicando que a partir de um certo momento em diante, a história humana é iluminada por uma dialética específica e essencial

entre o nacional e o internacional. Fazendo uma analogia com o passado, quando a Itália deixou de ativar suas energias sociais embrionariamente nacionais, a Revolução da França representou ao *Risorgimento*, o que a Reforma protestante representou ao Renascimento – claro respeitando as diferenças específicas dos dois momentos históricos. Afinal, enquanto a experiência francesa teve um profundo impacto na Itália, os reformadores não, pelo menos em termos progressistas.

Então, a contribuição político-cultural do acontecimento francês foi decisiva para o avanço das forças já existentes na península. Mesmo não defendendo uma relação de dependência completa do nacional ao internacional, para Gramsci, nos países em que predomina a *herança histórico-nacional* conservadora, a penetração, em sua vida particular, de um movimento progressista externo é indispensável para impulsionar um processo contrário a tal tradição.

Para exemplificar o aspecto conservador da história italiana, o autor volta ao passado e argumenta que a Monarquia Absoluta europeia foi uma derivação política da Era do mercantilismo, anunciando um novo momento e a moderna “civilização” nacional. E aí, então, ele questiona: “na Itália terá havido uma era do mercantilismo como fenômeno nacional?” Sua resposta se dá do seguinte modo: se na península o desenvolvimento mercantil tivesse sido orgânico entre os italianos, ele, ao contrário dos outros países da Europa, teria tornado ainda mais profundas, e talvez definitivas, as divisões entre os Estados regionais. Desse modo, o “estado informe e inorgânico em que as diversas partes da Itália se encontravam do ponto de vista econômico, a não-formação de fortes interesses constituídos em torno de um forte sistema mercantilista-estatal acabaram permitindo ou facilitando a unificação da Era do *Risorgimento*.” (Q. 19, 2001, p. 1961) Em outras palavras, se for para identificar um legado histórico-nacional italiano, transmitido ao seu

processo de unificação, isto é, ao *Risorgimento*, este é paradoxalmente o desligamento do seu mundo social em relação às forças progressistas internacionais e a sua pouca coesão político-cultural interna. A fragmentação e a postura econômico-corporativa na península era tão forte que caso o mercantilismo, compreendido como fenômeno não só italiano, tivesse se consolidado em suas estruturas sociais, os diversos Estados teriam criado raízes profundas impedindo, assim, a frágil mas necessária unidade nacional da península.

Justamente devido a essa tradição, pouco nacional, que Gramsci vai recorrer aos elementos progressistas externos, como forma de visualizar os fatores impulsionadores do *Risorgimento*.

Tal maneira de compreender a história da Itália pôde ser percebida já quando o autor esteve em plena atividade política no PCI (Partido Comunista da Itália). Naquele momento, como foi possível notar no Capítulo 1, a principal referência era a Rússia soviética. E foi a partir dessa relação, entre o internacional e o nacional que ele pensou o conceito de “tradução”. Definido, não apenas mas também, em sua carta de 1932, dirigida à Julia Schucht, como sendo a capacidade de “conhecer criticamente duas civilizações e ser capaz de conhecer ambas utilizando a linguagem historicamente determinada da civilização na qual o material informativo será inserido”. (Cartas do Cárcere, 2005, p. 238)

Para demonstrar, de modo claro, como o autor estabelece o vínculo nação/mundo, basta ressaltar um diálogo entre ele e o intelectual Gioacchino Volpe. Gramsci o critica por ele defender a idéia de que apesar da Revolução Francesa ter sido fundamental para a concretização do *Risorgimento*, a Itália, na verdade, já tinha suas “tradições próprias”, sua “mentalidade própria”, seus “problemas próprios” e suas “soluções próprias”, todos responsáveis pela verdadeira raiz do movimento de unificação.

Na visão do autor dos *Quaderni*:

Estas observações de Volpe nem sempre são exatas: como se pode falar de “tradições, mentalidades, problemas, soluções” próprios da Itália? Ou, pelo menos, o que isto significa concretamente? As tradições, as mentalidades, os problemas, as soluções eram múltiplos, contraditórios, de natureza muitas vezes apenas individual e arbitrária, e não eram então nunca vistos unitariamente. As forças tendentes à unidade eram escassíssimas, dispersas, sem nexos entre si e sem capacidade de suscitar laços recíprocos, e isto não só no século XVIII mas, pode-se dizer, até 1848. Ao contrário, as forças opostas às unitárias (ou melhor, tendencialmente unitárias) eram poderosíssimas, coesas, e, especialmente como a Igreja, absorviam a maior parte das capacidades e energias individuais que poderiam constituir um novo pessoal dirigente nacional, dando-lhes uma orientação e uma educação cosmopolita-clerical. Os fatores internacionais, e especialmente a Revolução Francesa, enfraquecendo estas forças reacionárias e desgastando-as, fortalecem por consequência as forças nacionais em si mesmas escassas e insuficientes. É esta a contribuição mais importante da Revolução Francesa, muito difícil de avaliar e definir, mas que se intui como de peso decisivo na preparação do movimento do *Risorgimento*. (Q. 19, 2001, pp. 1971-72)

Em outras palavras, o momento imediatamente pré-*Risorgimento* estava caracterizado pelo predomínio de forças conservadoras e cosmopolitas – somente enfraquecidas a partir de fora da península. Este é um importante exemplo de como o internacional pode contribuir para o fortalecimento do nacional, mostrando, ao mesmo tempo, como o nacionalismo pode ser anti-nacional. Ao que parece, é justamente a conjuntura interna das forças políticas, sociais e culturais, de uma dada “nacionalidade”, a responsável pelo caráter histórico-cultural da influência e penetração dos princípios morais e intelectuais de uma experiência estrangeira.

Aqui, também, estão em disputa diferentes visões interpretativas tanto sobre a história italiana, em geral, quanto sobre o *Risorgimento*, em particular. De qualquer modo, mesmo sendo importante para a unificação italiana, a penetração da onda revolucionária vinda da França se transformou na península na chamada “revolução passiva”, isto é, numa ação anti-popular. Seguindo esse caminho do enfrentamento teórico, Gramsci questiona a idéia naturalista e a-histórica de que a unidade nacional na Itália é algo existente desde o

Império Romano. Para ele, tal leitura era fruto de convicções fundadas no fanatismo nacionalista que buscavam ofuscar as reais fraquezas de uma *vida nacional* italiana pouco coesa.

A recusa, ao longo da história, dos grupos de intelectuais em contribuírem para a criação de um “bloco nacional-popular”, originou a seguinte forma de ação político-social na Itália:

É neste terreno que a adesão orgânica das massas nacional-populares ao Estado é substituída por uma seleção de ‘voluntários’ da ‘nação’ concebida abstratamente. Ninguém pensou, precisamente, que o problema posto por Maquiavel, ao proclamar a necessidade de substituir os mercenários adventícios e indignos de confiança por milícias nacionais, só será resolvido quando também o ‘voluntarismo’ for superado pelo fato ‘popular-nacional’ de massa, uma vez que o voluntarismo é solução intermediária, equívoca, tão perigosa quanto o mercenarismo. (Q. 19, 2001, p. 1980)

Nesta passagem, o autor, além de recolocar a importância e atualidade das ideias de Maquiavel para se pensar um movimento progressista e nacional, também direciona sua crítica ao modo como certos movimentos atuam sobre a realidade. No entanto, além do “voluntarismo”, toda e qualquer ação caracterizada por atos heróicos deveria ser negada. Por exemplo, no *Risorgimento*, Garibaldi foi um claro representante do heroísmo como força histórica. Se um movimento político-social determinado estiver baseado em “personagens abstratos” e “mitológicos” e não na “vontade coletiva nacional-popular”, poderia certamente ser definido como “fetichista”. (Q. 19, 2001)

Mesmo apresentado significativas debilidades, o *Risorgimento* foi uma das únicas tentativas sérias, ao longo da história italiana, disposta a “nacionalizar” as massas populares. (Q. 19, 2001) Neste caso, não teve êxito por não ter atendido a principal exigência da maioria da população: a reforma agrária.

Sobre a idéia de que a Itália sempre foi historicamente uma nação, concepção bastante enraizada nas massas populares, Gramsci se mostra preocupado. Devido a difusão de tais idéias, tornava-se difícil fazer o “senso comum” compreender que a Itália formada em 1870, nunca havia existido antes e nem poderia existir. Em sua opinião, o “senso comum” estava sendo levado a acreditar que aquilo construído no final do século XIX, sempre existiu. Em outras palavras, estavam aceitando o argumento segundo o qual a Itália sempre se caracterizou como uma nação unitária, porém devido às forças estrangeiras teria sido sufocada. “Numerosas ideologias contribuíram para reforçar esta crença, alimentada pelo desejo de aparecer como herdeira do mundo antigo, etc; estas ideologias, de resto, tiveram um papel notável como terreno de organização política e cultural, etc.” (Q. 6, 2001, p. 744) Talvez, o fascismo possa ser um exemplo.

Diante disso, era preciso desmistificar tal ideologia junto às classes populares, pois a clareza sobre o seu passado histórico era uma condição elementar para a construção do “bloco nacional-popular”.

O que existiu na Itália há muitos séculos, foi uma espécie de “unidade cultural” entre os intelectuais italianos, mais especificamente desde 1200, isto é, “a partir de quando se desenvolveu uma língua literária unificada (o vulgar ilustre de Dante): mas este é um elemento sem eficácia direta sobre os acontecimentos históricos, embora seja o mais explorado pela retórica patriótica, e, de resto, não coincide nem expressa um sentimento nacional concreto e operante”, ou seja, “popular-nacional”. Um outro elemento importante e antigo, presente na realidade da Itália, corresponde à consciência da necessidade da independência da península italiana em relação à “influência estrangeira, muito menos difundido do que o primeiro, mas, por certo, politicamente mais importante e historicamente mais fecundo em termos de resultados práticos; mas também, deste

elemento, não deve ser exagerada a importância e o significado e, especialmente, a difusão e a profundidade.” Sintetizando, “estes dois elementos foram próprios de pequenas minorias de grandes intelectuais e jamais se manifestaram como expressão de uma difusa e compacta consciência nacional unitária.” (Q. 6, pp. 745-46, 2001) O nacional, portanto, fica restrito a pequenos círculos das elites político-culturais. O que existia aqui era um certo “nacional-elitismo”.

### **3.2. *Risorgimento*: o “nacional” separado do “popular”**

Após fazer referência ao debate, em torno das interpretações sobre o *Risorgimento*, no qual Gramsci busca se inserir, resta desenvolver a sua particular opinião sobre o tema.

Para iniciar essa discussão, pode-se partir da seguinte passagem:

Todo o problema da conexão entre as várias correntes políticas do *Risorgimento*, isto é, de suas relações recíprocas e de suas relações com os grupos sociais homogêneos ou subordinados existentes nas variadas áreas (ou setores) históricas do território nacional, se reduz a este dado fundamental: os moderados representavam um grupo social relativamente homogêneo, de modo que sua direção sofreu oscilações relativamente limitadas (e, em todo caso, segundo uma linha de desenvolvimento organicamente progressivo), ao passo que o chamado Partido de Ação não se apoiava especificamente em nenhuma classe histórica e as oscilações sofridas por seus órgãos dirigentes se compunham, em última análise, segundo os interesses dos moderados; ou seja, historicamente o Partido de Ação foi guiado pelos moderados: a afirmação atribuída a Vitor Emanuel II de “ter no bolso” o Partido de Ação, ou algo semelhante, é praticamente exata, e não só pelos contatos pessoais do Rei com Garibaldi, mas porque de fato, o Partido de Ação foi dirigido “indiretamente” por Cavour e o Rei. (Q. 19, 2001, p. 2010)

Neste momento, Gramsci se refere às principais correntes políticas envolvidas no movimento de unificação da Itália. Aqui são destacadas as figuras do Rei e dos moderados, representantes dos interesses das elites urbanas do Norte e dos latifundiários do Sul, em oposição ao Partido de Ação que pretensamente quis incorporar os elementos progressistas

e populares da época. No caso dos primeiros setores, mesmo tendo representado os interesses dos grandes proprietários de terra do Sul, o processo de unificação teve à sua frente as forças do Norte. Em outras palavras, foi a região setentrional que exerceu a função dirigente sobre toda a península, ela exerceu a mesma função característica de um partido organizador dos interesses de determinados grupos sociais – neste caso da burguesia e dos grandes proprietários de terra.

Na verdade, o Norte, mais precisamente o Piemonte, tempos antes já havia formulado seus interesses de um ponto de vista nacional. Esta região, já a partir de 1492 – correspondente ao período de dominação estrangeira sobre a península – desejava criar certo equilíbrio interno entre os diversos Estados italianos, como pressuposto da sua independência sobre o domínio externo. Portanto, o Estado piemontês já objetivava ser “hegemônico” na península, pelo menos nas regiões Norte e Central, há muito tempo. No entanto, não obteve sucesso, pois Veneza se configurava como um forte obstáculo. A sua força unitária surge, como motor histórico, somente “após 1848, ou seja, após a derrota da direita e do centro político piemontês e o advento dos liberais, com Cavour.” (Q. 6, 2001, p. 747)

A partir da análise gramsciana, sobre as correlações de forças políticas existentes no *Risorgimento* é possível notar alguns princípios metodológicos importantes, segundo os quais, a superioridade de determinado grupo social em detrimento a outros se realiza de duas formas: a partir do “domínio” e a partir da “direção intelectual e moral”. Isso significa, dominação sobre os adversários e direção em relação aos aliados e aos demais grupos.

Um determinado grupo social pode e deve ser dirigente de um processo político-social antes mesmo de assumir o poder objetivado. E mesmo quando já obteve o poder não deve ser apenas dominante, mas também dirigente. Foi isto que aconteceu no *Risorgimento*,

ou seja, os moderados continuaram a dirigir o Partido de Ação, mesmo depois de 1870 e 1876, quando o processo de unificação já estava estabelecido. Foi com a palavra de ordem “independência e unidade” – fórmula esta genérica em termos de conteúdo político concreto – que os “moderados, após 1848, formaram o bloco nacional sob sua hegemonia, influenciando os dois líderes supremos do Partido de Ação, Mazzini e Garibaldi, em diferente forma e medida.” (Q. 19, 2001, pp. 2026-27)

Em outra passagem, Gramsci afirma que Cavour foi acima de tudo “um político ‘criador’, só que seu modo de ‘criar’ não era como revolucionário, mas como conservador: e, em última análise, triunfou não o programa de Mazzini e de Garibaldi, mas sim o de Cavour.” (Q. 6, 2001, p. 765)

Neste sentido, o autor coloca em um dos seus planos de pesquisas o seguinte:

Deverá ser investigado atentamente se, no período do *Risorgimento*, surgiram pelo menos alguns pontos de um programa em que a unidade da estrutura econômico-social italiana fosse vista deste modo concreto: tenho a impressão de que, no fim das contas, só Cavour teve uma concepção deste tipo, ou seja, no quadro da política nacional, pôs as classes agrárias meridionais como fator primário, as classes agrárias e não, naturalmente, as camponesas, ou seja, bloco agrário dirigido por grandes proprietários e grandes intelectuais. (Q. 6, 2001, pp. 766-67)

Na verdade, o que está sendo exposto é um dos pressupostos fundamentais da concretização de um “processo hegemônico”, quando um grupo social específico se coloca como ativo no *fazer* história e quando se transforma em elemento aglutinador das principais forças sociais de um período.

Outro elemento importante a ser destacado, corresponde a um procedimento específico utilizado pelas elites para atrair para sua órbita os demais grupos sociais, inclusive os adversários, a saber, o “transformismo”. De fato,

pode-se dizer que toda a vida estatal italiana, a partir de 1848, é caracterizada pelo transformismo, ou seja, pela elaboração de uma classe dirigente cada vez mais ampla, nos quadros fixados pelos moderados

depois de 1848 e o colapso das utopias neoguelfas e federalistas, com a absorção gradual mas contínua, e obtida com métodos de variada eficácia, dos elementos ativos surgidos dos grupos aliados e mesmo dos adversários e que pareciam irreconciliavelmente inimigos. Neste sentido, a direção política se tornou um aspecto da função de domínio, uma vez que a absorção das elites dos grupos inimigos leva à decapitação destes e a sua aniquilação por um período freqüentemente muito longo. (Q. 19, 2001, p. 2011)

Gramsci, com essa leitura, avança em uma questão já presente em Lenin. Este quando analisa, em 1916, o início da formação do imperialismo, visualizado entre os séculos XIX e XX, detectou na Alemanha o surgimento de líderes políticos das classes subalternas, desvinculados dos interesses de seus representados. Tal grupo poderia ser considerado como uma elite ou uma “aristocracia operária”. (Lenin, 1979) Para Lenin, esse processo se deu em muito graças ao assédio das classes dominantes. Então, a questão ressaltada pelo russo, sobre a cooptação de parte dos dirigentes das classes subalternas, frente às elites, é desenvolvida de modo mais elaborado pelo italiano. O “transformismo”, na linguagem política gramsciana, é um dos recursos táticos utilizados pelas classes conservadoras na construção e manutenção de sua hegemonia. A assimilação dos dirigentes dos grupos inimigos diminui, ou simplesmente destrói, os seus obstáculos. O “transformismo”

trabalhava para cooptar líderes potenciais de grupos sociais subalternos. Por extensão, o transformismo pode servir de estratégia de assimilação e domesticação de idéias potencialmente perigosas, ajustando-a às políticas da coalizão dominante e pode, dessa forma, obstruir a formação de uma oposição organizada, com base na classe, ao poder social e político estabelecido. O fascismo deu continuidade ao transformismo. Gramsci interpreta o corporativismo do Estado fascista como uma tentativa malograda de introduzir algumas das práticas industriais mais avançadas do capitalismo norte-americano sob a égide da antiga administração italiana. (Cox, 2007, p. 109)

De maneira geral, o “processo hegemônico” de uma classe social determinada deve se realizar antes mesmo da conquista do poder, considerando a relação entre domínio e direção, força e consenso, como essencialmente inter-dependente.

Talvez, a principal marca do “processo hegemônico” efetivado pelos moderados, sob o comando das classes altas, tenha sido a ausência de explosões revolucionárias. Em outras palavras, ele foi a concretização de uma “revolução sem revolução”, de uma “revolução-restauração”, isto é, de uma “revolução passiva”. O autor se utiliza do conceito de “revolução passiva”, criado pelo historiador napolitano Vincenzo Cuoco (1770-1823), para detectar uma das saídas encontradas pelas elites italianas para seus problemas históricos. Solução fundada numa revolução sem a participação efetiva das classes populares. Esta foi a forma pela qual a Itália concluiu a sua unificação territorial e estatal. O que, de certo modo, acaba por obedecer a sua tradição, distante do projeto “nacional-popular”. Então, a onda progressista e popular vinda da França, não chega na Itália suficientemente forte para diluir a sua *herança*. Por isso, pode-se dizer que ela foi “traduzida” não como revolução, mas como reforma. Por outro lado, justamente por ter efetivado um programa reformista é que a força das classes dirigentes da península, em sua oposição a Revolução Francesa, não pode ser descartada. Neste sentido, a “onda revolucionária” francesa deixou de penetrar na Itália, mais por uma debilidade do “popular” da península do que por uma não universalidade do seu processo interno.

A unidade territorial italiana, então, deu-se a partir dos seguintes elementos:

1) uma “revolução feita a partir de cima”, sem participação (as pequenas ondas sucessivas de reformas e “intervensões vindas de cima, como as dos déspotas esclarecidos”); e 2) uma transformação social demorada, “molecular”, na qual a classe progressista se vê forçada a avançar de forma mais ou menos sub-reptícia, “fazendo concessões”. Sua estratégia política tem de ser adequada a essa situação, pois, uma revolução de massas, a classe revolucionária pode levantar a questão do poder aberta e

diretamente, e adotar cursos de ação resumidos na noção gramsciana de “guerra de manobra” (ou guerra de movimento); mas, nas condições da revolução passiva, ela só pode ter esperanças de conquistar terreno com uma “guerra de posição” mais prolongada. (Pijl, 2007, p. 342)

O conceito de “revolução passiva” também pode ser uma chave interpretativa universal, isto é, não restrito ao entendimento do caso italiano. Numa passagem dos *Quaderni* é visto: “O conceito de revolução passiva me parece exato não só para a Itália, mas também para os outros países que modernizaram o Estado através de uma série de reformas ou de guerras nacionais, sem passar pela revolução política de tipo radical-jacobina.” (Q. 4, 2001, p. 504) E, essa forma de revolução já tinha sido identificada criticamente por V. Cuoco apresentando, na verdade, “um valor de advertência” que deveria ser superado por “uma moral nacional de maior energia e de iniciativa revolucionária popular.” No entanto, os moderados do *Risorgimento*, transformaram a “revolução passiva” em uma “concepção positiva, num programa político e numa moral...” (Q. 10, 2001, p. 1220)

Para reforçar esse pressuposto é necessário ver a seguinte reflexão:

O argumento da “revolução passiva” como interpretação da Era do *Risorgimento* e de qualquer época complexa de transformações históricas. Utilidade e perigos de tal tema. Perigo de derrotismo histórico, ou seja, de indiferentismo, porque a formulação geral do problema pode fazer crer um fatalismo, etc; mas a concepção permanece dialética, isto é, pressupõe e até postula como necessária uma antítese vigorosa e que ponha intransigentemente em campo todas as suas possibilidades de explicação. Portanto, não teoria da “revolução passiva” como programa, como foi nos liberais italianos do *Risorgimento*, mas como critério de interpretação, na ausência de outros elementos ativos de modo dominante. (Q. 15, 2001, p. 1827)

De qualquer forma, a “revolução passiva” como programa político prevaleceu, pois os moderados foram os únicos capazes de penetrar de modo eficaz nos diversos setores da sociedade italiana. Mesmo não representando os interesses das classes subalternas, o que certamente não era um objetivo, a sua inserção – não apenas entre as elites, mas também

nos diversos círculos político-culturais – fora o suficiente para provocar a unidade nacional italiana, pelo menos em termos jurídicos.

Um fator importante que marca a supremacia dos moderados sobre o Partido de Ação, corresponde ao alto grau de organicidade de seus intelectuais. Em muitos casos, os próprios empresários, comerciantes e grandes latifundiários, eram, ao mesmo tempo, os intelectuais que organizavam a luta política em defesa de seus interesses. Esse caráter de auto-representação deu uma coesão fundamental para a efetivação de seus interesses, além de exercer uma profunda influência sobre os diversos estratos desorganizados da sociedade. Em outros termos, os moderados além de possuírem seus próprios intelectuais orgânicos, também atraíram para si, camadas de intelectuais de outros grupos sociais.

Outro ponto relevante para se entender o caráter hegemônico dos moderados, sobre os diversos níveis de intelectuais, pode ser encontrado na atenção dada por eles para a questão escolar. Segundo Gramsci, “as atividades escolares de caráter liberal ou liberalizante têm um grande significado para apreender o mecanismo da hegemonia liberal dos moderados sobre os intelectuais.” (Q. 19, 2001, p. 2047) Os moderados foram os únicos a efetivarem um movimento pedagógico contrário à escola jesuítica. Tal postura provocou um significativo avanço na construção de um ensino laico e conectado com as exigências históricas do capitalismo.

Ao contrário de todo esse processo, o Partido de Ação não só foi incapaz de atrair para si outros segmentos da sociedade, como também ele próprio foi assimilado pelos moderados. Um dos motivos para essa situação, foi o fato de seus membros terem hesitado em radicalizar o movimento. O principal receio era o de reviver os acontecimentos de 1793, da Revolução Francesa, conhecido como o período do “Terror”. Desse modo, reivindicações populares, como a reforma agrária, foram deixadas de lado. Toda a tradição

político-cultural da França, que se colocava como progressista já no tempo de Maquiavel, não foi absorvida pelo Partido de Garibaldi e Mazzini. Os esforços franceses para efetivar um movimento de ligação entre cidade-campo, além de suas experiências “nacional-populares”, não os influenciaram.

Na verdade, houve uma desconsideração “natural” do jacobinismo, movimento marcado pela disciplina, possuidor de um programa político-social determinado, enérgico, etc. O elemento dos jacobinos que acabou influenciando o Partido de Ação foi o “negativo”, fundado na “destruição”, no “ódio contra os adversários e os inimigos, mais do que aquele construtivo, derivado do fato de se terem adotado as reivindicações das massas populares; o elemento sectário, de conventículo, de pequeno grupo, de individualismo desenfreado, mais do que o elemento político nacional.” (Q. 19, 2001, p. 2017) Isto indica como se deu a influência da Revolução Francesa sobre a Itália, basicamente de modo a não privilegiar o exemplo referente à possibilidade de participação ativa do “povo” nas decisões políticas da vida social.

O medo de que as classes oprimidas pudessem fugir do controle fez o Partido de Ação oscilar entre a sua autonomia e a sua subordinação aos moderados. Então, tanto um quanto o outro deram continuidade à *herança histórico-nacional*, marcada pela indiferença dos grupos de intelectuais diante do trabalho de construção do “bloco nacional-popular”. O Partido de Garibaldi e Mazzini estava repleto de uma certa tradição retórica encontrada na produção artístico-literária italiana, confundindo “a unidade cultural existente na península – limitada, porém, a um estrato muito reduzido da população e maculada pelo cosmopolitismo vaticano – com a unidade política e territorial das grandes massas populares, que eram alheias àquela tradição cultural...” (Q. 19, 2001, p. 2014)

Se no âmbito internacional, os principais membros do Partido de Ação, deixaram de lado experiências progressistas de países como a França, na esfera nacional, eles também se distanciaram de uma das poucas correntes político-culturais “nacional-populares” da Itália: a maquiaveliana.

Mesmo assim, Gramsci não descarta totalmente a importância do Partido de Ação para a história político-social italiana. Assim, expõe certa contribuição do movimento de inspiração garibaldiana, da seguinte forma:

É preciso distinguir: uma coisa é o voluntarismo ou garibaldismo que se teoriza como forma orgânica de atividade histórico-política e se exalta com frases que são apenas uma transposição da linguagem do super-homem indivíduo a um conjunto de ‘super-homens’ (exaltação das minorias ativas como tais, etc.); outra coisa é o voluntarismo ou garibaldismo concebido como momento inicial de um período orgânico a ser preparado e desenvolvido, no qual a participação da coletividade orgânica como bloco social, aconteça de modo completo. (Q. 14, 2001, pp. 1675-76)

Então, existiam alguns elementos importantes e progressistas entre os membros do Partido de Ação, quer dizer, se por um lado, não se notou um preparo por parte deles para impulsionar um movimento de massas, por outro, deram, na história moderna da Itália, os primeiros passos concretos para a construção de uma “vontade coletiva nacional-popular”. O limite deles foi não se colocarem como elemento “orgânico” das classes populares, levando-os a cárem na “linguagem do heroísmo retórico”. Diferentemente “dos intelectuais que se sentem ligados organicamente a uma massa nacional-popular.” (Q. 14, 2001, p. 1676)

Em Mazzini também são reconhecidos certos aspectos progressistas em suas idéias, porém nem sempre devidamente desenvolvidos. Por exemplo:

Na Itália, o conceito de “Terceira Itália” do *Risorgimento* não podia ser facilmente compreendido pelo povo, em virtude da não-continuidade histórica e da não-homogeneidade entre a Roma antiga e a Roma papal (na verdade, não havia homogeneidade perfeita sequer entre a Roma

republicana e a Roma imperial). Daí a relativa fortuna da expressão mazziniana “Itália do povo”, que buscava indicar uma renovação completa, em sentido democrático, de iniciativa popular, da nova história italiana (...) Mas Mazzini não conseguiu enraizar sua fórmula mítica e seus sucessores a diluíram e amesquinharam em retórica livresca. (Q. 15, 2001, pp. 1808-09)

Como é possível notar, os membros do Partido de Ação demonstraram certo interesse em romper com a *herança histórico-nacional* conservadora da península, no entanto não foram radicais o suficiente para assimilar os anseios das forças populares, deixando aos movimentos do futuro a tarefa de solucionar a tradicional questão.

O Partido de Ação deveria ter se contraposto aos moderados, tendo em vista o legado teórico de Maquiavel e as experiências práticas do jacobinismo francês. Esses elementos o levariam a uma ligação orgânica com as massas camponesas, fundamentalmente do Sul da península. Somente assim, tornar-se-ia possível o combate ao poder eclesiástico e ao latifúndio, isto é, aos dois problemas estruturais da assim chamada “questão meridional”.

No desenvolvimento do *Risorgimento*, o Partido de Ação teve uma atitude fundamentalmente “paternalista”, não conseguindo, a não ser de forma limitada, colocar as massas populares em contato com o Estado. Até porque, “o chamado ‘transformismo’ é tão-somente a expressão parlamentar do fato de que o Partido de Ação é incorporado molecularmente pelos moderados e as massas populares são decapitadas, não absorvidas no âmbito do novo Estado.” (Q. 19, 2001, p. 2042)

A conflituosa relação entre Norte e Sul (*Mezzogiorno*), na Itália, apresentava-se como um dos problemas centrais para o *Risorgimento*. Sem dúvida, essa era uma das principais questões da *vida nacional* italiana, tudo pelo fato das duas regiões apresentarem realidades sociais e culturais muito diferenciadas. Em consequência, não se sentiam parte

da mesma nação. Em primeiro lugar, o Sul era caracterizado amplamente pelas relações rurais, neste caso, pela predominância dos resquícios feudais. Diferentemente do Norte, composto basicamente por cidades urbanizadas. Todavia, na época da unificação, nem todas as cidades urbanas eram industrializadas. De acordo com a leitura gramsciana, “na Itália, a urbanização não é, nem sequer ‘especialmente’, um fenômeno de desenvolvimento capitalista e da grande indústria.” (Q. 19, 2001, p. 2036) No entanto, como já foi mencionado, o Norte há séculos já vinha se apresentando mais próximo do objetivo de criar um movimento de unidade nacional. A questão foi que faltou ao “Piemonte, precisamente, uma ‘tradição’ militar no sentido não burocrático da palavra, ou seja, faltou uma ‘continuidade’ do pessoal militar de primeiro escalão; e isso se manifestou precisamente nas guerras do *Risorgimento...*” (Q. 23, 2001, p. 2219) Também, nessa região, “existia uma tradição militar ‘popular’; de sua população, era sempre possível extrair um bom exército; surgiam de tanto em tanto quadros militares de primeira ordem (...), mas faltou precisamente uma tradição, uma continuidade na aristocracia, na alta oficialidade.” (Q. 23, 2001, pp. 2219-20)

Em conseqüência das profundas diferenças sociais existentes entre uma e outra região, as relações político-culturais estabelecidas entre cidade-campo, na época do *Risorgimento*, davam-se de modo bastante conflituoso. Na cidade,

existe entre todos os grupos sociais uma unidade ideológica urbana contra o campo, unidade da qual não escapam nem mesmo os núcleos mais modernos por sua função civil, que também aí existem: existe o ódio e o desprezo contra o “camponês”, uma frente única implícita contra as reivindicações do campo, que, realizadas, tornariam impossível a existência desse tipo de cidade. Reciprocamente, existe uma aversão “genérica”, mas nem por isso menos tenaz e apaixonada, do campo contra cidade, contra toda a cidade, todos os grupos que a constituem. (Q. 19, 2001, p. 2036)

Tal situação tornava a questão territorial italiana bastante complexa, indo além dos assuntos geográficos. A luta política fundada em princípios genéricos como o “rural” em oposição ao “urbano”, significava um entrave ao “bloco nacional-popular”. E esse conflito, interferiu de modo considerável no desenvolvimento do *Risorgimento*, tornando-se ponto central da questão nacional italiana.

Em suas análises, Gramsci indica que já no *Risorgimento* estava se delineando uma relação histórico-social entre Norte e Sul, semelhante ao conflito muito comum entre cidade e campo. Todavia, “como esta não é a relação orgânica e normal entre província e capital industrial, mas implica dois amplos territórios de tradição civil e cultural muito diversa, acentuam-se os aspectos e os elementos de um conflito de nacionalidade.” (Q. 19, 2001, p. 2037) A solução deste problema deveria ser uma das prioridades de um movimento político-cultural progressista. Como ele não foi resolvido no processo de unificação, continuou existindo na época do próprio Gramsci.

As relações Norte/Sul e cidade/campo constituíam também um ponto de partida para se visualizar as diversas correntes político-culturais existentes na história italiana, ajudando, assim, a compreender as ações do Partido de Ação e dos moderados no *Risorgimento*.

De modo sintético: “o problema de criar uma unidade Norte-Sul estava estreitamente ligado e, em grande parte, contido no problema de criar uma coesão e uma solidariedade entre todas as forças urbanas nacionais.” (Q. 19, 2001, p. 2044) Entretanto, de acordo com as características históricas das duas regiões essa era uma tarefa extremamente difícil. Dessa forma, a solução para essa questão se colocava como prioritária e indispensável para a concretização de um projeto nacional progressista.

O fato das forças urbanas serem o ponto central para a criação da unidade entre as regiões, não implicava no abandono dos setores rurais – afinal eram nestes locais onde viviam as amplas massas populares da época, isto é, os camponeses. Somente nas cidades urbanas existiam as condições sociais e políticas necessárias para o surgimento de uma organização avançada historicamente, capaz de estabelecer a unidade com os camponeses. E, neste ponto, o Partido de Ação não conseguiu implementar qualquer tipo de avanço.

Já os moderados deram uma saída ao problema, porém, as correntes políticas incorporadas no projeto, assumiram a forma de um “bloco de todas as forças de direita, inclusive as classes dos grandes proprietários latifundiários, em torno do Piemonte como Estado e como Exército.” (Q. 19, 2001, p. 2045) Continuaram, então, sobre as distinções regionais da península.

A não solução da questão agrária significava também a impossibilidade de superar o problema religioso, e assim a incapacidade de se opor eficazmente ao movimento contra-unitário papal. A diminuição da força da Igreja Católica era um dos elementos centrais para o fortalecimento da unidade. E, neste ponto, os moderados também foram mais capazes do que o Partido de Ação, pois conseguiram restringir, obviamente sem radicalização, os poderes político-econômicos da Igreja. O Partido de Mazzini, encontrava-se completamente paralisado frente os camponeses, fragilizando, em consequência, a sua própria ação contra o clero. Na realidade, o Partido de Ação pensou e agiu, em vários momentos, “como os moderados e considerava ‘nacionais’ a aristocracia e os proprietários, e não os milhões de camponeses.” (Q. 19, 2001, p. 2045) Mais uma vez, o exemplo do jacobinismo não foi lembrado.

A Igreja Católica, sem dúvida, tinha um papel central na correlação de forças político-sociais no processo de unificação. E Gramsci busca compreender como isso se

dava especificamente. Seu raciocínio parte da seguinte interrogação: “Por que, a partir de certo momento, a maioria dos cardeais foi composta por italianos e os papas foram sempre escolhidos entre italianos?” Para o autor,

Este fato possuiu certa importância para o desenvolvimento intelectual-nacional italiano e alguém poderia também ver nisso a origem do *Risorgimento*. Ele se deveu, por certo, a necessidades internas de defesa e de desenvolvimento da Igreja e da sua independência diante das grandes monarquias estrangeiras européias, mas sua importância nos reflexos italianos não é diminuída por isso. Se, positivamente, pode-se dizer que o *Risorgimento* começa com o início das lutas entre Estado e Igreja, ou seja, com a reivindicação de um poder governamental puramente laico (...), também é certo, negativamente, que as necessidades de defesa da sua independência levaram a Igreja a buscar na Itália, cada vez mais, a base da sua supremacia, bem como a buscar, nos italianos, o pessoal de seu aparelho organizativo. Foi a partir daí que se desenvolveram as correntes neoguelfas do *Risorgimento*... (Q. 6, 2001, p. 839)

Portanto, por estar sediada na península, a Igreja, para se manter independente das potências européias, teve que recrutar seu pessoal moral-administrativo na própria Itália – o que, em certo sentido, dificultou o avanço das forças unitárias. Em outras palavras, a “nacionalização” do Vaticano não era pela unificação nacional da península, muito pelo contrário. Diz Gramsci:

O movimento de nacionalização da Igreja na Itália é imposto, não proposto: a Igreja se nacionaliza na Itália sob formas bem diversas das ocorridas na França com o galicanismo, etc. Na Itália, a Igreja se nacionaliza de modo “italiano”, já que deve, ao mesmo tempo, permanecer universal: por isso, nacionaliza seu pessoal dirigente e este vê cada vez mais o aspecto nacional da fundação histórica da Itália como sede do Papado. (Q. 6, 2001, p. 840)

O processo de nacionalização da Igreja Católica, na península, não teve como base a vontade coletiva nacional em geral, nem, muito menos, a “vontade coletiva nacional-popular” – como em certo sentido esteve presente na fundação da Igreja Protestante –, sua nacionalidade se restringia ao círculo político e aos interesses do próprio Vaticano.

Por sua vez, a redução do poder papal, no *Risorgimento*, também se deu a partir de interesses nacionais restritos. A predominância da tendência histórica da burguesia italiana ao corporativismo, restringindo a sua hegemonia, contribuiu para a permanência da força do catolicismo ainda operante na península. O seu “processo hegemônico” foi “de uma parte do grupo social sobre todo o grupo, não deste sobre outras forças para fortalecer o movimento, radicalizá-lo, etc., segundo o modelo ‘jacobino’.” (Q. 15, 2001, pp. 1823-24) Amplos setores da vida nacional foram marginalizados, em benefício da “ordem econômico-social, que deve ser conservada contra as forças nacionais progressistas.” (Q. 8, 2001, p. 950) Desse modo, a solução política da questão agrária, a partir dos interesses das massas camponesas, permaneceu sendo um trabalho para os movimentos político-sociais do futuro.

À medida que Mazzini não promove nenhuma ação organicamente vinculada às classes populares e nacionais, sua figura se assemelha a um típico representante do universalismo medieval. A sua falta de visão política, sobre os acontecimentos da época, rendeu a seguinte reflexão gramsciana:

enquanto Cavour tinha consciência de sua missão (pelo menos, em certa medida), já que compreendia a missão de Mazzini, este parece que não tinha consciência nem de sua própria missão nem da missão de Cavour; se, ao contrário, Mazzini tivesse tido tal consciência, isto é, se tivesse sido um político realista e não um apóstolo iluminado (ou seja, se não tivesse sido Mazzini), o equilíbrio resultante da confluência das duas atividades teria sido diferente, mais favorável ao mazzinismo: isto é, o Estado italiano teria se constituído em bases menos atrasadas e mais modernas. (Q. 15, 2001, p. 1767)

De maneira geral, em todas as dimensões em que Gramsci analisou o *Risorgimento* fez questão de salientar o seu caráter pouco popular e nacional, ilustrado não apenas pela vitória dos moderados e das elites, mas, sobretudo, pela pouca capacidade daqueles que se

colocavam como força progressista em projetar um desenvolvimento nacional a partir do popular.

Em poucas linhas, o *Risorgimento* acabou sendo um processo histórico complexo e contraditório que se torna uma totalidade a partir de “todos os seus elementos antitéticos, de seus protagonistas e de seus antagonistas, de suas lutas, das modificações recíprocas que as próprias lutas determinam e até mesmo da função das forças passivas e latentes, como as grandes massas agrícolas, além, naturalmente, da função eminente das relações internacionais.” (Q. 8, 2001, p. 961)

Uma questão chave a ser ressaltada, corresponde ao seguinte fato: se por um lado o *Risorgimento* foi impulsionado pela Revolução Francesa e seus desdobramentos; por outro, a forma específica da unificação, isto é, o modo como foi conduzida e construída pelos italianos, deu-se baseado na “conservação” e no desprezo às classes populares. Nesse preciso fato italiano, houve o choque das duas *heranças*, a internacional-progressista e a nacional-conservadora, a partir do qual se revelou mais forte a última tradição, pelo menos naquele momento. Justamente por isto é que a unidade italiana se deu por meio da “revolução passiva”. Em seu projeto nacional, Gramsci, ao contrário, seguindo os passos de Maquiavel, busca consolidar as forças progressistas da Itália, invertendo essa relação com o exterior. Pensar uma transformação social e nacional através da “revolução passiva”, não fazia parte de seu projeto político próprio.

Então ficou claro como Gramsci, ao interpretar o complexo processo de unificação da Itália, sugere o seu próprio projeto nacional. Em seu raciocínio, a *vida nacional* italiana, concretamente, ainda não estava unida. O modo como foi conduzido o processo, denunciava a permanência e o predomínio das forças conservadoras, anti-populares e anti-

nacionais. E, mesmo reconhecendo certos aspectos válidos e progressistas de Garibaldi e Mazzini, tentou demonstrar os vários equívocos dos membros do Partido de Ação.

O *Risorgimento* acabou significando o mais claro exemplo histórico da existência de uma *herança histórico-nacional* anti-popular, no interior da *vida nacional* da Itália. Herança essa bastante complexa e de difícil rompimento, chegando, à época de Gramsci, extremamente atuante.

Como exemplo do seu vigor, já no século XX, pode-se destacar a figura do filósofo Benedetto Croce, importante intelectual não apenas da Itália, mas da Europa. Ele, certamente, pode ser considerado como uma das principais expressões da *herança* conservadora e *anti-nacional-popular*, existente há séculos na península.

## **Cap.4. Benedetto Croce: expressão político-cultural da *herança histórico-nacional* conservadora**

### **4.1. Croce como o *Anti-Maquiavel***

Um dos maiores interlocutores de Gramsci, presente no interior dos *Quaderni del Carcere*, corresponde a Benedetto Croce. Herdeiro da filosofia idealista alemã, Croce se caracterizou, na virada dos séculos XIX e XX, como um grande intelectual, exercendo uma ampla e profunda influência tanto na vida nacional da Itália quanto no cenário europeu. Essa constatação é exemplificada por Gramsci, ao ressaltar uma carta de Georges Sorel endereçada ao próprio Croce, na qual diz o seguinte: ““Bernstein acaba de me escrever que ele indicou na *Neue Zeit*, nº46, que se inspirou, em certa medida, nos seus trabalhos. Isso é interessante, porque os alemães não costumam indicar as fontes estrangeiras de suas idéias.”” (Q. 10, 2001, pp. 1213-14) Essa influência de Croce sobre Bernstein, deve-se ao trabalho desenvolvido pelo filósofo italiano em “rever” o arcabouço teórico desenvolvido por Marx e Engels. Aliás, as idéias crocianas poderiam ser consideradas como “um exemplo clássico” de redução da “filosofia da práxis” a “cânone empírico de investigação histórica, conceito que penetrou até entre os católicos (...) e contribuiu para criar a escola historiográfica econômico-jurídica italiana, difundida inclusive fora da Itália.” (Q. 16, 2001, p. 1856)

Em parte de sua juventude, o autor sardo também viveu sob as influências das idéias croceanas. No momento da produção carcerária, porém ele já não está mais sob tal

interferência e, por isso, consegue efetuar uma ampla crítica ao pensamento do filósofo. Em certo sentido, “Gramsci buscou sua estrada entre dois extremos, entre o historicismo idealista, que havia posto o homem sobre a cabeça, e o materialismo vulgar, que havia encontrado alguns respeitáveis seguidores nas fileiras do marxismo oficial.” (Bobbio, 2002, p. 122)

Entre as diversas contestações lançadas contra Croce, a que de fato interessa aqui é a relacionada ao seu caráter anti-nacional. Croce era visto como um grande representante da tradição conservadora e anti-popular existente na história e na *vida nacional* da Itália. Justamente por isso, confrontar-se com seu “sistema teórico” significava, para Gramsci, “disputar o terreno da hegemonia ideológica e cultural com os setores dirigentes da sociedade da época.” (Semeraro, 2001, p. 137)

Muitas das questões ressaltadas pelo autor dos *Quaderni*, sobre seu importante interlocutor, encontram-se no caderno 10 (1932-35). Entre elas, está a referente ao pensamento historiográfico de Croce que assumia o seguinte caráter: a “historiografia de Croce é um renascimento da historiografia da Restauração adaptada às necessidades e aos interesses do período atual. (...) Esta historiografia é um hegelianismo degenerado e mutilado, já que sua preocupação fundamental é um temor pânico dos movimentos jacobinos, de qualquer intervenção ativa das grandes massas populares como fator de progresso histórico.” (Q. 10, 2001, pp.1219-20) Croce seguia a tradição do *Risorgimento* de promover o recuo a qualquer “ameaça séria de uma revolução italiana profundamente popular, isto é, radicalmente nacional.” (Q. 10, 2001, p. 1220) Como ele mesmo afirma em *Ética e política*: “o ‘jacobinismo’ significa a atitude prática que, partindo de um ideal abstrato, recorre à imposição e à violência para se realizar (...) Em circunstâncias dadas, a

democracia pode ou não ser plausível; o jacobinismo sempre será muito pouco plausível.”  
(Croce, 1952, p. 196)

Assim, ele se colocava como um claro representante da tração encarregada de puxar as iniciativas progressistas do presente para o passado e para o velho conservadorismo, dificultando, ou mesmo impedindo, o nascimento do *novo*. “Não existe ‘história do futuro’ (como os velhos tratadistas definiam a profecia), mas apenas do passado que se recapitula no presente...” (Croce, 1950, p. 372) Em outras palavras, não era possível projetar uma história em novas bases, desvinculada do passado.

Para desenvolver sua crítica, Gramsci analisa justamente o conceito croceano de “história ético-política”. De modo sintético, o autor sardo coloca: “...a história ético-política é uma hipóstase arbitrária e mecânica do momento da hegemonia, da direção política, do consenso, na vida e no desenvolvimento da atividade do Estado e da sociedade civil.” (Q. 10, 2001, p. 1222) A crítica se relaciona ao modo como Croce pensou a história da Europa, fundamentalmente do século XIX, partindo apenas do “consenso” descartando, assim, o momento da “violência”. Desse modo, a história europeia é vista como um fragmento, no qual destaca somente o aspecto “passivo” decorrente da Revolução Francesa de 1789. (Q. 10, 2001)

Uma consequência dessa maneira de compreender o processo histórico é a tendência a retirar o caráter jacobino e popular da Revolução Francesa, exaltando somente o seu aspecto posterior, na forma de “restauração/revolução”. Em outras palavras, busca ressaltar só os processos nos quais predominou a “revolução passiva”, como foi o caso da unificação italiana. Assim, são reconhecidas apenas as soluções nas quais os problemas são resolvidos em “pequenas doses, legalmente, de modo reformista, conseguindo-se assim salvar a posição política e econômica das velhas classes feudais, evitar a reforma agrária e,

notadamente, evitar que as massas populares atravessassem um período de experiências políticas similares às da França nos anos do jacobinismo, em 1831, em 1848.” (Q. 10, 2001, p. 1227)

Esse olhar de Croce sobre a história – ressaltando somente o momento da “revolução passiva” – poderia até contribuir para o fortalecimento de um dos mais anti-populares movimentos político-sociais do século XX, a saber, o fascismo. Na visão gramsciana, este regime, apresentava como uma de suas características justamente o fato de implantar alterações político-sociais nos marcos da “revolução passiva”, e isso certamente colocava o pensamento croceano como um momento intelectual e moral de tal experiência histórica.

Croce “recusava a divisão da sociedade em classes antagônicas e decretava o fim do marxismo teórico pela inconsistência da sua filosofia da história, da sua pretensa cientificidade e da determinação fundamental da estrutura econômica, verdadeiro ‘Deus oculto’. A alternativa que contrapunha ao marxismo era a visão ético-política da história.” (Semeraro, 2001, p. 142) Todavia o autor dos *Quaderni*, “observava que a interpretação ético-política da história, como vinha conduzida por Croce, se tornava instrumento de hegemonia ainda mais forte nas mãos do fascismo e das classes dominantes que agora podiam se impor sem recorrer à violência aberta, utilizando as formas demagógicas da persuasão.” (Idem)

De modo geral, “o historicismo de Croce seria, portanto, nada mais do que uma forma de moderantismo político (...) Na linguagem moderna, esta concepção se chama reformismo.” (Q. 10, 2001, p. 1325) Com isso, a filosofia croceana se aproxima tanto da tradição moderada do *Risorgimento*, quanto do florescimento do movimento anti-popular fascista.

Croce exerceu uma significativa influência cultural não apenas na Itália, mas em boa parte da Europa. Em determinados momentos, o seu discurso poderia ser compreendido como uma espécie de manifesto político visando a união internacional dos grandes intelectuais europeus.

De certa forma, a argumentação gramsciana ajuda a compreender melhor “esse tipo de intelectual que procura reencontrar sua identidade por meio da radicalização da idéia de autonomia e de neutralidade.” (Lahuerta, 1998, p. 146) Postura essa, sempre precária, mas que tende a ver na “defesa da razão e dos valores universais a missão por excelência que lhe cabe.” (Idem)

Na realidade, o principal objetivo de Croce era o de efetuar uma ação educativa sobre as classes dirigentes, com destaque para as italianas. O filósofo italiano se sente “fortemente ligado a Aristóteles e a Platão, mas não esconde, ao contrário, que esteja ligado aos senadores Agnelli e Benni e nisto, precisamente, deve ser procurada a característica mais marcante da filosofia de Croce” (Q. 12, 2001, p. 1515) Apesar de ser “cosmopolita” em termos nacional-populares, era “orgânico” aos setores dominantes. Buscava atender muito mais os interesses dos grupos restritos de intelectuais e das elites, do que os anseios das classes populares. Assim, os seus trabalhos, sobre as histórias da Itália e da Europa, foram desenvolvidos com o objetivo de “educar” apenas alguns setores sociais. Muito semelhante ao modo como os intelectuais conduziram o *Risorgimento*, isto é, pouco vinculado aos interesses nacionais. (Q. 10, 2001)

Ainda na tentativa de localizar a filosofia de Benedetto Croce, na história político-social italiana, Gramsci faz o seguinte comentário:

A posição de Croce é a do homem do Renascimento em face da Reforma protestante, com a diferença de que Croce revive uma posição que historicamente revelou-se falsa e reacionária, posição que ele mesmo

contribuiu para demonstrar como falsa e reacionária. Que Erasmo pudesse dizer de Lutero: ‘onde Lutero aparece, morre a cultura.’ é algo compreensível. Que Croce reproduza hoje a posição de Erasmo, contudo, é incompreensível, já que Croce viu como, a partir da primitiva rusticidade intelectual do homem da Reforma, derivou a filosofia clássica alemã e o vasto movimento cultural de onde nasceu o mundo moderno. (Q. 10, 2001, p. 1293)

Portanto, para o autor dos *Quaderni*, o filósofo italiano acabou seguindo a tradição fundamentada no desprezo a tudo que é popular e, desse modo, também ao nacional. Sob este ângulo, pode-se dizer que Croce assume a figura histórica do *anti-Maquiavel*. E isto não apenas pelo fato dele se colocar *distante* das classes populares, mas, sobretudo, por se *contrapor* a elas.

Quando o próprio Croce se interroga: como se pode “cultivar, por meio do mito do ‘povo’, a ética do bom e velho tempo, que era para a Itália aquele da decadência, da sujeição ao estrangeiro e do despotismo?” (Croce, 1933, p. 28), ele pretende analisar o “popular” a partir de uma sua incapacidade política essencial na condução do avanço histórico.

Continuando com a reflexão gramsciana, “Croce não ‘foi ao povo’, não quis tornar-se um elemento ‘nacional’ (como também não o foram os homens do Renascimento, ao contrário dos luteranos e calvinistas)...” (Q. 10, 2001, p. 1294) Ele não quis que sua filosofia se tornasse popular, superando o seu alcance restrito a pequenos círculos de intelectuais, isto é, não quis se transformar em função educativa para as classes subalternas.

De acordo com Croce: “‘Não se pode tirar a religião ao homem do povo, sem substituí-la imediatamente por algo que satisfaça as mesmas exigências que fizeram a religião nascer e permanecer.’” Após fazer essa citação, Gramsci argumenta o seguinte: “Existe verdade nesta afirmação; mas não contém ela uma confissão de impotência da filosofia idealista para tornar-se uma integral (e nacional) concepção do mundo?” (Q. 10,

2001, p. 1294) Além disso, por trás do enunciado croceano, não existe apenas a demonstração da incapacidade de sua filosofia se transformar numa concepção popular e nacional, mas também a sugestão de que o homem do “povo” não pode ficar sem uma visão religiosa da vida. Na verdade, Croce poderia ser inserido numa corrente de intelectuais que defendia a religião como indispensável para a organização da sociedade, por enxergar uma insuperável contradição entre ciência e vida. Sobre isso, nos *Quaderni*, é possível ver:

A contradição criada pelos intelectuais que não crêem, que chegaram ao ateísmo e a “viver sem religião” através da ciência ou da filosofia, mas que afirmam ser a religião necessária para a organização social: a ciência seria contra a vida, haveria contradição entre ciência e vida (...) A situação se reproduz em Croce, embora de modo menos escandaloso do que com alguns intelectuais franceses...(Q. 8, 2001, p. 1007)

Este, ao que parece, pode ser considerado como um dos motivos para a não possibilidade de organicidade entre Croce e o “nacional-popular”, pois, ao não romper radicalmente com essa norma de conduta, o filósofo acaba por “naturalizar” a permanência da cultura e da religião cosmopolita católica.

O fato é que o seu entendimento acerca do “popular” não era compatível com a concepção gramsciana. E isto é uma afirmação do próprio autor dos *Quaderni*. O “popular”, na leitura croceana, era sinônimo de “percepção natural” e “cândida inocência”, ao contrário de “pensamento crítico” e “perspicaz e acurada bondade”. De modo geral, tal visão se insere na tradicional diferenciação na qual os elementos populares são colocados numa posição de subalternidade intelectual e moral.

Gramsci e Croce estavam de acordo em uma questão central, ilustrada com a seguinte afirmação: “depois do século XVI, torna-se radical aquela separação entre intelectuais e povo que está na base destas notas e que tanto significado teve para a moderna história política e cultural da Itália.” (Q. 15, 2001, p. 1802)

Mesmo tendo representado um certo tipo de “reforma intelectual e moral”, a filosofia de Croce seguiu a tradição renascentista, ou seja, atendeu somente aos interesses dos grupos restritos de intelectuais europeus e italianos. Para se opor a essa filosofia, Gramsci utiliza a “filosofia da práxis”, considerada por ele “a grande reforma dos tempos modernos, sendo uma reforma intelectual e moral que realiza em escala nacional o que o liberalismo conseguiu realizar apenas em pequenos estratos da população.” (Q. 10, 2001, p. 1292) Diferentemente do pensamento croceano, a “filosofia da práxis” ganha vida justamente quando penetra as massas populares, o que, em certo sentido, assemelha-se aos princípios morais e intelectuais dos reformadores protestantes. Por esse motivo, um dos aspectos indispensáveis da formação cultural do “nacional-popular”, deveria ser encontrado na “filosofia da práxis”. Ela, na leitura gramsciana, era a representante da superação das velhas concepções político-culturais, sinalizando o nascimento de uma nova ordem sócio-cultural. Nos *Quaderni* é possível ver o seguinte:

A filosofia da práxis pressupõe todo este passado cultural, o Renascimento e a Reforma, a filosofia alemã e a Revolução Francesa, o calvinismo e a economia clássica inglesa, o liberalismo laico e o historicismo, que está na base de toda a concepção moderna da vida. A filosofia da práxis é coroamento de todo este movimento de reforma intelectual e moral, dialetizado no contraste entre cultura popular e alta cultura. Corresponde ao nexos Reforma Protestante + Revolução Francesa: é uma filosofia que é também política e uma política que é também uma filosofia. (Q. 16, 2001, p. 1860)

Esta, então, é a força histórica da “filosofia da práxis”, em muito distinta dos limites do pensamento de Croce. Entretanto, mesmo Croce sendo o último homem do Renascimento, expressando as exigências e as relações cosmopolitas, ele, ainda assim, foi o “elemento nacional” possível na Itália. Ainda que tenha, por um lado, recolocado em sua “personalidade e em sua posição de líder mundial da cultura, aquela função de intelectual cosmopolita que foi cumprida quase colegialmente pelos intelectuais italianos desde a

Idade Média até o fim do século XVII”; por outro, ele também difundiu o princípio de que, se se quer desprovincianizar a cultura e os costumes na “Itália (e o provincianismo ainda permanece como resíduo do passado de desagregação política e moral), deve-se elevar o nível da vida intelectual através do contato e do intercâmbio de idéias com o mundo internacional; portanto, em sua atitude e em sua função, é imanente um princípio essencialmente nacional.” (Q. 10, 2001, p. 1303)

De qualquer forma, ainda que importante para o desenvolvimento cultural-nacional italiano, o vínculo objetivado com o internacional não tinha como fundamental o “popular”. Outro exemplo do elemento “nacional” da filosofia croceana, corresponde à sua inserção no debate sobre a “questão meridional”. Discussão ocorrida no início do século XX e decisiva para a *vida nacional* italiana, na qual Croce fez parte de um importante movimento de intelectuais preocupados com a situação de subalternidade do Sul. Esse grupo, opunha-se ao movimento cultural do Norte, numa espécie de luta do idealismo contra o positivismo. Em quase todas as revistas de tendências liberal-democratas em que principalmente os jovens buscavam “renovar e desprovincianizar a vida e a cultura nacional, em todos os campos, na arte, na literatura, na política”, sentia-se a influência de Croce. (Q. 19, 2001, p. 2023) No entanto, o filósofo, mesmo que passiva e indiretamente, acabou assimilando os programas político-econômicos do Norte, fundados na repressão permanente sobre as massas camponesas do Sul. Isso, segundo Gramsci, deveu-se à concepção equivocada de unidade nacional que ele tinha.

Também, num outro momento dos *Quaderni*, quando se discute as relações sociais existentes no interior das universidades italianas, Croce aparece como um intelectual importante para a cultura nacional da península.

De acordo com a leitura gramsciana, uma das principais características das Universidades da Itália era a sua pouca ligação às questões da *vida nacional*. Todavia, não era apenas com o exterior que existia tal debilidade, mesmo internamente suas relações eram bastante frágeis. Para exemplificar, Gramsci descreve alguns aspectos importantes do convívio professor/aluno neste *espaço*. Retirando algumas exceções, o comum era a seguinte situação: “o professor ensina, de sua cátedra, à massa dos ouvintes, isto é, dá a sua lição e vai embora” (Q. 1, 2001, p. 12) Em outras palavras, havia pouca organicidade entre os envolvidos, o que certamente não contribuía para a existência de uma vida científico-intelectual ativa e difusa. Neste contexto que Gramsci “criticou as ‘escolas’ formadas por professores para defenderem suas teorias, as ‘igrejinhas’, ambientes geradores de concorrência fundada em projetos pessoais...” (Jesus, 2005, p. 75)

Em oposição a esse cenário, Croce, ao lado de seu contemporâneo Gentile, acabou se tornando uma referência intelectual nacional, justamente pela sua atenção à vida universitária. Portanto, o pouco intercâmbio científico-cultural entre professor/aluno, na grande parte destes centros de pesquisas, acabou destacando a imagem do filósofo devido ao seu trabalho. Este foi precisamente um dos “elementos que determinou a sorte da dupla Croce-Gentile, antes da guerra, na constituição de um grande centro de vida intelectual nacional; entre outras coisas, eles lutavam também contra insuficiência da vida universitária e contra a mediocridade científica e pedagógica (e mesmo moral, por vezes) dos professores oficiais.” (Q. 1, 2001, p. 13) Neste sentido, o filósofo italiano acabou exercendo uma tarefa importante para a vida cultural da península, pois elevou o nível científico dos diversos estratos de intelectuais, ao mesmo tempo em que os retirou dos debates restritos e provincianos.

No entanto, em detrimento do seu combate ao “conhecimento provinciano”, Croce, caracterizou-se como um pensador representante das tradições conservadoras e anti-populares da Itália. Numa determinada comparação, ele é considerado como um Papa laico, com a diferença que sua moral é fundamentalmente para intelectuais, “muito do tipo Renascimento, não podendo tornar-se popular...” (Q. 10, 2001, p. 1307) Em síntese, o filósofo italiano não foi “nacional-popular”. A sua luta contra o provincianismo cultural, não contribuiu para o florescimento de um movimento nacional baseado nas massas populares. De certo modo, Croce representou na filosofia, o que o PSI era na política. Por exemplo, no momento das greves operárias de Turim, em 1919-1920, o Partido Socialista fez com que a luta popular não alcançasse o *espaço* nacional da península.

Outro elemento significativo do caráter renascentista croceano, corresponde ao fato dele ser contrário a uma das principais instituições de alcance nacional e popular da história moderna, isto é, o partido político. Órgão entendido como instrumento de luta dos vários grupos sociais e voltado para a solução dos problemas surgidos tanto na realidade nacional quanto na internacional. Croce combateu o princípio da organização dos partidos, por defender a não criação de determinados programas políticos permanentes, conseqüentemente a sua não organicidade com os grupos e as classes representados. Em suma, Croce foi “o líder nacional dos movimentos de cultura que nasciam para renovar as velhas formas políticas” (Q. 10, 2001, p. 1353), isto é, para dar continuidade à *herança histórico-nacional* conservadora.

Na leitura gramsciana, o intelectual de características do Renascimento não é mais possível no mundo moderno, momento em que participam da história, ativa e diretamente, massas humanas cada vez maiores. Então, se um grande intelectual quiser dirigir, deve também se inserir na vida prática, tornando-se organizador dos aspectos práticos da cultura.

Esse enunciado, em última análise, enquadra o pensamento do filósofo italiano como historicamente anacrônico.

Após *relacionar* a filosofia idealista croceana, com a questão nacional italiana, resta saber como o autor dos *Quaderni* se posiciona diante desse problema e qual a sua particular contribuição. Em outras palavras, como Gramsci se situa frente tanto ao “intelectual renascentista cosmopolita” quanto aquele exemplificado pela figura maquiaveliana do *príncipe* – caracterizado pela busca em se ligar organicamente à *vida nacional*.

## Cap.5. Antonio Gramsci e o “nacional-popular”

### 5.1. A nação nos *Quaderni*

As questões ressaltadas até o momento, retiradas dos *Quaderni*, revelam que Gramsci demonstrou uma significativa preocupação com o problema nacional italiano. No período pré-carcerário, ele já identificava, em seus escritos políticos, o tema da nação como indispensável para se pensar um projeto sócio-histórico, direcionado aos interesses do movimento operário e das outras classes populares da península.

Na prisão, no entanto, a problemática ganha um olhar mais aprofundado, expondo, de um lado, a complexidade da questão e as suas diversas interligações com as demais discussões presentes nos cadernos e, do outro, a configuração do seu corpo analítico específico. Na verdade, é na *relação* com os outros temas que a questão ganha vida própria.

O fato da nação estar *relacionada* a um número relevante de temas centrais, presentes nos *Quaderni* – e a comprovação pode ser visualizada nas reflexões sobre Maquiavel, sobre o *Risorgimento* e sobre Croce, entre outras – indica, em consequência, a sua ligação ao amplo “sistema” teórico do autor. Em outros termos, não é por acaso que, por meio da questão nacional, seja possível entender com mais riqueza os “intelectuais”, a “política”, a “cultura”, a “história”, a “hegemonia”, etc. Portanto, mesmo não registrando a nação em um “caderno especial”, Gramsci a concebe como algo complexo e importante que, muitas vezes, torna-se decisivo para se compreender melhor vários elementos conceituais de sua obra.

Como foi indicado no Capítulo 1, Gramsci, no momento em que militava, buscou *viver* profundamente o seu cotidiano, isto é, seja de um ponto de vista político ou teórico, ele se dedicou inteiramente ao entendimento da *vida nacional* italiana. Na prisão, também não deixou de refletir sobre o seu momento histórico, isto é, não marginalizou a tentativa de esclarecer as questões decisivas da época. Mesmo direcionando grande parte de suas pesquisas ao entendimento do passado, Gramsci esteve atento às transformações e aos debates do presente; suas observações sobre o fordismo, mostram isso. Em cartas ou nas próprias notas carcerárias é possível perceber o quanto de revistas, jornais e periódicos, da época, Gramsci lia. Em muitos casos, foram essas leituras que levaram o autor a desenvolver suas idéias.

A relação no pensamento gramsciano entre passado/presente é estabelecida com intensidade, pois, em vários momentos, para se entender um fato político, social ou cultural contemporâneo, o autor se via forçado a analisar o amplo processo histórico anterior. Tal recurso “metodológico”, fundamentado na análise da história, é um dos principais pontos de partida utilizado por Gramsci, na construção da questão nacional. Aliás, sua metodologia foi o meio pelo qual elaborou o conceito próprio de “nacional-popular”, isto é, foi analisando os acontecimentos históricos recentes ou não, italianos ou não, que se formou em sua mente um determinado projeto nacional. Então, as relações estabelecidas entre passado/presente, nação/mundo serão percebidas em vários momentos da argumentação do autor. Isso questiona algumas leituras que colocam o “sentido gramsciano de nacional-popular” como compreensível somente “a partir do contexto histórico italiano”. (Schlesener, 1992, p. 42)

Por sua vez, a análise feita sobre as anotações gramscianas revela que dentro da correlação de forças político-culturais existentes no processo histórico, não só italiano, o

“nacional-popular” é um projeto de nação no qual a figura do “intelectual” é indispensável. Em quase todos os momentos em que o autor se refere à nação, a reflexão sobre os intelectuais também se faz presente. E grande parte dos elementos desenvolvidos até o momento, de modo explícito ou não, apontam para essa confirmação.

## 5.2. Relação intelectual/nação

Como se sabe, Gramsci foi um dos principais autores a refletir sobre a figura do “intelectual” no século XX. Durante as décadas de 1920 e 30, especificamente, “nenhum outro grande pensador e militante de esquerda tinha dado tanta importância à categoria social dos intelectuais como fator explicativo da realidade sociopolítica.” (Beired, 1998, p. 123) E muitas das suas reflexões, referente a esse *tipo social*, ainda são bastante utilizadas neste início de século XXI. Ainda que ele tenha discutido o tema dos intelectuais antes da prisão fascista – principalmente em seu texto inacabado sobre “questão meridional”, no qual faz referência ao significado político-cultural de Benedetto Croce, entre outros – será nos *Quaderni del Carcere* o espaço de maior contribuição à questão. Será, precisamente, em sua obra carcerária que o autor italiano analisará historicamente como os intelectuais se transformaram.

Para Gramsci, antes de qualquer coisa, a categoria de intelectual deveria ser compreendida a partir de uma acepção ampla. No seu caderno 12, escrito em 1932, encontra-se uma das mais conhecidas passagens sobre esse tema. Diz ele, “todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais...” (Q. 12, 2001, p. 1516) De certo modo, com essa afirmação, o autor rompe com o princípio de que somente alguns “iluminados” possuíam a capacidade de exercer uma tarefa

“intelectual”. Qualquer atividade profissional específica, desempenhada na sociedade, exige um certo tipo de conhecimento intelectual. Assim, tanto o cozinheiro quanto o filósofo precisam do intelecto para desempenharem suas funções. Ainda que de modo completamente diferente, ambos são responsáveis por atividades que necessitam de um certo conhecimento sistematizado, isto é, o ato de elaborar “pratos” sofisticados ou de trabalhar os conceitos mais abstratos, não são tarefas “instintivas” ou “espontâneas”.

No entanto, Gramsci, além de pontuar de maneira abstrata o significado de “intelectual”, também desenvolve certas características concretas e específicas do mesmo. Tentando analisar esse *tipo social* na dinâmica histórica, o autor italiano desenvolve quatro categorias fundamentais para entendê-lo: o “orgânico”, o “tradicional”, o “cosmopolita” e o *nacional-popular*.

O primeiro se configura por todo aquele que desempenha atividades organicamente ligadas a uma determinada classe social. Atividades essas que podem ser tanto de cunho filosófico e científico, quanto puramente técnico. Na Idade Média, por exemplo, a nobreza tinha a sua volta figuras como o padre e o cavaleiro, ambos fundamentais para a manutenção do *status quo*. “A categoria dos eclesiásticos pode ser considerada como a categoria intelectual organicamente ligada à aristocracia fundiária: era juridicamente equiparada à aristocracia, com a qual dividia o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos privilégios estatais ligados à propriedade.” (Q. 12, 2001, pp. 1514-15) Na Era capitalista, os “intelectuais orgânicos” passaram a assumir outras configurações específicas, ainda que mantendo as mesmas atividades de defesa da classe social fundamental. “O empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc., etc.” (Q. 12, 2001, p. 1513) Este, então, é o caráter essencial do “intelectual orgânico” na história humana.

Sobre os “intelectuais tradicionais”, Gramsci também revela profundo interesse. Para ele, são tradicionais todos aqueles intelectuais que não têm sua existência social fundada numa determinada classe social. E aqui, pode-se pensar mais uma vez o clero que sobreviveu às Revoluções Burguesas, mas sem suas fundamentações de classe. Em outras palavras, ao sair da Idade Média e entrar no Capitalismo, a categoria dos eclesiásticos, deixou de ser representante “orgânica” de sua classe específica, ou seja, a nobreza feudal. Assim, o padre que foi um dos principais “intelectuais orgânicos” da aristocracia, na Era capitalista, passou a desempenhar uma atividade “tradicional”. Como, diz o autor, os “intelectuais tradicionais sentem com ‘espírito de grupo’ sua ininterrupta continuidade histórica e sua ‘qualificação’, eles se põem a si mesmos como autônomos e independentes do grupo social dominante.” (Q. 12, 2001, p. 1515) Então, de maneira geral, “intelectual tradicional” é aquele que não se sente e muitas vezes não está ligado estruturalmente a uma determinada classe social fundamental da sociedade.

Outra categoria de intelectual importante na reflexão gramsciana, como já foi destacado anteriormente, refere-se ao chamado “cosmopolita”. Para o autor, esta foi a forma específica de intelectual que marcou amplamente o Renascimento. O predomínio do “intelectual cosmopolita” na história italiana, foi um dos elementos principais para o caráter anti-popular dos vários movimentos político-culturais existentes na península. O seu perfil caracterizado pelo não reconhecimento dos problemas específicos da *vida nacional*, fez com que toda a sua atividade se tornasse estranha e até oposta aos interesses das maiorias. Em outros termos, “tais intelectuais sofreram uma espécie de alienação com relação à sua própria realidade local.” (Beired, 1998, p. 127)

Segundo o próprio Gramsci, “para a Itália, o fato central é precisamente a função internacional ou cosmopolita de seus intelectuais, que é causa e efeito do estado de

desagregação em que permaneceu a península, desde a queda do Império Romano até 1870.” (Q. 12, 2001, p. 1524) Todavia, essa *herança histórico-nacional*, de caráter anti-popular, na visão do próprio autor, permaneceu até o seu tempo. E o grande exemplo de “intelectual cosmopolita” de sua época foi Benedetto Croce – discussão ressaltada no Capítulo 4.

Em contraposição a essa tradição cosmopolita dos agrupamentos de intelectuais do seu país é que o autor sugere o *intelectual nacional-popular*. Na verdade, esta forma de intelectualidade é uma concepção derivada do seu projeto nacional. Para Gramsci, a nação italiana somente assumiria um caráter popular à medida que determinados intelectuais incorporassem as questões dos subalternos como fonte de suas atividades específicas. Portanto, “nacional-populares” são os “intelectuais que expressam as idéias e os sentimentos populares (os ideais e paixões universais), que desenvolvem uma crítica social e apontam as contradições históricas podendo ser retomados e compreendidos pelo povo, em épocas históricas diferentes.” (Schlesener, 1992, p. 45)

O *intelectual nacional-popular* surge de modo embrionário na Itália com a filosofia de Nicolau Maquiavel. A preocupação do Secretário Florentino em pensar as soluções para a fragmentação da península e para a opressão das potências européias sobre seu território dava ao *príncipe*, seguindo sugestões gramscianas, a configuração de um *intelectual nacional-popular*. O próprio Maquiavel também pode ser entendido como uma forma originária de *intelectual nacional-popular* na península.

Internacionalmente, o autor dos *Quaderni*, encontrou tal “intelectual” em três momentos fundamentais da história mundial. O primeiro, corresponde ao movimento dos “reformadores” protestantes que, ao questionarem a Igreja de Roma, aproximaram-se do “povo” e contribuíram para o nascimento de um “espírito de nacionalidade” – tendo como

ponto central a “língua nacional”. O segundo, refere-se ao processo revolucionário francês, mais especificamente do período jacobino. Em sua opinião, o jacobinismo foi o principal responsável pelo caráter nacional da Revolução Francesa de 1789, tudo graças à sua expressão popular. Ao se aproximarem dos setores populares, como os camponeses, os intelectuais jacobinos passaram de fato a representar a *vida nacional* francesa. Desse modo, transformaram-se em *nacional-populares*. O terceiro momento, diz respeito ao processo revolucionário russo, já no século XX. De acordo com a leitura gramsciana, os bolcheviques foram vitoriosos pelo fato de terem incorporado os principais anseios das classes populares. E isso somente foi possível, graças à postura de figuras como V. Lenin, que tiveram um profundo respeito às particularidades nacionais da Rússia. Lenin, na verdade, foi o grande “tradutor” da “filosofia da práxis” (universal) em solo russo (particular), tarefa indispensável para transformar toda a insatisfação das classes populares numa revolução social radical em toda a *vida nacional* do país. O seu contato com o internacional não era um impedimento para se pensar a realidade social e nacional russa, muito pelo contrário. A inserção na dimensão mundial contribuiu ainda mais para Lenin perceber com clareza os problemas existentes na Rússia. Graças ao seu aspecto *nacional-popular*, o revolucionário russo conseguiu encaminhar o início de uma nova forma de sociabilidade naquele país. Diferentemente de Trotski e Stalin, pois enquanto o primeiro foi *popular* sem ser *nacional*, o segundo foi *nacional* sem ser *popular*.

De olho na Itália, Gramsci busca “traduzir” toda essa *herança histórico-internacional* popular e progressista para a península, pois, em sua época, ainda era possível sentir o peso da *herança histórico-nacional* elitista e cosmopolita. Ao mesmo tempo, era preciso difundir a idéia entre os setores políticos avançados da necessidade de se conhecer amplamente e se inserir profundamente na *vida nacional* italiana. Somente assim,

seria possível ser verdadeiramente popular e progressista. Era necessário romper com a tradição cosmopolita dos movimentos político-culturais tão fortes na península. Daí a importância de se construir um “Anti-Croce”, já que esse filósofo, representante do elitismo e do cosmopolitismo, exercia uma profunda influência entre os intelectuais do país.

Tudo indica que o próprio Gramsci foi o mais importante *intelectual nacional-popular* da Itália de sua época. Representante da tradição maquiaveliana, o autor sardo, buscou exaustivamente conhecer concretamente a complexidade da *vida nacional* do seu país. Para as classes subalternas, tão importante quanto formar seus “intelectuais orgânicos”, era formar seus *intelectuais nacional-populares*. Somente assim, seria possível redirecionar os rumos da *vida popular* italiana, marcada pelas opressões burguesa e latifundiária. Em decorrência, efetivar-se-ia o rompimento com a concepção de nação das elites em benefício da fundação do *nacional-popular* – até então desprezado pela *herança* conservadora do cosmopolitismo.

Dentro dessas quatro categorias de intelectuais, parecem existir certas *relações*. Por exemplo, seguindo Gramsci, pode-se dizer que em alguns momentos, o “intelectual tradicional” acaba por se aproximar do “cosmopolita”, pois em certo sentido ambos se descolam seja da classe social fundamental, seja da vida concreta nacional. Portanto, ambos não apresentam os elementos suficientes para se construir um movimento popular capaz de alterar as bases sociais da velha sociedade. Já a *relação* que se pode estabelecer entre o “intelectual orgânico” e o *nacional-popular* se fundamenta por meio de outros princípios. Tanto um quanto o outro desempenham suas atividades intimamente ligadas aos anseios de uma determinada classe social. Neste sentido, a criação de um movimento político-cultural progressista disposto a alterar o *status quo* elitista e conservador da sociedade italiana, deveria necessariamente buscar a união entre eles.

Entretanto, independentemente dessas *relações*, é interessante notar que o *intelectual nacional-popular* é o único, seguindo as sugestões gramscianas, indiscutivelmente voltado ao avanço histórico das classes progressistas. Isto porque, no caso das demais categorias, o intelectual não é uma conformação necessariamente popular e revolucionária. Diferentemente do *nacional-popular* que, como foi ressaltado, é historicamente inconcebível pelas elites e pelos movimentos conservadores já existentes e consolidadas.

Na Itália a tarefa de concretização do *intelectual nacional-popular* deveria levar em conta diversas questões e mediações. Por exemplo, as instituições escolares, desempenhavam – ao lado dos partidos políticos, entre outros – papéis fundamentais para esse projeto político-cultural. Gramsci formulou, no seu caderno 12, a necessidade de se construir a chamada “escola unitária” que, em linhas gerais, tinha como função unir teoria e prática na formação dos indivíduos. No entanto, o autor amplia às já estabelecidas instituições educacionais, tal princípio. Para ele, era preciso romper com as posturas adotadas pelas universidades e as academias de sua época, pois tanto uma quanto a outra se baseavam justamente na distinção entre intelectual/povo. Como afirma: “as Academias são o símbolo, ridicularizado freqüentemente com razão, da separação existente entre a alta cultura e a vida, entre os intelectuais e o povo...” (Q. 12, 2001, p. 1538) Em termos educacionais amplos, o vínculo teoria/prática pensada inicialmente para as “escolas unitárias” deveria se expandir para as demais relações sociais e culturais. Isto significaria unificar os vários tipos de organização cultural, existentes: “Academias, Institutos de cultura, círculos filológicos, etc., integrando o trabalho acadêmico tradicional – que se expressa sobretudo na sistematização do saber passado ou na busca da fixação de uma

média do pensamento nacional como guia da atividade intelectual – com atividades ligadas à vida coletiva, ao mundo da produção e do trabalho.” (Q. 12, 2001, pp. 1538-39)

Esse projeto educacional buscava dar vida a toda produção intelectual existente nas referidas instituições, pois eram, na maioria das vezes, “cemitérios de cultura”. Então, a formação de um intelectual vinculado a sua *vida nacional* deveria ser pensada também a partir desse aspecto.

Tais elementos também visavam solucionar um problema antigo da península e não resolvido pelo Partido de Ação, que era a obtenção de “uma centralização e um impulso da cultura nacional que fossem superiores aos da Igreja Católica.” (Q. 12, 2001, p. 1539)

A figura do intelectual, então, coloca-se como indispensável não apenas para um projeto nacional, mas para qualquer proposta social inovadora que busque se transformar em vida concreta.

Sobre o processo de criação de uma nova configuração de intelectual, diz Gramsci:

Uma das características dos intelectuais como categoria social cristalizada (isto é, que concebe a si mesma como continuação ininterrupta na história e, portanto, independentemente da luta dos grupos e não como expressão de um processo dialético, pelo qual todo grupo social dominante elabora uma categoria de intelectuais própria) é, precisamente, a de relacionarem-se, na esfera ideológica, com uma categoria intelectual precedente, através de uma idêntica nomenclatura de conceitos. Todo novo organismo histórico (tipo de sociedade) cria uma nova superestrutura, cujos representantes especializados e porta-vozes (os intelectuais) só podem ser concebidos também como “novos” intelectuais, surgidos da nova situação, e não como a continuação da intelectualidade precedente. Se os “novos” intelectuais se colocam como continuação direta da *intelligentsia* precedente, não são verdadeiramente “novos”, isto é, não são ligados ao novo grupo social que representa organicamente a nova situação histórica, mas são um rebotalho conservador e fossilizado do grupo social historicamente superado (o que, de resto, é o mesmo que dizer que a nova situação histórica ainda não atingiu o grau de desenvolvimento necessário para ter a capacidade de criar novas superestruturas, mas vive ainda no invólucro carcomido da velha história.) (Q. 11, 2001, pp. 1406-07)

O “novo intelectual”, portanto, não é somente expressão das alterações nas “estruturas” da sociedade, mas também é fruto de sua postura de rompimento crítico com as antigas “superestruturas”. Em outras palavras, o “novo intelectual” exige tanto o surgimento de uma nova sociedade quanto o estabelecimento de uma nova *relação* dos indivíduos e dos grupos com o mundo da cultura precedente. A proposta, em decorrência, é a de se firmar também um novo vínculo entre cultura/massas e entre intelectuais/massas. E isso não significa uma “cultura de classe, isolada em si mesma, que se contraponha como um bloco estanque a uma outra cultura, mas sim a visão de uma nova hegemonia cultural que se constrói na relação crítica com a cultura tradicional, com a assimilação de suas contribuições, com a conquista de novas aquisições, no quadro de uma concepção do mundo.” (Gruppi, 2000, p. 88)

No caso específico das classes subalternas, seus intelectuais deveriam indispensavelmente possuir uma concepção de mundo oposta à tradicional visão elitista e anti-popular. Sem essa nova orientação intelectual e moral não há uma efetiva relação entre intelectuais e grupos subalternos. A consolidação de um projeto nacional progressista está intimamente ligada à construção desse “novo intelectual”, sem ele, o fundamental vínculo entre *vida nacional* e classes populares não se concretiza. Então, para o “nacional-popular” existir, a criação do “novo intelectual” é indispensável, ainda mais tendo em vista uma tradição como a da Itália. Como foi ressaltado, os exemplos históricos em que são possíveis visualizar tal inovação, foram o reformador do catolicismo, o francês-jacobino, o russo-soviético e, em menor grau, até o americano-yankee; internamente à península, a referência era o *príncipe*-maquiaveliano.

Ainda reconhecendo que nem sempre o passado nacional deve ser afastado e negado – e aqui se destaca o legado de Maquiavel – na maioria dos casos, era necessário superar a

postura dos intelectuais italianos marcados pela tradição cultural do elitismo cosmopolita e do conservadorismo. Eles não se relacionavam e nem incorporavam os interesses do “povo”, o que, como já foi visto, correspondia a uma das principais causas da separação entre *vida nacional* e classes populares.

Até mesmo na história francesa, Gramsci percebe o específico momento em que o “nacional” se encontra separado do “popular”: “1870 e 1871 presenciaram, na França, duas terríveis derrotas: a nacional, que pesou sobre intelectuais burgueses; e a popular, a derrota da Comuna, que pesou sobre os intelectuais revolucionários.” (Q. 11, 2001, p. 1498) Por mais que tenha existido, num primeiro momento, a tentativa de conciliação entre o “nacional” e o “popular” no projeto social burguês, os jacobinos exemplificam isso, essas duas dimensões da vida social se mostraram incompatíveis no âmbito do mundo capitalista. Em tal sociabilidade não há “nacional-popular”.

Essa constatação ajudou Gramsci a refletir a unidade entre esses dois aspectos da realidade. No caso da Itália, isso significaria a superação das velhas tradições, não solucionadas pela burguesia, anunciando, ao mesmo tempo, um novo projeto nacional e uma saída progressista aos problemas da península.

Para o autor, a relação entre a esfera do “popular” e do “intelectual” deveria ser fundamentada na ajuda mútua, na qual cada um contribui naquilo que lhe é intrínseco. Se, por exemplo, “o elemento popular ‘sente’, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual ‘sabe’, mas nem sempre compreende e, menos ainda, ‘sente’.” (Q. 11, 2001, p. 1505) Portanto, de acordo com essa leitura, um necessita do outro para se desenvolver. Um dos erros do intelectual está em acreditar que é possível “saber” sem “sentir” o “povo-nação”, isto é, sem estar intimamente ligado a sua realidade e a sua vida,

sem sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, portanto, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica, bem como relacionando-as dialeticamente com as leis da história, com uma concepção de mundo superior, científica e coerentemente elaborada, com o ‘saber’; não se faz política-história sem esta paixão, isto é, sem esta conexão sentimental entre intelectuais e povo-nação. Na ausência deste nexos, as relações do intelectual com o povo-nação são, ou se reduzem, a relações de natureza puramente burocrática e formal; os intelectuais se tornam uma casta ou um sacerdócio (...) Se a relação entre intelectuais e povo-nação, entre dirigentes e dirigidos, entre governantes e governados, é dada graças a uma adesão orgânica, na qual o sentimento-paixão torna-se compreensão e, desta forma, saber (não de uma maneira mecânica, mas vivida), só então a relação é representação, ocorrendo a troca de elementos individuais entre governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos, isto é, realiza-se a vida do conjunto, a única que é força social; cria-se o ‘bloco histórico’. (Q. 11, 2001, pp. 1505-06)

Na realidade, o *intelectual nacional-popular* surge aqui como um “antropólogo” sem as pressões da “ciência acadêmica”. O princípio de que tal intelectual deve compreender em profundidade as paixões e os sentimentos do “popular” é um elemento decisivo na superação das relações “burocráticas” e “formais” entre dirigente e dirigido. Com isso, o intelectual poderia, a partir de uma “linguagem teórica e política nova”, estabelecer uma comunicação com os subalternos “para além dos jargões do especialista”. (Buey, 2003, p. 27) Neste caso, a compreensão não está ligada à mediação acadêmico-científica, necessária para a construção do conhecimento oficial, mas está atrelada à lógica das correlações de forças político-culturais existentes na história. Em certo sentido, “...Gramsci acabou vendo muito bem o risco que os intelectuais correm ao fazer uso da ironia e do sarcasmo, a partir de uma situação privilegiada, em sua comunicação com os que não têm nada ou quase nada (que não têm, já de imediato, nem sequer o domínio da palavra escrita).” (Buey, 2003, p. 38) É por esse caminho, rompendo com o pressuposto da separação sujeito/objeto, que o intelectual, enquanto *miscível* ao “nacional-popular”, pode elevar a visão de mundo das classes subalternas. Ao que tudo indica, somente assim é possível materializar a dialética entre “senso comum” – concepções folclóricas,

manifestações culturais e políticas fragmentadas e diversas – e visão de mundo crítica e coerente, como é o caso da “filosofia da práxis”. Somente dessa maneira, o olhar do intelectual sobre a sociedade e a sua representação social, deixariam de expressar o tradicional movimento de casta, elitista e anti-popular. O alcance de seus interesses históricos deve ser o mesmo do exigido pelo “popular”. Lembrando que no âmbito das concepções de mundo, uma das funções do *intelectual nacional-popular* é justamente superar certas visões tradicionais e atrasadas das classes subalternas.

Tal inovação nas relações sociais entre intelectuais e “povo” – na qual as massas populares passariam a fazer parte ativamente de um determinado movimento coletivo – significaria, pelo menos na Itália, a efetivação de uma inédita “reforma intelectual e moral”. De certa forma, ela poderia se desdobrar na unificação entre “Reforma” e “Renascimento”, num mesmo esforço político-social, isto é, na junção entre a “radicalidade política” e o “humanismo”. Em outras palavras, significaria a criação de uma nova cultura integral, fundada, ao mesmo tempo, nas “características de massa da Reforma protestante e do iluminismo francês” e nos elementos de “classicidade da cultura grega e do Renascimento italiano”. Uma cultura que, “retomando as palavras de Carducci, sintetize Maximilien Robespierre e Emmanuel Kant, a política e a filosofia, numa unidade dialética intrínseca a um grupo social não só francês ou alemão, mas europeu e mundial.” (Q. 10, 2001, p. 1233) Tudo isso, certamente, foi pensado visando não apenas a construção de uma *nova* nação, mas também e, sobretudo, uma *nova* sociabilidade. Todavia tal “reforma”, para se concretizar, deveria superar a tradicional *herança histórico-nacional* italiana, fundada no distanciamento entre intelectual e massas populares.

No âmbito da relação conservadora é ressaltada nos *Quaderni* até mesmo a maneira como os intelectuais italianos entendiam o “popular”, muitas vezes como “humildes”. Para Gramsci esta visão

é característica para compreender a atitude tradicional dos intelectuais italianos em face do povo e, conseqüentemente, o significado da “literatura para os humildes”. Não se trata da relação contida na expressão dostoiévskiana “humilhados e ofendidos”. É poderoso em Dostoiévski o sentimento nacional-popular, isto é, a consciência de uma missão dos intelectuais diante do povo, que talvez seja “objetivamente” constituído por “humildes”, mas deve ser libertado desta “humildade”, transformado, regenerado. No intelectual italiano, a expressão “humilde” indica uma relação de proteção paterna e divina, o sentimento “auto-suficiente” de uma indiscutível superioridade, a relação como entre duas raças, uma considerada superior e outra inferior, a relação que se dá entre adulto e criança na velha pedagogia, ou pior ainda, uma relação do tipo “sociedade protetora dos animais” ou do tipo Exército da Salvação anglo-saxônico diante dos canibais da Papuásia. (Q. 21, 2001, p. 2112)

No interior da dimensão do “nacional-popular”, o intelectual pode se relacionar com as classes subalternas de um modo distinto, mesmo quando comparado ao “orgânico” – que, de resto, seria a alternativa mais próxima à essa relação conservadora entre intelectual/massa. Diferentemente do “intelectual orgânico”, o *intelectual nacional-popular* parece possuir características de maior amplitude, não se restringindo ao âmbito da luta político-econômica muitas vezes imediata. Por exemplo, o mundo da produção de fato exige do trabalhador uma certa racionalização e técnica para o desempenho das tarefas, no entanto, esta dimensão “formal” esconde uma vida anterior fundada no folclore e na multiplicidade cultural. O *intelectual nacional-popular* deve, portanto, ultrapassar esse momento “formalizado” e compreender profundamente as origens deste trabalhador, pois esta dimensão extra-produção é fundamental para o entendimento da subjetividade do “popular”. O operário da indústria é o mesmo que acredita nas diversas manifestações mitológicas, isto é, a condição de trabalhador especializado não elimina necessariamente a sua visão folclórica do mundo. Somente dessa maneira um projeto político-cultural se

efetiva como alternativo ao sistema capitalista. O trabalhador de um determinado país, por mais que esteja inserido num gerenciamento produtivo global, pode ser considerado como igual a um outro operário de outra nação? Talvez nem mesmo no interior da fábrica eles sejam semelhantes, afinal a vida pré-mundo da produção, que está localizada nacionalmente, persegue-o com sua complexidade e intensidade, e o define em suas atividades – mesmo nas mais sofisticadas. Em consequência, a “universalização” do sistema também não ocorre sem específicas resistências sejam materiais ou culturais. E o trabalho de investigador das minúcias nacionais, sob responsabilidade do *intelectual nacional-popular*, para efetivar uma tal luta, é indispensável.

Em certo sentido, o “intelectual orgânico” pode ser visto como uma *mediação* necessária entre o “intelectual” (compreendido de modo universal-abstrato) e o *intelectual nacional-popular* (expressão do particular).

Daí a importância em compreender a inserção da literatura dostoiévskiana no âmbito do “nacional-popular”. Devido ao seu trabalho extremamente complexo de busca da humanidade do “povo” russo, Dostoiévski provavelmente não poderia ser definido como um “intelectual orgânico”. O seu “realismo” literário não está ligado a nenhum tipo de propaganda política, o que não significa “apoliticismo”, mas sim vinculado aos mais profundos conflitos do ser humano (russo), em suas limitações e potencialidades.

Em Gramsci, de fato, existe uma definição dos intelectuais enquanto “organizadores e mediadores” do consenso, isto é, como “ideólogos” e “porta-vozes” da classe no poder.

No entanto,

ela não esgota de nenhum modo o campo da pesquisa gramsciana, posto que Gramsci retorna permanentemente a discussão em torno da *especificidade* de certas práticas intelectuais e artísticas. O artista não é *grande* em função da justeza do conteúdo ideológico de sua obra. Do mesmo modo, o filósofo tradicional, com toda a idiotice que lhe é legada

por sua profissão, com todo seu espírito de casta, detém, indubitavelmente, conhecimento sobre a história da filosofia. (Buci-Glucksmann, 1990, p. 54)

De um ponto de vista etimológico, Gramsci faz uma relação fundamental entre os significados das palavras “nacional” e “popular”, assumidos em alguns países, e o perfil do intelectual italiano. Diz ele:

Deve-se observar o fato de que, em muitas línguas, “nacional” e “popular” são sinônimos ou quase (é o caso em russo; é o caso em alemão, onde *volkisch* tem um significado ainda mais íntimo, de raça; é o caso nas línguas eslavas em geral; em francês, “nacional” tem um significado no qual o termo “popular” já é mais elaborado politicamente, porque ligado ao conceito de “soberania”: soberania nacional e soberania popular têm ou tiveram igual valor). Na Itália, o termo “nacional” tem um significado muito restrito ideologicamente e, de qualquer modo, não coincide com “popular”, já que na Itália os intelectuais estão afastados do povo, ou seja, da “nação”; estão ligados, ao contrário, a uma tradição de casta, que jamais foi quebrada por um forte movimento político popular ou nacional vindo de baixo: a tradição é “livresca” e abstrata, e o intelectual moderno típico sente-se mais ligado a Annibal Caro (tradutor) ou a Ippolito Pindemonte (poeta) do que a um camponês da Púglia ou da Sicília. O termo “nacional” de uso corrente está ligado na Itália a esta tradição intelectual e livresca: daí a facilidade tola (e, no fundo, perigosa) de chamar de “antinacional” qualquer pessoa que não tenha esta concepção arqueológica e carcomida dos interesses do país. (Q. 21, 2001, p. 2116)

Gramsci, portanto, insere a figura do “intelectual” no centro das discussões referentes ao “nacional-popular”, pelo menos no caso italiano. Em outras palavras, demonstra como a partir da *herança* elitista e cosmopolita dos intelectuais da península, o “nacional” e o “popular”, mesmo em termos etimológicos, não apresentavam qualquer proximidade. Na península, o “nacional” tradicionalmente era sinônimo de “erudito”; e o “popular” de “província”.

De fato as expressões “nação” e “nacional”, entre os italianos, tinham “um significado muito mais limitado do que, em outras línguas, têm as palavras correspondentes registradas nos dicionários.” (Q. 5, 2001, p. 640) E certamente isto tinha como uma de suas determinações a separação dos intelectuais em relação ao “povo”.

Muitos intelectuais italianos chegavam até mesmo a defender que “no exterior, as pessoas eram mais honestas, mais capazes e mais inteligentes do que na Itália.” Isso, “além de ser uma estupidez, é um índice importante de ausência de espírito nacional-popular.” (Q. 23, 2001, p. 2204) No entanto, essa conduta moral e intelectual não era uma exclusividade dos italianos, dado a sua presença em outros países. A chamada “mania pelo estrangeiro”, tende, então, a ser uma atitude não apenas dos intelectuais da Itália. Nas palavras do autor: “este estado de espírito não parece ter sido característico apenas de alguns grupos intelectuais italianos, mas parece ter ocorrido, em determinadas épocas de envilecimento moral, também em outros países.” (Idem)

Todas essas questões envolvendo a *relação* entre os intelectuais e o “nacional-popular”, apesar de serem destacadas neste tópico, não se encerram aqui. Na verdade, elas estão diluídas em todo o texto.

### **5.3. “Traduzindo” em nova linguagem histórica o pensamento de Maquiavel**

Uma das questões expostas no Capítulo 2, foi que Gramsci conseguiu identificar uma preocupação fundamental de Maquiavel em fortalecer um príncipe capaz de unificar, a partir de uma base popular, a península. Na época do florentino, o poder de um príncipe era uma das únicas forças existentes, em condições de impulsionar e concretizar a Monarquia Absoluta – a organização político-social mais avançada do momento. Nos tempos modernos, essa força política não poderia mais ser entendida como uma individualidade concretamente dada na realidade, mas deveria ser vista a partir de uma outra forma organizativa. Tal organismo deveria acompanhar a complexidade da sociedade, ser a expressão concreta e ativa da vontade coletiva. E esse elemento já estava “dado pelo

desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais...” (Q. 13, 2001, p. 1558) Como organizador de uma vontade coletiva, o partido assume uma importante posição na construção de um “bloco nacional-popular”.

Continuando, o “moderno príncipe” deveria ser analisado do seguinte modo:

Se se devesse traduzir em linguagem política moderna a noção de “Príncipe”, da mesma forma como ela se apresenta no livro de Maquiavel, seria necessário fazer uma série de distinções: “príncipe” poderia ser um chefe de Estado, um chefe de Governo, mas também um chefe político que pretende conquistar um Estado ou fundar um novo tipo de Estado; neste sentido, a tradução de “príncipe” em linguagem moderna poderia ser “partido político”. (Q. 5, 2001, pp. 661-62)

Nas sociedades contemporâneas o partido político surge como um agente capaz de colocar em movimento as novas transformações sociais exigidas. Ao contrário da época de Maquiavel, a “vontade coletiva nacional-popular” não pode mais ser encarnada em um indivíduo isolado, pois

no mundo moderno, só uma ação histórico-política imediata e iminente, caracterizada pela necessidade de um procedimento rápido e fulminante, pode se encarnar miticamente num indivíduo concreto; a rapidez só pode tornar-se necessária diante de um grande perigo iminente, grande perigo que cria precisamente, de modo fulminante, o fogo das paixões e do fanatismo, aniquilando o senso crítico e a corrosividade irônica que podem destruir o caráter “carismático” do *condottiero*. Mas uma ação imediata desse tipo, por sua própria natureza, não pode ser ampla e de caráter orgânico: será quase sempre do tipo restauração e reorganização, e não do tipo peculiar à fundação de novos Estados e de novas estruturas nacionais e sociais (como era o caso no *Príncipe* de Maquiavel, onde o aspecto de restauração era só um elemento retórico, isto é, ligado ao conceito literário da Itália descendente de Roma e que devia restaurar a ordem e a potência de Roma)... (Q. 13, 2001, p. 1558)

Então, aquele príncipe identificado por Maquiavel, o “herói” pessoal, capaz de incorporar e organizar a vontade coletiva e fundar um novo Estado, nos tempos modernos assume outra forma. O que no século XVI significava projeto político-social progressista, nos XIX e XX representava regressão. Enquanto “Maquiavel considerava o príncipe

individual, Gramsci considerava o príncipe moderno: o partido revolucionário engajado num diálogo constante e produtivo com sua própria base de apoio.” (Cox, 2007, p. 105)

As análises de Marx sobre o golpe de Estado liderado por Napoleão III, na França, parecem estar presentes nessa formulação gramsciana. Portanto, as idéias de Maquiavel deveriam ser traduzidas nos termos reais existentes no cenário político da história recente. Contemporaneamente às suas reflexões, Gramsci parece ter como interlocutor o próprio movimento fascista, liderado por um indivíduo: Benito Mussolini, representante de uma vontade coletiva *anti-nacional-popular*. Como o autor demonstra, esses movimentos tendem a destruir o “senso crítico” e fomentar o “fanatismo”, terreno propício para o estabelecimento de formas de nacionalismos conservadores e até reacionários. No caso do fascismo, isso foi acompanhado por um forte combate sobre as instituições político-culturais progressistas e populares. Diante de uma tal situação, o elo entre o “nacional” e o “popular” não tem como se consolidar. Então, para que o projeto maquiaveliano, de fundação de novos Estados e novas estruturas nacionais, pudesse continuar vivo na realidade, o “moderno príncipe” deveria ser entendido como partido político. De certo modo, o alcance e a importância da organização partidária para o projeto nacional gramsciano, fica em evidência quando se diz que

O partido é essencialmente político e até mesmo sua atividade cultural é atividade de política cultural; as “instituições” culturais devem ser não apenas de “política cultural”, mas de “técnica cultural”. Exemplo: num partido existem analfabetos e a política cultural do partido é a luta contra o analfabetismo. Um grupo formado para lutar contra o analfabetismo não é ainda, estritamente, uma “escola para analfabetos”; numa escola para analfabetos, ensina-se a ler e a escrever; num grupo formado para lutar contra o analfabetismo, planejam-se todos os meios mais eficazes para extirpar o analfabetismo das grandes massas da população de um país, etc. (Q. 6, 2001, pp. 790-91)

Então a relevância de uma instituição como o partido político é indispensável para organizar a vida social e para impulsionar uma determinada “vontade coletiva” voltada ao “nacional-popular”. Traduzida em

linguagem peculiar de Gramsci, a tarefa do ‘moderno Príncipe’ consistiria em superar os resíduos corporativistas (os momentos ‘egoístico-passionais’) da classe operária e contribuir para a formação de uma *vontade coletiva nacional-popular*, ou seja, de um grau de consciência capaz de permitir uma iniciativa política que englobe a totalidade dos estratos sociais de uma nação, capaz de incidir sobre a universalidade diferenciada do conjunto das relações sociais. (Coutinho, 2003b, p. 169)

O “moderno Príncipe” é para “Gramsci um unificador, um grande reformador intelectual e moral. Maquiavel tinha em mente um reformador desse tipo; mas, em sua época, ele não pôde existir. Na nossa época, tal reformador é o partido.” (Gruppi, 2000, p. 74)

No Capítulo 2, foi mostrado que Gramsci identificou as origens da não consolidação da “vontade coletiva nacional-popular” no tempo de Maquiavel, como resultado da herança do Império Romano, do caráter cosmopolita dos intelectuais renascentistas e do significado para a Itália da sede internacional da Igreja Católica em Roma. Em sua época, o autor se pergunta: “existem finalmente as condições para esta vontade, ou seja, qual é a relação atual entre estas condições e as forças opostas?” (Q. 13, 2001, p. 1560) A resposta pode ser afirmativa, pelo fato da história moderna já haver fornecido os elementos político-culturais necessários para o surgimento de tal fenômeno. Um exemplo foi a experiência jacobina que criou e organizou uma determinada “vontade coletiva nacional-popular” e fundou o Estado moderno. Um movimento coletivo deveria ser entendido também como fruto de uma

elaboração de vontade e pensamento coletivos, obtidos através do esforço individual concreto, e não como resultado de um processo fatal estranho aos indivíduos singulares: daí, portanto, a obrigação da disciplina interior, e não apenas daquela exterior e mecânica. Se devem existir polêmicas e cisões, é necessário não ter medo de enfrentá-las e superá-las: elas são inevitáveis nestes processos de desenvolvimento e evitá-las significa

somente adiá-las para quando já forem perigosas ou mesmo catastróficas, etc. (Q. 6, 2001, p. 751)

Somente a partir de movimentos com tal princípio é que pode se efetivar uma “democracia real”, uma “real vontade coletiva nacional”; capaz de diluir a força da passividade existente nos indivíduos e de barrar o avanço das diversas formas de despotismos. A “vontade coletiva nacional-popular” não é uma força que depende apenas do grupo, a energia particular do indivíduo, como é destacado, é tão importante quanto. Muitas vezes é o vigor do “indivíduo” o responsável pelo enraizamento ou não de concepções sectárias e anti-populares, num dado ambiente político e cultural.

O jacobinismo que, em certa medida, expressou a energia individual deveria ser visto como um acontecimento fundamental para ser “traduzido”, em termos de *herança histórico-internacional* progressista, para a Itália.

Continuando a sua resposta à pergunta anterior Gramsci diz que no seu país, “tradicionalmente, as forças opostas foram a aristocracia rural e, de modo mais geral, a propriedade agrária em seu conjunto, com seu característico traço italiano, que é o de ser uma específica ‘burguesia rural’, herança de parasitismo legada aos tempos modernos pela dissolução, como classe, da burguesia comunal.” (Q. 13, 2001, p. 1560) Entretanto, é reconhecida também a existência de uma força antagônica à essa *herança histórico-nacional*, tendo a frente “grupos sociais urbanos, adequadamente desenvolvidos no campo da produção industrial e que tinham alcançado um determinado nível de cultura histórico-política.” (Idem) Tudo indica que os referidos grupos se articulam em torno do movimento operário, bastante ativo no cenário político-social italiano entre as décadas de 1910-20. Então, as condições objetivas e subjetivas, para a construção de uma “vontade coletiva nacional-popular”, já estavam determinadas historicamente.

Por outro lado, tais grupos urbanos somente poderiam concretizar uma vontade coletiva na Itália, uma vez unidos com as massas camponesas. Nas palavras do autor:

Qualquer formação de uma vontade coletiva nacional-popular é impossível se as grandes massas dos camponeses cultivadores não irrompem *simultaneamente* na vida política. Isso é o que Maquiavel pretendia através da reforma da milícia, isso é o que os jacobinos fizeram na Revolução Francesa; na compreensão disso, deve-se identificar um jacobinismo precoce de Maquiavel, o germe (mais ou menos fecundo) de sua concepção de revolução nacional. (Q. 13, 2001, p. 1560)

Portanto, é com a união desses grupos sociais que Gramsci identifica a criação de uma vontade coletiva, em sua época, capaz de efetuar o “bloco nacional-popular”. E mesmo reconhecendo que, no âmbito europeu, “toda a história depois de 1815 mostra o esforço das classes tradicionais para impedir a formação de uma vontade coletiva desse tipo...” (Idem), para ele, os elementos históricos para concretizar um projeto “nacional popular” progressista estavam dados.

No período pré-carcerário, Gramsci não só presenciou como também ajudou a organizar uma tentativa de pôr em movimento, na *vida nacional* italiana, o projeto maquiaveliano. Isso ocorreu no momento em que ele era um dos editores da revista de cultura socialista *L'Ordine Nuovo*, quando os operários de Turim assumiram o controle das fábricas, em 1919-1920. E foi justamente por não incorporar as forças camponesas – devido a recusa dos dirigentes do PSI (Partido Socialista Italiano) e da CGL (Confederação Geral do Trabalho), em apoiar os interesses dos trabalhadores da cidade e do campo – que esse movimento não saiu vitorioso. Em outros termos, não foi possível transformar o “popular” em “nacional”. Entre os intelectuais, com destaque para Croce, também não foram direcionadas manifestações de defesa ou apóio aos operários, até pelo medo do surgimento de uma força jacobina.

De qualquer forma, mesmo com a derrota, as classes populares da Itália continuavam sendo as herdeiras diretas da filosofia de Maquiavel, tal como o trabalhador alemão foi tido como herdeiro da filosofia clássica alemã. Elas, potencialmente, eram as que poderiam melhor incorporar e transformar em linguagem moderna os problemas e as soluções da questão nacional formulada pelo florentino.

Mesmo não se tornando “senso comum” na *vida nacional* italiana, o projeto mequiaveliano continuava vivo. Como o próprio Gramsci diz: “o maquiavelismo serviu para melhorar a técnica política tradicional dos grupos dirigentes conservadores, tal como a política da filosofia da práxis; isto não deve ocultar seu caráter essencialmente revolucionário, que é sentido ainda hoje e que explica todo o anti-maquiavelismo...” (Q. 13, 2001, p.1601) Em outras palavras,

com o estudo de Maquiavel e um conhecimento profundo de toda a maquiavelística, Gramsci tenta destruir o uso reacionário que fazem do secretário florentino tanto as culturas liberal e católica quanto aquela fascista. E, como sempre ocorre em seu trabalho, esta primeira intenção é superada – e Maquiavel se converte, nos *Cadernos do cárcere*, na metáfora política por excelência, organicamente inserida em seu projeto crítico da modernidade *für ewig*. (Kanoussi, 2003, p. 145)

Neste sentido, toda a

singularidade e complexidade da questão nacional italiana, posta antes do processo de unificação da Itália por Maquiavel, recebe em Gramsci desdobramentos e desenvolvimentos significativos, que estabelecem a ligação desse momento com a época do *Risorgimento*, quando a questão da direção política na construção do Estado-nação enfrenta, ainda, os elementos da situação econômico-corporativa, da divisão do poder temporal e secular, dos resíduos feudais da situação agrária, das elites tradicionais e da situação camponesa, agravados no quadro capitalista. (Silva, 1989, pp. 51-52)

Nos *Quaderni* é desvendado um aspecto fundamental do pensamento maquiaveliano, a saber: até “Maquiavel, a filosofia se havia ocupado principalmente do modo como o poder é ou deve ser exercido. Maquiavel havia se proposto também o

problema de saber como se pode conquistá-lo, que era afinal precisamente o problema do ‘principado novo’: o mesmo problema, mudados os tempos e as circunstâncias, do partido revolucionário.” (Bobbio, 2002, p. 116)

Ainda sobre a derrota do movimento turinês, uma de suas conseqüências foi a fundação do PCI (Partido Comunista da Itália), em 1921. Segundo Gramsci, e outros intelectuais comunistas, o PSI não tinha mais condições de representar as classes populares da península, era preciso fundar um novo partido. E aqui é pertinente voltar à questão do “moderno príncipe”. De acordo com o autor sardo,

O moderno Príncipe deve e não pode deixar de ser o anunciador e o organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa, de resto, criar o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total de civilização moderna. Estes dois pontos fundamentais – formação de uma vontade coletiva nacional-popular, da qual o moderno Príncipe é ao mesmo tempo o organizador e a expressão ativa e atuante, e a reforma intelectual e moral – deveriam constituir a estrutura do trabalho. (Q. 13, 2001, pp. 1560-61)

Uma vez sendo importante na construção de uma “vontade coletiva nacional-popular”, o partido acaba se colocando como central também para a formação da *nova nação*. Isso porque, para se concretizar a união entre o “nacional” e o “popular” é preciso possuir instituições capazes de penetrar nas classes populares.

De modo geral, em cada país esse partido “deveria estudar a realidade nacional e ‘nacionalizar-se’, assim como fizera o partido bolchevique.” (Lepre, 2001, p. 257) Na Itália, o “moderno príncipe” poderia ser decisivo na superação de uma questão bastante complexa, a saber, na desprovincianização da política, da cultura, dos costumes, etc, dos vários grupos sociais e populares. Na prisão, Gramsci escolheu para si justamente esta “tarefa de dar um fundamento de análise sólido à nacionalização do PCI...” (Idem) Em outras palavras, uma das principais funções do partido frente aos interesses da classe

representada, não é a de prestar assistência sobre as atividades produtivas imediatas ou econômico-corporativas, pois para isso existem os sindicatos profissionais. Na leitura gramsciana: “No partido político, os elementos de um grupo social econômico superam este momento (o econômico-corporativo) de seu desenvolvimento histórico e se tornam agentes de atividades gerais, de caráter nacional e internacional.” (Q. 12, 2001, p. 1523) O partido deve se colocar como um organismo capaz de retirar dos setores a ele ligados organicamente tanto a luta política estreita e imediata, a qual muitas vezes está relacionada aos interesses econômicos, quanto a consciência espacialmente provinciana. Assim, o partido político acaba sendo uma instituição da “sociedade civil” fundamental através da qual é possível alcançar não apenas o *espaço nacional*, como também o *internacional*. Ele, além de formar parte dos intelectuais orgânicos do seu grupo social específico, também contribui para a formação cultural intelectual de uma percepção e de um sentimento de maior alcance – tanto nacional quanto internacional. E, por esse motivo, ele deve ser considerado nos projetos de um movimento “nacional-popular”. Na verdade, a imagem que o autor tinha do partido era diferente de qualquer outra. “Mais do que uma organização política, era uma verdadeira escola de filosofia, uma universidade de vida, um exército, um lugar de convergência social, um ponto de encontro e, acima de tudo, um vínculo coletivo e duradouro de fraternidade, um lugar de pertencimento real.” (Lester, 2003, p. 165)

Nenhuma dessas questões eram distantes das análises teóricas feitas por Gramsci, quando era dirigente do PCI.

O princípio da “reforma intelectual e moral”, ou seja, da construção de uma nova cultura, é precisamente o processo de transformação subjetiva e ideológica, no qual o “nacional-popular” pode se consolidar sobre a *vida nacional*. No trabalho de “reformular” a cultura e os valores do “popular”, o *intelectual nacional-popular* – entendido como um

“antropólogo” sem as pressões acadêmico-científicas – é uma mediação indispensável. Ele contribui para a coesão do “bloco nacional-popular”, à medida que provoca no “popular” uma concepção de mundo de maior alcance – superando os limites da província.

A presença do partido deve se dá de modo orgânico junto às massas populares, pois o grau de aproximação com a realidade efetiva das classes subalternas é o elemento que determina a importância do “moderno príncipe”. Para o autor, um partido político possui maior ou menor significado e importância à medida que sua atividade particular tiver maior ou menor peso na determinação da história de um país. (Q. 13, 2001)

Situando, de um modo ampliado a instituição partidária, ela, no interior da relação nacional/internacional, assume o seguinte caráter: “de resto, as relações internacionais reagem passiva e ativamente sobre as relações políticas (de hegemonia dos partidos).” Dessa forma, o autor coloca o partido político como um organismo que age não apenas no terreno nacional. Diz ainda, “quanto mais a vida econômica imediata de uma nação se subordina às relações internacionais, tanto mais um determinado partido representa esta situação e a explora para impedir o predomínio dos partidos adversários.” De certo modo, essas palavras revelam um grande alcance histórico e explicativo, permanecendo bastante atual. Continuando, expõe:

...pode-se chegar à conclusão de que, com frequência, o chamado ‘partido do estrangeiro’ não é propriamente aquele que é habitualmente apontado como tal, mas precisamente o partido mais nacionalista que, na realidade, mais do que representar as forças vitais do próprio país, representa sua subordinação e servidão econômica às nações ou a um grupo de nações hegemônicas. (Q. 13, 2001, pp. 1562-63)

Ao ressaltar isso, Gramsci parece dialogar com uma tradição política italiana defensora de concepções nacionalistas, mas que na verdade beneficiavam os interesses estrangeiros.

No cenário das lutas entre nações, o partido é posto também como uma instituição fundamental. Diz ele, “*Jamais* devemos esquecer que, na luta entre as nações, cada uma delas está interessada em que a outra se enfraqueça por meio das lutas internas e que os partidos são exatamente os elementos das lutas internas. (...)” Para completar, ainda argumenta: “na história do chamado princípio de nacionalidade, as intervenções estrangeiras a favor dos partidos nacionais que perturbavam a ordem interna dos Estados antagonistas são numerosas...” (Q. 14, 2001, p. 1735) Aqui também parece haver uma significativa atualidade.

#### **5.4. Relação nação/mundo**

Certamente que o partido pensado segundo a tradição maquiaveliana, deveria possuir uma outra postura na relação nação/mundo. O “moderno príncipe” deveria sim fazer a mediação entre a *vida nacional* e a *internacional*, porém de um outro modo. Antes de tudo, sua tarefa deveria ser a de efetivar uma ligação “orgânica” com as classes populares de sua nação, pois somente assim poderia estender o “nacional-popular” a uma dimensão mundial. Tendo em vista essa atuação, não seria objetivo do seu programa político a subordinação ou a opressão de determinadas nações perante outras, mas a união das classes subalternas do mundo. Assim, uma nação específica poderia estabelecer um vínculo progressista e popular com as forças internacionais.

Portanto, o terreno nacional é o ponto de partida para a atuação do partido, pois é nele que se pode iniciar e concretizar um determinado processo hegemônico. E esta não é uma questão isolada, pois ela opera de modo central na reflexão gramsciana. Escondida “talvez esteja a lição de Cuoco, que responsabiliza pela derrota da revolução napolitana

também sua incapacidade de realizar a soldadura, verificada na França, entre causa da revolução e causa da nação.” (Losurdo, 1997, p. 204) Sem incorporar a nação um movimento progressista não pode se tornar hegemônico, isto é, “nacional-popular”.

Na verdade, um dos principais objetivos do “moderno príncipe” é o de elevar o senso crítico das classes subalternas e isso se liga diretamente ao tema da hegemonia. Sobre este, Gramsci sem dúvida, é um autor que oferece inúmeras contribuições. Em sua leitura, os graus de coesão e organização política alcançados pelos grupos sociais, obedecem a existência de momentos diferentes, mas concretamente interligados na realidade social. É a partir deles que se pode identificar o grau de consciência política coletiva de um determinado grupo social e, assim, seu nível de desenvolvimento hegemônico. Esta é uma constatação retirada da própria história social. Nas palavras do autor, vê-se:

O primeiro e mais elementar é o econômico-corporativo: um comerciante sente que *deve* ser solidário com outro comerciante, um fabricante com outro fabricante, etc, mas o comerciante não se sente ainda solidário com o fabricante; isto é, sente-se a unidade homogênea do grupo profissional e o dever de organizá-la, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo. Um segundo momento é aquele em que se atinge a consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros do grupo social, mas ainda no campo meramente econômico. Já se põe neste momento a questão do Estado, mas apenas no terreno da obtenção de uma igualdade político-jurídica com os grupos dominantes, já que se reivindica o direito de participar da legislação e da administração e mesmo de modificá-las, de reformá-las, mas nos quadros fundamentais existentes. Um terceiro momento é aquele em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos, em seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados. Esta é a fase mais estritamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é a fase em que as ideologias geradas anteriormente se transformam em “partido”, entram em confrontação e lutam até que uma delas, ou pelo menos uma única combinação delas, tenda a prevalecer, a se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano “universal”, criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados. (Q. 13, 2001, pp. 1583-84)

Sem dúvida, essa é uma das passagens mais analisadas pelos estudiosos dos *Quaderni*. Aqui é narrado detalhadamente, o processo, muitas vezes contraditório, pelo qual nasce um grupo social hegemônico. E, ao que tudo indica, o *espaço* prioritário desse movimento é o nacional. Afinal é a partir de experiências nacionais, como o jacobinismo francês, que Gramsci sinaliza o caminho pelo qual as classes subalternas, especificamente da Itália, poderiam percorrer, isto é, como elas poderiam *ocupar e conquistar* a nação. Entre os diversos elementos, presentes num programa hegemônico vitorioso para este grupo social, a proposta de construção de uma nova *vida nacional* não poderia faltar, daí a importância do “nacional-popular”. A classe operária, por exemplo, “que pode ser considerada internacional num sentido abstrato, nacionaliza-se no processo de construir sua hegemonia. O surgimento de novos blocos liderados pelos operários no plano nacional precederia, de acordo com essa linha de raciocínio, toda e qualquer reestruturação básica das relações internacionais.” (Cox, 2007, p. 114)

No entanto, a fórmula político-cultural da hegemonia apesar de aplicada e analisada principalmente quando se discute a política e os conflitos no interior das nações, também é relevante para compreender a relação entre os diversos países. (Fontana, 2003; Medici, 2003)

De fato, Gramsci é um internacionalista “que se debruça sobre a realidade de seu país para apreendê-la em sua historicidade própria, mas cuja tipicidade jamais está desconectada dos processos mais globais...” (Mello, 1996, p. 44) Em outras palavras, “se é verdade que os problemas da história italiana se situam no centro da reflexão gramsciana (...) é também verdade que, para ele, compreender as características do mundo moderno e o processo de formação dos Estados nacionais são impossíveis se restringindo à análise interna da história de um só país.” (Burgio, 2007, pp. 58-59)

Na tarefa de difundir o seu projeto de nação popular, o Estado se coloca como fundamental, pois ele possui alguns mecanismos necessários para concretizar tal feito. No entanto, o que de fato poderia ativar as forças indispensáveis para a difusão do “nacional-popular”, era o “desenvolvimento de todas as energias ‘nacionais’...” Em outras palavras, era preciso fortalecer e impulsionar todo e qualquer movimento progressista da península, fundado nas classes populares, seja no âmbito político ou cultural. O importante era libertar o “espírito popular-criativo”.

De acordo com Gramsci, todas “estas relações internas de um Estado-Nação entrelaçam-se com as relações internacionais, criando novas combinações originais e historicamente concretas.” Mais adiante diz: “estas relações entre forças internacionais e forças nacionais tornam-se ainda mais complexas por causa da existência, no interior de cada Estado, de várias seções territoriais com estruturas diferentes e diferentes relações de força em todos os graus (assim, a Vendéia era aliada das forças reacionárias internacionais e as representava no seio da unidade territorial francesa...” (Q. 13, 2001, p. 1585) Portanto, na relação nação/mundo, deve-se levar em conta as particularidades político-sociais de cada país, até mesmo em termos regionais. Como já foi dito, no caso italiano, a parte territorial da península que mais oferecia condições para o desenvolvimento das forças conservadoras correspondia ao Sul (*Mezzogiorno*).

Identificar as particularidades nacionais é uma tarefa prioritária para uma compreensão concreta das correlações de forças políticas que se estabelecem com o mundo. A importância está no fato de que sem uma leitura profunda sobre as questões específicas, não é possível situar o nacional no interior dos diversos conflitos existentes nos demais contextos particulares. Por exemplo, o “cosmopolitismo dos intelectuais italianos é exatamente similar ao cosmopolitismo dos outros intelectuais nacionais?” No caso dos

italianos “o cosmopolitismo está em função de uma posição particular que é atribuída à Itália (...); isto é, a Itália é concebida como complementar de todos os outros países, como produtora de beleza e de cultura para toda a Europa.” (Q. 9, 2001, p. 1118) Assim, fica exposto que na concepção do autor dos *Quaderni*, mesmo não sendo um problema exclusivo dos italianos, o “cosmopolitismo” tinha na Itália suas particularidades. Uma vez reconhecido o seu caráter, qualquer ação política e cultural visando a superação do “intelectual cosmopolita” italiano deveria ter como ponto de partida as suas funções concretas e especificamente nacionais.

Pensando um movimento político-religioso, presente não apenas na Itália, mas em vários países da Europa, Gramsci vai destacar a Ação Católica – principalmente o seu aspecto cosmopolita e a-nacional. Para ele, esta organização exercia suas atividades baseadas na negação “ao Iluminismo francês, ao liberalismo, etc., à atividade dos Estados modernos no sentido de separar-se da Igreja, isto é, à reforma intelectual e moral laica bem mais radical (...) do que a Reforma protestante.” (Q. 6, 2001, pp. 828-29) Historicamente, a Ação Católica foi uma atividade religiosa que se configurou “sobretudo depois de 1848, ou seja, com o fim da Restauração e da Santa Aliança.” (Q. 6, 2001, p. 829) Sobre, especificamente, o caráter a-nacional do movimento, afirma-se:

A debilidade de toda organização nacional da Ação Católica consiste no fato de que sua ação é limitada e continuamente perturbada pelas necessidades de política internacional e interna da Santa Sé em cada Estado. À medida que cada Ação Católica nacional se amplia e se transforma em organismo de massa, tende a se tornar um verdadeiro partido, cujas diretrizes são impostas pelas necessidades internas da organização; mas este processo jamais pode tornar orgânico, precisamente por causa da intervenção da Santa Sé. (Q. 8, 2001, p. 1019)

A Igreja Católica, de maneira geral, pode ser definida como sendo quase que ontologicamente avessa ao “nacional” e, portanto, ao “popular” – em muito, pela

centralidade do seu poder em Roma. Na verdade, no interior do catolicismo existiam mais de uma corrente moral-religiosa, como por exemplo, a “modernista”, a “integrista” e a “jesuítica”. Na visão do autor dos *Quaderni*, todas elas, tinham “significados mais amplos do que os estritamente religiosos: são ‘partidos’ no ‘império absoluto internacional’ que é a Igreja Romana. E não podem deixar de pôr sob forma religiosa problemas que muitas vezes são puramente mundanos, de ‘domínio’.” (Q. 14, 2001, p. 1712) O que diferencia o cosmopolitismo expressado pela Ação Católica, daquele dos intelectuais italianos é justamente o fato dela ser uma organização que não possui uma particularidade nacional. O seu cosmopolitismo, isto é, o seu não enraizamento numa determinada nação era semelhante em várias localidades – graças as intervenções de Roma.

A nação não pode se relacionar com o mundo de modo amorfo, sem levar em conta suas lutas político-culturais específicas, afinal são elas as responsáveis pelo tipo de contato entre um *espaço* e outro. De modo amplo, pode-se dizer que: “a importância das particularidades será tanto maior quanto mais num país a realidade efetiva for diferente das aparências, os fatos das palavras, as atividades do povo das interpretações destes fatos pelos intelectuais.” (Q. 14, 2001, p. 1723) Recuperando a linguagem política maquiaveliana, Gramsci busca se distanciar de quaisquer formas de mistificação quanto à *vida nacional*, na qual estão inseridos determinados indivíduos, grupos e classes sociais.

Assim, uma vez concretizado o “nacional-popular”, num determinado país, por meio da hegemonia das classes subalternas, Gramsci sugere que a relação dessa *vida nacional* com o mundo deveria ser, de um lado, conflituosa com as forças conservadoras existentes nas várias nações; de outro, de aliança com os movimentos populares e progressistas existentes nas mesmas. A partir disso, o país representante das classes populares, pode se afirmar, num determinado momento, como guia para o avanço histórico,

como foram os casos da França jacobina e da Rússia entre 1917-1930. Enfim, a partir de um movimento político-cultural fundado no “bloco nacional-popular”, determinado país poderia se transformar em *herança histórico-internacional* progressista.

No entanto, outras questões também chamaram atenção do autor, referente a correlação de forças entre os países. Por exemplo, pensando sobre seu momento histórico concreto e sobre a relação de uma nação hegemônica frente as forças internacionais, Gramsci se pergunta:

É ainda possível, no mundo moderno, a hegemonia cultural de uma nação sobre as outras? Ou o mundo já está de tal modo unificado em sua estrutura econômico-social que um país, mesmo podendo ter “cronologicamente” a iniciativa de uma inovação, não pode porém conservar o monopólio político dela e, portanto, servir-se desse monopólio como base de hegemonia? Então, que significado pode ter hoje o nacionalismo? Não será ele possível apenas como “imperialismo” econômico-financeiro, e não mais como “primado” civil ou hegemonia político-intelectual? (Q. 13, 2001, p. 1618)

Interessante como Gramsci sinalizava, já na década de 1930, aspectos bastante atuais no mundo contemporâneo. A idéia de um “nacionalismo” efetivado somente como “imperialismo econômico-financeiro” e não mais como “hegemonia político-intelectual”, parece estar se referindo à atual política internacional de algumas das principais potências mundiais. Essa análise, feita pelo autor, sobre o capitalismo de sua época, revela como tal sistema define as relações estabelecidas entre as nações: cada vez mais fundamentada na imposição e na violência e menos no consenso político-cultural, deixando a hegemonia sempre no âmbito do restrito às elites. Outro argumento importante e que consegue captar a linha de desenvolvimento do sistema capitalista de todo o século XX, de resto, ainda atual no XXI, corresponde ao impacto da unificação econômico-social do mundo sobre a questão da hegemonia. Mesmo não vivendo numa época, como a atual, em que por meio das comunicações o mundo se tornou “menor”, Gramsci continua vigoroso em seu

questionamento quanto à possibilidade de uma nação monopolizar o exercício de uma hegemonia cultural sobre as demais.

De qualquer forma, uma hegemonia mundial é,

em seus primórdios, uma expansão para o exterior da hegemonia interna (nacional) estabelecida por uma classe social dominante. As instituições econômicas e sociais, a cultura e a tecnologia associadas a essa hegemonia nacional tornam-se modelos a serem imitados no exterior. Essa hegemonia expansiva é imposta aos países mais periféricos como uma revolução passiva. Esses países não passaram pela mesma revolução social completa, nem têm suas economias desenvolvidas da mesma forma, mas procuram incorporar elementos do modelo hegemônico sem que as antigas estruturas de poder sejam afetadas. Embora os países periféricos possam adotar alguns aspectos econômicos e culturais do núcleo hegemônico, têm menos condições de adotar seus modelos políticos. (...) a hegemonia no plano internacional não é apenas uma ordem entre Estados. É uma ordem no interior de uma economia mundial com um modo de produção dominante que penetra todos os países e se vincula a outros modos de produção subordinados. É também um complexo de relações sociais internacionais que une as classes sociais de diversos países. (Cox, 2007, p. 118)

Ainda sobre o aspecto econômico, o autor dos *Quaderni* percebeu outras tendências históricas importantes, no espaço da relação nação/mundo. Em outras palavras, suas reflexões demonstram o florescimento de um novo caráter assumido pelo conjunto da economia internacional. Analisando a política alfandegária de alguns países de sua época, Gramsci identificou um processo em curso, fundado não apenas em acordos políticos, mas também econômicos entre alguns grupos de nações. Parte dos acordos políticos tendia a se transformar em pactos econômicos regionais, nos quais a importação e a exportação negociadas não se verificariam mais apenas entre dois Estados, mas entre um grupo de Estados, eliminando diversos obstáculos. Assim, “seria possível situar nesta tendência a política de livre-câmbio interimperial e de protecionismo em relação ao não-Império.” Este, certamente, é um dos principais problemas contemporâneos que os países pobres enfrentam diante das nações ricas, em suas negociações comerciais internacionais. Adiante ainda

afirma: “o mercado mundial, segundo esta tendência, seria constituído por uma série de mercados não mais nacionais, mas internacionais (interestatais), que organizariam em seu interior uma certa estabilidade das atividades econômicas essenciais e que poderiam relacionar-se entre si à base do mesmo sistema.” (Q. 2, 2001, p. 267) Ao que tudo indica, Gramsci estava certo em suas análises sobre as tendências político-econômicas do capitalismo. Os atuais blocos econômicos regionais exemplificam isso.

De certo modo, isso demonstra que no sistema capitalista “toda a atividade econômica de um país só pode ser julgada em relação ao mercado internacional, ‘existe’ e deve ser avaliada quando inserida numa unidade internacional.” Continuando, “não existe um ‘balanço’ puramente nacional da economia, nem para seu conjunto nem sequer para uma atividade particular.” Isto porque, “todo conjunto econômico nacional projeta-se no excedente que é exportado em troca de uma correspondente importação...” (Q. 9, 2001, p. 1115) No entanto, o momento da reflexão do autor que mais chama atenção, vem a seguir:

Se se produz trigo num país a alto preço, as mercadorias indústrias exportadas e produzidas por trabalhadores alimentados com aquele trigo, a preço igual ao da equivalente mercadoria estrangeira, contêm congelada uma maior quantidade de trabalho nacional, uma maior quantidade de sacrifícios do que a mesma mercadoria estrangeira. Trabalha-se para o “exterior” com sacrifício; fazem-se sacrifícios para o exterior, não para o próprio país. As classes que no interior se aproveitam desses sacrifícios não constituem a “nação”, mas representam uma exploração exercida por ‘estrangeiros’ sobre as forças realmente nacionais, etc. (Q. 9, 2001, pp. 1115-16)

O desfecho dessa passagem sintetiza grande parte da argumentação desenvolvida até o momento, ajudando ainda mais a desenvolver a tese do “nacional-popular” como um projeto específico de nação. Essas forças internas que, por seus interesses corporativos, vinculam-se ao estrangeiro estão fundamentadas na mesma postura cosmopolita e anti-nacional característica da Igreja Católica, no passado. Agora, no entanto, a exportação predominante não é subjetiva, em forma de produção intelectual, mas objetiva. A própria

sobrevivência física das forças nacionais é marginalizada em benefício dos interesses externos.

Em outras palavras, acima, Gramsci expõe claramente quais são, na sua leitura, as classes e os setores sociais de fato representantes da *vida nacional*. Daí a sua confiança no popular como criador de uma nova ordem nacional. Para ele,

uma unificação *popular-nacional* mais madura da Itália é, para Gramsci, um objetivo político e político-cultural básico. Longe de representar, como foi afirmado por uma persistente tradição interpretativa, a suspensão da análise de classe, a *atualidade* desta unificação expressa, na opinião de Gramsci, não só o resultado de uma história secular que confluiu na ‘revolução passiva’ que está nas origens da unidade italiana, mas também uma complexa problemática social fundada em antagonismos de caráter econômico, territorial e cultural. (Baratta, 2003, p. 14)

Importante também destacar como, na passagem seguinte, a *herança histórico-nacional* italiana é inserida no sistema capitalista.

Antes da Revolução Francesa, isto é, antes que se constituísse organicamente uma classe dirigente nacional (*ainda que conservadora*: C.R.) havia uma emigração de elementos italianos que representavam a técnica e a capacidade diretiva, elementos que enriqueceram os Estados europeus com sua contribuição. Após a formação de uma burguesia nacional e do advento do capitalismo, iniciou-se a emigração do povo trabalhador, que aumentava a mais-valia dos capitalisms estrangeiros: a debilidade nacional da classe dirigente, assim, atuou sempre negativamente. Ela não emprestou disciplina nacional ao povo, não o fez sair do municipalismo para uma unidade superior, não criou uma situação econômica que reabsorvesse as forças de trabalho emigradas, de modo que estes elementos se perderam, em grande parte, incorporando-se às nações estrangeiras em funções subalternas. (Q. 3, 2001, p. 385)

Certamente essas palavras revelam importante atualidade, pois elas não servem apenas para os italianos da primeira metade do século XX, servem também para a grande maioria dos países subalternos do mundo contemporâneo. Se num primeiro momento, a Itália fornecia ao “mundo”, agrupamentos político-culturais direcionados a desempenharem funções sociais privilegiadas e de alta complexidade intelectual para as elites; num segundo, a “exportação” foi das próprias classes populares, muitas vezes com baixo

conhecimento técnico-científico e sob profunda precariedade. Durante o século XIX, até a Primeira Guerra Mundial, houve uma intensa movimentação dos povos e os italianos se encaixaram perfeitamente no processo. Assim, eles

forneceram os músculos para a construção de túneis e canais nos passos alpinos da Áustria e da Suíça, para levantar represas e ferrovias na América do Norte e trilhos de bonde em Montevideú. Foram colonizadores agrícolas no sudeste francês, no sul do Brasil e em áreas da Argentina e mineiros na Bélgica, na Alemanha ou nos Estados Unidos. Eles trabalharam nos canais da Luisiana e da Austrália e nos cafezais do Brasil. Os italianos também foram industriais em São Paulo, comerciantes em Buenos Aires ou Tunis e artesãos em Paris. Formaram, ainda, em alguns países de industrialização atrasada e aonde chegaram precocemente, como o Brasil e a Argentina, a base do operariado nacional. Mas, em geral, os emigrantes italianos que se dispersaram pelo mundo eram trabalhadores braçais, rurais ou urbanos, voltados às atividades menos qualificadas e do sexo masculino, ansiosos por ganhar a vida. (Bertonha, 2005, p. 86)

Em muitos casos, o tratamento que esses italianos recebiam fora da península era bastante diferente do modo como eram aceitos os renascentistas. As elites ocidentais no auge da emigração – segunda metade do século XIX e primeiro do XX – aceitavam, em geral,

a idéia de uma raça branca européia superior às outras, mas a subdividiam em outras (anglo-saxônica, latina, eslava, germânica, etc.), que também se diferenciavam em pureza, capacidade de trabalho, engenhosidade, etc., estabelecendo uma rígida hierarquia entre elas. (...) Assim, havia dúvidas, por exemplo, se os mediterrâneos e alguns povos do Leste europeu podiam ser considerados brancos e se constituição racial mista da França (germânicos, alpinos e mediterrâneos) seria um impedimento a seu progresso. (Bertonha, 2005, p. 97)

No caso dos norte-americanos, “a preocupação não era tanto a de atrair europeus, mas de atrair os europeus ‘certos’, ou seja, germânicos e anglo-saxões.” (Idem)

A partir dessa relação comparativa fica exposto que em se tratando de classe popular, o seu *tempo-espaço* próprio de auto-realização humana é o *nacional* – pelo menos em âmbitos capitalistas. Essa é uma colocação bastante atual, afinal a xenofobia e as diversas restrições sociais fazem parte hoje, da vida do “popular” que sai do “nacional”, em

busca de dignidade. Atitudes muitas vezes praticadas por setores também populares das nações ricas. (Hobsbawm, 2000) Em 1905, o russo Ber Borochof já comentava sobre o racismo do operário americano em relação ao chinês. Para ele, “mesmo no proletariado culto, a consciência de classe se obscurece muito sempre que ele se vê obrigado a proteger seu posto nacional de trabalho.” E partir disso afirma: “é necessário uma maior sinceridade para com a questão nacional, é preciso deixar de lado de uma vez por todas os preconceitos vulgares.” (Borochof, 1980, p. 125) Em escala exclusivamente “nacional”, Gramsci também identificará uma postura semelhante de racismo do Norte sobre o Sul e as Ilhas.

De maneira geral, essa satanização do “outro”, seja ele “interno” ou “externo”, é uma prática secular do Ocidente, em relação aos subalternos. (Del Roio, 1998b)

No entanto, mesmo numa tal ordem social – que muitas vezes força o “popular” a sair do seu lugar de origem – Gramsci visualiza a possibilidade de certos laços nacionais entre o Estado e seus cidadãos, ainda que de modo restrito. Diz ele,

Além da escola, nos vários níveis, que outros serviços não podem ser deixados à iniciativa privada, mas – numa sociedade moderna – *devem* ser assegurados pelo Estado e pelas entidades locais (municipais e provinciais)? O teatro, as bibliotecas, os museus de vários tipos, as pinacotecas, os jardins zoológicos, os hortos florestais, etc. É preciso fazer uma lista de instituições que devem ser consideradas de utilidade para a instrução e a cultura públicas e que são consideradas como tais numa série de Estados, instituições que não poderiam ser acessíveis ao grande público (e se considera, por razões nacionais, que devam ser acessíveis) sem uma intervenção estatal. Deve-se observar que precisamente estes serviços são quase inteiramente negligenciados por nós; um exemplo típico são as bibliotecas e os teatros. Os teatros existem na medida em que são um negócio comercial: não são considerados serviços públicos. Dada a escassez do público teatral e a mediocridade das cidades, em decadência. (...) Estes elementos devem ser estudados como vínculos nacionais entre governantes e governados, como fatores de hegemonia. (Q. 14, 2001, pp. 1714-15)

Entre outros aspectos, é importante notar como o autor insere a *vida nacional* no processo de construção de uma determinada “hegemonia”. Mesmo estando no interior do

sistema capitalista, tais “serviços”, por Gramsci entendidos como de interesse público, não poderiam ficar sob as leis do mercado. Todos os espaços citados são vistos tanto como elementos de *vida nacional*, quanto dimensões hegemônicas. E ao perceber não organicidade entre “iniciativa privada” e esfera da cultura, o autor reforça a responsabilidade do Estado em promover aos cidadãos aquilo que não pode ser mercantilizado. Deve-se ressaltar que Gramsci não insere a discussão num projeto social de ruptura radical, mas a situa dentro do âmbito das funções exigíveis de um Estado ainda burguês – que deve ser o de proteger os interesses públicos. Partindo de exemplos externos, o autor entende como um avanço significativo a existência de uma tal postura estatal na Itália, mesmo em terreno capitalista. A preocupação se justificava na pouca coesão nacional-cultural dos italianos. E ao compreender esses espaços públicos nacionais como elementos de hegemonia, também é indicado aos movimentos progressistas e populares a importância em pensá-los a partir de concepções mais avançadas.

Ao contrário do que já havia ocorrido na história italiana, a postura dos movimentos político-culturais nacionais deveriam assumir a seguinte configuração:

A força expansiva, a influência histórica de uma nação não pode ser medida pela intervenção individual de pessoas singulares, mas pelo fato de que estas pessoas singulares expressem consciente e organicamente um bloco social nacional. Se não for assim, deve-se falar apenas de fenômenos de uma certa importância cultural pertencentes a fenômenos históricos mais complexos, como o que ocorre na Itália, durante muitos séculos: o de ser ela a origem “territorial” de elementos dirigentes cosmopolitas e de continuar parcialmente a sê-lo pelo fato de que a alta hierarquia católica é em grande parte italiana. Historicamente, esta função internacional foi causa da debilidade nacional e estatal: o desenvolvimento das capacidades não ocorreu em função das necessidades nacionais, mas das internacionais; por isso, o processo de especialização técnica dos intelectuais seguiu caminhos anormais do ponto de vista nacional, já que serviu para criar o equilíbrio de atividades e de ramos de atividades não de uma comunidade nacional, mas de uma comunidade mais ampla que queria “integrar” seus quadros nacionais, etc. (Q. 3, 2001, p. 386)

Os desdobramentos dessa forma de inserção na *vida internacional* afetaram não apenas a configuração dos intelectuais italianos, mas toda uma complexidade de relações sociais, visualizadas em instituições políticas, educacionais, culturais, entre outras. De modo que a alteração da vinculação específica da Itália com o mundo, somente se tornaria realidade quando de fato o “nacional” fosse representado. E isso somente ocorre quando se parte do “popular”. Agindo assim, a base da *nova* nacionalidade italiana, estaria consolidada.

Em se tratando de desenvolvimento capitalista, o autor italiano, ao analisar a crise de 1929 e seus desdobramentos, destaca:

Uma das contradições fundamentais é esta: que, enquanto a vida econômica tem como premissa necessária o internacionalismo, ou melhor, o cosmopolitismo, a vida estatal se desenvolve cada vez mais no sentido do “nacionalismo”, da “auto-suficiência”, etc. Uma das características mais visíveis da “crise atual” é, apenas, a exasperação do elemento nacionalista (estatal-nacionalista) na economia... (Q. 15, 2001, p. 1756)

Aqui Gramsci se insere no debate, também atual, sobre a questão do fim do Estado nacional no contexto do “neo-liberalismo”. E, de certo modo, fornece precocemente alguns elementos centrais capazes de desmistificar a leitura oficial e predominante no mundo contemporâneo, correspondente a inevitável decadência do Estado-nação. Para o autor, Estado nacional e economia cosmopolita vivem numa relação de desequilíbrio e de contradição própria e insuperável em sistema capitalista. Como diz Michael Mann, mais recentemente:

O Estado nacional não está passando por nenhum declínio *geral*, em *parte alguma*. Sob alguns aspectos ainda está amadurecendo. (...) Nossa ‘sociedade’ *nunca* foi meramente nacional. Foi também transnacional, pois sempre implicou relações que atravessam livremente as fronteiras. (...) Nunca a economia capitalista e a cultura moderna foram muito cerceadas pelas fronteiras nacionais. O capitalismo foi especialmente transnacional em sua fase industrial primitiva, com uma mobilidade praticamente livre do capital e da mão-de-obra, tendo maioria de suas zonas de crescimento situadas em áreas fronteiriças ou que cruzavam

fronteiras, como os Países Baixos, a Boêmia e a Catalunha. (...) A soberania nacional sempre foi minada pelo transnacionalismo do capital e da cultura. (Mann, 2000, pp. 314-15)

Essa questão pode ser resumida com a seguinte interrogação: se as sociedades vão se aproximando “economicamente umas das outras e vai desaparecendo sua separação relativa, como é possível então, que ao mesmo tempo se torne aguda a questão nacional e se desenvolvam os sentimentos nacionalistas? Esta é uma pergunta a que se o materialismo histórico não responde, fica vagando por um mundo de contradições.” (Borochoy, 1980, p. 126)

A relação entre os *espaços* nacional e internacional, criada pelo capitalismo, também deveria ser entendida como uma dimensão fundamental para o aprendizado político-cultural das classes populares. Pensando um processo de organização subjetiva e objetiva das classes subalternas que pudesse significar um rompimento com os interesses das classes dominantes, projeta Gramsci:

Que uma tal “cisão” e nova síntese esteja historicamente madura é algo demonstrado peremptoriamente pelo fato mesmo de que um tal processo é compreendido pela classe subalterna, que, precisamente por isto, não mais é subalterna, ou seja, demonstra que tende a sair de sua condição subordinada. O “trabalhador coletivo” compreende essa sua condição, e não só em cada fábrica tomada isoladamente, mas em esferas mais amplas da divisão do trabalho nacional e internacional; e esta consciência adquirida tem uma manifestação externa, política, precisamente nos organismos que representam a fábrica como produtora de objetos reais não de lucro. (Q. 9, 2001, p. 1138)

Diante das situações sociais construídas pelo sistema capitalista, as classes subalternas não poderiam deixar de compreender com profundidade as conexões existentes entre nação/mundo. Seus avanços e retrocessos, neste contexto, passam a estar, de algum modo, ligados ao grau de precisão analítica sobre as correlações de forças existentes na economia, na política, entre outros, que envolvem os *espaços*. A própria dimensão hegemônica do movimento político-cultural das classes subalternas está aqui presente, quer

dizer, a importância em superar a realidade econômico-corporativa da fábrica, em direção de uma compreensão da complexidade característica não apenas da *vida nacional*, mas também da sua relação com o mundo (este também complexo), faz parte do difícil processo de elevação da visão de mundo do “popular”.

Ampliando sua reflexão sobre a relação nação/mundo, o autor coloca a seguinte interrogação: “como é possível dizer que as guerras entre os Estados podem ter sua origem nas lutas dos grupos no interior de cada nação?” Para Gramsci, em cada território nacional, existe uma “expressão da lei das proporções definidas na composição social.” O princípio básico de tal “lei”, reside na tentativa de criar uma relação de equilíbrio entre os diferentes elementos presentes num dado ambiente. Ela, na verdade, é originária das ciências naturais, mais especificamente da química. E, Gramsci, utiliza-a apenas de modo metafórico, para visualizar o movimento das forças político-culturais que residem num determinado *espaço* social. No entanto, para evitar qualquer equívoco é importante ver as explicações do próprio:

É evidente que se deve sempre recordar que o recurso ao teorema das proporções definidas tem um valor esquemático e metafórico, isto é, não pode ser aplicado mecanicamente, já que nos agregados humanos o elemento qualitativo (ou capacidade técnica e intelectual de cada um de seus componentes) tem uma função predominante, mas não pode ser mensurado matematicamente. (Q. 13, 2001, p. 1626)

Portanto, a “lei das proporções definidas” não é utilizada como recurso metodológico, mas apenas como elemento ilustrativo. Continuando com o questionamento, sobre se a origem das guerras inter-estatais estão ou não ligadas às correlações de forças internas de cada país, é possível dizer que sim. Nacionalmente, o grupo dominante sempre busca construir ou manter um certo equilíbrio entre os interesses presentes na sociedade, tudo para não emergir qualquer ruptura social. No entanto, “dado que a área social de cada

país é limitada, (o grupo dominante) será levado a estendê-la às zonas coloniais e de influência, entrando assim em conflito com outros grupos dirigentes que aspiram ao mesmo fim...” (Q. 13, 2001, p. 1631) Uma outra relação conflitante, criada pelo grupo dirigente de uma nação, corresponde ao seguinte: “cada grupo dirigente tende, em abstrato, a ampliar a base da sociedade trabalhadora da qual extrai a mais-valia, mas a tendência abstrata se torna concreta e imediata quando a extração da mais-valia em sua base histórica torna-se difícil ou perigosa além de certos limites, os quais, todavia, são insuficientes.” (Idem) Mesmo sendo invadido e destruído por forças estrangeiras, não é possível retirar da história deste determinado país, a importância das lutas existentes entre seus diversos grupos sociais. (Q. 15, 2001) Assim, as classes proprietárias existentes numa nação se relacionam com a *vida nacional* e com o mundo, impulsionadas por interesses altamente conflitantes e fundados na opressão. Diferentemente das classes populares que tendem a se vincular ao nacional e ao internacional a partir de relações sócio-culturais pautadas no múltiplo, no criativo e no humano.

De qualquer modo, devido às inúmeras contradições existentes entre nação/mundo, em especial quando tal relação se dá a partir do conflito beligerante, não é absurdo afirmar que mesmo nessas circunstâncias possa surgir um sentimento “nacional-popular”, capaz de se desdobrar em movimento histórico efetivo. Por exemplo, a Primeira Guerra Mundial, “obrigou os diversos estratos sociais a se aproximarem, a se conhecerem, a se avaliarem reciprocamente, no comum sofrimento e na comum resistência sob formas de vida excepcionais, que determinavam uma maior sinceridade e uma maior aproximação à humanidade ‘biologicamente’ entendida.” (Q. 23, 2001, p. 2212) Portanto, mesmo a partir de um evento como esse é sim possível o florescimento de uma determinada “consciência nacional-popular”. De certa forma, os acontecimentos russos de 1917 também sinalizam

para tal possibilidade. Já na Itália, como se sabe, o que de fato ocorreu no pós-guerra foi justamente o contrário, isto é, uma consciência *anti-nacional-popular* com o movimento fascista.

Numa outra passagem, o autor, comentando um artigo do francês Julien Benda, intitulado “Comment un écrivain sert-il l’universel?”, expõe algumas questões interessantes sobre a relação entre o particular e o universal. O referido texto, tem como discussão central o princípio da “nacionalidade do pensamento”, a partir do qual é possível dizer que “o *Geist* alemão” é muito diferente do “*Esprit* francês”. Evidenciando assim, uma certa tendência ao “particularismo”. Nas palavras de Gramsci, Benda até defende o enunciado no qual se diz que “se serve melhor ao universal na medida em que se é mais particular.” Todavia, afirma o italiano: “...uma coisa é *ser* particular, outra é *pregar* o particularismo.” Em sua opinião,

Aqui reside o equívoco do nacionalismo, que, na base deste equívoco, pretende freqüentemente ser o verdadeiro universalista (...) Ou seja, nacional é diferente de nacionalista. Goethe era “nacional” alemão, Stendhal “nacional” francês, mas nenhum dos dois era nacionalista. Uma idéia não é eficaz se não for expressa de alguma maneira, artisticamente, isto é, particularmente. Mas um espírito é particular na medida em que é nacional? A nacionalidade é uma particularidade primária; mas o grande escritor se particulariza ainda entre seus conterrâneos e esta segunda “particularidade” não é prolongamento da primeira. Renan, enquanto Renan, não é absolutamente uma consequência *necessária* do espírito francês, ele é, em relação a este espírito, um evento original, arbitrário, *imprevisível* (como diz Bergson). Mas, não obstante, Renan permanece francês, assim como o homem, mesmo sendo homem, continua um mamífero; mas seu valor, como o do homem, reside precisamente na sua diferença para com o grupo onde nasceu. (Q. 3, 2001, pp. 284-85)

Interessante como nessa reflexão, o autor tenta chegar o mais próximo possível de uma definição concreta sobre o “particular”, revelando que nem sempre este é sinônimo de “nacional”. No caso da universalização de uma determinada “filosofia” de um determinado “intelectual”, o “particular” não pode ser confundido com a “nacionalidade” de seu

pensamento. Isto porque, tal “sistema de idéias” não é mero reflexo ou efeito da *vida nacional* correspondente, mas é um específico trabalho de “tradução” efetuado pelo autor sobre sua nacionalidade. Somente quando isso acontece, ou seja, quando um determinado *sujeito* canaliza original e criativamente para o seu trabalho a sua *vida nacional* é que se chega ao seu “particular” – e assim à sua própria universalidade.

Esta questão não era compreendida pelos nacionalistas, pois para eles “o valor dos grandes intelectuais, dos mestres, consiste em sua semelhança com o espírito de seu grupo, em sua fidelidade, em sua precisa capacidade de expressar este espírito...” (Q. 3, 2001, p. 285) Entretanto, nas palavras de Gramsci: “é útil, para quem não tem personalidade, decretar que o essencial é ser nacional.” (Idem) Um dos motivos para o estabelecimento de tal confusão entre *particularidade* e *nacionalidade* – no caso de Benda, mas que poderia se aplicar também a Croce – corresponde ao fato de se examinar a questão dos intelectuais sem levar em conta suas situações de classe e de grupo. Para este francês um “espírito” criador somente é “bom” quando adota uma determinada maneira “coletiva” *nacional* de pensar, e “mau” quando busca um modo “individual” *particular*. Em certo sentido, esta forma de entender o “nacional” gerou problemas graves para a história humana. Na política, por exemplo, “tal tendência à distinção nacional fez com que a guerra, em vez de ser simplesmente política, tenha se tornado uma guerra de almas nacionais, com suas características de profundidade passional e de ferocidade.” (Q. 3, 2001, p. 286) Tal compreensão acerca do “nacional”, portanto, contribuiu decisivamente como combustível ao primeiro conflito mundial da história. Em outras palavras, a guerra demonstrou, precisamente, que estas atitudes “nacionalistas não eram casuais ou devidas a causas intelectuais, erros lógicos, etc.; elas eram e são ligadas a um determinado período histórico, no qual somente a união de todos os elementos nacionais pode ser uma condição de vitória.

A luta intelectual, se travada fora de uma luta real que tenda a subverter esta situação, é estéril.” (Idem)

Contra esse entendimento político-cultural do “nacional”, expressão de toda uma época histórica, que Gramsci busca desenvolver suas idéias. Ainda que perceba, em sua época, o nascimento de um certo “espírito europeu”, para ele isto provavelmente seria acompanhado por um aprofundamento do “caráter nacional”, de cunho nacionalista, principalmente dos grandes intelectuais.

Ainda sobre essa relação, envolvendo indivíduo/nação/mundo, o autor parte para seguinte reflexão:

Sobre a questão das glórias nacionais ligadas às invenções de indivíduos geniais, mas cujas descobertas e invenções não tiveram aplicação ou reconhecimento no país de origem, pode-se ainda observar o seguinte: que as invenções e descobertas podem ser, e o são freqüentemente, casuais; e não só isso, mas que os inventores individuais podem ser ligados a correntes culturais e científicas que tiveram origem e desenvolvimento em outros países, em outras nações. Por isso, uma invenção ou descoberta perde o caráter individual e casual e pode ser julgada nacional quando o indivíduo for estreita e necessariamente ligado a uma organização de cultura que tenha caráter nacional, ou quando a invenção for aprofundada, aplicada, desenvolvida em todas as suas possibilidades pela organização cultural da nação de origem. (Q. 6, 2001, p. 744)

Portanto, a própria produção científica de uma determinada nação somente é orgânica e nacional quando expressa a sua cultura e quando é aplicada ao seu terreno social próprio. Mais adiante, diz:

Fora destas condições, não resta senão o elemento “raça”, isto é, uma entidade imponderável, que pode ademais ser reivindicada por todos os países e que se confunde em última análise com a chamada “natureza humana”. Pode-se, portanto, chamar de “nacional” o indivíduo que é consequência da realidade concreta nacional ou que inicia uma fase determinada da operosidade prática ou teórica nacional. Seria necessário, de resto, ressaltar o fato de que uma nova descoberta que se conserva como algo inerte não é um valor: a “originalidade” consiste tanto em “descobrir” quanto em “aprofundar”, em “desenvolver” e em “socializar”, isto é, em transformar em elemento de civilização universal; mas, precisamente nestes campos, manifesta-se a energia nacional, que é

coletiva, que é o conjunto das relações internas de uma nação. (Q. 6, 2001, pp. 744-45)

Assim, sem incorporar a “energia” de seu *espaço* nacional, a produção de conhecimento deixa de ter qualquer significado concreto e, em certo sentido, também popular. Para contribuir com o desenvolvimento da “civilização universal” é preciso, antes de tudo, levar em conta as “relações internas da nação”. E o indivíduo produtor de conhecimento só produz cultura nacional quando está organicamente ligado à sua nação.

### **5.5. Sobre a “tradução” e a sua importância para a mediação nação/mundo**

Em decorrência da relação nação/mundo surge o tema da “tradutibilidade”, em parte já discutido no Capítulo 1. Nos *Quaderni*, Gramsci aprofunda a questão, incorporando alguns elementos teóricos dos autores da “filosofia da práxis”, para assim desenvolver o seu próprio enunciado. Na verdade, o tema da “tradução” se apresenta em Gramsci como fundamental para a compreensão não apenas de sua teoria social, mas também para melhor entender a sua postura política.

De modo mais central e específico, a “tradução” é uma discussão indispensável para compreender o seu projeto de nação, fundado no "nacional-popular". Isto justamente pela importância que tem o “internacional” na questão nacional. E sendo, de certa forma, um desdobramento da relação nação/mundo, a questão da "tradutibilidade" se coloca de modo destacado em seu projeto nacional.

Seguindo suas reflexões, a “tradução” pode ser compreendida a partir de três dimensões diferenciadas, mas certamente interligadas.

Primeiro, e de uma forma mais ampla historicamente, pode-se dizer que a “tradução” assume uma dimensão filosófico-cultural. Nos *Quaderni*, Gramsci parte de uma afirmação leniniana, na qual é expresso que os russos não souberam “traduzir-se” em linguagem européia. Com esta declaração, Lenin, quis destacar uma resolução sobre a questão da organização dos partidos comunistas, aprovada no III Congresso da Internacional Comunista – realizado em 1921. De acordo com o russo, essa aprovação teve uma influência demasiada da situação particular da Rússia. Mesmo sendo, o principal responsável pela “tradução” da “filosofia da práxis” para a realidade nacional russa, Lenin, neste episódio, reconhece que o movimento de volta, ou seja, de universalização das particularidades de seu país, deu-se de modo débil. De certa forma, Gramsci “acentua implicitamente como ele (Lenin) foi o primeiro a indicar aos comunistas de todo o mundo a tarefa de ‘traduzir’ o bolchevismo em linguagem histórico nacional.” (Vacca, 2000, p. 15)

Entretanto, ainda que tenha como referência o autor russo, Gramsci procura expor a questão de um modo mais amplo, não se restringindo ao terreno da política – obviamente que isso não significa uma marginalização da mesma, como já foi indicado no Capítulo 1. De acordo com o seu raciocínio:

Deve-se resolver o seguinte problema: se a tradutibilidade recíproca das várias linguagens filosóficas e científicas é um elemento “crítico” próprio a toda concepção do mundo ou próprio somente à filosofia da práxis (de maneira orgânica) e apenas parcialmente apropriável pelas outras filosofias. A tradutibilidade pressupõe que uma determinada fase da civilização tenha uma expressão cultural “fundamentalmente” idêntica, mesmo que a linguagem seja historicamente diversa, diversidade determinada pela tradição particular de cada cultura nacional e de cada sistema filosófico, do predomínio de uma atividade intelectual ou prática, etc. Assim, deve-se ver se a tradutibilidade é possível entre expressões de diferentes fases de civilização, na medida em que estas fases são momentos de desenvolvimento uma da outra e, portanto, integram-se reciprocamente; ou se uma expressão determinada pode ser traduzida com os termos de uma fase anterior de uma mesma civilização, fase anterior que, porém, é mais compreensível do que a linguagem dada, etc. É possível dizer, ao que parece, que só na filosofia da práxis a “tradução” é

orgânica e profunda, enquanto de outros pontos de vista trata-se freqüentemente de um mero jogo de “esquematismos” genéricos (Q. 11, 2001, p. 1468)

Aqui fica exposta a importância da “tradução” no âmbito da filosofia e da cultura historicamente determinadas, e também como ela é se insere no interior da "filosofia da práxis".

A partir de tal passagem também fica evidente o respeito que o autor dá às particularidades nacionais, ou seja, embora a civilização mundial esteja vivendo sob uma determinada sociabilidade, a forma como o processo é apreendido pelos povos é diversa. O próprio modo de inserção a tal civilização também deve ser visto de forma particularizada – assim também as possíveis lutas contra o sistema predominante não podem deixar de ser pensadas a partir de um olhar específico. E a “tradução” é uma das mediações centrais entre uma nação determinada e o restante do mundo. Sendo que somente a “filosofia da práxis”, na visão gramsciana, pode concretizar a tradutibilidade de maneira profunda e orgânica, buscando sempre expressar os interesses do “popular”, isto é, do “nacional”. É assim que Gramsci compreende a história humana: única e heterogênea, impositiva e plural.

Como também já foi ressaltado, no Capítulo 1, essa posição se assemelha bastante com alguns apontamentos de F. Engels. Otto Bauer, outro autor importante da tradição marxista, interessado em discutir o problema nacional, neste ponto, também se aproxima de Gramsci. Para Bauer, não é possível pensar a nação fora de sua “especificidade”, mesmo sendo constantemente influenciada pelo “estrangeiro”. Sua argumentação está estruturada da seguinte maneira:

No correr dos séculos, sabemos que cada nação adotou elementos de civilização de uma vasta gama de estrangeiros. Os antigos teutônicos viram-se inicialmente sob a forte influência da cultura romana. O cristianismo lhes trouxe elementos orientais, gregos e romanos. Na época dos arrendamentos de terras, a influência cultural do Sul da França foi

extraordinariamente intensa; na época das Cruzadas, tal influência se combinou com outras, vindas da Itália e do Oriente. Com a produção de bens, o humanismo e o Renascimento italianos surtiram efeito na Alemanha. Os séculos seguintes assistiram novamente a uma intensa influência francesa. A burguesia ascendente ficou sob a influência da Antiguidade clássica e da ciência e arte francesas, inglesas e holandesas. O século XIX, de fato, viu as mais variadas nações, inclusive de partes distantes do planeta, aumentarem nosso patrimônio cultural. Apesar disso tudo, é impossível falar em desaparecimento da especificidade nacional! A explicação disso é a apercepção nacional: nenhuma nação adota elementos estrangeiros sem alterá-los; cada uma os adapta a seu ser inteiro e, no processo de adoção, de digestão mental, os submete a mudanças. (Bauer, 2000, p.73)

Mesmo sem explicitar a noção de “tradutibilidade”, Bauer está pontuando toda a sua importância na mediação entre nação/mundo. E, assim como Gramsci, também a coloca como indispensável para a preservação da particularidade de determinada *vida nacional*, por mais inserida que esteja no contexto internacional.

Se, por exemplo, o Estado moderno se estendia a toda

Europa, por que terminou em Estados-nação distintos? A análise de Gramsci sugere a explicação apresentada a seguir. Em primeiro lugar, embora seja verdade que a expansão econômica da burguesia precisava de um território maior do que aquele das áreas municipais onde surgiu a consolidação política de unidades maiores, não poderia ocorrer simultaneamente e da mesma forma em toda a Europa. A força da burguesia e a capacidade de resistência da antiga classe e de seus aliados intelectuais eram diferentes em diferentes partes do continente. Gramsci acreditava que a mudança ocorreria primeiro, e de forma quase completa, na Holanda. Na Inglaterra e depois na Alemanha, houve a fusão entre o novo e o velho; na nova superestrutura, as classes feudais tornaram-se os intelectuais da burguesia e mantiveram alguns privilégios sobre a terra, na administração do governo e no setor militar. A França foi mais longe do que a Holanda, mas numa data posterior: durante a Revolução, a aliança entre a burguesia e as massas permitiu que a antiga classe fosse descartada. Na Itália, dada a fraqueza da burguesia, sua divisão geográfica, o desenvolvimento desigual do país e, principalmente, a influência da Igreja em Roma, o processo foi muito mais lento. O surgimento de nações separadas evitou a expansão homogênea da burguesia européia, permitindo às burguesias nacionais prosperarem dentro de conchas monárquicas e, com ajuda dos Estados, se expandirem para fora da Europa. Em segundo lugar, a idéia geral de “nação” provou ser uma arma ideológica efetiva e prática contra a concepção cosmopolita e religiosa do mundo feudal, que sustentava o poder do Império e da Igreja. O protestantismo, que fortaleceu os príncipes protestantes –

estabelecendo, em última instância, suas “soberanias” distintas – desempenhou papel semelhante. (Augelli & Murphy, 2007, p. 224)

Esta reflexão serve também para se pensar o avanço interno de cada nação, ou seja, as diversas “linguagens” existentes numa *vida nacional* devem ser articuladas política e culturalmente. Em outras palavras, não é apenas a história mundial que deve ser vista como fruto do trabalho de povos diversos, em toda a sua complexidade e contradição, o processo histórico nacional também deve absorver a diversidade existente internamente – responsável pela configuração específica de uma determinada nacionalidade. Então, a “tradução” pode ser entendida como uma mediação pela qual um determinado movimento político-cultural estabelece contatos com outras experiências históricas sejam nacionais ou internacionais, do passado ou da atualidade.

No âmbito exclusivo da relação nação/mundo, foi partindo deste recurso não apenas metodológico, mas também político-ideológico que Gramsci buscou relacionar a Reforma ao Renascimento, a Revolução Francesa ao *Risorgimento* e a Revolução de Outubro às tentativas revolucionárias da Itália do início do século XX. Ele percebeu a importância de se impulsionar uma *vontade coletiva* capaz de “traduzir” e, de certo modo, *italianizar* determinados movimentos progressistas de outros *espaços* nacionais. A partir dessa compreensão do processo histórico é que autor define

dois critérios teóricos de grande utilidade para fundamentar, no âmbito da filosofia da práxis, a possibilidade, por mais imperfeita que seja, de uma tradutibilidade recíproca entre línguas e culturas nacionais de tradições diversas. Estes critérios são: 1º) elucidar, no que diz respeito à própria linguagem (e à própria concepção do mundo), ‘as doses de criticismo e ceticismo’ necessárias para manter a própria cultura como cultura alternativa, mas sem se deixar paralisar (nem desmoralizar seus próprios defensores) ou converter-se num sectário; 2º) admitir, não apenas como possibilidade mas também como realidade, que há culturas superiores a outras, ainda que – e isso é decisivo – quase nunca estas culturas sejam superiores naquilo que acreditam seus defensores fanáticos, primitivos ou etnocêntricos, e, sobretudo, nunca em seu conjunto ou totalidade. (Buey, 2003, p. 34)

No caso da Revolução Russa de 1917 é interessante notar como o autor italiano continua a tê-la, mesmo após sua prisão, como uma referência histórica. No Capítulo 1, quando é analisado o seu período pré-carcerário, isso está evidente. É pertinente, então, ressaltar como o autor não altera seu posicionamento teórico-político, no momento da redação dos *Quaderni*. Diz ele:

Na Rússia, diversas temáticas: a organização política e econômico-comercial foi criada pelos Normandos (Varegos); a religiosa, pelos gregos bizantinos. Num segundo momento, os alemães e franceses levam a experiência européia à Rússia e emprestam um primeiro esqueleto consistente à gelatina histórica russa. As forças nacionais são inertes, passivas e receptivas, mas – talvez precisamente por isto – assimilam completamente as influências estrangeiras e os próprios estrangeiros, russificando-os. No período mais recente, ocorre o fenômeno inverso: uma elite dentre as pessoas mais ativas, enérgicas, empreendedoras e disciplinadas vai para o exterior, assimila a cultura e as experiências históricas dos países mais desenvolvidos do Ocidente, sem com isso perder as características mais essenciais da própria nacionalidade, isto é, sem romper as ligações sentimentais e históricas com o próprio povo; feito assim seu aprendizado intelectual, retornam ao país, obrigando o povo a um despertar forçado, a uma marcha acelerada para a frente, queimando etapas. A diferença entre esta elite e aquela alemã importada (por Pedro o Grande, por exemplo) consiste em seu caráter nacional-popular: não pode ser assimilada pela passividade inerte do povo russo, já que ela mesma é uma enérgica reação russa à própria inércia histórica. (Q. 12, 2001, p. 1525)

Além de continuar influenciado pelos acontecimentos de Outubro de 1917, Gramsci expõe elementos importantes do seu projeto nacional. A partir dessa passagem é reforçada a importância do *intelectual nacional-popular*, já mencionado anteriormente, para um determinado movimento político-cultural em seu trabalho de “tradução”. Somente internalizando o “espírito” do “nacional-popular” determinado grupo de intelectuais pode efetuar um trabalho de “tradução” vinculado ao avanço histórico.

Já sobre certos aspectos políticos e culturais da história francesa, os termos de comparação com a própria Itália muitas vezes são expostos explicitamente:

Uma comparação das culturas italiana e francesa pode ser feita estabelecendo-se um paralelo entre a Academia da Crusca e a Academia dos Imortais (francesa). O estudo da língua está na base de ambas; mas o ponto de vista da Academia da Crusca é o do “gramático estreito”, do homem que polígia continuamente sua língua. O ponto de vista francês é o da “língua” como concepção do mundo, como base elementar – popular-nacional – da unidade da civilização francesa. Por isso, a Academia Francesa tem um função nacional de organização da alta cultura, ao passo que a Crusca...(qual é a atual posição da Crusca? Ela certamente mudou de característica: publica textos críticos, etc.; mas o *Vocabolario*, em que posição se encontra ele em seus trabalhos?). (Q. 3, 2001, pp. 401-02)

Esta questão da “língua”, certamente se conecta com as demais afirmações do autor sobre os elementos populares e progressistas encontrados ao longo do processo histórico francês. O fundamental é notar como enquanto na França existem instituições sociais comprometidas com uma produção cultural organicamente nacional, na Itália não. Entre os italianos, a “sociedade civil” não incorporava e, portanto, não expressava a sua *vida nacional*. Na verdade, ela atuava como um conjunto de obstáculos ao desenvolvimento das forças nacional-populares. A Igreja Católica, talvez seja a mais antiga e a mais emblemática das organizações da “sociedade civil” italiana que se fundamentava no anti-nacional.

Seguindo o autor, pode-se dizer que o desenvolvimento concreto da humanidade, na história moderna, dá-se graças à colaboração de todos os povos, isto é, devido aos diversos impulsos nacionais. Por exemplo, quando ressalta a relação entre a Revolução Francesa e o Idealismo Alemão, recorrendo a uma observação contida em *A sagrada família* de Marx e Engels, Gramsci está convencido do seguinte: “a linguagem política francesa equivale à linguagem da filosofia clássica alemã”. E, em sua opinião, tal vínculo foi expresso “‘poeticamente’ por Carducci na expressão: ‘Emmanuel Kant decapitou Deus; Maximilien Robespierre, o Rei’.” (Q. 11, 2001, p. 1471) Tanto um processo como o outro foram decisivos na superação do Antigo Regime. Pensando a unidade dessas duas linguagens históricas, o autor dos *Quaderni*, elege a “filosofia da práxis” como a única capaz de tal

feito, pois ela se realiza justamente por meio da relação política/filosofia. Aqui a “linguagem” não é entendida como um “instrumento pelo qual se possa servir arbitrariamente, mas sim como uma forma concreta, real, que assume o pensamento...” (Frosini, 2003, p. 99)

A contribuição particular de determinado “povo” ou “nação” para o desenvolvimento histórico da humanidade, na verdade, pode surgir a partir de diversas manifestações. No terreno da literatura, Gramsci expressa esse entendimento do seguinte modo:

Toda nação tem seu poeta ou escritor no qual sintetiza a glória intelectual da nação (...) Homero para a Grécia, Dante para a Itália, Cervantes para a Espanha, Camões para Portugal, Shakespeare para a Inglaterra, Goethe para a Alemanha. Deve-se observar que a França não tem nenhuma grande figura que seja indiscutivelmente representativa, assim como não têm os Estados Unidos. Para a Rússia se poderia falar de Tolstói? Para a China, de Confúcio? O caso Francês é notável porque a França tradicionalmente é país unitário por excelência (Victor Hugo?), inclusive no campo da cultura, aliás, especialmente neste. A data em que estas figuras apareceram na história de cada nação é elemento interessante para fixar a contribuição de cada povo à civilização comum e também “sua atualidade cultural”. (Q. 8, 2001, p. 1026)

Mesmo diante destas questões, Gramsci ainda se pergunta se é possível pensar a História, apenas como “história nacional”? Para responder a questão, ele destaca o conceito hegeliano de “espírito do mundo” que pode ser materializado neste ou naquele país. Na leitura gramsciana, este “espírito” é compreendido como uma importante forma metafórica de chamar a atenção para uma questão de cunho metodológico, isto é, que a história deve sempre ter como horizonte o universal, mesmo sendo este acessível somente por meio do particular. A partir daí, pode-se afirmar que um movimento político-social nacional tem condições de se tornar representante das forças universais, uma vez respeitadas as suas particularidades. Foi o que ocorreu na França-jacobina e na Rússia-soviética.

De modo geral, a “personalidade nacional (como a personalidade individual) é mera abstração, se considerada fora do nexos internacional (ou social). A personalidade nacional expressa uma ‘especificação’ do todo internacional, portanto está ligada às relações internacionais.” (Q. 19, 2001, p. 1962) E na relação nação/mundo, não se pode determinar de modo *a priori* a existência ou não de um posicionamento passivo de um dos envolvidos. Para o autor, o contato entre os dois *espaços* se dá, na maioria das vezes, de modo dinâmico e quase sempre contraditório. Por exemplo, “a queda da península sob a dominação estrangeira no século XVI já havia provocado uma reação: aquela de orientação nacional-democrática de Maquiavel”, que expressou ao mesmo tempo o “lamento pela perda da independência numa determinada forma (a do equilíbrio interno entre os Estados italianos sob a hegemonia da Florença de Lourenço, o Magnífico) e a vontade inicial de lutar para readquiri-la numa forma historicamente superior, como principado absoluto à maneira da Espanha e da França.” (Q. 19, 2001, pp. 1962-63)

Mesmo no caso da unificação nacional da península, quando as forças internacionais foram decisivas para o seu impulso, não é possível desconsiderar que o Papado, enquanto potência européia, “sempre fora um elemento importante e, às vezes, decisivo dos sistemas europeus.” (Q.19, 2001, p. 1963)

Em outra passagem, pode se ver o seguinte sobre essa relação: “a influência francesa chegava à Itália de um modo não orgânico, como um fermento que punha em ebulição uma matéria ainda amorfa e primitiva: as conseqüências eram, num certo sentido, originais.” (Q. 3, 2001, p. 338) Em outros termos, ainda que não sustentada num movimento de “tradução” popular e progressista, a presença dos acontecimentos franceses na Itália acabou originando ações particulares em seu território. Continuando com sua argumentação, o autor diz: “embora o impulso ao movimento viesse de fora, a direção do

movimento era original, já que resultava de um componente das forças internas despertadas.” (Idem) Além do tema da “tradução”, aqui é interessante destacar como de fato para Gramsci a *herança histórico-internacional* de cunho progressista pode gerar uma dinâmica concreta numa determinada *vida nacional*, caracterizada por uma *herança* conservadora. Portanto, a passividade ou não de uma realidade nacional sobre a outra não pode ser declarada a partir de aspectos *a priori* determinados.

Para um movimento político-cultural progressista incorporar a tradição francesa deveria ter como concepção central a “filosofia da práxis”. E sobre este ponto específico, o autor afirma:

Se os historicistas conservadores, teóricos do velho, estão bem situados para criticar o caráter utópico das ideologias jacobinas mumificadas, os filósofos da práxis estão mais bem situados tanto para estimar o valor histórico real e não abstrato que o jacobinismo teve como elemento criador da nova nação francesa, isto é, como fato de atividades circunscritas em determinadas circunstâncias e não idolatradas, quanto para avaliar a tarefa histórica destes mesmos conservadores, que na realidade eram filhos envergonhados dos jacobinos e, apesar de maldizerem seus excessos, administravam com cuidado sua herança. (Q. 16, 2001, p. 1864)

Portanto, tendo a “filosofia da práxis” como concepção o trabalho de “tradução” feito pelos movimentos progressistas ganha maior historicidade e organicidade junto à realidade.

Uma outra dimensão da questão da “tradutibilidade” se refere ao ato “técnico”, quando a discussão passa a ser refletida nos *espaços* das editoras e da imprensa. Estas instituições, pensadas de um ponto de vista “nacional-popular”, deveriam ser “tradutoras” orgânicas das classes progressistas, contribuindo para a *mediação-dialética* entre nação/mundo.

Como diz Gramsci, ainda no período pré-carcerário, em *Para uma renovação do Partido Socialista*, de 1920, “Escritos de companheiros russos, indispensáveis para

compreender a revolução bolchevique, foram traduzidos na Suíça, na Inglaterra, na Alemanha, mas são ignorados na Itália.” (EP, V1, 2004, pp. 358-59)

No momento das notas carcerárias, também é ressaltado que uma das maneiras concretas pela qual é possível visualizar o processo de “tradutibilidade”, corresponde à própria imprensa. A importância dada a esta instituição, justifica-se pelo seu amplo alcance no mundo da cultura e pelo seu fundamental princípio educativo. Portanto, efetivar o trabalho de “tradução” por meio dela, pode produzir impactos relevantes não apenas na cultura, mas também na política.

Uma revista, por exemplo, não pode deixar de ter colaboradores estrangeiros, “mas a colaboração estrangeira deve ser orgânica, e não antológica e esporádica ou casual. Para que seja orgânica, é necessário que os colaboradores estrangeiros, além de conhecerem as correntes culturais de seu país, sejam capazes de ‘compará-las’ com as do país no qual a revista é publicada, isto é, conheçam também as correntes culturais deste outro país e compreendam sua ‘linguagem’ nacional.” (Q. 7, 2001, p. 913)

Como se vê, a ligação entre o nacional e internacional, mediado pelo processo de “tradução” pensado por Gramsci, não se dá de modo cosmopolita e superficial, mas orgânico e concreto. O princípio gramsciano da “tradutibilidade” se movimenta em direção oposta à estratificação da cultura, muitas vezes sinônimo de pedantismo e elitismo. Gramsci rejeita a colaboração estrangeira “casual”, justamente por ela não ser capaz de originar elementos culturais concretos, isto é, *vivos*. Em sentido progressista e popular, a produção de conhecimento, por meio do ato de “tradução”, deveria ter como base não o enciclopedismo cosmopolita, mas as questões reais e específicas do “povo-nação”. No *Risorgimento*, diz o autor, isto ocorreu muito raramente, por isso, a cultura italiana permaneceu bastante provinciana. Ademais, “uma organicidade de colaboração

internacional talvez só tenha se verificado na França, porque a cultura francesa, já antes da época liberal, havia exercido uma hegemonia européia; eram relativamente numerosos, portanto, os intelectuais alemães, ingleses, etc., que sabiam informar sobre a cultura de seus países empregando uma ‘linguagem’ francesa.” (Q. 7, 2001, p. 913)

De maneira geral, “é dever da atividade jornalística (em suas várias manifestações) seguir e controlar *todos* os movimentos e centros intelectuais que existem e se formam no país.” (Q. 14, 2001, p. 1736) Antes de tudo, um jornalista “integral” deve “desenhar” o “*mapa* intelectual e moral do país, isto é, localizar os grandes movimentos de idéias e os grandes centros...” (Idem)

Acompanhando ainda o raciocínio do autor sobre a questão é possível encontrar a seguinte colocação:

Este tipo de colaborador não existe “espontaneamente”, mas deve ser criado e cultivado. A este modo racional de entender a colaboração opõe-se a superstição de possuir entre os próprios colaboradores estrangeiros os mestres, os grandes teóricos, etc. Não se nega a utilidade (sobretudo comercial) de ter grandes nomes. Mas, do ponto de vista prático da promoção da cultura, é mais importante o tipo de colaborador afinado com a revista, que sabe traduzir um mundo cultural na linguagem de outro mundo cultural, pois sabe encontrar as semelhanças mesmo onde elas parecem não existir, e sabe descobrir as diferenças mesmo onde parecem existir apenas semelhanças, etc. (Q. 7, 2001, p. 914)

Parece claro, portanto, a importância do trabalho de “tradução” nos projetos político-culturais gramscianos – fundamentalmente naqueles voltados à efetivação do “bloco nacional-popular”. A cultura só tem valor histórico quando ela se transforma em vida concreta, quando contribui para a organização real e específica de uma conduta moral e intelectual de indivíduos, grupos e classes sociais. Caso contrário, corre-se o risco da dimensão cultural se tornar elemento de pura erudição e pedantismo, isto é, uma espécie de “cultura pela cultura”.

Até mesmo o papel do correspondente no exterior foi pensado, a partir do enunciado da “tradutibilidade”. Este intelectual não deveria ser concebido como mero repórter ou transmissor de notícias do dia por telegrama ou por telefone, isto é, como um complemento das agências telegráficas. “O tipo moderno mais completo de correspondente do exterior é o publicista de partido, o crítico político que observa e comenta as correntes políticas mais vitais de um país estrangeiro e tende a tornar-se um ‘especialista’ nas questões daquele determinado país...” (Q. 7, 2001, p. 927)

Em linhas gerais, um dos critérios fundamentais, para a formação de um correspondente internacional com este perfil, era:

Julgar os eventos no quadro histórico do país onde está e não apenas com referência ao seu país de origem. Isto significa que a posição de um país deve ser avaliada pelos progressos ou regressos verificados naquele mesmo país e não pode ser mecanicamente comparada à posição de outros países no mesmo momento. A comparação entre Estado e Estado tem importância, já que mede a posição relativa de cada um deles: de fato um país pode progredir, mas, se em outros o progresso foi maior ou menor, modifica-se a posição relativa e modifica-se a influência internacional do referido país. (...) Mas o erro maior e mais comum é o de não saber sair da própria concha cultural e medir o exterior com um metro que não lhe é próprio: não ver as diferenças sob as aparências iguais e não ver a identidade sob as diversas aparências. (Q. 7, 2001, p. 928)

Para Gramsci – mesmo que ao longo dos séculos, a humanidade tenha construído um certo sentimento de unidade, processo esse ainda inacabado – não é possível, em nome de tal unificação, desconsiderar as múltiplas particularidades espalhadas nos diversos *espaços* nacionais. Sem essa compreensão historicista, qualquer tentativa em entender de fato não apenas o nacional, mas também o internacional, tornar-se-ia fracassada. Assim como “Deus” não existe sem o “Diabo”, a “luz” sem o “escuro”, a “aparência” sem a “essência”; o “internacional” não é historicamente possível sem o “nacional”.

A partir somente de sua dimensão “técnica”, a “tradução” em alguns casos pode ser dificultada. Por exemplo,

Na linguagem histórico-política italiana deve-se notar uma série de expressões, ligadas estreitamente ao modo tradicional de conceber a história da nação e da cultura italiana, que é difícil e às vezes impossível traduzir em línguas estrangeiras. Assim, temos os grupos *Rinascimento*, *Rinascita*, (*Rinascenza*, um francesismo), termos que por fim entraram no círculo da cultura européia e mundial, porque, embora o fenômeno indicado tivesse o máximo esplendor na Itália, não se restringiu à Itália. (Q. 26, 2001, p. 2306)

Então, o autor admite a existência de certos elementos da cultura nacional *intraduzíveis* a outro círculo cultural particular estrangeiro. Continuando em sua argumentação, diz:

Nasce no século XIX o termo *Risorgimento* em sentido mais estritamente nacional e político, acompanhado pelas outras expressões “*Riscossa* nacional” e “*riscatto* nacional”: todos expressam o conceito de retorno a um estado de coisas já havido no passado, ou de “retomada” ofensiva (*riscossa*) das energias nacionais dispersas em torno de um núcleo militante e concentrado, ou de emancipação de um estado de servidão para retornar à primitiva autonomia (*riscatto*). São difíceis de traduzir, sem dúvida porque estreitamente ligados à tradição literária nacional de uma continuidade essencial da história ocorrida na península italiana, desde Roma até a unidade do Estado moderno, de modo que se concebe a nação italiana como “nascida” ou “surgida” com Roma, pensa-se que a cultura greco-romana tenha “renascido”, a nação tenha “ressurgido”, etc. (Idem)

Em sentido restrito à dimensão “técnica”, portanto, a “tradução”, na leitura gramsciana, pode não ser orgânica justamente por haver certos aspectos de uma cultura nacional pouco compreensíveis em uma outra. Já em alguns outros casos, a questão da *intradutibilidade* se coloca mais sob um ponto de vista cultural do que puramente “técnico”. Nos *Quaderni*, a afirmação surge da seguinte maneira: ao pedir a “Fulano, que jamais estudou o chinês e só conhece bem o dialeto de sua província, que traduza um trecho de chinês, ele muito razoavelmente se espantará, tomará o pedido como brincadeira; se se insistir, acreditará tratar-se de zombaria, se ofenderá e partirá para as vias de fato.” (Q. 15, 2001, p. 1779) Todavia, o mesmo indivíduo,

sem que sequer lhe peçam, se acreditará autorizado a falar de toda uma série de questões que conhece tanto quanto o chinês, das quais ignora a

linguagem técnica, a posição histórica, a conexão com outras questões, às vezes os próprios elementos fundamentais distintivos. Do chinês, pelo menos, sabe que é uma língua de um determinado povo que habita um determinado ponto do globo: dessas questões, ignora a topografia ideal e as linhas que as limitam. (Idem)

Desse modo, por mais ligados historicamente um ao outro a compreensão e a “tradução” do “mundo” é, ao que parece, sempre restrita quando inserida no terreno não somente do provincianismo geográfico, mas, em certo sentido, também de determinados limites culturais. A questão, então, não é a incapacidade de traduzir para sua língua um texto em chinês, mas a impossibilidade de efetivar uma “tradução” coerente – e capaz de contribuir na orientação de sua vida concreta – do complexo movimento histórico processado nos diversos níveis *espaciais e temporais*.

Fazendo a mediação entre estas duas dimensões, isto é, entre a “filosófico-cultural” e a “técnica”, tem-se a dimensão “política”. E este aspecto foi melhor demonstrado pelo autor, no período pré-carcerário.

De modo amplo, para o autor, os avanços da História são sempre “traduzidos” por linguagens históricas particulares – no caso da história moderna por linguagens nacionais. Em outras palavras, a Reforma Protestante e o Renascimento podem ser vistos como experiências diferentes, por vezes contraditórias, mas como partes de um mesmo processo iniciado contra o feudalismo. Já num momento de maior amadurecimento das forças capitalistas, o processo pode ser visto pela Revolução Francesa, pela Filosofia Clássica Alemã e pela Economia Clássica Inglesa e seu Liberalismo, quer dizer, por “traduções” particulares de um amplo movimento histórico que sinalizava a superação histórica definitiva do Antigo Regime.

Então, quando é sugerida a necessidade de se “traduzir” a Revolução Russa na Itália, tem-se o objetivo não apenas de incorporar, em si, aquele princípio político-cultural

popular, mas, sobretudo, “traduzir” em linguagem histórica italiana o novo período da história humana anunciado pelos soviéticos – fundamentado na superação do *capital*. Gramsci busca pensar a “tradução” particular (nacional) italiana, deste novo momento histórico, isto é, qual seria a contribuição italiana a este processo universal de emancipação humana? Os esforços deveriam ser para que tal contribuição não fosse predominantemente política, como acabou sendo no caso da Rússia soviética, mas que alcançasse e sintetizasse também a economia, a filosofia, entre outras dimensões da *vida*.

Esta compreensão reconhece, entre outros elementos, a necessidade de se criar intelectuais preparados tanto para identificar concretamente os novos momentos históricos, quanto para difundir a sua importância. Como na história moderna, a “tradução” dos avanços da História é sempre a partir de linguagens históricas nacionais, um bom tradutor seria aquele capaz de conhecer criticamente mais de uma *vida nacional*. E tal trabalho somente se efetivaria uma vez que este tradutor tiver como concepção a “filosofia da práxis”, pois segundo o autor, ela é a única capaz de concretizar profunda e organicamente uma “tradução” deste tipo – sintetizando a política, a filosofia, a cultura, a economia, etc.

Em certo sentido, aqui Gramsci não está *relacionando* a “tradução” somente com a *vida nacional*, está também *relacionando-a* com a “hegemonia”. Para ele, na história recente, a “tradutibilidade” assumia um papel importante, entre outros motivos, pelo fato de que o novo período da História não pode mais ser difundido ou expandido por meio de ações de tipo napoleônicas, isto é, é necessário que uma determinada *vida nacional* encontre a sua própria contribuição popular-criativa para tal processo. E este entendimento se dava graças ao seu reconhecimento sobre a importância assumida pela “hegemonia” nos processos político-sociais particulares. Por esse motivo, Gramsci em nenhum momento defende a penetração militar dos soviéticos na Itália.

De fato, a "tradução" em Gramsci não surge como uma metáfora, mas como um trabalho intelectual, individual e coletivo, necessário para se compreender a totalidade da *vida social* historicamente determinada.

## **5.6. História como matéria-prima para se pensar o “nacional-popular”**

Então, o pensamento gramsciano, está o tempo todo ligado aos processos históricos, italianos ou não, ou seja, a história, em suas diversas análises, apresenta-se como um recurso “metodológico” fundamental. Os “conceitos de Gramsci foram todos derivados da história – tanto de suas reflexões sobre os períodos da história que ele achava que ajudavam a lançar uma luz explicativa sobre o presente quanto de sua própria experiência pessoal de luta política e social.” (Cox, 2007, p. 102)

Por esse motivo, o autor é inteiramente avesso a todo e qualquer tipo de naturalismo referente às relações sociais. Mesmo reconhecendo a existência de uma forte tradição anti-popular na Itália, Gramsci está distante de uma visão fatalista e determinista. O fato de ter sentido, na própria pele, o peso da *herança histórico-nacional* conservadora, não o fez entender o *dever* humano de modo *a priori*. Em outras palavras, o surgimento ou não do *novo* depende de como a práxis humana opera sobre as tradições.

Para ele, a história não é

nem uma decorrência exclusiva da vontade humana (história em uma perspectiva eminentemente subjetivista) nem, muito menos, um reduzido movimento da estrutura econômica, que se move mecanicamente sem qualquer relação de determinação com a subjetividade ou com a intersubjetividade (história na perspectiva do determinismo econômico). A partir dessa noção da relação dialética e histórica (isto é, concreta) entre estrutura e superestrutura, Gramsci concebe a história como síntese dos elementos subjetivos e objetivos, como produtos das ações humanas, que

são caracterizadas pela vontade e pela liberdade e limitadas às condições econômicas, sociais, políticas e culturais herdadas. (Martins, 2008, p. 231)

A indicação, dada por ele, para se visualizar esse enunciado da sua teoria social, surge da seguinte forma:

O movimento político que conduziu à unificação nacional e à formação do Estado italiano deve necessariamente desembocar no nacionalismo e no imperialismo militarista? Pode-se sustentar que este desfecho é anacrônico e anti-histórico (isto é, artificioso e de curto alcance); ele realmente é contra todas as tradições italianas, primeiro romanas, depois católicas. As tradições são cosmopolitas. (Q. 19, 2001, pp. 1987-88)

Nessa passagem, Gramsci ressalta a ligação entre movimento nacional e “imperialismo”, na qual o segundo seria consequência da transformação do primeiro em nacionalismo. Todavia, sendo a Itália marcada pelo cosmopolitismo, portanto um solo frágil ao sentimento nacional, as ações imperialistas não teriam energia suficiente na execução de determinados projetos político-sociais. Aparentemente, a força das tradições da península era capaz até de determinar o futuro. Logo em seguida diz: “que o movimento político devesse reagir contra as tradições e produzir um nacionalismo de intelectuais pode ser explicado, mas não se trata de uma reação orgânico-popular.” (Q. 19, 2001, p.1988) Aqui, ele coloca duas questões: uma referente à possibilidade de se romper com as heranças cosmopolitas negando, assim, um certo naturalismo histórico; a outra, que o “nacionalismo” não é uma saída “nacional-popular” à tradição conservadora da península. O autor se contrapõe tanto ao princípio da continuidade natural do anti-popular, quanto a certas soluções dadas a essa herança. Portanto, o seu projeto de nação surge justamente como antagônico não só ao cosmopolitismo que predominou na cultura e na política italiana desde o período medieval, mas também ao nacionalismo – saída fascista aos problemas nacionais (Schlesener, 1992; Portantiero, 1993)

De uma forma mais aprofundada, o nacionalismo italiano se apresenta a partir das seguintes posturas:

O *particular chauvinismo italiano* tem uma de suas manifestações na literatura que reivindica as invenções, as descobertas científicas. Falo do “espírito” com o qual estas reivindicações são feitas, não do fenômeno em si: não se trata, em suma, de contribuições...à história da técnica e da ciência, mas de “peças” jornalísticas de cor chauvinista. Penso que muitas reivindicações são...ociosas, no sentido de que não é suficiente ter dado o impulso inicial, mas é necessário tirar dele todas as conseqüências e aplicações práticas. De outro modo, chegar-se-ia à conclusão de que nunca se inventou nada, pois... os chineses já conheciam tudo. (Q. 3, 2001, p. 359)

Gramsci sabia da força do nacionalismo de cunho xenófobo e de sua capacidade de destruição dos elementos populares, como foi observado na Primeira Guerra Mundial. E sua postura crítica referente à essa atuação sobre o “nacional” é importante para que suas idéias não sejam confundidas também como nacionalistas. Na realidade, as “descobertas científicas” efetivadas pelos italianos não tinham uma relação orgânica com a península. Não representaram o italiano enquanto expressão de uma determinada *italianidade*, mas apenas como desdobramento de sua genialidade individual.

O fato é que “no século XV, os italianos perderam o espírito empreendedor (como coletividade), ao passo que italianos ‘empreendedores’, para se afirmarem, tiveram de pôr-se a serviço de Estados estrangeiros ou de capitalistas estrangeiros” (Q. 17, 2001, p. 1923) Em outras palavras, a produção científico-cultural do “gênio”, na península, não significou soluções aos problemas do “italiano” comum. As grandes invenções concretizadas por intelectuais italianos tinham um aspecto “flutuante” na Itália, sendo muitas vezes praticadas no exterior.

Continuando com sua análise referente às fragilidades do nacionalismo italiano, destaca:

Sobre isso, pode-se reunir toda a literatura sobre a pátria de Cristóvão Colombo. Ao que me parece, trata-se de uma literatura completamente inútil e ociosa. A questão deveria ser posta assim: por que nenhum Estado italiano ajudou Cristóvão Colombo, ou por que Colombo não se dirigiu a nenhum Estado italiano? Em que consiste, portanto, o elemento “nacional” da descoberta da América? O nascimento de Cristóvão Colombo neste e não naquele ponto da Europa tem um valor episódico e casual, pois ele próprio não se sentia ligado a um Estado italiano. A questão, a meu ver, deveria ser definida historicamente, estabelecendo-se que a Itália desempenhou, durante muitos séculos, uma função internacional-européia. Os intelectuais e os especialistas italianos eram cosmopolitas e não italianos, não nacionais. Homens de Estado, capitães, almirantes, cientistas, navegadores italianos não tinham um caráter nacional, mas sim cosmopolitas. (Q. 3, 2001, pp. 359-60)

Nesta mesma linha de raciocínio diz: “na guerra de Flandres, travada pelos espanhóis no fim do século XVI, uma grande parte do elemento técnico-militar e do corpo de engenheiros era constituída por italianos.” (Q. 3, 2001, p. 383) Não resta dúvida, portanto, como por meio de uma análise histórica, o autor se distancia e desmistifica certas concepções naturalísticas e nacionalistas acerca do passado italiano. Por outro lado, mesmo diante dessas considerações críticas, Gramsci não deixa de reconhecer a grandeza da história cultural da península. A sua intenção é apenas demonstrar o caráter a-nacional de todo esse desenvolvimento intelectual, contrariando “a fantasia dos poetas” e “a retórica dos declamadores”, quer dizer, ter “uma função européia, eis a característica do ‘gênio italiano’, desde o século XV até a Revolução Francesa.” (Q. 3, 2001, p. 360) Somente a partir do século XVIII, a Itália não mais forneceu “técnicos à Europa, ou por já terem as outras nações elaborado uma classe culta própria, ou pelo fato de a Itália não mais produzir capacidades à medida que nos afastamos do século XVI; e os caminhos tradicionais de ‘ter êxito’ no exterior são percorridos agora por charlatães que exploram a tradição.” (Q. 3, 2001, p. 383)

Em outras palavras, o autor identificou, em sua época, a existência de certas correntes políticas totalmente dispostas a “promover um nacional-socialismo na Itália (ou

seja, para conduzir as grandes massas á ‘idéia’ nacional ou nacionalista-imperialista).” (Q. 6, 2001, p. 797) Contra elas, era preciso construir um novo projeto nacional para a península, progressista e ligado às classes subalternas. De fato, nos *Quaderni*, “Gramsci trava uma intensa luta teórica para afirmar – em antítese ao nacionalismo-populista fascista, mas também a todo regionalismo ou localismo – a necessidade da construção na Itália de uma cultura ou, em sentido mais amplo, de uma consciência nacional-popular.” (Barata, 2003, pp. 13-14)

De volta aos comentários sobre o movimento *risorgimental*, para Gramsci, o fato dos integrantes do Partido de Ação ter representado o continuísmo, colocava-os no campo do anacronismo. Eles quiseram inserir o movimento de unificação nacional na tradição cosmopolita, criando o “mito de uma missão da Itália renascida numa nova Cosmópolis européia e mundial”. E isso não passava de um “mito verbal e retórico, baseado no passado e não nas condições do presente, já formuladas ou em processo de desenvolvimento (tais mitos sempre foram um fermento de toda a história italiana, mesmo a mais recente...)” (Q. 19, 2001, p. 1988)

Como fica evidente, Gramsci critica e nega os movimentos políticos assentados no continuísmo histórico, pois o fato de ter ocorrido um evento no passado não significa que deva se reproduzir no presente e no futuro. Tendo em vista esse enunciado, o autor afirma o seguinte sobre a questão exposta anteriormente, referente ao surgimento de um imperialismo italiano: “as condições de uma expansão militar no presente e no futuro não existem e não parecem estar em processo de formação.” (Idem) Ele rejeita a idéia de que era inevitável tal postura política, até porque, para ele, a tradição italiana, compreendida também de modo não determinista, era cosmopolita, isto é, não propicia ao fortalecimento de um imperialismo. Em outras palavras, a herança italiana predominante é aquela que

também marca a indiferença, quando não o ataque puro e simples, às forças nacionais fundamentais ao desenvolvimento de uma atividade imperialista. No entanto, isso que Gramsci escreve entre os anos de 1934-35, certamente não se confirmou, pois, mesmo sendo subalterna à Alemanha, a Itália acabou se lançando ao militarismo e às ações imperialistas – no momento da Segunda Guerra Mundial.

De qualquer modo, o importante aqui é destacar qual era o projeto de expansão italiana defendido pelo autor sardo. Para ele, bem diferente do imperialismo, a península deveria expandir ao mundo da seguinte forma:

No presente italiano, o elemento “homem” ou é o “homem-capital” ou é o “homem-trabalho”. A expansão italiana só pode ser do homem-trabalho, e o intelectual que representa o homem-trabalho não é o tradicional, inflado de retórica e de recordações artificiais do passado. O cosmopolitismo tradicional italiano deveria se tornar um cosmopolitismo de tipo moderno, ou seja, capaz de assegurar as condições melhores de desenvolvimento do homem-trabalho italiano, não importa em que parte do mundo ele se encontre. Não cidadão do mundo como *civis romanus* ou como católico, mas como produtor de civilização. (Q. 19, 2001, p.1988)

Diferentemente das posturas imperialistas, fundadas na expansão do “homem-capital”, a Itália deveria se difundir pelo mundo através do “homem-trabalho”. E como é afirmado, tal processo somente pode ser garantido tendo em vista a existência de um certo tipo de intelectual, avesso à tradição retórica e cosmopolita da península. Este, de certo modo, ganha a definição de *intelectual nacional-popular*. Aqui também é visível a influência de Engels, especialmente quando este afirma a necessidade de se buscar experiências progressistas para os trabalhadores de um país, independentemente das origens externas. É na dialética com o *internacional-popular* que o “homem-trabalho” italiano poderia superar seus problemas particulares e, ao mesmo tempo, devolver ao mundo suas contribuições italianas. Em outras palavras, a expansão da península deveria partir do “nacional-popular”, ligando-se aos outros países para ajudar a fortalecer o *internacional-*

*popular*, e não das forças de dominação do “homem-capital” e do imperialismo. E os intelectuais vinculados às classes populares e nacionais devem buscar, em qualquer parte do mundo, os elementos progressistas necessários. Continuando a argumentação,

Por isto, pode-se sustentar que a tradição italiana continua dialeticamente no povo trabalhador e em seus intelectuais, não no cidadão tradicional e no intelectual tradicional. O povo italiano é o povo que “nacionalmente” mais interessado está numa moderna forma de cosmopolitismo. Não só o operário, mas o camponês e, especialmente, o camponês meridional. Colaborar para reconstruir o mundo economicamente de modo unitário está na tradição do povo italiano e da história italiana, não para dominá-lo hegemonicamente e apropriar-se do fruto do trabalho alheio, mas para existir e desenvolver-se justamente como povo italiano (...) A “missão” do povo italiano consiste na retomada do cosmopolitismo romano e medieval, mas em sua forma mais moderna e avançada. Que seja nação proletária, como queria Pascoli; proletária como nação, porque constitui o exército de reserva dos capitalismo estrangeiros, porque fornece operários para todo o mundo, ao lado dos povos eslavos. Precisamente por isto deve se inserir na moderna frente de luta para reorganizar até o mundo não-italiano, que contribuiu para criar com seu trabalho, etc. (Q. 19, 2001, pp. 1988-89)

Esta é uma das muitas passagens dos *Quaderni* que é melhor compreendida lendo em voz alta. De certo modo, com essas palavras, é possível visualizar a imagem de Maquiavel refletida a partir da figura de Gramsci, pois, assim como o secretário florentino, que buscou dramaticamente encontrar o príncipe capaz de redimir a península de suas mazelas, o autor sardo, traduzindo em linguagem contemporânea essa procura, também se exalta ao identificar nas classes populares o *sujeito histórico* capaz não apenas de superar os problemas nacionais da Itália, mas de contribuir para a construção do *novo* em outras partes do mundo – estabelecendo um vínculo orgânico entre o “nacional-popular” e o *internacional-popular*. Apesar das palavras do autor estarem direcionadas aos trabalhadores italianos, o seu conteúdo pode expressar a situação de todos os subalternos que vivem, principalmente, nas nações periféricas. Para eles a única forma de viverem concretamente enquanto sujeitos humanamente específicos é se lançando à luta por uma nova civilização

mundial. Justamente pela exigência dessa postura que os italianos poderiam desempenhar um papel central, afinal poderiam transformar o velho cosmopolitismo, tão arraigado em sua história, numa nova forma de contato com o mundo. Portanto, Gramsci vê a possibilidade de ao mesmo tempo negar/preservar/superar essa *herança*, redirecionando-a a algo novo: ao *internacional-popular*.

De fato Gramsci está permanentemente dialogando com o processo histórico não apenas italiano, mas, como já foi dito, também europeu. Em muitos momentos dos *Quaderni*, essa atenção se volta para praticamente todas as partes do mundo.

A atenção dada à dimensão internacional, fez o autor perceber uma tendência de sua época, que era a criação da união européia. Suas palavras são:

A história contemporânea oferece um modelo para compreender o passado italiano: existe, hoje, uma consciência cultural européia e existe uma série de manifestações de intelectuais e políticos que sustentam a necessidade de uma união européia: até se pode dizer que o processo histórico tende para esta união e que existem muitas forças materiais que só com esta união poderão se desenvolver: se em  $x$  anos esta união se realizar, a palavra “nacionalismo” terá o mesmo valor arqueológico da atual “municipalismo”. (Q. 6, 2001, p. 748)

Interessante como o autor sentia o movimento histórico da sua época. Entretanto, mesmo com a efetiva concretização da “União Européia”, neste início de século XXI, a palavra “nacionalismo” não parece ter se tornado irrelevante politicamente.

Sobre o contato da Itália com a Europa, para ele, tem sido ao longo da história marcado em alguns casos pela passividade da primeira. Em outros termos, afirma que a sociedade italiana – devido a sua “função cosmopolita”, durante o Império Romano e a Idade Média – sofreu “passivamente as relações internacionais; isto é, no desenvolvimento de sua história, as relações internacionais prevaleceram sobre as relações nacionais.” E o Papado, certamente, “é a expressão deste fato; dado o caráter duplo do reino papal, ao

mesmo tempo sede de uma monarquia espiritual universal e de um principado temporal...”  
(Q. 5, 2001, p. 589)

Maquiavel identificou, já no século XVI, esse problema do Papado para a península, isto é, para ele, o poder temporal da Igreja deveria ser limitado. No entanto, independentemente da visão maquiaveliana, a tradição universalista romana e medieval-católica acabou impedindo o desenvolvimento das forças potencialmente nacionais na península, fazendo restringirem ao campo puramente econômico-municipal, isto é, à fragmentação. As forças internas da Itália só se tornaram nacionais “após a Revolução Francesa e a nova posição que o Papado passou a ocupar na Europa, posição irremediavelmente subordinada, porque limitada e contestada no campo espiritual pelo laicismo triunfante.” (Q. 5, 2001, p. 590) Mesmo depois da sua unificação político-estatal, na península, “ser patriota significou ser anticlerical ainda que se fosse católico, sentir ‘nacionalmente’ significava desconfiar do Vaticano e de suas reivindicações territoriais e políticas.” (Q. 16, 2001, p. 1896) O papel de desagregadora social e político-cultural desempenhado pela Igreja na Itália gerou, portanto, um sensível descrédito por parte das diversas forças políticas existentes no território. De qualquer forma, a moral católica continuou a exercer profunda influência na *vida nacional* italiana, ao ponto do autor afirmar, em alguns momentos, que faltava na península “qualquer direção cultural além da católica...” (Q. 15, 2001, p. 1813)

A relativa subordinação da *vida* italiana frente à Europa, explica-se pelo longo período de fragmentação interna que marca toda a sua história até 1870. Mesmo sendo praticamente igual nos quadros geográficos, a Itália não conseguiu a unidade político-cultural antes do século XIX, ao contrário, por exemplo, da França e da Espanha.

Apesar da análise ampla sobre o processo histórico italiano, Gramsci não pensa a história como “biografia” nacional, pois esse modo de escrever narra os acontecimentos somente com o nascimento do chamado “sentimento nacional”. Na realidade, esse modo de conceber a história é um “instrumento político para coordenar e fortalecer nas grandes massas os elementos que, precisamente, constituem o sentimento nacional.” (Q. 19, 2001, p. 2069) Gramsci é contrário a tal “método”, pois ele propicia o surgimento de formulações nacionalistas conservadoras, naturalistas e abstratas negando, assim, os acontecimentos concretos e efetivos de um determinado processo histórico. O historicismo do autor pode ainda ser percebido, quando são analisados e comparados os processos históricos que caracterizaram tanto a França quanto a Itália. No caso do primeiro país, diz:

A cultura histórica e a cultura geral francesa puderam se desenvolver e se tornar “popular-nacionais” por causa da própria complexidade e variedade da história política francesa nos últimos 150 anos. A tendência dinástica se dissolveu em função da sucessão de três dinastias radicalmente antagônicas entre si (legitimista, liberal-conservadora, militar-plebiscitária) e da sucessão de governos republicanos também fortemente diferenciados (o jacobino, o radical socialista e o atual). É impossível uma “hagiografia” nacional unilinear: qualquer tentativa deste tipo revela-se imediatamente como sectária, forçada, utópica, antinacional, já que é obrigada a suprimir (ou a subestimar) páginas incanceláveis da história nacional (...) Por esta razão, o protagonista da história da França tornou-se o elemento permanente dessas variações políticas, ou seja, o povo-nação; portanto, um tipo de nacionalismo político e cultural que foge aos limites dos partidos propriamente nacionalistas e que impregna toda a cultura; portanto, uma dependência e uma ligação estreita entre povo-nação e intelectuais. (Q. 3, 2001, pp. 361-62)

Ao contrário desse desenvolvimento histórico, o qual explica o surgimento de experiências “nacional-populares” em território francês, poder-se-ia citar a própria Itália.

Nas palavras de Gramsci,

Nada semelhante ocorre na Itália, onde é preciso usar uma lanterna para procurar no passado o sentimento nacional (...) O preconceito de que a Itália sempre foi uma nação complica toda a história e requer acrobacias intelectuais anti-históricas. Por isso, na história do século XIX não podia existir unidade nacional, já que faltava o elemento permanente, o povo-nação. Por um lado, a tendência dinástica devia predominar, dada a

contribuição que lhe era dada pelo aparelho estatal, enquanto as tendências políticas mais fortemente oposicionistas não podiam ter um mínimo comum de objetividade: a história era propaganda política, visava a criar a unidade nacional, ou seja, a nação, a partir de fora, contra a tradição; era um *querer ser*, não um dever ser porque já existem as condições de fato. Por causa precisamente dessa sua posição, os intelectuais deviam distinguir-se do povo, situar-se fora dele, criar ou reforçar entre si o espírito de casta e, no fundo de si mesmos, *desconfiar* do povo, senti-lo como algo estranho, como algo a temer, já que na realidade se tratava de uma coisa desconhecida, de uma misteriosa hidra de inumeráveis cabeças. (Q. 3, 2001, p. 362)

Em outra passagem, a relação entre o processo histórico francês e o italiano, ganha novos elementos. Diz o autor:

Pode-se talvez afirmar que toda a vida intelectual italiana até 1900 (e, mais precisamente, até a formação da corrente cultural idealista Croce-Gentile), na medida em que tem tendências democráticas, isto é, na medida em que pretende (mesmo se nem sempre o consegue) entrar em contato com as massas populares, é simplesmente um reflexo francês, da onda democrática francesa que teve origem na Revolução de 1789: a artificialidade desta vida reside no fato de que, na Itália, ela não teve as premissas históricas que, ao contrário, existiram na França. Nada ocorreu na Itália de similar à Revolução de 1789 e às lutas que a ela se seguiram; mas “se falava” na Itália como se tais premissas houvessem existido. Compreende-se, contudo, que um tal modo de falar só podia ser da boca para fora. Deste ponto de vista, entende-se o significado “nacional”, ainda que pouco profundo, das correntes conservadoras e reacionárias em comparação com as democráticas (...) Se a cultura italiana até 1900 não for estudada como um fenômeno de provincianismo francês, será muito mal compreendida (...) Era cômodo fazer crer que a Revolução de 1789, porque ocorrera na França, era como se tivesse ocorrido na Itália, mas só na medida em que era cômodo servir-se das idéias francesas para guiar as massas; e era cômodo servir-se do antijacobinismo ultra-reacionário para investir contra a França, quando isto era útil. (Q. 14, 2001, pp. 1693-94)

Um dos motivos para um tal processo histórico-político mais avançado, quando comparado ao italiano, talvez seja porque enquanto na Itália se “estuda como ‘dominar’, como ser mais forte, mais hábil, mais astucioso” – o que pode provocar o distanciamento entre dirigente/dirigido – “o francês estuda como ‘dirigir’ e, portanto, como ‘compreender’ para influenciar e obter um ‘consenso espontâneo e ativo’.” Ao que parece, então, na

França a tradição em incorporar os anseios do “povo” está bastante enraizada nas relações político-culturais.

De qualquer forma, mesmo diante de tal *herança histórico-nacional*, já existiam na Itália “algumas condições para superar este estado de coisas, mas elas não foram devidamente exploradas e a retórica voltou a triunfar (...)”. Continuando, o autor afirma:

...não se deve negar que muitos passos à frente foram dados, em todos os sentidos; negar isso seria cair numa retórica oposta. Aliás, sobretudo antes da guerra, muitos movimentos intelectuais estavam dirigidos no sentido de rejuvenescer a cultura, de expurgá-la de seu caráter retórico e de aproximá-la do povo, ou seja, de nacionalizá-la. (Nação-povo e nação-retórica poderiam ser consideradas as duas tendências.) (Q. 3, 2001, p. 362)

De maneira geral, partindo dessa postura teórica, pode-se dizer que a *vida nacional* é determinada pela história e não o oposto. Isso, na verdade, nega a idéia de que uma determinada nação sempre existiu como tal. Como diz Miroslav Hroch, “nação não é, evidentemente, uma categoria eterna. Foi produto de um longo e complexo processo de desenvolvimento histórico na Europa.” (Hroch, 2000, p. 86)

Outra observação importante a ser feita aqui é que quando Gramsci fala em “aproximar” o “povo” da “cultura”, não está desconsiderando o “popular” enquanto produtor cultural, mas está ressaltando a luta específica dos intelectuais contra os elementos culturais ligados a certas tradições conservadoras e anti-populares. Mesmo muitas vezes estando enraizadas na vida do “povo”, as tradições culturais anti-nacionais, deveriam ser combatidas pelos *intelectuais nacional-populares*. Somente assim, uma nova cultura pode ser elaborada e aproximada do “povo”.

A história deveria ser observada a partir de elementos reais, pois só assim seria possível analisar as formas de atuação dos sujeitos vivos. Então, a partir da intenção de

formular um projeto nacional progressista, é fundamental que se pesquise a história dos grupos sociais. E aqui se destaca o desenvolvimento histórico dos subalternos.

A história dos grupos sociais subalternos é necessariamente desagregada e episódica. É indubitável que, na tentativa histórica destes grupos, existe tendência à unificação, ainda que em termos provisórios, mas esta tendência é continuamente rompida pela iniciativa dos grupos dominantes e, portanto, só pode ser demonstrada com o ciclo histórico encerrado, se este se encerra com sucesso. Os grupos subalternos sofrem sempre a iniciativa dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam e insurgem: só a vitória “permanente” rompe, e não imediatamente, a subordinação. Na realidade, mesmo quando parecem vitoriosos, os grupos subalternos estão apenas em estado de defesa, sob alerta (pode-se demonstrar esta verdade com a história da Revolução Francesa, pelo menos até 1830). Por isto, todo traço de iniciativa autônoma por parte dos grupos subalternos deve ser de valor inestimável para o historiador integral...(Q. 25, 2001, pp. 2283-84)

Gramsci, a partir do seu “historicismo absoluto”, não compreende as classes e os grupos subalternos como formações sociais que existem independentemente da ação humana. A classe dos trabalhadores não existe de modo *a priori*, como puro produto da mente. A transformação dos grupos subalternos em classe hegemônica exige um trabalho coletivo bastante complexo. Em outras palavras, Gramsci ao projetar seus esforços intelectuais à tentativa de se visualizar um futuro emancipador, não está se fundamentando em concepções metafísicas sobre os sujeitos de tal construção humana, mas sim em dificuldades reais, em tarefas múltiplas e complexas.

Diante de tal situação, a necessidade de se ter um partido ligado organicamente às classes subalternas, torna-se clara. A inserção delas na vida partidária romperia com o apoliticismo no qual estão constantemente imersas. Além do mais, o partido deve ajudar na solução do problema da sua desorganização e da falta de autonomia intelectual e moral em que, muitas vezes, encontra-se. Em sentido inverso, por sua vez, a não participação dos grupos populares na vida política, segundo Gramsci, também pode ser responsável por parte da deterioração dos partidos que nascem com o princípio puramente eleitoreiro, isto é,

ao invés de formarem a fração orgânica do “popular”, criam “um conjunto de manipuladores e cabos eleitorais, um ajuntamento de pequenos intelectuais de província...” (Q. 14, 2001, p. 1664) Na realidade, na Itália “para ser de um partido, bastavam poucas idéias vagas, imprecisas, indeterminadas, nebulosas: nenhuma seleção era possível, não havia qualquer mecanismo de seleção e as massas deviam seguir estes partidos porque não existiam outros.” (Q. 14, 2001, p. 1665)

O partido político deveria ser o *espaço* da organização popular. Por meio dele, as classes progressistas poderiam planejar e executar seus programas. Nele, a vida social deveria ser aceita em sua multiplicidade, incorporando as necessidades e a criatividade popular sufocadas ao longo da história italiana. Certamente, a construção de um partido político capaz de efetivar tais princípios, colocava-se como uma das mais difíceis tarefas a ser enfrentada pelos movimentos político-culturais progressistas e populares da península. Isto fica evidente numa análise feita por Gramsci sobre o intelectual Gabriele D’Annunzio – seu contemporâneo. Nas palavras seguintes, vê-se:

Como se explica a relativa popularidade “política” de G. D’Annunzio? É inegável que, em D’Annunzio, sempre existiram alguns elementos de “popularismo”: em seus discursos como candidato ao Parlamento, em seu gesto no Parlamento, na tragédia *La Gloria*, no *Fuoco* (discurso sobre Veneza e o artesanato), no *Canto di calendimaggio* e até nas manifestações (pelo menos em algumas) políticas de Fiume. Mas não me parece que sejam “concretamente” estes elementos de real significado político (vagos, mas reais) a explicar esta relativa popularidade. Outros elementos contribuíram: 1º) o apoliticismo fundamental do povo italiano (especialmente da pequena burguesia e dos pequenos intelectuais), apoliticismo irrequieto, litigioso, que permitia qualquer aventura, que dava a qualquer aventureiro a possibilidade de ter um séquito de algumas dezenas de milhares de homens, especialmente se a polícia se omitia ou se opunha apenas frouxamente e sem método; 2º) o fato de que não se encarnava no povo italiano nenhuma tradição de partido político de massa, ou seja, de que não existiam “diretrizes” histórico-políticas de massa orientadoras das paixões populares, tradicionalmente fortes e dominantes; 3º) a situação do pós-guerra, na qual tais elementos se apresentavam multiplicados, porque, após quatro anos de guerra, dezenas de milhares de homens se tornaram moralmente e socialmente

“vagabundos”, desenraizados, ávidos de sensações não mais impostas pela disciplina estatal, mas livremente, voluntariamente escolhidas por si mesmos... (Q. 9, 2001, pp. 1200-01)

Por meio de sua leitura sobre a importância de D’Annunzio, Gramsci busca compreender uma série de dimensões da subjetividade do “popular” italiano, sempre tendo em vista o processo histórico. Entretanto, por mais relevantes que sejam esses dados, para o autor dos *Quaderni*, uma outra questão se demonstrava ainda mais essencial. Como o próprio destaca logo em seguida:

...por baixo destas motivações momentâneas e ocasionais, parece que se deva também situar um motivo mais profundo e permanente, ligado a uma característica permanente do povo italiano: a admiração ingênua e fanática pela inteligência como tal, pelo homem inteligente como tal, que corresponde ao nacionalismo cultural dos italianos, talvez a única forma de chauvinismo popular na Itália. (...) Este sentimento tem força desigual nas várias partes da Itália (é mais forte na Sicília e no Sul), mas está difundido por toda parte em certa medida, inclusive em Milão e em Turim (em Turim, por certo, menos do que em Milão e em outros lugares): é mais ou menos ingênuo, mais ou menos fanático e até mais ou menos “nacional” (tem-se a impressão, por exemplo, de que em Florença seja mais regional do que em outros lugares, e da mesma forma em Nápoles, onde também tem um caráter mais espontâneo e popular na medida em que os napolitanos acreditam ser mais inteligentes do que todos, como massa e como indivíduo; em Turim, poucas “glórias” literárias e mais tradição político-nacional, em razão da tradição ininterrupta de independência e liberdade nacional). D’Annunzio se apresentava como a síntese popular de tais sentimentos: “apoliticismo” fundamental, no sentido de que dele se podiam esperar todos os fins imagináveis, do mais à esquerda até o mais à direita, bem como o fato de que D’Annunzio era considerado popularmente como o homem mais inteligente da Itália. (Q. 9, 2001, pp. 1201-02)

Traduzir historicamente os significados da complexa cultura popular, sem mistificações, fazia parte do seu projeto nacional. E, neste caso, as concepções de mundo presentes nas classes subalternas, estavam permeadas por pressupostos conservadores e elitistas. O ato de admirar a “inteligência” enquanto fenômeno estratificado e pedante, na maioria das vezes firmado pela profunda *herança* intelectual e moral anti-popular da Itália, ilustra justamente isso. Aliás, a concepção elitista do “homem inteligente” é um traço

marcante da tradição cultural responsável pela naturalização da subordinação social do “povo-nação”.

Por falta de um definido posicionamento político-social, as classes e os grupos subalternos são os mais afetados pelas desagregações surgidas em uma determinada realidade fundada em relações sociais contraditórias. Diz Gramsci: “nos grupos subalternos, por causa da ausência de autonomia na iniciativa histórica, a desagregação é mais grave e é mais forte a luta para se libertarem dos princípios impostos e não propostos, para obter uma consciência histórica autônoma...” (Q. 16, 2001, p. 1875) Logo após, surgem as seguintes interrogações: “mas como deve se formar esta consciência histórica proposta autonomamente? Como cada qual deve escolher e combinar os elementos para a constituição de uma tal consciência autônoma? Deve-se repudiar *a priori* todo elemento ‘imposto’?” Sua resposta se deu pontuando que:

Deve-se repudiar por ser imposto, mas não em si mesmo, isto é, será preciso dar-lhe uma nova forma que seja própria do grupo dado. Com efeito, o fato de a instrução ser obrigatória não significa que se deva repudiá-la nem sequer que não se possa justificar, com novos argumentos, uma nova forma de obrigatoriedade: é preciso transformar em “liberdade” aquilo que é “necessário”, mas para tanto é preciso reconhecer uma necessidade “objetiva”, isto é, que seja objetiva precipuamente para o grupo em questão. Por isto, é preciso referir-se às relações técnicas de produção, a um determinado tipo de civilização econômica que, para ser desenvolvido, requer um determinado modo de viver, determinadas regras de conduta, um certo costume. (Q. 16, 2001, pp. 1875-76)

A unidade entre o “ideal” e o “real”, isto é, a eliminação da característica fragmentação cultural do desenvolvimento das classes e dos grupos subalternos, poderia ser projetada desse modo, portanto. A “imposição” não deveria ser compreendida apenas como algo “moral”, mas também como uma expressão da *vida efetiva*; do mesmo modo, a “liberdade” deveria ser entendida não como um ato de realização de uma *vontade abstrata*, mas como uma luta concreta pela superação dos obstáculos diários da realidade.

Ainda referente aos grupos sociais subalternos, contextualizados em determinados “momentos de crise e de desagregação sociais”, Gramsci pontua as seguintes questões: uma determinada situação de crise

pode ser superada com os métodos da centralização estatal (escola, legislação, tribunais, polícia), que tenha como objetivo nivelar a vida segundo um padrão nacional? Noutras palavras, com uma ação que venha de cima para baixo e que seja resoluto e enérgica? Mas aí se apresenta a questão de como formar o grupo dirigente que desenvolva uma tal ação: através da concorrência dos partidos e de seus programas econômicos e políticos? Através da ação de um grupo que exerça o poder de modo monopolista? Num caso e noutro, é difícil superar o próprio ambiente, que se refletirá no pessoal dos partidos ou na burocracia a serviço do grupo monopolista, uma vez que, se se pode pensar na seleção padronizada de uns poucos dirigentes, é impossível uma tal seleção “prévia” das grandes massas de indivíduos que constituem todo o aparelho organizativo (estatal e hegemônico) de um grande país. Método da liberdade, mas não entendido em sentido “liberal”: a nova construção só pode surgir de baixo para cima, na medida em que todo um estrato nacional, o mais baixo econômica e culturalmente, participe de um fato histórico radical que envolva toda a vida do povo e ponha cada qual, brutalmente, diante das próprias responsabilidades inderrogáveis. O erro histórico da classe dirigente foi ter impedido, sistematicamente, que um tal fenômeno ocorresse no período do *Risorgimento* e ter transformado em razão de ser de sua continuidade histórica a manutenção de uma tal situação cristalizada, a partir do *Risorgimento*. (Q. 6, 2001, pp. 815-16)

Na verdade, nesta discussão, Gramsci parece estabelecer uma contraposição entre certa “nacionalidade oficial” processada a partir do Estado, isto é, do alto, e o “estrato nacional” de baixo, situado fora das forças estatais coercitivas. E de acordo com sua visão, somente a partir do segundo é possível superar determinada desagregação social. Então, o “nacional” que nasce do “popular” representa e expressa o novo, isto é, aquilo não definido previamente pelas normas jurídicas. O seu não condicionamento às formalidades das classes e dos grupos dirigentes, faz do “nacional-popular” a expressão do criativo nas decisões culturais e políticas.

Então, a solução para determinadas crises sociais apenas ocorre por meio da participação efetiva das classes populares, pois somente elas, e não alguns poucos

burocratas, são capazes de recriar profundamente uma dada realidade social. Neste sentido, é partindo de um processo que se movimenta de baixo para cima que o “nacional-popular” ganha vida.

No *Risorgimento*, apesar de tudo, Gramsci conseguiu identificar, com a ajuda de outro autor, a participação efetiva de um específico grupo subalterno nas decisões da vida política daquele momento. E, o exemplo vem da atuação feminina. Utilizando-se das palavras de Gioberti, Gramsci expõe:

A participação da mulher na causa nacional é um fato quase novo na Itália e, verificando-se em todas as suas províncias, requer consideração especial, porque é, em minha opinião, um dos sintomas mais capazes de demonstrar que chegamos à maturidade civil e à plenitude de consciência como nação.” A observação de Gioberti não é válida apenas para a vida nacional: todo movimento histórico inovador só é maduro se dele participam não só os velhos, mas os jovens, os adultos e as mulheres, de modo que até mesmo deixa um reflexo na infância. (Q. 7, 2001, pp. 902-03)

É, partindo desse princípio, portanto, que o projeto nacional gramsciano pretende se colocar como uma alternativa às concepções de nação elitistas e conservadoras.

De qualquer maneira, o movimento político-ideológico das classes subalternas ainda era um importante fornecedor de quadros políticos para as classes dominantes. A partir daí, é possível situar até mesmo a particularidade da Itália:

A diferença entre o fenômeno italiano e o de outros países consiste, objetivamente, no seguinte: que, enquanto nos outros países o movimento operário e socialista elaborou personalidades políticas singulares que passaram para a outra classe, na Itália, ao contrário, elaborou grupos de intelectuais inteiros, que realizaram esta passagem como grupos. A causa do fenômeno italiano, ao que me parece, deve ser buscada na escassa aderência das classes altas ao povo (...) No fundo, trata-se do mesmo fenômeno geral do transformismo, em condições diversas. O transformismo “clássico” foi o fenômeno pelo qual se unificaram os partidos do *Risorgimento*; este transformismo traz à luz o contraste entre civilização, ideologia, etc., e a força de classe. (Q. 3, 2001, p. 396)

Na verdade, com isso, os movimentos elitistas e conservadores extraíam do “popular” parte de sua energia. Por meio do Partido de Ação – mas, em certo sentido, também do Partido Socialista Italiano (PSI) – a atividade político-cultural que emergia dos setores e das classes populares fora canalizada, quase em sua totalidade, para os programas político-sociais das classes *anti-populares*. A força ativa e a criatividade do “popular” indispensáveis para qualquer alteração nos rumos históricos do “nacional” se tornavam na península, fonte de energia do seu antagonico. Assim, a nação italiana continuava sendo vista somente a partir de cima.

Tudo isso indica que, assim como é possível escrever uma história dos subalternos, também se pode analisar o desenvolvimento histórico dos dirigentes. Pesquisando os últimos, Gramsci chegou a conclusão de que desde a Era das Comunas, a burguesia italiana se demonstra incapaz de unificar em torno de si as classes populares, apesar de cooptar seus dirigentes. Esse isolamento foi o fato histórico causador de suas derrotas e das interrupções do seu avanço político-social. Também no “*Risorgimento*, tal egoísmo estreito impediu uma revolução rápida e vigorosa como a francesa.” (Q. 25, 2001, p. 2289)

Gramsci supõe que foi o

caráter cosmopolita dos intelectuais italianos (o fato de serem intelectuais orgânicos de uma força não nacional-popular, ou seja, a Igreja Católica) uma das causas principais da tardia unificação nacional italiana; os intelectuais, desvinculados do povo-nação não foram capazes de dar expressão coerente à consciência da classe burguesa e de torná-la elemento hegemônico na ação de um bloco histórico antic cosmopolita. Em suma: numa época em que ainda não existiam os partidos políticos de massa, os intelectuais italianos – ao contrário, por exemplo, dos franceses – não foram capazes de desempenhar adequadamente a função de construtores de uma vontade coletiva hegemônica. (Coutinho, 2003b, pp. 176-77)

De modo geral, todas essas questões servem para se ter clareza do desafio que era, para Gramsci, propor um projeto nacional progressista. Afinal de contas, em tal programa,

existe o objetivo de organizar e inserir as classes populares no mundo da política, numa relação “orgânica” entre dirigente/dirigido, o que era praticamente inédito na Itália. Uma vez introduzidos no *espaço* da política, os setores progressistas não apenas viveriam *da e na vida nacional*, mas passariam a compreendê-la como um *novo espaço*, no qual seria possível a criação de novas formas de cultura e de arte, novos modos de produzir a vida material, etc. Enfim, não seria mais uma “nação” com aspas, devido ao seu significado restrito às elites, ao intelectual tradicional, à chamada “alta cultura”, etc, ao contrário, seria uma nação livre dessas restrições, isto é, colocar-se-ia como expansiva e estaria de pleno acordo com as manifestações do “espírito popular criativo”.

### **5.7. O lugar do “nacional-popular” na compreensão das particularidades**

O tema da nação, presente nos *Quaderni*, também aparece *relacionado* a um outro ponto importante da teoria política do autor, que é o referente às categorias “guerra de posição” e “guerra manobrada ou guerra de movimento”, elementos centrais para um processo hegemônico. Para Gramsci, a hegemonia também poderia servir como uma forma de compreender as particularidades nacionais dos diversos países. Por meio da necessidade de se construir um movimento hegemônico – que é uma forma de fazer política não ligada exclusivamente ao poder coercitivo – Gramsci consegue identificar certas especificidades políticas e culturais de determinado país. Isso fica evidente em suas análises sobre a relação Estado/Sociedade Civil, Ocidente/Oriente, etc.

O autor, ao analisar parte das histórias européia e italiana, diz, de modo geral, que na Europa, “houve uma guerra de movimento (política), na Revolução Francesa, e uma longa guerra de posição de 1815 a 1870; na época atual, a guerra de movimento ocorreu

politicamente de março de 1917 a março de 1921, sendo seguida por uma guerra de posição cujo representante, além de prático (para a Itália), ideológico (para a Europa), é o fascismo.” (Q. 10, 2001, p. 1229) Portanto, enquanto a “guerra de movimento ou manobra” representa as forças progressistas, a “guerra de posição”, isoladamente, significava a ação dos movimentos conservadores. Neste sentido, então, a “guerra de posição” pode ser vista como uma disputa política enquadrada no *espaço* dos setores anti-populares da sociedade.

Gramsci afirma que a relação entre “guerra de movimento” e “guerra de posição” é o problema de “teoria política mais importante posto pelo período do pós-guerra e o mais difícil de resolver corretamente.” E, em sua visão, “ele está ligado às questões levantadas por Bronstein, que, de um modo ou de outro, pode ser considerado o teórico político do ataque frontal num período em que este é apenas causa de derrotas.” (Q. 6, 2001, pp. 801-02) Isoladamente, a “guerra de movimento” também, em algumas situações específicas, não era sinônimo de avanço histórico das forças populares, mas uma falta de compreensão concreta sobre determinada realidade social.

De modo sintético, “guerra de posição” e “guerra manobra” são termos de origem militar. Em linguagem gramsciana, o primeiro significa luta política que tem por objetivo a ocupação e a construção de *espaços* na sociedade civil e no Estado, restritas, na maioria das vezes, ao terreno político das elites; o segundo, corresponde à ação política caracterizada pelo ataque explícito ao centro do poder contestado. Como o próprio Gramsci expõe, a Revolução de Outubro é um bom exemplo de experiência política configurada pela “guerra manobra”. No entanto, o autor sardo, nesta última passagem, critica Bronstein (Trotsky), justamente por este ser um defensor da “guerra manobra”, porém num momento histórico em que a luta política, em algumas nações, dependia cada vez mais da “hegemonia”. Já na

década de 1920, quando do debate soviético, “Gramsci criticara Trotski e a oposição de esquerda por atacarem a hegemonia do proletariado na Rússia. Gramsci mostrou que a tese da *Revolução Permanente*, retomada por Parvus e Trotski (Bronstein), já se demonstrara ineficaz desde 1905, contrariando a ‘acertada’ teoria da hegemonia (que Gramsci atribuía a Lenin).” (Secco, 2006, p. 72) E é justamente a partir desta linha de raciocínio que se compreende o seu apoio à chamada “maioria”, no fundo não direcionado a Stalin, “mas sim a Bukharin, que era o verdadeiro defensor da NEP, razão pela qual Stalin o derrubou em 1929 e o assassinou em 1936.” (Coutinho, 1998, p. 22)

A crítica feita, ao revolucionário soviético, não tem o objetivo de colocar a ação política no campo exclusivo da “guerra de posição”. Até porque, Gramsci não contrapõe a luta “frontal” à luta “hegemônica”, pois, para ele, um processo hegemônico é composto não apenas pelo “consenso”, mas também pela “força” e a “coerção”. Na verdade, a sua divergência com Trotski corresponde ao seguinte ponto: o soviético não considerou a crescente importância que a “hegemonia” e o seu elemento de “consenso”, passaram a ter em algumas realidades nacionais, principalmente do Ocidente. O italiano considerava que a

continuidade ininterrupta da guerra de movimento, em que se disputa o assalto direto ao aparelho de Estado como objetivo permanente, era algo inadequado à Europa Ocidental, onde a democracia política vigorava, ao contrário da Rússia dos Czares ou da Europa de 1848; a Revolução Permanente correspondia à fase ativa do jacobinismo na Revolução Francesa, mas esgotara seu papel quando o regime parlamentar realizou a hegemonia da classe urbana sobre toda a população, num “período mais rico de energias privadas da sociedade” (Secco, 2006, p. 73)

Este tema se relaciona à questão nacional, da seguinte forma.

Deve-se examinar se a famosa teoria de Bronstein sobre a *permanência* do movimento não é o reflexo político da teoria da guerra manobrada; em última análise, o reflexo das condições gerais – econômicas, culturais, sociais – de um país em que os quadros da vida nacional são embrionários e frouxos e não se podem tornar “trincheira ou fortaleza”. Neste caso, seria possível dizer que Bronstein, que aparece como um “ocidentalista”, era, ao contrário, um cosmopolita, isto é, superficialmente nacional e

superficialmente ocidentalista ou europeu. Em vez disso, Ilitch era profundamente nacional e profundamente europeu. (Q. 7, 2001, pp. 865-66)

Aqui, Gramsci utiliza a sua leitura, referente à relação intelectual/“povo-nação”, para entender as concepções políticas dos líderes soviéticos. Neste caso, salientando as diferenças existentes entre Trotski e Lenin, sobre a compreensão das particularidades político-sociais da Europa ocidental e da Rússia. Então, quando se diz que Trotski foi um “cosmopolita”, logo surge a imagem do intelectual renascentista, pouco atento ao “nacional-popular”. Ao contrário de Lenin que é colocado no interior do legado político de Maquiavel, ao qual, o próprio Gramsci busca se aliar. Continuando, ressalta o autor: “parece-me que Ilitch havia compreendido a necessidade de uma mudança da guerra manobrada, aplicada vitoriosamente no Oriente em 1917, para a guerra de posição, que era a única possível no Ocidente (...) Parece-me este o significado da fórmula da ‘frente única’...” (Q. 7, 2001, p. 866) Todavia, como observa, “Ilitch não teve tempo de aprofundar sua fórmula, mesmo considerando que ele só podia aprofundá-la teoricamente...” por falta de elementos concretos na sociedade. Na verdade, “a tarefa fundamental era nacional, isto é, exigia um reconhecimento do terreno e uma fixação dos elementos de trincheiras e de fortaleza representados pelos elementos de sociedade civil, etc.” (Q. 7, 2001, p. 866) Nesse contexto de diferenciação entre a Rússia-Oriente e a Europa-Occidente, surge uma das mais conhecidas análises geopolíticas de Gramsci: “No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma robusta estrutura da sociedade civil.” (Idem) De maneira geral, “o Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; em medida diversa de Estado para Estado, é claro, mas exatamente isso exigia um acurado

reconhecimento de caráter nacional.” (Ibidem) Gramsci havia chegado à conclusão de que as

circunstâncias da Europa Ocidental eram muito diferentes daquelas da Rússia. Para ilustrar as diferenças de circunstâncias e as conseqüentes diferenças nas estratégias necessárias, recorreu à analogia militar de guerras de movimento e guerra de posição. A diferença básica entre a Rússia e a Europa Ocidental estava nas forças relativas do Estado e da sociedade civil. Na Rússia, o aparato administrativo e coercitivo do Estado era formidável, mas vulnerável, enquanto a sociedade civil era subdesenvolvida. Uma classe operária relativamente pequena, liderada por uma vanguarda disciplinada, conseguiu derrubar o Estado numa guerra de movimento e não encontrou nenhuma resistência efetiva do restante da sociedade civil (...) Por outro lado, a sociedade civil da Europa Ocidental, sob a hegemonia burguesa, estava muito mais plenamente desenvolvida e assumiu múltiplas formas. Uma guerra de movimento poderia muito bem, em condições de revolta excepcional, permitir que uma vanguarda revolucionária tomasse o controle do aparato de Estado; mas, devido à capacidade de recuperação da sociedade civil, uma façanha desse tipo estaria, a longo prazo, fadada ao fracasso. (Cox, 2007, p. 106)

Portanto, como se vê, a organização de uma determinada ação política progressista deveria ter como ponto de partida uma rigorosa análise das particularidades de uma determinada realidade social. Apenas assim, isto é, identificando os graus de complexidades tanto do Estado quanto da sociedade civil, poder-se-ia pôr em prática um programa específico e eficiente de luta política.

Tentando fazer aquilo que Lenin “não teve tempo”, o autor busca um maior “aprofundamento *no nível teórico*, com sua teoria ampliada do Estado, com a formulação da diferença entre as formações ‘orientais’ e ‘ocidentais’, com os conceitos de ‘guerra de posição’ e de ‘crise orgânica’, etc.” (Coutinho, 2003b, p. 156) Ao mesmo tempo, ele expressa toda a importância do “*terreno nacional italiano*, graças a seus detalhados estudos sobre o processo peculiar de transição para o capitalismo na Itália (através de uma ‘revolução passiva’ ou ‘revolução sem revolução’), sobre a centralidade nacional das questões meridional e vaticana, sobre o caráter cosmopolita e não nacional-popular da

cultura e dos intelectuais italianos, etc.” (Idem) Busca, então, compreender concretamente tanto as condições históricas das relações internacionais quanto as especificidades nacionais da península.

Na opinião do italiano, Trotski, ao contrário de Lenin, não se dedicou profundamente aos problemas particulares da *vida nacional* russa, por esse motivo não conseguiu compreender também a *vida internacional*. Por mais que estivesse ligado organicamente ao “popular”, Trotski não deu a devida atenção ao “nacional”. Desse modo, não foi capaz de expressar, o que Gramsci chama de “*realismo vivente della vita nazionale*”. Tal incompreensão, sobre o “nacional”, fez o soviético também não perceber a crescente importância da hegemonia, como luta política, nos diversos países. Portanto, a “guerra de movimento”, isto é, a luta “frontal”, somente poderia se tornar eficiente depois de uma detalhada análise da *vida nacional*. Ao contrário disso, Lenin, por seu vínculo ao “nacional” e ao “popular”, foi, na leitura gramsciana, um singular “tradutor” da sua época – compreendendo não só as especificidades político-sociais da Rússia, mas também as complexas relações internacionais. Com isso, quando Gramsci afirma que “a posição de Maquiavel deve ser aproximada daquela dos teóricos e dos políticos da filosofia da práxis, que também procuraram construir e difundir um ‘realismo’ popular, de massa” (Q. 14, 2001, p. 1691), Lenin parece estar como referência.

Gramsci também esteve atento a um outro importante debate ocorrido na Rússia soviética entre 1925 e 1930, que ficou conhecido pela tese de Stalin, sobre a possibilidade e a necessidade de se construir o “socialismo num só país”. Em oposição a esta tese, tinha-se Trotski, defensor da “revolução permanente”. Lembrando que essa discussão somente ocorreu, de modo profundo, após a morte de Lenin (1924). Com o isolamento mundial da

Revolução de Outubro, principalmente após as derrotas do movimento comunista alemão, a tese staliniana acabou ganhando terreno político.

Todavia, antes de comentar a disputa interna do Partido Comunista da União Soviética, Gramsci recupera alguns pressupostos teóricos de Lenin – chamado de o “mais recente grande teórico” da “filosofia da práxis”.

O ponto que, em minha opinião, deve ser desenvolvido é o seguinte: como, segundo a filosofia da práxis (em sua manifestação política), seja na formulação de seu fundador, mas especialmente nos esclarecimentos dados por seu mais recente grande teórico, a situação internacional deve ser considerada em seu aspecto nacional. Realmente, a relação “nacional” é o resultado de uma combinação “original” única (em certo sentido), que deve ser compreendida e concebida nesta originalidade e unicidade se se quer dominá-la e dirigi-la. Por certo, o desenvolvimento é no sentido do internacionalismo, mas o ponto de partida é “nacional”, e é deste ponto de partida que se deve partir. Mas a perspectiva é internacional e não pode deixar de ser. É preciso, portanto, estudar exatamente a combinação de forças nacionais que a classe internacional deverá dirigir e desenvolver segundo a perspectiva e as diretrizes internacionais. (Q. 14, 2001, pp. 1728-29)

Nestes termos, para se tornarem dirigentes e dominantes as classes populares devem, antes de tudo, compreender a originalidade nascida em solo nacional. O entendimento profundo da questão, portanto, é decisivo para a construção de uma hegemonia das forças populares, até mesmo para se pensar uma possível, e necessária, influência nas relações internacionais.

Então, apesar de ressaltar o *espaço* nacional como ponto de partida, o internacional deveria ser o horizonte. Somente compreendendo esta relação entre nação/mundo, as classes populares poderiam se colocar como dirigentes. Gramsci recorre a Lenin para entender essa questão, porque foi justamente sobre ela que se deu “a divergência fundamental entre Leão Davidovitch e Bressarione como interprete do movimento majoritário.” (Q. 14, 2001, p. 1729) O primeiro correspondendo a Trotski e o segundo a Stalin. Como bem ressalta Gramsci, Stalin, neste momento, conseguiu o apoio da maioria

dos bolcheviques, forçando o isolamento do seu adversário. Por sua vez, na leitura gramsciana, a acusação feita por Trotski sobre Stalin, na qual este é visto como um nacionalista, por sua defesa do “socialismo num só país”, não era válida para atingir o centro da questão. Isto porque, uma vez estudado o “esforço empreendido pelos majoritários de 1902 a 1917, vê-se que sua originalidade consiste em depurar o internacionalismo de todo elemento vago e puramente ideológico (em sentido pejorativo), para dar-lhe um conteúdo de política realista.” (Q. 14, 2001, p. 1729) Segundo sugere Gramsci, afirmar que Stalin era um nacionalista – de certo modo, anti-internacionalista – não fazia com que Trotski resolvesse o problema justamente porque ele mesmo não compreendia a importância do nacional para a Rússia naquele momento. Trotski não soube questionar as concepções nacionalistas de Stalin, a partir de uma outra visão de nação. O não entendimento da fundamental relevância do “nacional” – principalmente em seu vínculo com o “popular”, o que, do seu lado, nem mesmo Stalin o fez – num momento no qual essa atenção era decisiva para a Rússia, fez Trotski se distanciar do tema da hegemonia. Enquanto Stalin foi “nacional” sem ser “popular”, Trotski foi “popular” sem ser “nacional”.

Como foi mostrado acima, o autor italiano, partindo de Lenin, defende como fim espacial das lutas populares o internacional, negando assim a tese do “socialismo num só país”. Continuando,

O conceito de hegemonia é aquele em que se reúnem as exigências de caráter nacional e podemos compreender por que certas tendências não falam deste conceito ou apenas se referem a ele de passagem. Uma classe de caráter internacional, que guia camadas sociais estritamente nacionais (intelectuais) e, muitas vezes, menos ainda que nacionais, particularistas e municipalistas (os camponeses), deve se “nacionalizar” num certo sentido, sentido este que não é, aliás, muito estreito, porque, antes de se formarem as condições de uma economia segundo um plano mundial, é necessário

atravessar fases múltiplas em que as combinações regionais (de grupos de nações) podem ser variadas. (Idem)

Em outras palavras, para que a classe operária possa se colocar como dirigente internacional para todos demais grupos sociais da sua nação deve, antes de mais nada, nacionalizar-se profundamente. E, para isso, a compreensão das questões relacionadas à hegemonia é indispensável.

De certo modo,

Gramsci – que recolheu nos *Cadernos* a crítica à russificação dos partidos comunistas e que desenvolveu a reflexão do último Lenin, autocrítico, descartando um novo ‘napoleonismo’ (quer dizer, o prolongamento das conquistas revolucionárias pela mesma via seguida por Napoleão depois da Revolução Francesa), e que, além disso, chamou a atenção para a necessidade de ‘nacionalizar’ o internacionalismo realmente existente (isto é, a necessidade de admitir e valorizar as diferenças nacionais numa estratégia compartilhada) – acreditava, de qualquer modo, que há uma espécie de ‘fundo essencial’ compartilhado pelas distintas culturas (ao menos pelas européias, que são as que ele leva em consideração) e que este fundo pode ser captado com empenho histórico-crítico e, assim, ser assimilado. (Buey, 2003, p. 32)

Não é por acaso que Gramsci situa o tema da hegemonia no contexto do debate soviético, para ele a partir desse referencial teórico, era possível compreender melhor as correlações de forças políticas envolvidas. Quando diz que o “conceito de hegemonia é aquele em que se reúnem as exigências de caráter nacional”, e por esse motivo é possível “compreender por que certas tendências não falam deste conceito ou apenas se referem a ele de passagem”, tudo indica ser uma reflexão sobre as idéias de Trotski – pouco atentas à questão nacional. O interesse sobre a nação se justifica por ela ser o “terreno privilegiado sobre o qual se desenvolve a luta pela hegemonia.” (Losurdo, 1999, p. 51)

Para finalizar o seu comentário, referente ao revolucionário soviético, afirma:

Vê-se por absurdo que os conceitos não nacionais (isto é, que não se referem a cada país determinado) são errados; eles levaram à passividade e à inércia em duas fases bastante distintas: 1) na primeira fase, ninguém acreditava que devia começar, ou seja, considerava que, começando,

ficaria isolado; na expectativa de que todos se movimentassem simultaneamente, ninguém se movia e organizava o movimento; 2) a segunda fase é talvez pior, porque se espera um forma de “napoleonismo” anacrônico e antinatural (já que nem todas as fases históricas se repetem da mesma maneira). As debilidades teóricas desta forma moderna do velho mecanicismo são mascaradas pela teoria geral da revolução permanente, que não passa de uma previsão genérica apresentada como dogma e que se destrói por si mesma, pelo fato de que não se manifesta efetivamente. (Q. 14, 2001, p. 1730)

Ao que tudo indica esta primeira fase, destacada por Gramsci, corresponde à palavra de ordem “Estados Unidos da Europa”, marcante na II Internacional. E ela acabou por desmobilizar parte significativa do movimento operário dos países europeus. A tese presente nessa proposta era a de que a revolução socialista somente poderia ocorrer no momento em que todos os países da Europa estivessem preparados, caso contrário, se apenas um se insurgisse e declarasse o socialismo, o seu movimento seria considerado nacionalista. Tal postura política foi defendida por Trotski. Em relação à segunda fase, Gramsci sugere que ela representa a continuidade, nos projetos políticos do russo, da restrita atenção tanto à questão nacional quanto à hegemonia. A diferença é que, neste segundo momento, a palavra de ordem destacada é a fórmula política da “revolução permanente”.

Como se sabe, o vitorioso do debate soviético foi Stalin que, a partir de 1930, passou a comandar o Estado. Com isso, a tese do “socialismo num só país” foi levada à frente.

Gramsci comenta esse evento, devido à sua importância para o movimento comunista mundial. Em 1926, como foi visto no Capítulo 1, o autor italiano já havia demonstrado preocupações com os rumos tomados pelas disputas políticas na sucessão do poder soviético, a partir da morte de Lenin. Sentia que a fragmentação do Partido Comunista soviético poderia levar a uma grave crise todo o movimento operário mundial.

O que de fato ocorreu, isto é, a cisão do núcleo dirigente russo, agravada com a vitória de Stalin, gerou um profundo retrocesso político-cultural das forças populares internacionais. No caso italiano, isso agravou a situação interna de suas classes subalternas, tendo em vista a ascensão do regime fascista.

Um aspecto interessante, dessas questões ressaltadas por Gramsci, corresponde ao modo como ele situa o “nacional-popular” no interior de sua teoria e, a partir disso, reflete o universo categorial de intelectuais importantes para as classes populares de outros países.

Todo esse debate sobre a “questão nacional”, envolvendo os soviéticos, na verdade expressava que ela era um tema até aquele momento bastante polêmico no interior da tradição marxista – o que, de resto, continua sendo. E além de analisar essa disputa nos *Quaderni*, Gramsci também tentou interferir de modo mais ativo com a Carta que enviou, em 1926, aos russos. No Capítulo 1, isso fica claro.

O fato é que esse debate – fruto de um problema histórico concreto: o isolamento mundial da Revolução de Outubro – expressa toda uma tradição de discussões no interior do marxismo. Em Marx essa é uma questão não muito desenvolvida. Na verdade, ela surge em sua obra de maneira pouco definida. As passagens mais conhecidas são aquelas contidas no *Manifesto Comunista*. Segundo o autor,

...os comunistas são censurados por querer abolir a pátria, a nacionalidade. Os operários não têm pátria. Não se lhes pode tomar aquilo que não tem. Como porém o proletariado deve, em primeiro lugar, conquistar a dominação política, elevar-se a classe nacional, constituir-se ele mesmo em nação, ele é ainda nacional, embora de forma alguma no sentido que a burguesia atribui ao termo. (Marx & Engels, 2008, p. 64)

Talvez, essa afirmação categórica de que “os operários não têm pátria” seja o ponto inicial das diversas polêmicas posteriores entre os autores marxistas. Até porque a reflexão seguinte – sobre a importância do proletariado em se tornar uma “classe nacional”, desde

que de modo diferente da burguesia – não resolve o problema colocado inicialmente. Marx também deixou algumas reflexões sobre a questão nacional da Irlanda, o que, no entanto, não foram suficientes enquanto contribuição profunda ao tema. (Marx, 1980)

No caso de Engels, algumas de suas opiniões sobre o problema nacional geraram de fato enormes polêmicas. Numa passagem de 1849, sobre a expansão americana ao território mexicano, o autor expressa:

...será um mal que a bela Califórnia seja arrebatada aos preguiçosos mexicanos, que não sabem o que fazer dela? Que os enérgicos ‘yankees’ aumentem a moeda em circulação explorando prontamente as minas de ouro que aí se encontram, que em poucos anos eles concentrem, no melhor litoral do Oceano Pacífico, uma densa população e um comércio desenvolvido, que criem grandes cidades, estabeleçam linhas de barcos a vapor, uma estrada de ferro de Nova York a São Francisco, que pela primeira vez abram verdadeiramente o Oceano Pacífico à civilização, dando assim, pela terceira vez na História, uma nova orientação ao comércio mundial? (Engels, 1980, p. 24)

Certamente, essa é uma passagem que fomentou inúmeras críticas a Engels pelo caráter, em certo sentido, racista contido na argumentação. Kautsky, por exemplo, importante nome do marxismo, afirma: “...na medida que Marx e Engels defendiam o direito de conquista, em 1849, em determinadas condições, o exemplo que tomaram em apoio de sua tese não foi muito feliz.” (Kautsky, 1980, p. 44) Aqui, o próprio Marx é incluído em tal abordagem.

Em linhas gerais, pode-se dizer que essa relação inicial entre marxismo e questão nacional apresenta duas leituras no *Manifesto Comunista*: uma é aquela referente à “afirmação de que tudo o que é sólido, inclusive a nacionalidade, desmancha no ar”, a outra é a “de que esse mesmo capitalismo dá origem à estrutura territorialmente fixa e juridicamente invariável do moderno Estado burguês”. Embora

esse dois temas esbarrem um no outro nas páginas do *Manifesto*, Marx e os marxistas posteriores, acreditando que as revoluções proletárias eram iminentes, enfatizaram mais o primeiro tema que o segundo, pois nisto

estava, dialeticamente, a possibilidade de que o crescente âmbito cosmopolita do mercado gerasse classes trabalhadoras em escala proporcional. (Balakrishnan, 2000, p. 209)

Apesar de interessante, essa leitura não parece estar de acordo com a produção de Otto Bauer, Lenin e Gramsci sobre o assunto. A partir de contextos históricos e olhares diferentes ambos deram uma atenção fundamental ao problema nacional.

Durante a virada dos séculos XIX-XX, um importante debate foi travado entre Rosa Luxemburgo e Lenin, sobre a questão do “direito à autodeterminação nacional”. A primeira francamente contrária, dizia que essa fórmula não tinha “nada relacionado especificamente com o socialismo ou com a política operária.” (Luxemburgo, 1988, p. 10) Lenin, por sua vez, situava o tema do seguinte modo:

a teoria marxista exige de um modo absoluto que, para analisar qualquer problema social, deve-se enquadrá-lo dentro de um marco histórico *determinado*, e depois, se se trata de um só país (por exemplo, do programa nacional para um país determinado), que se tenham em conta as particularidades concretas que distinguem este país dos demais dentro do marco de uma mesma época histórica. (Lenin, 1978, p. 52)

Em geral, o debate sobre o “direito à autodeterminação nacional” envolveu diversos outros autores da época. J. Stalin, com seu texto *O marxismo e a questão nacional* de 1913, foi um destes. Em tal obra, tenta-se definir conceitualmente a nação em termos universais. Para ele, uma nacionalidade se forma a partir dos seguintes traços: comunidade de pessoas, língua comum, território comum, vida econômica coesa e uma comum formação psíquica (cultura). Em suas palavras, “a nação é uma comunidade estável, historicamente formada, que tem sua origem na comunidade de língua, de território, de vida econômica e de conformação psíquica que se manifesta na cultura comum.” (Stalin, 1952, p. 284) Essa forma de entender o processo de construção das nações gerou contra ele inúmeras críticas. Segundo Michael Löwy, “a célebre brochura de Stalin, com a definição (de nação) em quatro pontos (língua, território, economia, formação psíquica) estava destinada a tornar-se

uma verdadeira cama de Procusto e um poderoso obstáculo a toda reflexão concreta. (Löwy, 2000, p. 70) Antes de tudo é importante ressaltar que a teoria de Stalin sobre a nação, apontava cinco elementos fundamentais para sua formação e não quatro, como afirma o autor acima. A comunidade estável, historicamente formada também era indispensável para o autor russo. De qualquer forma, ele realmente estabelece um esquema extremamente fechado, que acaba dificultando as tentativas de entender o processo de construção das nações como algo aberto, passível de mudanças ao longo da história. Apesar da extensa lista de características indispensáveis elaborada por Stalin, nota-se que ele omite o fato dos membros da comunidade em questão se considerarem ou não como uma nação. (Davis, 1978)

No debate da década de 1920 sobre o “socialismo num só país”, que envolvia a sucessão do poder soviético, Stalin, então, insere-se com uma certa experiência de reflexão referente ao tema da nação. Em maio de 1924, ele expõe em seu panfleto *Sobre os fundamentos do leninismo* uma formulação que vai determinar toda a sua argumentação sobre o tema do triunfo do socialismo nacional. Ela pode ser sintetizada a partir da seguinte passagem:

Antes se supunha impossível a vitória da revolução em um só país; acreditava-se que, para alcançar a vitória sobre a burguesia, era necessária a ação conjunta dos proletários de todos os países adiantados ou, no mínimo, da maioria deles. Agora, este ponto de vista já não corresponde à realidade. Agora, há que partir da possibilidade deste triunfo, pois o desenvolvimento desigual e aos saltos dos diferentes países capitalistas sob o imperialismo, o desenvolvimento, no interior do imperialismo, de contradições catastróficas que conduzem à guerras inevitáveis, o crescimento do movimento revolucionário em todos os países do mundo, tudo isto não só leva à possibilidade, mas também à necessidade do triunfo do socialismo em um ou outro país. (Stalin, 1982, p. 115)

Portanto, a nova realidade histórica que o mundo passava a viver com o imperialismo abria as janelas, segundo dizia, para a possibilidade, ou até mesmo a

necessidade, da construção do socialismo numa só nação. Aqui, ele estabelece o combate à idéia de que o socialismo só se concretiza à medida que outros países também o conquistem.

O principal interlocutor de Stalin aqui foi certamente L. Trotski. De certa forma, este autor segue uma vertente no marxismo que obviamente se inicia em Marx e Engels, mas tem em Rosa Luxemburgo um maior desenvolvimento. Tal corrente tem em comum um certo “internacionalismo intransigente”. Gramsci, ao criticar a não atenção de Trotski ao problema da hegemonia que está intimamente ligado à questão nacional, identifica tal postura no russo. Já Stalin, parece estar ligado a outra tendência do movimento socialista europeu, não aquela inaugurada por Marx e Engels, mas aquela desenvolvida pelo alemão F. Lassalle – defensor de um “socialismo nacional”. (Reis, 2005)

De qualquer modo, a análise que Stalin fez da tese leniniana referente à desigualdade dos países, para Trotski segue um raciocínio unilateral e mecânico, pois para este, o movimento do capitalismo tem por natureza duas formas contraditórias: uma opera no sentido de unir as nações equiparando os níveis de seu desenvolvimento; a outra inversamente mina esse seu trabalho, opondo um país ao outro e um setor da indústria a outro, favorecendo o desenvolvimento de certas partes da economia mundial, freando e fazendo regredir outras. Com o imperialismo esta contradição aumenta.

O imperialismo liga bem mais rapidamente e bem mais profundamente em uma única entidade todas as unidades nacionais e continentais particulares, cria entre essas a mais íntima e vital dependência, aproxima os seus métodos econômicos, as suas formas sociais e os níveis de sua evolução. Ao mesmo tempo, persegue este ‘fim’ com métodos tão contraditórios, fazendo tais saltos à frente, abandonando-se a tais saques nos países e nas regiões atrasadas, que a unificação e o nivelamento da economia mundial que ele realiza são por sua própria obra desarranjados de maneira mais violenta e convulsa que em qualquer período precedente. (Trotski, 1981, p. 195)

Em sua opinião, Stalin não captou essa dialética do imperialismo, também presente na obra de Lenin. Stalin utilizou-se apenas do aspecto que pontuava a desigualdade das nações, deixando de lado uma característica nunca antes vista na história humana: o alto grau de unificação dos povos.

No caso da Rússia, Trotski já defendia em 1922-23, a sua abertura econômica, estabelecendo laços estreitos e multilaterais entre a indústria socialista e a economia mundial. Os conflitos e as pressões que, obviamente, a economia da Rússia iria enfrentar, após da derrota da revolução alemã de 1923, deveriam ser tratados com ousadia.

Os perigos a que a Rússia estava exposta pelo contato com a economia capitalista mais avançada seriam compensados pelas vantagens decisivas a serem obtidas pela divisão internacional do trabalho e pela assimilação da tecnologia superior do Ocidente. Isolada, a Rússia teria seu desenvolvimento econômico deformado e retardado. Argumentando dessa forma, Trotski coloca-se novamente num conflito implícito com o pensamento econômico oficial que já se estava fixando nas concepções da auto-suficiência nacional: o socialismo num único país pressupunha uma economia soviética fechada. (Deutscher, 1968, p. 230)

Em outras palavras, antes mesmo de iniciar o debate sobre o socialismo num só país, Trotski já contrariava as premissas fundamentais da doutrina staliniana. Todavia, Trotski não se destaca como um autor conhecedor do problema nacional. Na verdade, ele não tinha muito interesse pelo assunto, por isso não possuía uma teoria clara sobre. Em certo sentido, a incapacidade dele em reconhecer a questão nacional como problema central do movimento operário russo e mundial, foi um dos principais elementos responsáveis pela sua derrota na sucessão pelo poder soviético, após a morte de Lenin. (Davis, 1978)

Outro personagem importante do debate, e também do próprio processo revolucionário soviético, foi Zinoviev. Segundo dizia:

assim que houver alcançado o triunfo num só país, o proletariado deste país deve fazer tudo para sustentar e desenvolver o movimento revolucionário internacional, já que a vitória *definitiva* do socialismo é impossível num só país e o *socialismo vencerá completamente o*

*capitalismo só em escala internacional. A derrocada do poder da burguesia e a instauração de um governo proletário é algo que pode ser feito num país isolado. Outra coisa é garantir o triunfo completo e definitivo do socialismo: isto só pode ser alcançado com a vitória do socialismo num série de países (...).* (Zinoviev, 1980, p. 177)

Apesar destes importantes personagens do movimento socialista soviético, Stalin foi o vitorioso do debate. Segundo afirmava, Trotski não acreditava no potencial interno da Rússia, não apostava no papel revolucionário dos camponeses da “Grande Pátria dos Operários”. Com esses e outros argumentos, Stalin venceu o internacionalismo e ganhou mais força no interior da burocracia soviética.

De acordo com a leitura gramsciana, a “revolução passiva”, a partir de então, começa a ser processada naquele país. A vitalidade do “capitalismo colocou a antiga União Soviética na defensiva, gerando (...) uma revolução passiva dentro do ‘socialismo num só país’...” (Pijl, 2007, p. 344) O stalinismo foi justamente uma resposta, por meio de uma “revolução passiva”, ao isolamento espacial enfrentado pela “revolução ativa” de Outubro.

Em outras palavras, a vitória relativamente tranqüila da Revolução de 1917 foi seguida por um

difícil processo de construção hegemônica que incluía a própria materialidade de uma sociedade civil quase inexistente e que deveria, no processo, subsumir o próprio Estado político. Essa tentativa contida na experiência da NEP fracassou, redundando no stalinismo, e Gramsci percebeu que a implicação era o refluxo da URSS para uma fase econômico-corporativa incapaz de gerar uma nova hegemonia, mas apenas uma revolução passiva específica do Oriente. (Del Roio, 1998a, p. 110)

De qualquer modo, tanto Trotski quanto Stalin se distanciaram da dialética nação/mundo. Se, de um lado, para o primeiro o destino nacional da Rússia era uma frase vazia, defendendo que a função da sua revolução consistia unicamente em servir de praça de armas à revolução mundial; por outro, o segundo caminhava para uma espécie de

“nacional-bolchevismo”, aliás, devidamente alertado por Lenin junto ao Partido. (Medvedev, 1986)

Como foi exposto no Capítulo 1, Gramsci não concordou nem com a tese do socialismo num só país, nem com o programa da revolução permanente; nem com o particularismo russofilo staliniano, nem com o cosmopolitismo abstrato trotskista. (Baratta, 2000)

No interior da tradição marxista, portanto, Gramsci não é o único a desenvolver um projeto de nação. Todavia, ele acabou sendo ofuscado pelo grande debate envolvendo nomes como Lenin, Rosa Luxemburgo, Kautsky, Stalin, Otto Bauer, K. Renner, entre outros – o que não significa menor relevância de suas formulações.

De qualquer modo, direta ou indiretamente o autor italiano também se insere no debate da época – a sua Carta de 1926 vai nesta direção. Por esse motivo, o seu projeto nacional, fundado no “nacional-popular”, deve ser visualizado não apenas a partir da multiplicidade interna italiana, mas também em meio um complexo movimento de idéias e disputas internacionais.

Então, o “nacional-popular” é um tema que ganha cores por meio de múltiplas questões. Multiplicidade essa indispensável não apenas para compreender o projeto nacional do autor sardo, mas, acima de tudo, a própria *vida* do “nacional-popular”.

### **5.8. O múltiplo como fundamento do “nacional-popular”**

A multiplicidade sócio-cultural ganha sentido, no projeto nacional de Gramsci, quando ele afirma, de modo crítico, que no mundo contemporâneo “a estandardização do modo de pensar e de atuar assume dimensões nacionais ou até mesmo continentais.” Em

sua opinião, os responsáveis por esse processo eram as “grandes fábricas, a taylorização, a racionalização, etc.” (Q. 7, 2001, p. 862) Sinalizando, então, a importância de se superar o projeto nacional burguês, em benefício de outro, mais popular, criativo e múltiplo. Esse é um elemento favorável à atualidade do “nacional-popular”, pois se a “grande fábrica” e o “taylorismo” não são mais as formas predominantes que fazem parte da realidade econômico-social mundial, outros mecanismos, de homogeneização do pensamento e da cultura, permanecem vivos.

Todavia, a importância da apreensão do múltiplo na teoria-social gramsciana não se restringe ao seu projeto nacional. Na verdade, tal aspecto do seu pensamento está presente em toda a sua obra. Daí as inúmeras ligações que o autor estabelece, entre a explicação de um determinado elemento da realidade e o complexo cenário do mundo social. Por esse motivo, não é possível entender um específico conceito gramsciano de modo isolado, sem os devidos vínculos. Por exemplo, não se pode compreender o “Estado”, sem um determinado conhecimento referente à “sociedade civil”, aos “intelectuais”, à “hegemonia”, aos “grupos sociais”, ao “partido político”, etc. Portanto, o *relacional* é algo vivo na argumentação gramsciana. Com o “nacional-popular” isto também ocorre, pelo menos é o que se está querendo destacar até o momento.

De modo geral, a dinâmica existente no interior das idéias de Gramsci é uma característica de todo o seu trabalho intelectual – com destaque para o período carcerário que foi quando suas reflexões visam um maior alcance analítico.

Para ser possível compreender e incorporar a multiplicidade do real, Gramsci formula o conceito de “filologia viva” que, na verdade, assume a forma de um recurso metodológico. Nos *Quaderni*, a construção desse “método” percorre um determinado processo, no qual, num primeiro momento, aparece da seguinte maneira:

A experiência sobre a qual se baseia a filosofia da práxis não pode ser esquematizada; ela é a própria história em sua infinita variedade e multiplicidade, cujo estudo pode dar o lugar ao nascimento da “filologia” como método de erudição na verificação dos fatos particulares e ao nascimento da filosofia entendida como metodologia geral da história. (Q. 11, 2001, pp. 1428-29)

Aqui, então, mesmo já indicando o seu caráter enriquecedor para a “filosofia da práxis”, a “filologia”, em certo sentido, ainda surge do modo como é entendida tradicionalmente, ou seja, como um recurso metodológico de entendimento da história por meio de documentos.

O início da sua transformação fica evidente, quando o autor dirige suas críticas a um outro personagem da Revolução de Outubro, Nicolai Bukharin – que, na leitura gramsciana, quis reduzir a “filosofia da práxis” a uma “sociologia”. É de se notar o intenso diálogo de Gramsci com os líderes da Revolução Russa, muitas vezes divergente – mostrando que seu comunismo não é sectário, mas crítico. Diz ele: “Negar que se possa construir uma sociologia, entendida como ciência da sociedade, isto é, como ciência da história e da política, que seja algo diverso da filosofia da práxis, não significa que não se possa construir uma compilação empírica de observações práticas que ampliem a esfera da filologia, tal como esta é entendida tradicionalmente.” (Q. 11, 2001, p. 1429) Neste momento, Gramsci já tenta redirecionar a “filologia”, dando-lhe novo significado.

A confirmação disso vem a seguir:

Com o crescimento dos partidos de massa e com a sua adesão orgânica à vida mais íntima (econômico-produtiva) da própria massa, o processo de standardização dos sentimentos populares, que era mecânico e casual (isto é, produzido pela existência ambiente de condições e pressões similares), torna-se consciente e crítico. O conhecimento e o julgamento da importância de tais sentimentos jamais ocorrem, por parte dos chefes, através de intuições baseadas na identificação de leis estatísticas, isto é, por via racional e intelectual, freqüentemente ilusórias – que o chefe traduz em idéias-forças, em palavras-forças – , mas ocorre, por parte do organismo coletivo, através da “co-participação ativa e consciente”, da “co-passionalidade”, da experiência dos detalhes imediatos, de um

sistema que se poderia chamar de “filologia viva”. Assim, forma-se uma estreita ligação entre grande massa, partido e grupo dirigente; e todo o conjunto, bem articulado, pode se movimentar como um “homem-coletivo”. (Q. 11, 2001, p. 1430)

Agora, a “filologia” já passa a ser entendida como uma forma de compreender a história por meio da própria *vida*, em toda a sua variedade, isto é, através desse recurso, o cotidiano das classes populares poderia ser melhor percebido e sentido por seus dirigentes. O “método” filológico pensado por Gramsci é, na verdade, um distanciamento do “velho método histórico e da velha filologia, que haviam levado a formas ingênuas de dogmatismos e substituíam a interpretação e a construção histórica pela descrição exterior e a listagem das fontes primárias, muitas vezes acumuladas desordenadamente e incoerentemente.” (Q. 16, 2001, p. 1845) Tal “método”, portanto, deveria ser absorvido pelo partido representante das classes subalternas, para apreender a *vida nacional* em toda a riqueza dos acontecimentos reais e particulares. Isso demonstra a preocupação do autor em fundamentar o seu projeto nacional, a partir do “espírito popular-criativo” e do múltiplo. Tarefa bastante dificultosa, ilustrada da seguinte forma: “como é grande o trabalho necessário para fazer com que, de centenas de milhares de recrutas da mais variada origem e preparação mental, resulte um exército homogêneo e capaz de movimentar-se e atuar disciplinada e simultaneamente, como serão numerosas as ‘lições práticas e teóricas’ de regulamentos, etc.” (Q. 29, 2001, p. 2347)

Além de reconhecer a realidade social sempre levando em conta a sua complexidade, para assim se distanciar das análises e soluções simplistas, era preciso, tendo em vista a mesma postura teórica, incorporá-la. Neste sentido, “nacionais são os momentos de vida intensamente coletiva e unitária do povo...” que podem ser expressos por meio de

“guerras, revoluções, plebiscitos, eleições típicas, em que o povo manifesta sua vontade ou seu descontentamento...” (Schlesener, 1992, p. 45)

Somente sentindo a *vida nacional* em sua inteira riqueza é que seria possível efetuar um processo de “tradução” capaz de contemplar os interesses das classes populares. Na visão gramsciana, um sentimento nacional não “popular-nacional”, correspondia a “um sentimento puramente ‘subjetivo’, não ligado à realidade, a fatores, a instituições objetivas. Trata-se ainda, portanto, de um sentimento de ‘intelectuais’, que sentem a continuidade de sua categoria e de sua história, única categoria que teve uma história ininterrupta.” (Q. 6, 2001, p. 769) Em outras palavras, um sentimento nacional não ligado ao “nacional-popular”, assumia a configuração de um “espírito” não “orgânico” à realidade viva da *vida nacional*. Diferentemente dessa postura “tradicional” dos intelectuais que não compreende a *vida nacional* como algo concreto e vivo, mas como uma abstração, Gramsci pontua alguns dos principais aspectos da mesma – sempre tendo em vista cada complexidade. Diz ele,

Um elemento objetivo é a língua, mas na Itália ela se alimenta pouco, em seu desenvolvimento, da língua popular que não existe (exceto na Toscana), ao passo que existem os dialetos. Outro elemento é a cultura, mas ela é muito restrita e tem caráter de casta: as camadas intelectuais são pequeníssimas e estreitas. Os partidos políticos: eram pouco sólidos e não tinham vitalidade permanente, mas atuavam apenas no período eleitoral. Os jornais: coincidiam com os partidos apenas debilmente, e eram pouco lidos. A Igreja era o elemento popular-nacional mais válido e amplo, mas a luta entre Igreja e Estado fazia dela um elemento mais de desagregação do que de unidade; e, hoje, as coisas não se modificaram muito pelo fato de ter-se modificado toda a colocação do problema moral-popular. A monarquia. – O parlamento. – A universidade e a escola. – A cidade. – Organizações privadas como a maçonaria. – A universidade popular. – O exército. – Os sindicatos operários. – A ciência (para o povo – os médicos, os veterinários, as unidades móveis de ensino, os hospitais). – O teatro. – O livro. (Q. 6, 2001, p. 769)

Entender o múltiplo contido na *vida nacional*, por meio dessa *filologia viva da nação* – quer dizer, das diversas questões existentes na política, no social, na cultura, na

moral, etc – era a tarefa a ser enfrentada pelos setores progressistas da Itália. Justamente por isso,

Gramsci lembra que cada situação histórica é rica em contradições, que não devem ser esquecidas ou dissimuladas; no momento de exaltação nacionalista, de restauração do passado no que ele possui de mais conservador, é preciso alertar para o que este movimento tem de fictício, de postigo, porque não expressa os anseios populares, embora se utilize das massas para ascender ao poder. No povo existem diversos estratos culturais, distintos modos de receber e assimilar concepções de mundo; assim, tudo o que é veiculado no sentido de formar um consenso pode tanto cumprir este papel quanto realizar o seu contrário; são as contradições que emergem no campo social, político e cultural que possibilitam retomar a luta hegemônica e formar uma vontade coletiva nacional-popular. (Schlesener, 1992, p. 49)

Para organizar a multiplicidade captada no real, o autor também defendeu a criação de uma nova cultura que tivesse como base as classes populares. Para ele, a cultura “em seus vários níveis, unifica uma maior ou menor quantidade de indivíduos em estratos numerosos...” (Q. 10, 2001, p. 1330) A partir desse elemento, o “nacional-popular”, enraizado no múltiplo e no criativo, poderia se unificar de modo progressista.

De fato, o momento cultural é indispensável para se efetivar um movimento prático-coletivo. Em outros termos:

Todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo ‘homem coletivo’, isto é, pressupõe a conquista de uma unidade ‘cultural-social’ pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, solda-se conjuntamente na busca de um mesmo fim, com base numa idêntica e comum concepção do mundo (geral e particular, transitoriamente operante – por meio da emoção – ou permanente, de modo que a base intelectual esteja tão enraizada, assimilada e vivida que possa se transformar em paixão.) (Q. 10, 2001, p. 1331)

Então, a elaboração de um movimento cultural progressista e popular, com tais características é central para a criação de uma nova nação, também entendida enquanto um ato histórico original. A efetivação de um tal processo cultural se dá a partir da relação “orgânica” estabelecida não apenas entre intelectuais e “povo”, mas também entre

governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos, etc. Relações fundamentadas a partir de uma nova forma de prática pedagógica, caracterizada pela concretização de uma organicidade entre os envolvidos. O conjunto dessas relações faz parte, na verdade, da elaboração da própria hegemonia – tarefa processual colocada para as diversas forças político-culturais de um *espaço* nacional. Entretanto, alguns problemas podem surgir quanto ao vínculo dos intelectuais à sua realidade específica. Em outras palavras, dado que todo complexo nacional é uma combinação freqüentemente heterogênea de elementos, “pode ocorrer que os intelectuais de tal complexo, por causa de seu caráter cosmopolita, não coincidam com o conteúdo nacional, mas sim com um conteúdo tomado de empréstimo a outros complexos nacionais ou mesmo com um conteúdo abstratamente cosmopolita.” (Q. 15, 2001, p. 1778)

O respeito à pluralidade que emerge das classes populares, certamente representa uma das originalidades do projeto nacional gramsciano. Como o próprio diz, uma consciência coletiva, isto é, um “organismo vivo” somente se forma depois que a multiplicidade se unifica por meio do atrito dos indivíduos. “E não se pode dizer que o ‘silêncio’ não seja multiplicidade. Uma orquestra que ensaia, cada instrumento por sua conta, dá a impressão da mais horrível cacofonia; porém, estes ensaios são a condição para que a orquestra viva como um só ‘instrumento’”. (Q. 15, 2001, p. 1771) A idéia do “homem coletivo”, parte justamente deste princípio, isto é, para que massas populares, partido e dirigentes, possam atuar como um só “instrumento” de luta deve haver uma profunda harmonia de movimento – ainda que cada um não seja igual ao todo. A “filologia viva” desempenha um papel decisivo nesse processo.

No caso da Itália, um dos principais obstáculos para a construção desse movimento das classes populares, fundado na multiplicidade/unidade, correspondia ao antigo problema das distâncias político-sociais e culturais entre o Norte e o Sul.

### **5.9. A relação Norte/Sul no contexto nacional e mundial**

O problema da relação Norte/Sul, na Itália, não tem origem na época de Gramsci, pois sua existência já se fazia presente há séculos na história da península. Em consequência, o nível de complexidade de suas questões chegou bastante alto no início do século XX. E além das questões internas, o autor identificou algumas ligações importantes entre o sistema econômico mundial e o aprofundamento da diferenciação não apenas geográfica, mas, principalmente, político-cultural das duas regiões.

Na opinião de Gramsci, a economia moderna não tende a estabelecer qualquer vínculo orgânico e progressista com as forças nacionais. A sua relação com uma dada *vida nacional* é sustentada pelo conflito com os elementos populares, no caso da sociedade italiana, isto fica claro a partir da seguinte leitura: “é certíssimo que a introdução e o desenvolvimento do capitalismo na Itália não ocorreu segundo um ponto de vista nacional, mas segundo estreitos pontos de vista regionais e de grupos restritos (...) arruinando economicamente regiões inteiras.” (Q. 19, 2001, p. 1992) O exemplo mais próximo dessa passagem, sem dúvida, corresponde às diferenças estruturais entre o Norte e o Sul da península. O primeiro mais industrial e avançado economicamente; o segundo predominado pela agricultura e pelo latifúndio.

Uma consequência do caráter regional do capitalismo italiano, localizado fundamentalmente no Norte, corresponde ao surgimento de uma questão demográfica. A

restrição da atividade produtiva capitalista a uma só região da península, colocava sobre ela a responsabilidade de manter uma enorme quantidade de grupos sociais, definidos pelo autor, como “parasitas”. A posição deles, em parte se baseava na aversão ao trabalho produtivo fortalecendo, em certo sentido, aspectos do mundo feudal. No entanto, os capitalistas italianos preferiram não acabar com a situação de “parasitismo do período anterior, para que não desaparecesse a força política de sua classe e de seus aliados.” (Q. 19, 2001, p. 1994) É justamente por isso, isto é, pela debilidade da indústria italiana que se pode dizer o seguinte, sobre o nível de produção da classe operária e sobre a situação de sua sobrevivência:

Pode ser verdade que operário italiano (em média) dê uma produção relativamente baixa: mas isto depende do fato de que, na Itália, o industrialismo – abusando da massa crescente de desempregados (que só parcialmente a emigração conseguia eliminar) – foi sempre um industrialismo de rapina, que especulou com os baixos salários e negligenciou o desenvolvimento técnico: a proverbial “sobriedade” dos italianos é somente uma metáfora para significar que não existe um padrão de vida adequado ao consumo de energia requerido pelo trabalho fabril (portanto, também baixo rendimento). (Q. 28, 2001, p. 2335)

Gramsci ressalta ainda que:

A Itália é o país que, nas condições criadas pelo *Risorgimento* e por seu modo de desenvolvimento, tem o maior peso de população parasitária, ou seja, uma poupança que vive sem intervir em absoluto na vida produtiva; é o país de maior quantidade de pequena e média burguesia rural e urbana, que consome uma fração grande da renda nacional, poupando uma fração insuficiente desta mesma renda para as necessidades nacionais. (Q. 19, 2001, p. 1996)

Então, a questão demográfica representava uma das conseqüências do caráter anti-nacional do desenvolvimento capitalista na península. Como a hegemonia do Norte ficou restrita aos interesses das minorias das duas regiões – isto é, não incorporou os anseios populares – acabou não havendo “uma luta entre o velho e o novo, entre o progresso e o atraso, entre o mais produtivo e menos produtivo; ocorrendo uma revolução econômica de

caráter nacional (e de amplitude nacional)...” (Q. 1, 2001, p. 131) Em outras palavras, a burguesia industrial do Norte,

a classe que mais tinha a ganhar com a unificação do país, não estava em condições de dominar a península. A base para o novo Estado passou a ser uma aliança entre a burguesia industrial do Norte e os proprietários de terra do Sul – uma aliança que também oferecia benefícios á pequena burguesia dependente (principalmente do Sul) que constituía os quadros da nova burocracia estatal e dos novos partidos políticos e tornou-se intermediária entre os vários grupos da população e do Estado. A falta de qualquer participação popular prolongada e amplamente disseminada no movimento de unificação explica o caráter de “revolução passiva” que teve o seu resultado. (Cox, 2007, pp. 108-09)

De certa maneira, a correlação de forças políticas particular da Itália, é sintetizada com o seguinte enunciado: “em nenhum lugar é tão verdadeiro como na Itália, o princípio segundo o qual uma força não vale tanto por sua própria ‘força intrínseca’ quanto pela fraqueza dos adversários e das forças entre as quais se acha inserida.” (Q. 14, 2001, p. 1732) A partir disso, é sugerido que o predomínio dos representantes do “atraso”, do “conservadorismo”, etc, na história da península, com destaque no *Risorgimento*, está ligado mais às fraquezas dos adversários do que às suas possíveis “virtudes”. Em outras palavras: “deve-se ver toda a série de razões que na Itália, por tanto tempo, permitiram que um movimento atrasado, superado, ocupasse um campo maior do que lhe caberia...” (Q. 14, 2001, pp. 1731-32)

De acordo com as observações de Gramsci, a história italiana, a partir do nascimento de certa industrialização, é caracterizada pelo complicado esforço de dividir a renda nacional entre os industriais e os proprietários de terra. Complicado, pela existência de um grupo relativamente amplo de médios e pequenos proprietários de terra não agricultores que, na verdade, moravam nas cidades urbanas. Por isso, eram considerados, pelo autor, como “devoradores parasitários da renda agrária”. Em decorrência da pouca produtividade nacional, o padrão de vida das massas populares era bastante baixo. Em

geral, a própria riqueza material da nação era muito debilitada, pois, parte significativa dela, era “devorada pelas camadas parasitárias, faltando acumulação (apesar do baixo padrão de vida das grandes massas).” (Q. 6, 2001, p. 775)

Diante de um cenário sócio-econômico como esse, grande parte das políticas de exportação significava não o desenvolvimento, mas o esgotamento ainda maior das forças nacionais.

As diferenças estruturais, entre Norte/Sul, cidade/campo, renderam o surgimento de outras questões político-culturais fundamentais para o entendimento da *vida nacional* da Itália. Um exemplo central desse desdobramento é a cultura *anti-nacional-popular* racista, criada pelas elites do Norte para justificar a subalternidade da região meridional em relação àquela.

A “miséria” do *Mezzogiorno* era “inexplicável” historicamente para as massas populares do Norte; elas não compreendiam que a unidade não ocorreria numa base de igualdade, mas como hegemonia do Norte sobre o *Mezzogiorno* numa versão territorial da relação cidade-campo, isto é, que o Norte concretamente era um “sanguessuga” que se enriquecia a custa do Sul e que seu desenvolvimento econômico-industrial estava em relação direta com o empobrecimento da economia e da agricultura meridional. Ao contrário, o homem do povo da Itália do Norte pensava que, se o *Mezzogiorno* não progredia depois de ser libertado dos entraves que o regime dos Bourbons opunha ao desenvolvimento moderno, isto significava que as causas da miséria não eram externas, a serem buscadas nas condições econômico-políticas objetivas, mas internas, inatas na população meridional, tanto mais que estava enraizada a convicção da grande riqueza natural da terra: e só restava uma explicação, a incapacidade orgânica dos homens, sua barbárie, sua inferioridade biológica. (Q. 19, 2001, pp. 2021-22)

Essa visão foi fortalecida até mesmo pela sociologia italiana da época, marcada claramente por concepções positivistas, transformando o racismo em “verdade científica”. Muitos empresários do Norte também, por motivos biológicos, deixavam de contratar trabalhadores do Sul. Tudo isso mostrava a alta complexidade do problema a ser

enfrentado, isto é, sem a unificação nacional (Norte/Sul) do popular não há “nacional-popular”.

Também, fortaleceu-se a idéia de que o Sul representava um “peso morto” para o restante da península. Neste sentido, criou-se a crença de que a região setentrional somente se desenvolveria plenamente sem o “peso” dos “sulistas”.

Do outro lado, grupos de intelectuais do Sul, não aceitando a situação, lançaram-se contra a opressão da parte Norte. Como já foi dito, uma figura central desses grupos, correspondeu a Benedetto Croce que teve também ao seu lado Giustino Fortunato, outro importante intelectual. Ambos foram integrantes de um “bloco intelectual”, “pan-italiano” que tentou impor a questão meridional como problema nacional central, na tentativa de renovar a vida política da península. (Q. 19, 2001)

Até mesmo na esfera da literatura, circulavam idéias discriminatórias sobre os indivíduos do Sul que, muitas vezes, abrangiam também os habitantes das Ilhas. Sobre a Sardenha, Gramsci exemplifica: “Recordar um pequeno livro de memórias de um oficial lígure (impresso numa cidadezinha lígure, Oneglia ou Porto Maurizio), que esteve na Sardenha durante os acontecimentos de 1906, no qual os sardos são chamados de ‘macacos’ ou coisa semelhante e se fala do ‘instinto de espécie’, que agita o autor na presença das mulheres.” (Q. 1, 2001, p. 65) O próprio Estado italiano, em seus documentos oficiais, expressava opiniões racistas sobre os sardos. Isso pode ficar evidenciado na seguinte passagem:

o engenheiro Erminio Ferraris, conselheiro-delegado da Monteponi, deixou sua opinião nos relatórios da Comissão Parlamentar que, no início do século, veio à ilha realizar um inquérito sobre as condições de trabalho nas minas. Ele declarou o seguinte: ‘A mão-de-obra na Sardenha é muito inferior à do continente. Contribuem para isso a tendência à ociosidade, os fatores climáticos, a falta de iniciativa e de energia.’ (Fiori, 1979, p. 56)

Essa visão sobre a Sardenha e sobre os sardos, porém não era algo específico dos italianos do Norte. Gramsci sentiu na própria pele tal postura, quando de sua primeira viagem à Rússia em 1922. O episódio se deu numa clínica em Moscou, a qual o autor italiano foi levado por motivos de saúde. Em seu relato: “ ‘algumas pessoas muito gentis que vinham me visitar e me fazer companhia’, contará, ‘disseram-me mais tarde que tinham medo, sabendo que eu era sardo, de que eu às vezes tivesse vontade de esfaquear alguém!’ ” (Fiori, 1979, p.193) Esta marginalização sentida pelo autor, desde a infância, certamente contribuiu para a sua crítica apaixonada às teorias racistas seja sobre os sardos, seja sobre os “sulistas”. Em linhas gerais, esta paixão também deve ser vista como um dos fatores que caracterizam o “...*Leitmotiv* e o ritmo do pensamento de Gramsci...” (Germino, 2003, p. 131)

Em outros termos,

O migrante sardo, de fato, sem recorrer ao messianismo e ao vitimismo nem adotar o ‘subversivismo esporádico’ ou o folclore apolítico, consegue afirmar a sua liberdade e chega a ensaiar um novo projeto de sociedade que desafia e coloca em questão um sistema de poder aparentemente inexorável e imbatível. Considerando-se ‘simplesmente um homem médio’, ‘nem mártir nem herói’, subverte a concepção usual de política-potência fundada sobre a violência e mostra que os subalternos podem chegar à hegemonia lançando mão de outro tipo de armas: o distanciamento crítico da realidade, a formação da sua autonomia pela ação política, a representação de si pela criação de uma cultura própria, a participação ativa na construção de um projeto popular de democracia articulado com forças nacionais e internacionais. (Semeraro, 2003, p. 262)

Do ponto de vista específico da configuração dos intelectuais, as duas regiões apresentavam diferenças significativas. No Sul, o predomínio era do intelectual “bacharel” que colocava em contato os camponeses com os proprietários de terras e com o aparelho estatal. No Norte, a forma central de intelectualidade era a do “técnico” da fábrica que mediava o vínculo entre operários e empresários.

Analisando os intelectuais dentro da relação cidade/campo, Norte/Sul, existente no período anterior ao fascismo, Gramsci diz que os programas políticos do governo objetivavam

criar no Norte um bloco “urbano” (de indústrias e operários) que fosse a base de um sistema protecionista e reforçasse a economia e a hegemonia setentrional. O *Mezzogiorno* era reduzido a um mercado de venda semicolonial, a uma fonte de poupança e de impostos, e era mantido “sob disciplina” com duas séries de medidas: medidas policiais de repressão impiedosa de todo movimento de massa, com assassinatos periódicos de camponeses (...); medidas político-policiais: favores pessoais à camada dos “intelectuais” ou bacharéis, sob forma de empregos na administração pública, de permissão para o saque impune das administrações locais, de uma legislação eclesiástica aplicada menos rigidamente do que em outros lugares, deixando ao clero a disponibilidade de consideráveis patrimônios, etc, isto é, incorporação “a título pessoal” dos elementos meridionais mais ativos ao pessoal dirigente estatal, com particulares privilégios “judiciários”, burocráticos, etc. (Q. 19, 2001, pp. 2038-39)

Grande parte dos intelectuais do Sul, então, era favorecida pela administração estatal sob comando do Norte na ocupação de cargos públicos. Eles representavam as únicas forças sociais que poderiam organizar o descontentamento meridional, mas acabaram servindo de instrumento da hegemonia setentrional. Em consequência, as revoltas dos camponeses não conseguiam, por ausência de direção, assumir uma forma coesa e política. Assim, suas manifestações, na maioria das vezes expostas de maneira caótica, eram tratadas como “assuntos de polícia”.

Tudo isso apontava a relação entre cidade/campo, como uma das principais questões da história italiana. Por exemplo, a partir dela é possível compreender com mais clareza o cenário político do *Risorgimento*, identificando as correlações de forças entre os moderados e o Partido de Ação.

Para superar a relação anti-popular presente entre as duas regiões era necessário criar uma força social capaz de organizar todos os movimentos urbanos da nação, principalmente das cidades meridionais. E isto se colocava como um problema bastante

complexo devido às diversas contradições envolvidas. De qualquer forma, a sua solução “era um dos pontos cruciais do desenvolvimento nacional”. (Q. 19, 2001, p. 2043)

Nas palavras do autor:

As forças urbanas são socialmente homogêneas, logo devem se encontrar numa posição de perfeita igualdade. Isto era verdade teoricamente, mas historicamente a questão se apresentava de modo diverso: as forças urbanas do Norte estavam claramente à frente de sua área nacional mas, no caso das forças urbanas do Sul, isto não se verifica, pelo menos em igual medida. As forças urbanas do Norte, assim, deviam conseguir daquelas do Sul que sua função diretiva se limitasse a assegurar a direção do Norte sobre o Sul no contexto da relação geral cidade-campo, ou seja, a função diretiva das forças urbanas do Sul só podia ser um momento subordinado da função diretiva mais ampla do Norte. A contradição mais gritante nascia desta ordem dos fatos: a força urbana do Sul não podia ser considerada como algo em si, independente da força do Norte; formular assim a questão significaria afirmar, preliminarmente, um insanável dissídio “nacional”, dissídio tão grave que nem mesmo a solução federalista poderia compor; iria se afirmar a existência de nações diferentes, entre as quais só se poderia realizar uma aliança diplomático-militar contra o inimigo comum...(Q. 19, 2001, p. 2043)

As cidades eram os principais *espaços* em que os trabalhadores – isto é, as forças populares – tinham adquirido amadurecimento político e organização cultural. No campo, ainda predominavam certas tradições conservadoras e a fragmentação social e política – o que dificultava um papel de liderança do Sul no processo. Devido a relativa homogeneidade das cidades, principalmente no Norte, até mesmo as forças urbanas meridionais deveriam se aliar subordinadamente àquelas. Caso contrário – quer dizer, se as cidades do Sul não aceitassem tal relação – o caminho para a ruptura geopolítica, econômica e social, passava a ser uma alternativa cada vez mais inevitável.

Então, uma das conseqüências, da não união entre as forças urbanas da Itália, poderia ser o surgimento de movimentos defensores da existência de duas nações na península, posturas completamente contrárias as formulações gramscianas.

O autor também aponta como obstáculo a ser superado, a fragilidade dos movimentos urbanos meridionais em relação às forças rurais da própria região. Segundo constatou, muitas vezes, o que ocorria no Sul era a submissão da cidade ao campo. Por isso, a ligação deveria ser

estreita entre forças urbanas do Norte e do Sul, dando às segundas a força representativa do prestígio das primeiras, devia ajudar as do Sul a se tornarem autônomas, a adquirir consciência de sua função histórica dirigente de modo “concreto”, e não puramente teórico e abstrato, sugerindo as soluções a dar aos grandes problemas regionais. Era natural que se encontrassem no Sul fortes resistências à unidade: de todo modo, para resolver a situação, a tarefa mais difícil cabia às forças urbanas do Norte, que não só deviam convencer seus “irmãos” do Sul, mas deviam começar convencendo a si mesmas desta complexidade do sistema político: assim, praticamente, a questão girava em torno da existência de um forte centro de direção política, com o qual necessariamente deveriam colaborar fortes e populares individualidades meridionais e das ilhas. O problema de criar uma unidade Norte-Sul estava estreitamente ligado e, em grande parte, contido no problema de criar uma coesão e uma solidariedade entre todas as forças urbanas nacionais. (Q. 19, 2001, pp. 2043-44)

Aqui, também Gramsci demonstra parte de sua solução ao problema. De modo geral, pode-se dizer que as distâncias não só econômicas, mas também políticas e culturais, entre as duas regiões, criaram inúmeros conflitos entre camponeses e operários. O que, se por um lado, representava uma das principais dificuldades para se concretizar um projeto nacional progressista alternativo, por outro, colocava o “nacional-popular” como uma saída necessária para as classes populares. A nação, portanto, não era entendida aqui como sinônimo de industrialização (Gellner, 2000), pois uma parte essencial da sua formação, em termos progressistas, estava no meio rural.

Mesmo não sendo o único, em sua época, a refletir os problemas do Sul, Gramsci foi, no entanto, um dos que mais aprofundou a questão. O seu texto mais desenvolvido do período pré-carcerário trata justamente deste tema. A realidade dos camponeses era algo

que muito lhe interessava. Na prisão, muitas das suas preocupações de militante continuaram influenciando em suas reflexões.

É neste contexto intelectual que ele detalha um programa de pesquisa sobre a vida dos camponeses:

Elementos orientadores para uma investigação: condições materiais de vida: habitação, alimentação, alcoolismo, práticas higiênicas, vestuário, movimento demográfico (taxa de mortalidade, natalidade, mortalidade infantil, casamentos, nascimentos ilegítimos, mudança para as cidades, frequência dos crimes de sangue e outros crimes não econômicos, litígios judiciais por questões de propriedade, hipotecas, leilões por não-pagamento de impostos, movimento da propriedade fundiária, inventário agrícola, construção de casas rurais, crimes de caráter econômicos, fraudes, furtos, ilícitos, etc, mudança das mulheres para os serviços domésticos urbanos, emigração, população passiva familiar) Orientação da psicologia popular nos problemas de religião e de política, frequência escolar das crianças, analfabetismo dos recrutas e das mulheres. (Q. 6, 2001, pp. 775-76)

Portanto, a intenção era compreender os diversos aspectos da vida concreta desse importante segmento popular. Aliás, tal passagem parece ser um bom exemplo de como se põe em prática o recurso metodológico da “filologia viva”.

Além dessas questões internas à península, ainda é possível compreender a leitura gramsciana sobre a relação Norte/Sul, tendo em vista suas reflexões sobre o Oriente/Ocidente. Na opinião do autor, todas as indicações geográficas existentes são, na verdade, construções arbitrárias e convencionais, isto é, são históricas. “Já que fora da história real qualquer ponto da terra é simultaneamente Leste e Oeste.” No caso do Oriente/Ocidente, isso poderia ser melhor visto pelo fato destes termos terem sido cristalizados, “não a partir do ponto de vista de um hipotético e melancólico homem em geral, mas do ponto de vista das classes cultas européias, que, através de sua hegemonia mundial, fizeram com que fossem aceitos por toda parte.” (Q. 11, 2001, p. 1419)

Como a construção do chamado “Ocidente” se deu fundamentalmente a partir da satanização do “Oriente”, o questionamento de tais dimensões geográficas passou a ser necessário. Para o autor sardo, esse trabalho político-cultural de formação de um mundo ocidental (superior) e um oriental (inferior), no qual expressou os interesses das elites do primeiro, era bastante evidente. O aspecto historicamente “arbitrário” da formulação Ocidente/Oriente, é também defendido por E. Said, quando diz que “quase desde os primórdios da Europa, o Oriente era algo mais que aquilo que se conhecia empiricamente a seu respeito.” (Said, 2007, p. 93) Até o século XIX, o “Oriente era para a Europa uma área com uma história contínua de domínio ocidental inquestionável. Isso é verdadeiro de forma evidente para a experiência britânica na Índia, a experiência portuguesa nas Índias Orientais, na China e no Japão, e as experiências francesas e italianas em várias regiões do Oriente.” (Said, 2007, p. 115)

Possuidor de uma tal concepção, fica evidente a oposição intelectual de Gramsci frente às concepções teóricas dominantes em sua época, sobre as diferenças entre as duas regiões da península. Quase todas carregadas de determinações naturalísticas e a-históricas, nas quais eram afirmadas a inferioridade ou a superioridade biológica e até racial dos indivíduos. A partir da sua argumentação, o autor sardo redireciona o debate para o âmbito das lutas político-ideológicas e culturais, historicamente fundamentadas. Com essa orientação fica mais fácil entender porque “O Japão é Extremo Oriente não só para a Europa, mas talvez também para o americano da Califórnia e para o próprio japonês...” (Q. 11, 2001, pp. 1419-20) Em outras palavras, fica mais evidente a associação entre as dimensões geográficas e os conteúdos político-culturais, criados por grupos de intelectuais de determinadas civilizações e que são aceitos pelas demais.

Na verdade, o que

Gramsci atribuía a uma formação ocidental era uma sociedade civil fortalecida, que pressupõe em “períodos normais” uma democracia política e uma rede de instituições privadas (escola, Igreja, imprensa, sindicatos e partidos livres e organizados) que cimentam a hegemonia da classe dominante. Ao contrário, a sociedade “oriental” era constituída por um Estado despótico, através do qual passa toda a vida política da nação, e uma sociedade civil “primitiva e gelatinosa”, com escassas liberdades democráticas, ou seja, o Estado é tudo e a sociedade civil é nada. (Secco, 2006, p. 76)

No entanto, o autor não defende relativizações absolutas, a partir das quais seria impossível se localizar no *tempo* e no *espaço*. Para ele é certamente possível identificar uma região como sendo oriental; ou mesmo meridional, no caso italiano. A questão está no conteúdo político-cultural que está sendo lançado sobre essas dimensões. É este o ponto problematizado pelo o autor.

A relação Norte/Sul na Itália é um bom exemplo de como as categorias geográficas podem ser definidas a partir de concepções culturais próprias. A construção de um “Sul” inferior racialmente a um “Norte” é exatamente isso.

Importante ressaltar como o próprio Gramsci se auto-situa neste contexto social e político da Itália:

Sob muitos aspectos, uma tal forma de escrita pode ser mais útil que as autobiografias em sentido estrito, especialmente se ela se refere a processos vitais que são caracterizados pela permanente tentativa de superar um modo atrasado de viver e de pensar, como aquele que era próprio de um sardo do princípio do século, para apropriar-se de um modo de viver e de pensar não mais regional e “paroquial”, mas nacional, e tanto mais nacional (aliás, justamente por isto nacional) na medida em que buscava se inserir em modos de viver e de pensar europeus ou, pelo menos, comparava o modo nacional com os modos europeus, as necessidades culturais italianas com as necessidades culturais e as correntes européias (do modo pelo qual isto era possível e factível nas condições pessoais dadas, é verdade, mas pelo menos segundo exigências e demandas fortemente vividas neste sentido). Se é verdade que uma das necessidades mais fortes da cultura italiana era desprovincianizar-se até mesmo nos centros urbanos mais avançados e modernos, tanto mais evidente deveria se revelar o processo ao ser experimentado por um “provinciano ao quadrado e ao cubo”, como decerto era um jovem sardo do princípio do século. (Q. 15, 2001, p. 1776)

Aqui, provavelmente, Gramsci está se referindo à sua experiência particular, quando da sua mudança da Sardenha – também considerada como Sul, ainda que geograficamente esteja ao Norte da península – para Turim, local onde iniciou seus estudos universitários e também teve seus primeiros contatos com a vida industrial, com a classe operária, etc. A partir das novas relações sociais surgidas numa cidade mais próxima das inovações do mundo moderno é que o autor passa a sentir concretamente a *vida nacional italiana*.

E essa autobiografia não está fora de uma certa dimensão teórico-política. Segundo sua leitura,

A autobiografia pode ser concebida “politicamente”. Sabe-se que a própria vida é semelhante a mil outras vidas, mas que por “acaso” ela tomou uma direção que as outras mil não podiam tomar e de fato não tomaram. Narrando, cria-se esta possibilidade, sugere-se o processo, indica-se a direção. Assim, a autobiografia substitui o “ensaio político” ou “filosófico”: descreve em ato aquilo que de outro modo se deduz logicamente. É certo que a autobiografia tem um grande valor histórico, na medida em que mostra a vida em ato e não só como deve ser segundo as leis escritas ou os princípios morais dominantes. (Q. 14, 2001, p. 1718)

É também a partir de tal enunciado que o autor busca se situar no contexto político-social da Itália. Em certo sentido, ao sair da Sardenha, o autor também começa a superar um determinado nacionalismo separatista sardo, predominante em sua juventude, em direção ao “nacional-popular”. No início do século XX, o “*sardismo*” era a ideologia predominante e “Antonio Gramsci também participou dele. Escrevia mais tarde: ‘Naquela época eu pensava que era preciso lutar pela independência nacional da região. Quantas vezes repeti essas palavras: ‘Ao mar os continentais’.’” (Fiori, 1979, p. 63) Ao se inserir no movimento comunista, em Turim, suas opiniões passaram a mudar – mas não no sentido da rejeição à “terra natal”. Já em 1913, ao acompanhar de perto um processo eleitoral na Sardenha,

começou a se tornar clara no estudante sardo a idéia de que os verdadeiros opressores dos camponeses e dos pequenos proprietários e da camada

média de empregados da ilha e de todas as classes pobres do *Mezzogiorno* eram não os operários da indústria juntamente com as classes proprietárias do Norte, como muito tempo acreditara, mas as classes proprietárias do Norte junto aos grupos reacionários de todo o Sul. (Fiori, 1979, p. 111)

A partir daí, Gramsci passa a se nacionalizar. De qualquer modo, parte das preocupações do autor, em seus *Quaderni*, sobre folclore, cultura popular, senso comum, dialeto, etc., tem origem em suas experiências juvenis na Ilha. Sobre o período em que ainda estava no colégio em Cagliari, por volta de 1909,

Um companheiro de pensão, o advogado Dino Frau, recorda-se dele como um rapaz arredo, mas não um misantropo. ‘Levava uma vida à parte – conta. Nós, pensionistas da senhora Doloretta Porcu, devíamos ser seis ou sete. Estávamos instalados no último andar, onde chagávamos por um rampa de degraus muito altos e íngremes. Antonio Gramsci subia lentamente, ficava logo sem ar. Depois se fechava no quarto, sem conversar conosco. Só entrei no seu quatinho umas duas vezes. Era simples, cheirando a queijo, com livros e papéis dispostos desordenadamente. Uma noite, todos os pensionistas foram convidados a ir ao seu quarto. De lá chegavam cantos e rumores. Encontramos uma porção de gente desconhecida, na maioria gente do campo. Eles cantavam e alguns dançavam. E em meio às pessoas estava Gramsci, tentando acompanhar as danças populares sardas com um pequeno órgão de fole.’ (Fiori, 1979, pp. 67-68)

Gramsci não era estranho ao ambiente cultural em que vivia, pelo contrário. De certa maneira, essa sua ligação aos costumes sardos o fez ser extremamente cuidadoso em suas reflexões posteriores sobre o tema da “cultura popular”. Depois de ter já iniciado seus estudos na Universidade de Turim, o autor volta à Sardenha, em 1912. Esse retorno revela ao interessante:

Estava sem um tostão. Pensou em ganhar algum dinheiro com aulas particulares. O ghilarzês Peppino Mameli recorda: ‘Eu não havia passado nos exames de latim e grego, dos quais dependia para obter o meu diploma ginásial, e já que Nino havia voltado à nossa aldeia para passar as férias, resolvi ter aulas particulares com ele. Nino tinha uma comunicabilidade extraordinária. Sempre em dialeto, fazia as perguntas e depois comentava as minhas respostas. Este seu modo fácil de ensinar grego e latim me colocava completamente à vontade.’ (Fiori, 1979, p. 101)

De acordo com as referidas palavras, o autor dos *Quaderni*, já em sua “juventude intelectual”, transitava sem obstáculos entre a chamada “alta cultura” e o “popular”, para ele, o fato de ensinar grego e latim em dialeto não era uma questão. Quando de sua primeira experiência na prisão, em 1919, Gramsci foi observado por um jovem operário, também prisioneiro político, do seguinte modo:

vi que pelo menos uns 12 guardas carcerários cercavam e ouviam religiosamente um homenzinho, vestido de escuro, que lhes falava sorrindo. Era Gramsci. Em 36 horas, encerrado na cela, conseguira conquistar, e fascinar, numerosos carcereiros, sardos como ele, dirigindo-se a eles no dialeto natal, com aquele seu modo de falar simples, popular, mas ao mesmo tempo riquíssimo de sentimentos, de fatos e de idéias. A notícia se espalhava de um guarda a outro: ‘Você sabe que na cela número tal tem um sardo, um político... Vai lá falar com ele’. E apesar da severa disciplina, muitos foram... E agora alguns deles – todos aqueles que podiam fazê-lo – o acompanhavam, também para desfrutar ainda um pouco da sua conversa, até a sala de registro dos presos, orgulhosos daquele sardo tão inteligente, tão instruído, tão simpático. (Fiori, 1979, p. 153)

A sua ida ao continente, para estudar num importante centro universitário, não o tornou um “assimilado” da cultura erudita. Isso é um sinal de que a “negação” da “vida sofrida” na Ilha, “em direção à valorização da vida urbana e do trabalho industrial” (Nosella, 2004, p. 37), não pode ser vista como parte de uma evolução pessoal. Em Gramsci não há nem uma satanização do campo, nem um endeusamento da cidade.

Continuando com a análise de G. Fiori:

Pode ser que, durante os anos de universidade, o desenvolvimento das convicções de Gramsci (O Gramsci “nacional”, posterior ao Gramsci “sardo”) tenha ocorrido sem hiatos. Gobetti se referirá a ele como alguém ‘vindo do campo para esquecer as suas tradições, para substituir a herança doente do anacronismo sardo por um esforço determinado e inexorável no sentido da modernidade do cidadão’, e na pessoa física do jovem insular verá ‘o sinal desta renúncia à vida dos campos, e a superposição quase violenta de um programa construído e reavivado pela força do desespero, da necessidade espiritual de quem rechaçou e renegou a inocência nativa’. Nada disso. Ao contrário de tantos outros intelectuais do seu tempo, Gramsci seria o único a fugir da alternativa habitual que era ou permanecer fechado para sempre em experiências por certo vitais, como são aquelas do homem atento à realidade da sua região, mas incompletas

quando não confrontadas com outras experiências, ou evadir-se delas, assimilando o modo de vida e a forma de pensar do novo ambiente de trabalho, quase que renegando as experiências nativas. Gramsci não se encerrou no sardismo da juventude, nem se limitou a absorver passivamente a tendência política e a ideologia do proletariado setentrional, desviado naquela época por concepções corporativas não menos discutíveis do que as dominantes no círculo fechado de uma ilha. (Fiori, 1979, pp.118-119)

Gramsci não foi contrário apenas ao provincianismo sardo, foi também crítico do corporativismo político-cultural dos operários do Norte. Desse modo que ele aos poucos foi se tornando “nacional-popular”.

A força do sentimento de pertencimento à Sardenha era de tal ordem que ele surgia sempre em momentos pessoais difíceis, como uma espécie de proteção. Em uma carta de 14 de novembro de 1932, direcionada a cunhada Tatiana Schucht, Gramsci expressa, de modo dramático, a intenção em romper o seu relacionamento com a esposa Giulia. Em suas palavras:

...a dor não pode ser evitada, mas pode ser circunscrita e podem ser circunscritas outras conseqüências de caráter moral e intelectual. É necessário que a iniciativa parta de mim, isto é certo, e que não se esconda sua conseqüência necessária, para enfrentá-la com todas as forças do próprio ser. Eu penso que Giulia, mesmo não sendo mais uma jovenzinha, ainda pode criar para si uma nova fase de vida. De todo modo, ela pode, ainda que violentamente, dar uma nova orientação a sua vida. E toda uma série de questões correlatas seria resolvida. Eu voltaria à minha concha ‘sarda’. Não quero dizer que não sofreria. Mas todo dia que passa me torna cada vez mais insensível e adaptável (à prisão)... (CC. 2005, pp. 262-63)

Em outro momento, agora não de debilidade emocional, mas de fragilidade física, o autor também sinaliza a *vida sarda* contida em sua personalidade – como fica evidente durante um processo de forte delírio febril: “falei por muito tempo em uma língua que não era entendida e que sem dúvida é o dialeto sardo, porque há alguns dias atrás me dei conta de que misturava, de forma inconsciente, ao italiano palavras e frases em sardo.” (Fiori, 1979, pp. 342-43) Enfim, o “ser sardo” contido em Gramsci nunca foi eliminado. E o fato

de ter nascido na Sardenha, uma ilha pobre, fechada, arcaica e explorada é decisivo para se compreender inúmeras questões do seu pensamento. (Nosella, 2004; Ruiz, 1998)

Esse exemplo pessoal do autor dos *Quaderni*, de certo modo, revela uma certa questão entre o perfil político-cultural dos intelectuais e as suas origens regionais.

A configuração dos grupos clericais da Itália, também apresentava significativas variações, uma vez considerando as diferenças regionais. Em outras palavras,

a origem social do clero é importante para avaliar sua influência política: no Norte, o clero é de origem popular (artesãos e camponeses); no Sul, está mais ligado aos “senhores” e à classe alta. No Sul e nas ilhas, o clero, ou individualmente ou como representante da Igreja, possui muitas propriedades fundiárias e pratica a agiotagem. O camponês o vê, com frequência, não só como guia espiritual, mas como proprietário que impõe pesados arrendamentos (“os juro da Igreja”) e como usurário que tem à sua disposição, além das armas espirituais, também as temporais. Por isso, os camponeses meridionais preferem padres de suas vilas (porque são conhecidos, menos severos, e porque a família deles, sendo vulnerável, entra como elemento de conciliação) e, em alguns casos, reivindicam os direitos eleitorais dos paroquianos. (Q. 1, 2001, p. 66)

Aqui, então, fica explícito que no Sul o poder da Igreja era muito mais violento sobre as camadas populares – indicando a necessidade de projetar organizações políticas específicas para tais particularidades.

Talvez, o principal acontecimento histórico-internacional contemporâneo ao autor, e ressaltado por ele, que serve como interlocução para se entender melhor os problemas referentes ao desenvolvimento econômico-social italiano, seja a forma gerencial criada para o sistema capitalista nos Estados Unidos, conhecida como “fordismo”. Ao mesmo tempo, ao analisar as descobertas de Henry Ford, Gramsci também reflete sobre as determinações da particularidade nacional americana, o “americanismo”, sobre o desenvolvimento de tal gerenciamento produtivo. Daí a relevância em destacar algumas questões presentes no texto “Americanismo e Fordismo”.

Em solo americano, o desenvolvimento técnico-produtivo capitalista encontrou certas condições específicas e fundamentais para o seu avanço e seu aperfeiçoamento. Entretanto, tais aprimoramentos não se restringiram aos Estados Unidos, pois em pouco tempo foram internacionalizados pelo próprio sistema. Segundo Gramsci, o processo de internacionalização do “fordismo” que também pode ser considerado como fruto das particularidades nacionais americanas, não se deu de modo harmônico. Muitas contradições surgiram principalmente naquelas nações carentes das condições sociais, políticas e culturais, indispensáveis para a implantação do novo gerenciamento produtivo. Na verdade, o “fordismo, que é o núcleo do americanismo, ao racionalizar e simplificar o processo de trabalho através da eliminação de tempos e de movimentos supérfluos, racionaliza e simplifica os vários âmbitos da vida social...” (Finelli, 2003, p. 99)

Nos *Quaderni*, principalmente no de número 22, a questão se coloca do seguinte modo:

Na Europa, as diversas tentativas de introduzir alguns aspectos do americanismo e do fordismo são devidas à velha camada plutocrática, que gostaria de conciliar o que, até prova em contrário, parece inconciliável: a velha e anacrônica estrutura social-demográfica européia com uma forma moderníssima de produção e de modo de trabalhar, como aquela oferecida pelo tipo americano mais aperfeiçoado, a indústria de Henry Ford. É por isso que a introdução do fordismo encontra tantas resistências “intelectuais” e “morais” e ocorre sob formas particularmente brutais e insidiosas, através da mais extremada coerção. Para dizê-lo em palavras pobres, a Europa quer fazer a omelete sem quebrar os ovos, ou seja, quer todos os benefícios que o fordismo produz no poder de concorrência, mas conservando seu exército de parasitas que, ao devorar enormes quantidades de mais-valia, agrava os custos iniciais e debilita o poder de concorrência no mercado internacional. (Q. 22, 2001, pp. 2140-41)

De certo modo, Gramsci identifica nos Estados Unidos, de meados da década de 1930, um dos ambientes nacionais mais relevantes para o desenvolvimento do sistema capitalista, depois da Revolução Industrial Inglesa e da Revolução Francesa. De alguma forma, os EUA representam para o século XX, aquilo que França e Inglaterra significaram

nos séculos XVIII e XIX. No caso específico da Revolução Francesa, Gramsci, como já foi discutido, coloca-se como a principal força responsável pela constituição do Estado moderno, inclusive o italiano. Num nível mais profundo,

os Estados que têm poder são exatamente aqueles que passaram por uma profunda revolução social e econômica e elaboraram de forma mais plena as conseqüências dessa revolução na forma do Estado e das relações sociais. A Revolução Francesa foi o caso sobre o qual Gramsci refletiu, mas podemos pensar no desenvolvimento do poder nos Estados Unidos (...) nos mesmos termos. Todos esses foram desenvolvimentos com base na nação que transbordaram para além das fronteiras nacionais, tornando-se fenômenos de expansão internacional. (Cox, 2007, p. 114)

Sobre o chamado “americanismo”, o autor argumenta:

O americanismo, em sua forma mais completa, exige uma condição preliminar, da qual não se ocuparam os americanos que trataram destes problemas, já que na América ela existe “naturalmente”: esta condição pode ser chamada de “uma composição demográfica racional”, que consiste no fato de que não existem classes numerosas sem uma função essencial no mundo produtivo, isto é, classes absolutamente parasitárias. A “tradição”, a “civilização” européia, ao contrário, caracteriza-se pela existência de tais classes, criadas pela “riqueza” e pela “complexidade” da história passada, que deixou um grande número de sedimentações passivas através dos fenômenos de saturação e fossilização do pessoal estatal e dos intelectuais, do clero e da propriedade fundiária, do comércio de rapina e do exército, o qual foi inicialmente profissional e depois passou a basear-se no recrutamento, mas é ainda profissional no nível do oficialato. Aliás, pode-se dizer que, quanto mais antiga é a história de um país, tanto mais numerosas e gravosas são estas sedimentações de massas ociosas e inúteis que vivem do “patrimônio” dos “avós”, destes pensionistas da história econômica. (Q. 22, 2001, p. 2141)

Importante ressaltar aqui que, em certo sentido, Gramsci além de reconhecer o “americanismo” como próprio da sociedade americana, coloca-o também como sendo sinônimo de um conjunto de condições universais, extremamente benéficas para o desenvolvimento do capitalismo em termos mundiais. Portanto, o “americanismo”, de certa forma, não é exclusivo dos americanos, mas próprio de um sistema mundial. Por outro lado, aquele princípio marxiano de que a acumulação do capital não reconhece a dimensão nacional, aqui é visto de uma outra forma. Em outras palavras, a dialética nação/mundo é

indispensável para se compreender melhor o complexo desenvolvimento do capitalismo. Sem as particularidades histórico-nacionais dos Estados Unidos não seria possível surgir uma das principais formas de gerenciamento produtivo do capitalismo mundial: o “fordismo”.

Certamente que quando Gramsci opõe o “americanismo” ao *européismo*, ele está sempre dialogando também com a realidade italiana. A península, na verdade, foi o seu principal “laboratório” histórico no desenvolvimento da questão das classes parasitárias. E é tendo em vista, principalmente a Itália, que ele formula o enunciado, segundo o qual: quanto mais antiga a história de uma nação, mais numerosas são as camadas sociais alimentadas pelo parasitismo econômico. Obviamente que o desenvolvimento de setores ociosos na sociedade não está somente relacionado a longa tradição histórica de um determinado país, outros elementos devem ser considerados.

Segundo o próprio autor, identificar as camadas sociais passivas, isto é, as não produtivas, com uma certa precisão era algo bastante difícil. No entanto, alguns dados poderiam ser esclarecedores como, por exemplo, o perfil de determinados aspectos da *vida nacional*. “O número relevante de grandes e médios (e também pequenos) aglomerados de tipo urbano sem indústria (sem fábricas) é um destes indícios, e dos mais significativos.” (Q. 22, 2001, pp. 2141-42) Para ilustrar essa forma de urbanização sem a presença das indústrias, indicando a existência de setores não produtivos, Gramsci reflete o chamado “mistério de Nápoles”. A argumentação parte das anotações feitas por Goethe, em sua passagem pela península. No entendimento gramsciano,

Goethe tinha razão ao demolir a lenda do “*lazzaronismo*” orgânico dos napolitanos e ao sublinhar que, pelo contrário, eles são muito ativos e laboriosos. Mas a questão consiste em ver qual é o resultado efetivo desta laboriosidade: ela não é produtiva e não se destina a satisfazer as necessidades e as exigências de classes produtivas. Nápoles é a cidade

onde a maior parte dos proprietários rurais do Sul (nobres e plebeus) gasta a renda da terra. É em torno de algumas dezenas de milhares destas famílias de proprietários, de maior ou menor importância econômica, com suas cortes de servos e lacaios diretos, que organiza a vida prática de uma significativa parcela da cidade, com suas indústrias artesanais, com suas profissões ambulantes, com a enorme pulverização da oferta imediata de mercadorias e serviços aos desocupados que circulam pelas ruas. Uma outra importante parcela da cidade se organiza em torno da circulação de mercadorias e do comércio por atacado. A indústria “produtiva” (no sentido de que cria e acumula novos bens) é relativamente pequena, embora Nápoles seja incluída nas estatísticas oficiais como a quarta cidade industrial da Itália, depois de Milão, Turim e Gênova. (Q. 22, 2001, p. 2142)

Então, segundo afirma, o problema dos napolitanos não era o “lazzaronismo”, isto é, a “preguiça” e a “vagabundagem” biologicamente determinadas, mas sim a forma específica de produção por eles efetivada. Sem dúvida, esse cenário histórico-social se apresentava como um importante obstáculo à penetração do “americanismo” e do “fordismo” na Itália – pelo menos em termos nacionais. Aliada a baixa produção, a presença marcante de numerosas camadas sociais ociosas também expressava o pouco alcance do capitalismo em certas regiões da península. Em última análise, isso dificultava até mesmo a dinâmica, em escala nacional, dos conflitos sociais mais fundamentais da história pós-unificação, impedindo a possibilidade das classes populares se organizarem política e culturalmente, efetivando a superação do provincianismo e a conquista do *espaço* amplo da nação. Isso tudo, devia-se muito ao caráter e aos resultados político-sociais do *Risorgimento*.

Na verdade, “o *mistério* de Nápoles pode ser entendido como símbolo ou metáfora de uma *realidade* marcada pelo atraso em oposição à hegemonia americana mundial – nascida da racionalidade demográfica e da modernidade industrial...” (Barata, 2007, p. 21)

Contextualizando nacionalmente o caráter de pouca produção da maioria das cidades italianas, o autor diz:

A situação de Nápoles se repete ampliadamente em Palermo e em Roma, bem como em toda uma numerosa série (as famosas “cem cidades”) de cidades não só da Itália Meridional e das Ilhas, mas também da Itália Central e até mesmo Setentrional (Bolonha em boa parte, Parma, Ferrara, etc.) Pode-se repetir, para parcela significativa da população desse tipo de cidade, o provérbio popular: quando um cavalo caga, cem pássaros almoçam. (Q. 22, 2001, pp. 2142-43)

Gramsci identifica, assim, em praticamente toda a península, importantes cidades que não apresentavam uma atividade produtiva considerável, ocasionando a sobrecarga das capacidades econômicas de algumas outras. Em outras palavras, a produção material nacional, acabava ficando sob responsabilidade de um número bastante reduzido de centros urbanos.

Em seguida é afirmado:

O fato que ainda não foi convenientemente estudado é o seguinte: a média e a pequena propriedade rural não estão em mãos de camponeses produtivos, mas de burgueses da cidadezinha ou da aldeia, e esta terra é concedida em meação primitiva (ou seja, com o aluguel para *in natura* e em serviços) ou em enfiteuse; existe assim um volume enorme (em relação à renda bruta) de pequena e média burguesia de “pensionista” e “rentistas”, o que criou, numa certa literatura econômica digna do *Cândido*, a monstruosa figura do chamado “produtor de poupança”, isto é, de um setor de população economicamente passiva, que não apenas extrai do trabalho primitivo de um certo número de camponeses o próprio sustento, mas que ainda consegue poupar: modo de acumulação de capital dos mais monstruosos e malsãos, já que fundado na iníqua exploração usurária de camponeses mantidos no limite da fome e que custa enormemente; e já que, ao pequeno capital poupado, corresponde uma enorme despesa, como é aquela necessária para manter o nível de vida muitas vezes elevado de uma importante massa de absolutos parasitas. (Q. 22, 2001, p. 2143)

Como é possível perceber, na leitura de Gramsci, mesmo nas regiões predominadas pela propriedade rural, existiam certas relações sociais e econômicas bastante prejudiciais à necessária produção de alimentos para a sobrevivência dos camponeses. Essa situação, sem dúvida, tornava ainda mais complexa a questão do parasitismo na *vida nacional* italiana.

Comentando, de modo crítico, as conclusões do historiador Niccolò Rodolico, sobre o tema, diz o autor dos *Quaderni*:

O fenômeno histórico pelo qual se formou na península italiana, em sucessivas ondas, depois da queda das Comunas medievais e da decadência do espírito de iniciativa capitalista da burguesia urbana, esta situação anormal, geradora de estagnação histórica, é chamado pelo historiador Niccolò Rodolico de “volta à terra”; e foi assumido até mesmo como índice de benéfico progresso nacional, demonstrando assim como as frases feitas podem entorpecer o senso crítico. (Idem)

Outro elemento que sinalizava a baixa produtividade econômica italiana, destacado nos *Quaderni*, corresponde ao alto índice populacional inserido na burocracia do Estado. De início o autor ressalta: “um aspecto essencial da estrutura do país é a importância que tem a burocracia em sua composição. Quantos são os funcionários da administração estatal e local? E que fração da população vive com os proventos dos empregos estatais e locais?” (Q. 9, 2001, p. 1142) Para responder as interrogações, observa-se o seguinte fenômeno:

Uma outra fonte de parasitismo absoluto foi sempre a administração do Estado. Renato Spaventa calculou que, na Itália, um décimo da população (cerca de quatro milhões de habitantes) vive à custa do orçamento estatal. Ocorre ainda hoje que homens relativamente jovens (com pouco mais de 40 anos), de ótima saúde, no pleno vigor das forças físicas e intelectuais, depois de vinte e cinco anos de serviço público, não se dedicam mais a nenhuma atividade produtiva, mas vegetam com aposentadorias mais ou menos elevadas, ao passo que um operário só pode desfrutar de uma aposentadoria depois de 65 anos e um camponês não tem limite de idade para o trabalho (por isso, o italiano médio se surpreende quando ouve dizer que um americano multimilionário continua ativo até o último dia de sua vida consciente). Se numa família um padre se torna cônego, imediatamente o “trabalho manual” se torna “uma vergonha” para toda a parentela; no máximo, é possível dedicar-se ao comércio. (Q. 22, 2001, pp. 2143-44)

Desse modo, o autor demonstra a pouca “racionalidade” na distribuição dos diversos setores produtivos no interior da vida social. De certa forma, isso tornava a *vida nacional* italiana pouco favorável à penetração do “fordismo”. Como se houvesse uma incompatibilidade estrutural entre duas questões nacionais: o “americanismo” e o “italianismo”.

Buscando se aproximar ao máximo da “realidade efetiva”, Gramsci continua sua pesquisa para identificar como se concretiza o “parasitismo” na península. Diz ele:

A composição da população italiana já se tornara “malsã” por causa da emigração a longo prazo e da escassa ocupação das mulheres nos trabalhos que produzem novos bens; a relação entre população “potencialmente” ativa e população passiva era uma das mais desfavoráveis da Europa (...) Tal relação é ainda mais desfavorável se se leva em conta: 1) as doenças endêmicas (malária, etc.), que diminuem a média individual do potencial de força do trabalho; 2) o estado crônico de desnutrição de muitos estratos inferiores do campesinato (...) 3) o desemprego endêmico existente em algumas regiões agrícolas, que não aparece nas pesquisas oficiais; 4) a massa de população absolutamente parasitária, que é enorme e põe a seu serviço o trabalho de outra enorme massa indiretamente parasitária, bem como “semiparasitária”, que é tal porque multiplica de modo anormal e malsão atividades econômicas subordinadas, como o comércio e as atividades intermediárias em geral. (Q. 22, 2001, pp. 2144-45)

Ao ressaltar todos esses elementos, utilizando-se de um recurso metodológico que poderia ser denominado de *filologia viva da nação*, o autor tenta visualizar a ampla complexidade das relações sociais do seu país. Mesmo partindo de uma única questão, conseguiu-se identificar vários aspectos da realidade concreta italiana. E à medida que certas conclusões vão surgindo, tornam-se claras as dificuldades sociais impostas ao desenvolvimento das forças do capital devido a particularidade nacional da península. Portanto, o processo de universalização do capitalismo, ao que tudo indica, não se efetiva de modo mecânico ou unilateral, pois, muitas vezes, quem condiciona a seu desenvolvimento é a *vida nacional*. Em outras palavras, para se ter em larga escala os benefícios do “fordismo”, as elites deveriam necessariamente criar as condições históricas propícias ao seu avanço, isto é, instaurar na realidade social da Itália o maior número possível de elementos existentes nos Estados Unidos. Todavia, segundo sugere o autor, pelas inúmeras debilidades sócio-históricas da burguesia italiana, o seu “americanismo” é materializado de forma sempre limitada.

De qualquer maneira, Gramsci afirma que em termos gerais o “parasitismo” econômico encontrado na península, não era uma exclusividade dos italianos. Como o

próprio expõe: “esta situação não se verifica apenas na Itália; em maior ou menor escala, existe em todos os países da velha Europa e, de modo ainda pior, existe na Índia e na China, o que explica a estagnação da história nestes países e sua impotência político-militar.” (Q. 22, 2001, p. 2145)

Uma das principais preocupações com a pouca produtividade italiana, refere-se ao fato de que ela poderia assumir dimensões graves e catastróficas. O desequilíbrio entre grupos sociais ativos – isto é, produtivos, mas em menor número – e aqueles amplos setores passivos, certamente levaria a “secar as fontes da vida econômica nacional...” (Idem)

Ao contrário de toda essa realidade desfavorável ao acúmulo do capital, a sociedade norte-americana apresentava do outro lado do Atlântico, condições bastante diferentes para tal atividade. Em outras palavras:

A América não tem grandes “tradições históricas e culturais”, mas tampouco está sufocada por esta camada de chumbo: é esta uma das principais razões – certamente mais importante do que a chamada riqueza natural – de sua formidável acumulação de capitais, malgrado o nível de vida de suas classes populares ser superior ao europeu. A inexistência dessas sedimentações viscosamente parasitárias, legadas pelas fases históricas passadas, permitiu uma base sadia para a indústria e, em especial, para o comércio, possibilitando a redução cada vez maior da função econômica representada pelos transportes e pelo comércio a uma real atividade subordinada à produção, ou melhor, a tentativa de incorporar estas atividades à própria atividade produtiva (os experimentos feitos por Ford e as economias obtidas por sua fábrica através da gestão direta do transporte e do comércio da mercadoria produzida, economias que influíram sobre os custos de produção, ou seja, que permitiram melhores salários e menores preços de venda). Dado que existiam essas condições preliminares, já racionalizadas pelo desenvolvimento histórico, foi relativamente fácil racionalizar a produção e o trabalho, combinando habilmente a força (destruição do sindicalismo operário de base territorial) com a persuasão (altos salários, diversos benefícios sociais, habilíssima propaganda ideológica e política) e conseguindo centrar toda a vida do país na produção. A hegemonia nasce da fábrica e necessita apenas, para ser exercida, de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia. (Q. 22, 2001, pp. 2145-46)

Então, o cenário histórico-social construído pelos americanos concentrou diversos elementos importantes para o desenvolvimento do capitalismo. A centralidade da fábrica na

organização social, dava-lhes um alto nível de produtividade. Entretanto, a importância do ambiente fabril nas relações sociais, não significava somente um número elevado de mercadorias, pois era também um lugar privilegiado para a criação de determinados processos hegemônicos. Muito diferente da Europa, em especial da Itália, nos Estados Unidos a construção da hegemonia de uma classe social, sobre as demais, não necessitava de instituições político-culturais de amplo alcance como partidos, universidades, escolas, igrejas, sindicatos, agremiações, imprensa, entre outros. Na América a hegemonia nascia das próprias relações de trabalho criadas no interior da fábrica. Portanto, o *espaço* da produção não era fundamental apenas para a construção de mercadorias, afinal ele assumia centralidade também na condução intelectual e moral dos indivíduos, dos grupos e das classes sociais. E era esta questão nacional particular, isto é, o “americanismo” – fonte do próprio “fordismo” – que não conseguia penetrar profundamente na Europa, pelo menos até a época de Gramsci. Mais gravemente na Itália, nação onde o capitalismo penetrou sem uma fundamental revolução social, a força do “americanismo” era, mesmo potencialmente, bastante restrita em termos político-econômicos, culturais e até geográficos.

Outro elemento de destaque da particularidade nacional americana era a ausência de um maior poder das “superestruturas”, o que acabava colocando as classes populares numa considerável fragilidade política. Por exemplo, enquanto na América, “a racionalização determinou a necessidade de elaborar um novo tipo humano, adequado ao novo tipo de trabalho e de processo produtivo” – isto é, situava-se em relação à acumulação internacional do capital, como um *espaço* privilegiado – , para os representantes do mundo do trabalho, a realidade era diversa:

o sindicato operário americano é mais a expressão corporativa dos direitos das profissões qualificadas do que outra coisa e, por isso, sua destruição, exigida pelos industriais, tem um aspecto “progressista”. A ausência da

fase histórica européia assinalada, também no campo econômico, pela Revolução Francesa deixou as massas populares americanas em estado bruto: a isto cabe acrescentar a ausência de homogeneidade nacional, a mistura das culturas-raças, a questão dos negros. (Q. 22, 2001, pp. 2146-47)

Deste modo, se por um lado, o “americanismo” e seu incentivo a ampla produção material poderia representar um avanço anti-feudal na Europa e, portanto, na Itália; por outro, ele não fornecia as mesmas condições histórico-sociais ao desenvolvimento da nova classe social fundamental e antagônica ao sistema capitalista. Os avanços históricos que proporcionava, então, eram em direção tão somente da circulação em larga escala de mercadorias. Justamente por sentir falta, na realidade social americana, de elementos impulsionadores de forças ativas não apenas econômicas, mas também políticas, que Gramsci, provavelmente, refere-se à existência de uma certa “ausência de homogeneidade nacional”. Afinal, mesmo tendo em vista o processo característico de Independência dos americanos – que, em certo sentido, também foi uma forma de “jacobinismo” e de movimento “nacional-popular” – não houve um desdobramento, como no caso da Reforma Protestante, “filosófico”, “cultural” e “político”. Assim, a multiplicidade étnico-cultural – importante especificidade dos americanos, principalmente a partir da introdução, na economia, do trabalho escravo dos negros retirados da África – não foi acompanhada por elementos “superestruturais” capazes de “organizar” uma conformação social claramente nacional. Em outras palavras: a “população americana não se desenvolveu organicamente sobre uma base nacional, mas é produto de uma contínua justaposição de núcleos de emigrantes, ainda que sejam emigrantes de países anglo-saxões.” (Q. 15, 2001, p. 1786)

Neste específico aspecto, o “americanismo” e o “italianismo” se aproximam, pois, mesmo por caminhos completamente opostos – ou seja, enquanto o primeiro, efetiva uma alta produtividade sem uma “grande cultura”, e o segundo, caracteriza-se pelo amplo número de

grupos sociais parasitas, ao mesmo tempo em que possui uma tradição de “erudição” – ambos não se sustentam em bases nacionais concretas e populares.

No decorrer do século XX, os Estados Unidos tentou solucionar esta questão da “homogeneidade nacional”, porém de uma maneira predominantemente nacionalista e conservadora – sem quaisquer indícios de uma saída “nacional-popular”. No início do século XXI, as forças *anti-nacional-populares* americanas foram ainda mais intensificadas. Em certo sentido, o mesmo raciocínio serve para o “italianismo”.

Para alguns intelectuais americanos, a penetração de diversas “raças” na América poderia significar um sério perigo à “moral” da nação. Nos comentários de Gramsci, vê-se:

Madison Grant (cientista e escritor muito famoso), presidente da Sociedade Biológica de Nova York, escreveu um livro, *Uma grande raça em perigo*, no qual “denuncia” o perigo de uma invasão “física e moral” da América pelos europeus, mas restringe tal perigo à invasão dos “mediterrâneos”, ou seja, dos povos que habitam os países mediterrâneos. Madison Grant afirma que, desde o tempo de Atenas e de Roma, a aristocracia grega e romana era formada por homens que vinham do Norte e somente as classes plebéias eram formadas por mediterrâneos. Portanto, o progresso moral e intelectual da humanidade deveu-se aos “nórdicos”. Para Grant, os “mediterrâneos” são uma raça inferior e sua imigração é um perigo; ela é pior do que uma conquista armada e está transformando Nova York e grande parte dos Estados Unidos numa *cloaca gentium*. Esse modo de pensar não é individual: reflete uma notável e predominante corrente de opinião pública dos Estados Unidos... (Q. 2, 2001, pp. 198-99)

Na península, como já foi discutido, também eram difundidas concepções semelhantes, inclusive a inferioridade de um determinado “Sul” em relação a um “Norte” é parecida. Banhado ou não pelo Mediterrâneo, o “Sul” aqui é compreendido como sendo o *espaço* das “raças” perigosas e prejudiciais à “civilização”.

Voltando à questão da produção, a falta de setores ativos nas cidades da Itália, acabava gerando certas manifestações políticas de defesa do “campo”, claramente conservadoras. A justificativa era que a cidade, por não produzir aquilo necessário a sua própria sobrevivência, acabava oprimidos os setores rurais – seus verdadeiros produtores.

Uma conseqüência desse enunciado era a valorização do provincianismo: elemento central da desagregação nacional. Como forma de criticar a supervalorização da aldeia, Gramsci especula sobre o catolicismo: teria ele “se desenvolvido se o Papa, em vez de residir em Roma, residisse no cafundó-de-judas?” (Q. 22, 2001, p. 2151) Na passagem abaixo, o autor destaca uma certa defesa do “super-regionalismo” e logo em seguida a comenta:

“Nosso assado super-regionalista apresenta-se com as seguintes características: aversão decidida a todas as formas de civilização que não sejam adequadas à nossa ou que arruinem, por não serem digeríveis, os dotes clássicos dos italianos; além disso, defesa do sentido universal da *aldeia (paese)*, que é, para dizê-lo em poucas palavras, a relação natural e imanente entre o indivíduo e sua terra; finalmente, a exaltação de nossas características próprias, isto é, fundamento católico, sentido religioso do mundo, simplicidade e sobriedade fundamentais, aderência à realidade, domínio da fantasia, equilíbrio entre espírito e matéria.” (Cabe observar: como teria podido existir a Itália de hoje, a nação italiana, se não se houvessem formado e desenvolvido as cidades e sem o influxo unificador das cidades? “Super-regionalismo”, no passado, teria significado – como significou – municipalismo, desagregação popular e domínio estrangeiro. (Idem)

As cidades eram vistas como “grandes crematórios” das energias da população – as quais eram absorvidas e destruídas. Portanto, a baixa produtividade material gerava outras questões indispensáveis para uma análise da complexidade da realidade social italiana. Politicamente reacionários, estes movimentos que visavam um retorno ao mundo medieval, por meio de uma sobrevalorização do “campo”, não poderiam absorver as vantagens vindas dos Estados Unidos. É tendo em vista uma tal particularidade italiana que, pelo menos em alguns momentos, o “americanismo” surge nos *Quaderni* como progressista. De acordo com o autor;

...quando se fala do americanismo, considera-se que ele é “mecanicista”, grosseiro, brutal, isto é, “pura ação”, contrapondo-se a ele a tradição, etc. Mas esta tradição, etc, por que não é assumida também como base filosófica, como a filosofia enunciada em fórmulas daqueles movimentos para os quais, ao contrário, a “filosofia se afirma na ação”? Esta contradição pode explicar muitas coisas: por exemplo, a diferença entre a ação real, que modifica essencialmente tanto o homem como a realidade exterior (isto é, a cultura real), que é o americanismo, e o ridículo espírito

de gladiador que se autoproclama ação e que só modifica as palavras e não as coisas, o gesto exterior e não o interior do homem. A primeira está criando um futuro que é intrínseco à sua atividade objetiva e sobre o qual se prefere não falar. O segundo cria apenas fantoches aperfeiçoados, recortados segundo um figurino retoricamente prefixado, e que se reduzirão a pó quando forem cortados os fios externos que lhe dão a aparência de movimentos e de vida. (Q. 22, 2001, pp. 2152-53)

Então, mesmo sendo uma tendência histórica antagônica aos interesses das classes populares, assim também do “nacional-popular”, o “americanismo” poderia representar algum impulso progressista quando comparado a certas realidades político-econômicas existentes na sociedade italiana. Era preciso combater a *herança histórico-nacional* semi-feudal e parasitária da península, tarefa perfeitamente possível por meio das exigências do “americanismo”. Diante dessa complexidade de interesses, não era absurdo afirmar que

precisamente os operários foram os portadores das novas e mais modernas exigências industriais e que, a seu modo, defenderam-nas implacavelmente; pode-se mesmo dizer que alguns industriais compreenderam este movimento e procuraram se apropriar dele (é desse modo que se pode explicar a tentativa feita por Agnelli para absorver *L'Ordine Nuovo* e sua escola no complexo da Fiat, bem como de instituir assim uma escola de operários e técnicos especializados tendo em vista uma radical mudança industrial e do trabalho através de sistemas “racionalizados”: a YMCA tentou criar cursos de “americanismo” abstrato, mas, apesar das importantes somas investidas, os cursos fracassaram). (Q. 22, 2001, p. 2156)

Importante observar que os operários italianos não rejeitaram as novas exigências da vida produtiva, ao contrário buscaram absorve-las ao seu modo, o que de resto parece ter tido apoio do grupo do *L'Ordine Nuovo*. Como forma de “domesticar” tal movimento, Agnelli – que foi fundador e proprietário da Fiat, isto é, um dos poucos representantes dos setores produtivos na Itália – tentou agir para reafirmar a função central do “americanismo” para a acumulação do capital. E aqui, Gramsci cita até mesmo a YMCA (Associação Cristã de Moços), de origem americana e que, apesar de sofrer a rejeição da Igreja Católica também tentou difundir, à sua maneira, o “americanismo” na península. Portanto, a

penetração dos elementos necessários para um sólido desenvolvimento do capitalismo italiano, deu-se de maneira restrita a alguns *espaços* sociais, políticos, econômicos e geográficos. E mesmo quando existia a defesa do “fordismo”, muitas vezes ela não passava de “fanfarra”, ou seja, não era um projeto organicamente ligado à realidade da Itália.

Na verdade, a Itália, nas primeiras décadas do século XX, agrupava um conjunto de interesses muitas vezes conflituosos, expressando uma complexa relação entre o velho e o novo-novíssimo, isto é, entre as forças altamente produtivas e aquelas representantes do parasitismo medieval.

De forma não explícita, o autor ainda argumenta o seguinte sobre o “americanismo”: “o elemento negativo da ‘polícia econômica’ predominou até agora sobre o elemento positivo da exigência de uma nova política econômica que renove, modernizando-a, a estrutura econômico-social da nação, mesmo nos quadros do velho industrialismo.” (Q. 22, 2001, p. 2157) Em outras palavras, o aspecto que predominava no “americanismo” estava fundado na opressão do trabalho, o “fordismo”, e não na liberdade do mesmo.

#### A americanização exigia

um determinado ambiente, uma determinada estrutura social (ou a decidida vontade de criá-la) e um determinado tipo de Estado. O Estado é o Estado liberal, não no sentido do livre-cambismo ou da efetiva liberdade política, mas no sentido mais fundamental da livre iniciativa e do individualismo econômico que chega com meios próprios, como “sociedade civil”, através do próprio desenvolvimento histórico, ao regime da concentração industrial e do monopólio. O desaparecimento do tipo semifeudal do rentista é, na Itália, uma das principais condições para a transformação industrial (é, em parte, essa própria transformação), não uma consequência. (Idem)

Para Gramsci a relação entre a particularidade nacional americana e a italiana, era, em muitos casos, até mesmo antagônica, ou seja, a existência de certas características de uma significava, necessariamente, o não fortalecimento dos elementos centrais da outra.

Para ilustrar o anti-americanismo na Itália, Gramsci ressaltava e comenta os versos de um autor chamado Mino Maccari:

“Por nenhum falso brilhante / Teu país não vás trocas: / O estrangeiro é um tratante, / Quem vai nele confiar? / Olho vivo, bem matreiro, / Toda mistura te arrasa. / A ganância do estrangeiro / Quer roubar a tua casa. / Do teu pároco o arrote / Vence a América em glória: / O italiano mais roto / Traz mil anos de história. [...] Charleston é uma esparrela, / Te faz girar feito tolo; / Volta então á tarantela, / Foge logo desse logro. / Fica quieto em teu rincão, / Nada de modas da França. / Come só cebola e pão / E terás bem cheia a pança.” Maccari, porém, foi ser redator-chefe do *Stampa* de Turim e comer cebola e pão no centro mais supercosmopolita e industrial da Itália. (Q. 22, 2001, p. 2158)

Contrário a tais leituras, o autor dos *Quaderni* parece buscar compreender o “americanismo” em sua complexidade histórica, sem certos tipos de moralismos maniqueístas e sem convicções nacionalistas. Em determinados círculos de intelectuais europeus, portanto, também italianos, existia fortes correntes anti-americanas.

Críticos do “pragmatismo”, do princípio da “quantidade” em detrimento da “qualidade”, da pouca capacidade de abstração dos americanos; certos intelectuais europeus não aceitavam a presença da “cultura” americana no velho continente. Uma explicação para essa rejeição, estava no fato de que eles, os europeus, não representavam mais a “autoconsciência cultural”, a “autocrítica da classe dominante”, isto é, voltaram a exercer uma função “pragmática” e irreflexiva para ela, ou então, afastaram-se inteiramente da realidade, formando uma casta, “sem raízes na vida nacional popular”. De acordo com a leitura gramsciana, no interior da intelectualidade européia, pelo menos em uma parte significativa dela, não havia mais uma postura crítica capaz de revelar os costumes ultrapassados de suas elites. Não conseguia demonstrar, nem compreender, a clara subordinação a qual o velho continente passava a se encontrar, em relação aos Estados Unidos. Sintetizando essa questão, diz Gramsci: “o anti-americanismo, mais do que estúpido, é cômico.” (Q. 5, 2001, p. 635)

Todavia, o autor sardo não deixa de reconhecer certa debilidade do “americanismo” no âmbito da produção cultural, sufocada pela “atividade prática”. Como é possível ler nos *Quaderni*:

Deve-se notar que, em certos períodos históricos, a atividade prática pode absorver as maiores inteligências criativas de uma nação: em certo sentido, nesses períodos, todas as melhores forças humanas são concentradas no trabalho estrutural e ainda não se pode falar em superestruturas. (...) essa foi a base da construção na América de uma teoria sociológica, cujo objetivo era justificar a ausência, nos Estados Unidos, de um florescimento cultural humanista e artístico. (Q. 23, 2001, p. 2231)

O problema central, para o desenvolvimento da cultura, certamente não está na “atividade prática”, entendida em si mesma, mas na maneira como a vida humana passa por esse ambiente prático. O distanciamento em relação às dimensões práticas da realidade não pode ser sinônimo de “liberdade” para a “criação” do “criador”, basta recuperar o exemplo dos intelectuais renascentistas italianos. Guiados pelo cosmopolitismo, eles – por não se voltarem às questões práticas da construção de um Estado unificado, da formação de um exército coeso territorialmente e capaz de expulsar os estrangeiros, etc. – acabaram colocando em xeque toda a contribuição presente em suas grandes obras, para o espírito humano italiano da época. Então, a “atividade prática”, não é, em si mesma, um obstáculo à cultura. Os limites do “homem americano” estão justamente em sua postura radicalmente oposta àquela do “homem do renascimento”, isto é, enquanto o primeiro produz o *específico* sem compreender o *todo*, o segundo desmistifica o *universo* sem entender o *particular*. Buscando ainda compreender a relação entre o “prático” e o “abstrato” no “americanismo”, Gramsci diz que é possível a existência de

uma ampla atividade criativa no campo prático, ainda que permaneça sem resposta a seguinte questão: se esta atividade “poético-criativa” existe e é vital, estimulando todas as forças vitais, as energias, as vontades, os entusiasmos do homem, por que não estimula também a energia literária e não cria uma épica? Se isto não ocorre, nasce a legítima dúvida de que se

trata de energias “burocráticas”, de forças não expansíveis universalmente, mas repressivas e brutais. (...) O que se deve sublinhar é que as forças que dirigem esta grandiosa atividade prática não são repressivas apenas em face do trabalho instrumental, o que é compreensível, mas são repressivas universalmente, o que precisamente é típico e faz com que uma certa energia literária, como na América, manifeste-se nos refratários à organização da atividade prática, que pretende se fazer passar por “épica” em si mesma. (Q. 23, 2001, pp. 2231-32)

O problema, portanto, estava no fato de que a “arte”, presente no “ato prático” típico do americano, por estar condicionada a relações violentas e opressivas, não podia se transformar em beleza espiritual e artística. Este era o motivo para a inexistência de uma rica produção cultural nos Estados Unidos.

De qualquer modo, a situação pode ser pior do que a dos americanos: caso a ausência de movimentos artísticos não esteja ligada a qualquer atividade “prático-estrutural de certa grandiosidade...” (Q. 23, 2001, p. 2232), isto é, quando a baixa produção artístico-cultural não está vinculada à alta “atividade prática”.

Interessante notar que, quase simultaneamente ao “fordismo”, a Rússia-soviética também iniciou uma experiência de racionalização de sua produção. No entanto, mesmo sendo uma referência importante para o autor italiano, inclusive em suas reflexões sobre o “nacional-popular”, a iniciativa russa, especificamente sobre a organização produtiva, não foi vista como algo a ser seguido. E aqui se está destacando o processo de “militarização do trabalho e da produção”, defendido por Trotski. A demasiada coerção externa sem, ao mesmo tempo, uma forte atividade direcionada à conquista do consenso “espontâneo” do trabalhador, certamente se transformaria “numa forma de bonapartismo, do que resulta, portanto, a necessidade inexorável de derrotá-la.” (Q. 22, 2001, p. 2164)

Ainda que situando o “americanismo” numa dimensão claramente antagônica ao “europeísmo”, conseqüentemente ao “italianismo”, a tendência do processo histórico seria a absorção do primeiro pelos outros. O problema se colocava do seguinte modo:

se a América, com o peso implacável de sua produção econômica (isto é, indiretamente), obrigará ou está obrigando a Europa a uma transformação radical de sua estrutura econômico-social demasiadamente antiquada, o que ocorreria de qualquer modo, ainda que com ritmo lento, mas que, ao contrário, se apresenta desde já como uma conseqüência imediata da “prepotência” americana; ou seja, se está ocorrendo uma transformação das bases materiais da civilização européia, o que a longo prazo (e não muito longo, já que atualmente tudo é mais rápido do que no passado) levará a uma transformação da forma de civilização existente e ao nascimento forçado de uma nova civilização. (Q. 22, 2001, pp. 2178-79)

Ao que parece, Gramsci ao visualizar a infiltração do “americanismo” (alta produção + frágil experiência política), na Europa (baixa produtividade + alta tradição político-cultural), sente a possibilidade do surgimento de uma “nova civilização”. A ampla complexidade e as inúmeras contradições, as quais caracterizavam esse processo sinalizavam, então, o nascimento de algo *novo* na história.

Prosseguindo, diz ele:

Os elementos de “nova cultura” e de “novo modo de vida” que hoje se difundem sob a etiqueta americana não passam das primeiras tentativas feitas às cegas, devidas não tanto a uma “ordem” que nasce de uma nova estrutura, que ainda não se formou, mas à iniciativa superficial e macaqueadora dos elementos que começam a se sentir socialmente deslocados pela ação (ainda destrutiva e dissolutora) da nova estrutura em formação. O que hoje é chamado de “americanismo” é em grande parte a crítica antecipada feita pelas velhas camadas que serão esmagadas pela possível nova ordem e que já são vítimas de uma onda de pânico social, de dissolução, de desespero; é uma tentativa de reação inconsciente de quem é impotente para reconstruir e toma como ponto de apoio os aspectos negativos da transformação. Não é dos grupos sociais “condenados” pela nova ordem que se pode esperar a reconstrução, mas sim daqueles que estão criando, por imposição e através do próprio sofrimento, as bases materiais desta nova ordem: estes últimos “devem” encontrar o sistema de vida “original” e não de marca americana, a fim de transformarem em “liberdade” o que hoje é “necessidade”. (Q. 22, 2001, p. 2179)

O “americanismo” criava as bases reais para a construção da “nova civilização”, isto é, concretizava a possibilidade de se superar o “mundo da necessidade” pelo da “liberdade”. E por mais que fosse necessário criar um “sistema de vida original”, superando o tipo americano, em muitos casos, a crítica a este era um sinal revelador dos difíceis obstáculos a serem enfrentados pelo “novíssimo”. Todo o potencial americano, ao se relacionar à fortíssima tradição de luta político-social da Europa – revoluções, conflitos entre concepções ideológicas, a luta constante entre o velho e o novo, etc. – poderia criar certos elementos objetivos e subjetivos favoráveis à construção do *novo* “mundo do trabalho”.

De qualquer forma, do ponto de vista do domínio global do capitalismo, não existem antagonismos entre Europa e EUA. Nas palavras de Gramsci:

Que não se trate, no caso do americanismo entendido não só como vida de bar, mas também como ideologia do Rotary Club, de um novo tipo de civilização, é algo que pode ser deduzido do fato de que nada mudou no caráter e nas relações dos grupos fundamentais: trata-se de um prolongamento orgânico e de uma intensificação da civilização europeia, que apenas assumiu uma nova epiderme no clima americano. (Q. 22, 2001, p. 2180)

Enquanto formações sociais centradas na acumulação de capital, as diferenças existentes entre o “europeísmo” e o “americanismo” não eram de “natureza”, mas apenas de “grau”. A alteração dos fundamentos “negativos” ao “popular”, encontrados no “americanismo” deveria ser enfraquecido até o seu definitivo desaparecimento, não apenas internamente mas também no exterior. E essa luta político-cultural para eliminar os aspectos opressivos ao “trabalho”, presentes no “americanismo” e incorporados pelo mundo, poderia ser efetivada também por meio da “tradução”. Através da tradutibilidade, os movimentos progressistas e populares dos diversos países poderiam redirecionar ou

mesmo reconstruir a “natureza” da moral produtiva americana – em direção de uma real liberdade.

Quando comparado ao restante do mundo, os Estados Unidos também servia de parâmetro para se compreender a realidade dos países periféricos. Tal análise comparativa pode ser ilustrada da seguinte maneira:

À parte o fato de que os altos salários não representam na prática industrial de Ford aquilo que Ford teoricamente quer que signifiquem (...), deve-se notar: em certos países de capitalismo atrasado e de composição econômica em que se equilibram a grande indústria moderna, o artesanato, a pequena e média cultura agrícola e o latifundismo, as massas operárias e camponesas não são consideradas como um “mercado”. O mercado para a indústria é visto como estando situado no exterior, e em países atrasados do exterior, nos quais haja maior possibilidade de penetração política para a criação de colônias e de zonas de influência. A indústria, com o protecionismo interno e os baixos salários, busca mercados externos através de um verdadeiro *dumping* permanente. (Q. 6, 2001, p. 799)

Logo após, ainda no contexto desta passagem, prossegue:

Países onde existe nacionalismo, mas não uma situação “nacional-popular”, ou seja, onde as grandes massas populares são consideradas como gado. A permanência de uma camada artesanal industrial tão considerável em alguns países não estará ligada precisamente ao fato de que as grandes massas camponesas não são consideradas como um mercado para a grande indústria, que tem predominantemente um mercado externo? E o chamado renascimento ou defesa do artesanato não expressará precisamente a vontade de conservar esta situação em detrimento dos camponeses mais pobres, aos quais se impede qualquer progresso? (Q. 6, 2001, pp. 799-800)

Aqui é demonstrado como em determinados espaços nacionais, um dos elementos do “nacional-popular” (os camponeses) é desconsiderado dos projetos das camadas superiores da sociedade. Mesmo que tais projetos assumam o caráter nacionalista.

Em toda essa *relação* feita pelo italiano, entre a península e o restante do mundo, fica indicado que devido a sua fragmentação social, econômica, política e cultural, a Itália incorporava do estrangeiro influências diversas. O Norte, por exemplo, foi o *espaço* mais favorável à difusão do “americanismo”, enquanto que no Sul, de modo geral, era o

“europeísmo” o elemento predominante. Uma forma de superar essa *regionalização nacional do mundo* estava justamente no trabalho de “tradução” dos movimentos estrangeiros capazes de fortalecer as classes populares italianas – as de fato nacionais. Os reformadores protestantes, o Iluminismo, o jacobinismo, as experiências da Rússia-soviética, o americanismo, etc., todos poderiam contribuir neste sentido.

### **5.10. Luta contra a herança anti-popular**

Em sua leitura, sobre a história italiana, Gramsci continua confirmando sua tese, segundo a qual, na península, o nacional nunca se efetivou concretamente, isto é, nunca se tornou popular. Rastreamos certos elementos que ilustrem ainda mais seu pensamento, um chama a atenção, a saber, o referente ao “chamado internacionalismo do povo italiano.” Essa definição referente aos italianos, na verdade, está vinculada a um

vago “cosmopolitismo” ligado a elementos históricos bem precisos: ao cosmopolitismo e universalismo medieval e católico, que tinha sua sede na Itália e que se conservou em razão da ausência de uma “história política nacional” italiana. Escasso espírito nacional e estatal em sentido moderno (...) Na Itália a unidade política, territorial, nacional tem uma escassa tradição (ou talvez nenhuma tradição) porque antes de 1870 a Itália jamais foi um corpo unido, e mesmo o nome Itália, que no tempo dos romanos indicava a Itália Meridional e Central (...) na Idade Média perdeu terreno para o nome Longobardia.” (Q. 3, 2001, p. 325)

Daí a importância do legado de Maquiavel para se pensar a questão nacional na história recente. Já que ele se posiciona como um dos únicos nomes de destaque no interior do processo histórico italiano, preocupado não com uma abstrata unidade nacional, mas com um vínculo “orgânico” entre “nação” e “povo”.

Para o autor, somente se pode “falar de tradição nacional quando a genialidade individual é incorporada ativamente, isto é, política e socialmente, à nação da qual saiu o

indivíduo (...), quando ela transforma o próprio povo e lhe imprime um movimento que forma precisamente a tradição.” (Q. 3, 2001, pp. 384-85) Este enunciado é central para se entender a nação em Gramsci, conseqüentemente o seu projeto fundamentado no “bloco nacional-popular”, ou seja, para ele o vínculo entre toda a complexidade de questões específicas de um *espaço* nacional e seus *sujeitos* deveria ser dialético e orgânico. Entretanto, em quase sua totalidade, os movimentos político-culturais, principalmente do período do Renascimento, não revela tal relação entre a *vida nacional* e os seus provenientes. Por exemplo, as transformações e contribuições efetuadas pelos “técnicos militares à sua arte incorporaram-se à tradição francesa, espanhola ou austríaca: na Itália, tornaram-se números de fichas bibliográficas.” (Q. 3, 2001, p. 385) Contra essa “ordem das coisas”, bastante enraizada na vida social dos italianos, que a luta popular e progressista deveria se desenvolver.

Refletindo sobre a importância de uma pesquisa direcionada ao papel político-cultural desempenhado pelos intelectuais italianos dentro e fora da península, Gramsci diz:

a meu ver, a pesquisa deve ser de caráter qualitativo, isto é, estudar como as classes dirigentes – políticas e culturais – de uma série de países foram reforçadas por elementos italianos, os quais contribuíram para criar uma civilização nacional em tais países, ao passo que na Itália inexistia precisamente uma classe nacional, que não conseguia formar-se: é esta emigração de elementos dirigentes que representa um fato histórico peculiar correspondente à impossibilidade italiana de utilizar e unificar seus cidadãos mais enérgicos e empreendedores. (Q. 9, 2001, p. 1148)

Então, o não vínculo com sua realidade nacional e a sua emigração, fez do intelectual italiano um dos responsáveis pela não formação de uma classe nacional coesa, principalmente entre os seus setores mais progressistas historicamente.

Ainda sobre este ponto é interessante quando o autor faz a seguinte interrogação: “como se explica que o Renascimento italiano tenha encontrado estudiosos e divulgações

bastante numerosos no exterior e que não exista um livro de conjunto escrito por um italiano?” Em outras palavras, o Renascimento foi tão a-nacional que a sua história, na visão gramsciana, tornou-se mais viva e operante nos outros países. Continuando,

Ao que me parece, o Renascimento é a fase culminante moderna da “função internacional dos intelectuais italianos”; e, por isso, ele não teve ressonância na consciência nacional, que foi e continua a ser dominada pela Contra-Reforma. O Renascimento é vivo nas consciências onde criou novas correntes de cultura e de vida, onde operou em profundidade, não onde foi sufocado sem que restasse outro resíduo além do retórico e verbal e, portanto, onde se tornou objeto de “mera erudição”, isto é, de curiosidade exterior. (Q. 3, 2001, p. 401)

É importante observar, nas referidas palavras, o contexto histórico, moral e político no qual é inserido o movimento renascentista: o da Contra-Reforma. E essa afirmação é significativa não apenas de um ponto de vista moral-religioso, mas também político-cultural, afinal o motivo da existência dos “contra-reformadores”, isto é, a Reforma Protestante, foi justamente uma das primeiras experiências históricas definidas por Gramsci como de cunho “nacional-populares”. Além disso, pode-se dizer que o caráter “contra-reformador” da história italiana não é um dado somente do passado, mas também do presente, ou seja, a luta contra as forças “nacional-populares” é algo permanente na península. A Contra-Reforma, de maneira geral, é um movimento que além de moral-religioso é também político-cultural, fundado no fortalecimento do cosmopolitismo dos grupos de intelectuais – conseqüentemente da separação destes com a *vida nacional*.

Como já foi ressaltado no Capítulo 3, talvez a única herança de “unidade”, presente na península, corresponda às manifestações culturais. E sobre ela, Gramsci não aceita as datações dos renascentistas que determinaram a sua origem na Antiguidade Clássica. Para o autor, a “unidade cultural” italiana, somente ganha vida entre os séculos XIV e XVII.

De qualquer forma, o importante a ser destacado é que “esta unidade cultural foi a base, na verdade muito frágil, do *Risorgimento* e da unidade, para centralizar em torno da burguesia os estratos mais ativos e inteligentes da população...” (Q. 3, 2001, p. 326) Neste sentido, apesar de sua relevância histórica, a “unidade cultural” nunca conseguiu se materializar nas grandes massas populares, ou seja, ela se efetivou somente nos *espaços* elitizados da *vida nacional*. Ela é uma expressão do cosmopolitismo medieval, representante da tradição do Império e da Igreja – quando os grupos de intelectuais assumiam a forma de uma concentração cultural a-nacional. Em tal período, eles absorviam e desenvolviam, em termos teóricos, os principais acontecimentos da vida social não italiana. Até mesmo Maquiavel pode ser inserido nesse movimento, com a diferença que ele “traduziu” o mundo com fins nacionais. Em outras palavras, mesmo não obtendo êxito e não sendo continuada, a formulação central do *Príncipe*, baseada nos eventos espanhóis e franceses, objetivava a expulsão das forças estrangeiras e a unificação política italiana. Como se sabe, na península não existia, porém, energia e interesse suficientes para concretizá-las.

A presença da tradição cultural cosmopolita no *Risorgimento* é então um outro elemento do caráter *anti-nacional-popular* da unificação. A existência da *herança histórico-nacional* avessa ao “nacional-popular” era bastante visível e concreta na Itália. Por que o

povo teve uma participação marginal no *Risorgimento*, ou mesmo subalterna, deixando que este se caracterizasse como ‘conquista régia’ e não como movimento popular? Porque, responde Gramsci, faltava ao povo uma consciência nacional: esta consciência não podia lhe ser dada pela cultura do tempo, pela literatura que era ‘não nacional-popular’, enquanto ligada a uma tradição de ‘cosmopolitismo’, a tradição dos intelectuais expressos por duas instituições supranacionais, o Império e a Igreja. Neste vazio de consciência nacional e no alheamento do povo ao

movimento unitário, foi possível aos cavourianos moderados dirigir o processo de unificação, regulá-lo aos próprios fins... (Fiori, 1979, p. 295)

O abismo entre intelectuais e “povo”, entre dirigentes políticos e classes subalternas já havia se enraizado profundamente na cultura política do país. O processo de construção do Estado-nação italiano é o exemplo histórico mais palpável disso. Em linhas gerais, para Gramsci, “quanto mais cosmopolita for a função social dos intelectuais, maior será a sua cisão com relação às classes subalternas e, por conseguinte mais difícil a constituição de uma força nacional popular.” (Beired, 1998, p. 126)

Interessante quando o autor expõe, concretamente, a essência cosmopolita da Igreja Católica na história recente – o que certamente ajuda a compreender melhor a influência político-cultural dela no amplo processo histórico da península. Suas reflexões partem de um certo movimento “cultural nacionalista católico”. Sobre isso, vê-se:

É a tendência que mais causa espanto quando se lê, por exemplo, a *Civiltà Cattolica*: porque, se ela realmente se convertesse numa regra de conduta, o próprio catolicismo se tornaria impossível. O incitamento aos filósofos italianos para que adotem o tomismo, porque Santo Tomás nasceu na Itália e não porque nele se pode encontrar um caminho melhor para chegar à verdade, como isso poderia servir aos franceses ou aos alemães? Isso não poderá se transformar, ao contrário, por consequência lógica, num incitamento a que cada nação busque, em sua própria tradição, um arquétipo intelectual, um “mestre” de filosofia religiosa nacional, ou seja, num incitamento a desagregar o catolicismo em várias Igrejas nacionais? (...) O fato de que os católicos, ou melhor, os jesuítas da *Civiltà Cattolica* tenham sido e sejam obrigados a recorrer a tal propaganda é um sinal dos tempos. Houve um tempo em que Carlo Pisacane (mais ainda do que Giuseppe Mazzini) era proclamado, nos altares, como o elemento nacional a ser contraposto aos nebulosos filósofos alemães. Na filosofia do atualismo, reivindica-se Gioberti como o Hegel italiano, ou quase. (Q. 5, 2001, pp. 639-40)

A partir de suas interrogações, Gramsci parece deixar evidente a não possibilidade da Igreja Católica se nacionalizar, mesmo na Itália. Assim, sua fundamentação não apenas moral-religiosa, mas também política e cultural é quase que ontologicamente cosmopolita, isto é, incompatível ao nacional.

Na verdade, essa herança cultural, fez gerar no *espaço* da política, a questão do chamado “voluntarismo” das camadas dirigentes. De acordo com Gramsci, ao longo da história italiana, diversas lideranças de certos movimentos político-culturais, mesmo daqueles que buscavam se posicionar ao lado das classes populares, assumiam uma postura de superioridade de cunho moral-burocrático bastante comum em relação aos dirigidos. Assim, não conseguiam estabelecer o devido vínculo “orgânico” entre representante e representado. A afirmação

de que a Itália moderna foi caracterizada pelo voluntariado é correta, mas é preciso observar que o voluntariado, apesar de seu mérito histórico, que não pode ser diminuído, foi o sucedâneo da intervenção popular e, neste sentido, é uma solução de compromisso com a passividade das massas nacionais. Voluntariado-passividade caminham juntos mais do que se acredita. A solução do voluntariado é uma solução autoritária, de cima para baixo, legitimada formalmente pelo consenso, como se costuma dizer, dos “melhores”. Mas, para construir história duradoura, não bastam os “melhores”, são necessárias as energias nacional-populares mais amplas e numerosas. (Q. 19, 2001, pp. 1998-99)

Contra essa relação anti-popular, entre representante e representado, que Gramsci afirma e reafirma a necessidade de se criar novas formas de intelectuais e dirigentes políticos, articulados diretamente com a *vida nacional popular*, pois assim a tradição elitista dos organizadores da política e da cultura seria enfraquecida. O “intelectual orgânico” das classes populares, em decorrência dessa visão, não se limita aos problemas político-econômicos imediatos dos seus representados, mas penetra profundamente em sua subjetividade, em seus costumes e em sua maneira de ver o mundo. A partir de tal processo, um intelectual, mesmo não sendo de origem popular, ao mergulhar na *vida nacional*, transformar-se-ia em “nacional-popular”. Na relação “intelectual/massa” isso não ocorre, por mais “orgânica” e progressista que ela seja, pois aqui o primeiro sempre tenderá a se diferenciar do seu oposto. Já no caso do *intelectual nacional-popular*, o movimento é de outro tipo. Aqui, o “popular” não é apenas um representado, mas uma mediação, uma porta

de entrada, para que o intelectual possa se inserir no seu universo cultural, da forma mais profunda e complexa possível, ou seja, ao invés de tender a distinção, o *intelectual nacional-popular* busca ser ele mesmo “popular” – isto quando ele já não é parte deste. O *intelectual nacional-popular* é um “antropólogo” sem as exigências da ciência acadêmica. Além do mais, ele não deve saber apenas de política e de economia, mas também de folclore, de poesia, de arte, de festas tradicionais, de rituais, de canções, etc., que marcam profundamente a dimensão “nacional” específica do “popular”.

Para uma efetiva hegemonia das classes subalternas, que não pode se concretizar somente a partir do *espaço* econômico e não deve também se limitar à esfera da política, é preciso alcançar e compreender toda a complexidade da dimensão cultural: momento fundamental da *vida* do “popular”. Gramsci

dedicou seus maiores esforços à formação de “novos sujeitos políticos”, de “novos dirigentes” provenientes do próprio seio das organizações populares, numa passagem que vai do econômico-corporativo ao ético-político, ou seja, de uma visão do imediato e da busca do interesse particular a uma visão global da realidade, a um projeto capaz de articular os interesses locais, as culturas e as diferenças com a hegemonia mundial dirigida pelos trabalhadores, superando a contradição entre o cosmopolitismo da economia e o nacionalismo da política. (Semeraro, 2003, p. 269)

A construção de uma “consciência nacional-popular” somente se concretiza a partir de uma “íntima ligação de solidariedade democrática entre intelectuais-dirigentes e massas populares...” (Q. 23, 2001, p. 2212) Os intelectuais da Itália, porém permaneciam continuamente “naquele ponto de exaltação do ‘voluntarismo’ moral e da concepção de elites que se esgotam em si mesmas e não se põem o problema de ser organicamente ligadas às grandes massas nacionais.” (Q. 23, 2001, p. 2213) “Voluntarismo”, neste sentido, “é apenas a vontade descarnada de história. Quando vontade e história se interpenetram não há espaço para voluntarismos.” (Dias, 2000, p. 113) Portanto, somente por meio de

“organizações políticas próprias, da filosofia da práxis, da produção da cultura popular”, os subalternos podem “gerar uma coesão e uma consciência coletiva que se constituem em pressupostos de um novo poder hegemônico.” (Semeraro, 2003, p. 269)

Analisando o mesmo problema, ou seja, a não unidade entre teoria e prática, intelectual e “povo”, nos acontecimentos político-sociais da história italiana, Gramsci se depara com a questão da “espontaneidade” dos movimentos populares. No fundo, fruto da mesma falta de conexão orgânica na relação dirigentes/dirigidos. Sobre isso, o autor inicia dizendo que sobre a “expressão ‘espontaneidade’ podem ser dadas diferentes definições, porque o fenômeno a que ela se refere é multilateral.” Continuando, destaca que uma característica dos movimentos espontâneos é a dificuldade em controlar os seus elementos de “direção consciente”. De modo geral, a “espontaneidade” é uma das principais marcas da “história das classes subalternas”, mais especificamente dos setores “marginais e periféricos destas classes, que não alcançaram a consciência de classe ‘para si’ e que, por isto, sequer suspeitam que sua história possa ter alguma importância...” Na verdade, o que existe é “uma ‘multiplicidade’ de elementos de ‘direção consciente’ nestes movimentos, mas nenhum deles é predominante ou ultrapassa o nível da ‘ciência popular’ de um determinado estrato social, do ‘senso comum’, ou seja, da concepção de mundo tradicional deste determinado estrato.” (Q. 3, 2001, p. 328) A “multiplicidade” aqui tem muito mais um sentido de “caos” do que de qualquer outras coisa, impedindo a organização coletiva do “subalterno” e reforçando o problema da *herança histórico-nacional* conservadora – a partir da qual se desdobra a separação intelectual e moral entre o pensamento e a ação, entre a filosofia e a história, entre o nacional e o popular, etc.

Ainda com Gramsci é possível ver que

em todo movimento “espontâneo” existe um elemento primitivo de direção consciente, de disciplina, isto é demonstrado indiretamente pelo fato de que existem correntes e grupos que defendem a espontaneidade como método. A este propósito é preciso fazer uma distinção entre elementos puramente “ideológicos” e elementos de ação prática, entre estudiosos que sustentam a espontaneidade como “método” imanente e objetivo do devir histórico e politíqueiros que a sustentam como método “político”. Nos primeiros trata-se de uma concepção errada, nos segundos trata-se de uma contradição imediata e mesquinha que deixa ver a origem prática evidente, ou seja, a vontade imediata de substituir uma determinada direção por outra. (Q. 3, 2001, p. 329)

Como exemplo histórico concreto, contrário tanto ao “espontaneísmo” quanto a certas concepções que o sustentam como “método” de ação, o autor dos *Quaderni* recorre à sua própria experiência pessoal, quando esteve a frente da edição da revista de cultura socialista *L'Ordine Nuovo*. A importância dessa revista para a história italiana, deu-se não apenas por sua produção teórica, mas também pela sua ligação “orgânica” com os movimentos progressistas das primeiras décadas do século XX, com destaque para as greves e ocupações de fábricas efetivadas pelos operários de Turim.

Gramsci compreende a sua própria experiência da seguinte forma:

O movimento turinense foi acusado simultaneamente de ser “espontaneísta” e “voluntarista” ou bergsoniano (!). A acusação contraditória, uma vez analisada, mostra a fecundidade e a justeza da direção que lhe foi impressa. Esta direção não era “abstrata”, não consistia em repetir mecanicamente fórmulas científicas ou teóricas; não confundia a política, a ação real, com a investigação teórica; ela se aplicava a homens reais, formados em determinadas relações históricas, com determinados sentimentos, modos de ver, fragmentos de concepções de mundo, etc, que resultavam das combinações “espontâneas” de um dado ambiente de produção material, com a reunião “causal”, nele, de elementos sociais díspares. Este elemento de “espontaneidade” não foi negligenciado, menos ainda desprezado: foi *educado*, orientado, purificado de tudo o que de estranho podia afetá-lo, para torná-lo homogêneo em relação à teoria moderna, mas de modo vivo, historicamente eficiente. Os próprios dirigentes falavam de “espontaneidade” do movimento; era justo que se falasse assim: esta afirmação era um estimulante, um tônico, um elemento de unificação em profundidade, era acima de tudo a negação de que se tratava de algo arbitrário, aventureiro, artificial e não de algo historicamente necessário. Dava à massa uma consciência “teórica”, de criadora de valores históricos e institucionais, de fundadora de Estados. (Q. 3, 2001, p. 330)

Nessas palavras, fica claro como o autor projeta o vínculo entre intelectuais e massas populares. Sem dúvida, é a partir dessa união “orgânica” e progressista que a tradição político-cultural elitista se desfaz. Somente com ela é possível construir o “bloco nacional-popular”, pois, como é exposta nesta passagem, a relação estabelecida entre o grupo de intelectuais do *L'Ordine Nuovo* e os operários, impulsionou o surgimento do “popular” como expressão da *vida nacional*. Em outras palavras, o “popular” pôde ver e entender, em sua materialidade histórica, toda complexidade política, cultural, econômica, organizativa, etc, existente sua na *vida social* específica. No entanto, além de possibilitar uma atuação objetiva e efetiva sobre a realidade, Gramsci sugere que a ligação estabelecida entre a revista e os operários também, forneceu elementos subjetivos importantes para as forças progressistas da Itália encarnarem o legado maquiaveliano de fundação de novos Estados. No plano individual, Gramsci contribuiu para o avanço das classes populares tendo em vista justamente a necessária relação orgânica.

Se Croce significou, em seu momento histórico, a figura do *anti-Maquiavel*, o autor sardo, com sua análise sobre o real e sua postura diante do “popular”, pode ser considerado como o “anti-Croce”. Na verdade, o próprio Gramsci afirmou a necessidade de se iniciar um trabalho intelectual que assumisse a forma do “*Anti-Croce* que pudesse ter na atmosfera cultural moderna o significado e a importância que teve o *Anti-Dühring* para a geração anterior à guerra mundial, mereceria que um inteiro grupo de homens lhe dedicasse dez anos de atividade.” (Q. 10, 2001, p. 1234) De certo modo, a construção do “anti-Croce” pode ser visualizada na produção carcerária do próprio autor.

Então, esta unidade efetivada entre “espontaneidade” e “direção consciente”, na época do *L'Ordine Nuovo* deveria ser entendida como o específico programa político das

forças progressistas, promovendo, a partir do vínculo “orgânico” entre intelectual e classes populares, o enfraquecimento dos grupos sociais que simplesmente diziam *em nome* das massas. Dentro dessa discussão, Gramsci faz a seguinte questão: “a teoria moderna pode estar em oposição aos sentimentos ‘espontâneos’ das massas? (‘Espontâneo’ no sentido de que não se devem a uma atividade educadora sistemática por parte de um grupo dirigente já consciente, mas que se formaram através da experiência cotidiana iluminada pelo ‘senso comum’, ou seja, pela concepção tradicional popular do mundo...)” (Q. 3, 2001, pp. 330-31) Sua resposta é que a teoria moderna não pode estar em oposição aos sentimentos espontâneos. A ação de um grupo social para ser progressista, deveria “traduzir” permanentemente, em linguagem política elevada, os sentimentos excessivamente passionais e as concepções caóticas da espontaneidade. Caso contrário – ou seja, uma vez negligenciada ou mesmo desprezada tal atitude – as conseqüências para o avanço das forças progressistas podem ser graves. Tudo porque, sempre que um movimento “espontâneo” das classes subalternas se encontra sem uma “direção consciente”, ele é acompanhado por um outro conservador, promovido pela direita da classe dominante. Por exemplo, em certas crises sociais, costuma-se haver, por um lado, manifestações de descontentamento das classes populares muitas vezes por meio de movimentos espontâneos, mas, por outro, também se iniciam “complôs de grupos reacionários que exploram o enfraquecimento objetivo do Governo para tentar golpes de Estado.” (Q. 3, 2001, p. 331) Ao contrário desse movimento, as “classes dominadas – favorecidas pelo caráter estrutural da crise” – deveriam ampliar “seu arco de alianças e sua esfera de consenso” para inverter “em seu favor as relações de hegemonia e, desse modo, ao se tornarem classes *dirigentes* (ao apresentarem e conquistarem consenso para propostas de solução dos problemas do *conjunto da nação*)”, poderem criar “as condições para chegarem à situação de *classes*

*dominantes.*” (Coutinho, 2003b, p. 154) Segundo Gramsci, o “popular” para se tornar dirigente, hegemônico, deve “se tornar *classe nacional*, ou seja, deve superar qualquer espírito corporativista e assumir como seus todos os problemas efetivos da nação.” (Coutinho, 2003b, p. 155) Deve, portanto, superar a ação “espontaneista”.

Ainda que existam exemplos de movimentos espontâneos progressistas sem uma direção consciente predominante, para o autor, no mundo moderno, a maior frequência é de experiências regressivas. Portanto, a teoria que visa o avanço histórico deve ter como “matéria-prima” a “realidade efetiva das coisas”, lembrando Maquiavel, para ser capaz de “traduzir” em força política organizada, o confuso sentimento espontâneo. Afinal, “a realidade é rica das mais bizarras combinações e é o teórico que, nesta bizzarria, deve rastrear a comprovação de sua teoria, ‘traduzir’ em linguagem teórica os elementos da vida histórica e não, inversamente, a realidade apresentar-se segundo o esquema abstrato.” (Q. 3, 2001, p. 332)

Na Itália, a questão envolvendo o “espontâneo” e o “consciente” se colocava de modo central nas discussões e nos projetos políticos progressistas. Tudo por haver em tal *vida nacional*, consistentes elementos herdados da “unidade cultural” – caracterizada pelo elitismo dos intelectuais renascentistas.

Uma das instituições, do tempo de Gramsci, que lhe chamava atenção, por ser representante desse comportamento elitista referente à cultura e à política, correspondia à Universidade. No entanto, não só ela, mas grande parte dos *espaços* institucionais da época – com exceção dos permeados pela vida dos partidos e pelo “*realismo vivente della vita nazionale*” – formava “quadros nacionais apolíticos, com formação mental puramente retórica, não nacional” (Q. 3, 2001, p. 388), isto é, sem representar a *vida* concreta das massas italianas. As Academias, por exemplo, de um modo ou de outro, acabaram

desempenhando uma função que cristalizou e transformou a cultura italiana, “num objeto de museu, afastada da vida nacional-popular...” (Q. 6, 2001, p. 847) Desse modo, um número significativo de instituições e agremiações de cultura, fundamentais na configuração da “sociedade civil”, silenciavam perante a *vida nacional*. Os próprios jornais também poderiam ser ressaltados aqui, principalmente aqueles de caráter provinciano – bastante presente na península. Como diz o autor, o jornal provincial que era

tradicionalmente divulgado na Itália, cultivado especialmente pelos católicos e pelos socialistas, representava adequadamente as condições culturais da província (vilas e pequenas cidades). Nenhum interesse pela vida internacional (a não ser como curiosidade exotismo), pouco interesse pela própria vida nacional, salvo enquanto ligada aos interesses locais, sobretudo eleitorais; todo o interesse pela vida local, mesmo pelos mexericos e pelas miudezas. Grande importância para a polêmica pessoal (de caráter galhofeiro e provinciano: fazer o adversário parecer estúpido, ridículo, desonesto, etc.) (Q. 6, 2001, pp. 776-77)

Uma das constatações que podem ser retiradas desses dados corresponde exatamente ao descolamento entre o “nacional-popular” e “sociedade civil”.

A Igreja Católica também era outra instituição central da “sociedade civil” italiana, na representação do anti-popular. Sua força, principalmente entre os camponeses, era bastante explícita. Como é dito nos *Quaderni*:

O catolicismo teve uma tal função e disso se conservam inúmeros traços na linguagem e no modo de pensar, sobretudo dos camponeses: cristão e homem são sinônimos, ou melhor, são sinônimos cristão e “homem incivilizado” (“Não sou cristão” – “E então o que você é, um animal?”). Os criminosos ainda dizem: “cristãos e criminosos” (em Ústica, primeiras surpresas quando, à chegada do vapor, ouvíamos os criminosos dizerem: “São todos cristãos, só há cristãos, não há sequer um cristão.”) (Q. 20, 2001, p. 2082)

Gramsci, a partir de uma experiência vivida nos primeiros meses de prisão, demonstra concretamente como a moral católica contribuiu na organização social de alguns grupos italianos.

Diante de determinados problemas históricos, principalmente os relacionados à miséria das massas, a postura da Igreja Católica, na leitura gramsciana, era orientada a partir dos seguintes princípios:

1) A propriedade privada, sobretudo a fundiária, é um “direito natural”, que não pode ser violado nem mesmo através de altos impostos (derivaram deste princípio os programas políticos das tendências democrata-cristãs, no sentido da distribuição da terra aos camponeses mediante indenização, bem como suas doutrinas financeiras); 2) Os pobres devem contentar-se com sua sorte, já que as diferenças de classe e a distribuição da riqueza são disposições de Deus e seria ímpio tentar eliminá-las; 3) A esmola é um dever cristão e implica a existência da pobreza; 4) A questão social é antes de mais nada moral e religiosa, não econômica, devendo ser resolvida através da caridade cristã e dos ditames da moral e do juízo da religião. (Q. 20, 2001, pp. 2087-88)

Assim, a “sociedade civil” da Itália, fundada no elitismo e no conservadorismo, também poderia ser enquadrada como fruto da *herança histórico-nacional* anti-popular, afinal, como diria o próprio Gramsci, ela tinha os olhos fechados para o “*realismo vivente della vita nazionale*” – isto é, para a realidade social, política, cultural, sentimental, econômica, artística, etc, das classes subalternas. Em outras palavras, desconsiderava as classes que *vivem do e no espaço* da nação. O que, entretanto, não descarta a existência de diálogo das instituições político-culturais da “sociedade civil” com a nação, muito ao contrário, o vínculo entre uma e outra era marcado por permanentes tensões. Na verdade, a “sociedade civil” pode ser pensada como um filtro da *vida nacional*, ou seja, é ela quem canaliza para a “esquerda” ou para a “direita” as forças vindas da “nação”. Nesse sentido, ela é uma mediação política e cultural fundamental no processo de construção de um determinado projeto nacional – inclusive o “popular”.

Uma forma de exemplificar essa *relação* é a chamada “opinião pública”, a qual está, por sua vez, intimamente ligada a uma determinada construção hegemônica. Nas palavras do autor, a “opinião pública” está estritamente vinculada à “hegemonia política, ou seja, é

ponto de contato entre a ‘sociedade civil’ e a ‘sociedade política’, entre consenso e a força.” Na verdade, “o Estado, quando quer iniciar uma ação pouco popular, cria preventivamente a opinião pública adequada, ou seja, organiza e centraliza certos elementos da sociedade civil.” (Q. 7, 2001, p. 914)

Então, mesmo dialogando com a nação, tais instituições nem sempre se relacionam organicamente com os setores populares. Ao contrário, elas, muitas vezes, podem servir ao Estado como instrumento capaz de impor concepções de mundo e comportamentos opostos aos interesses das classes subalternas. Isso ocorre, entre outros motivos, pelo fato do “Estado” ser um “instrumento para adequar a sociedade civil à estrutura econômica...” (Q. 10, 2001, p. 1254) Em decorrência, pode-se dizer que o Estado é “instrumento (de uma classe)”, ainda que “ao mesmo tempo, seja lugar de luta (pela hegemonia) e processo (de unificação das classes dirigentes).” (Liguori, 2003, p. 181)

Na Itália, em diversos momentos, os principais problemas nacionais foram dirigidos por intelectuais da própria burocracia estatal. E, mesmo sendo uma força unitária, o aparelho burocrático do Estado não está ligado permanentemente à *vida nacional*. Gramsci deixa isso claro, em sua resposta a um artigo intitulado *Le tradizioni antiletterarie della burocrazia italiana*, de Orazio Pedrazzi. Diz ele:

Não é verdade que a burocracia italiana seja tão “antiliterária” como afirma Pedrazzi, mas é verdade que a burocracia (e se quer dizer a alta burocracia) não escreve sobre sua própria atividade. As duas coisas são diferentes: creio, aliás, que exista uma mania literária própria da burocracia, mas diz respeito ao “escrever bonito”, à “arte”, etc. Talvez se possa demonstrar que a grande massa do rebotinho literário se deva a burocracia. Ao contrário, é verdade que não existe na Itália (como na França e em outros lugares) uma literatura de valor produzida por funcionários estatais (militares e civis) e que trate da atividade desenvolvida, no exterior, pelo pessoal diplomático e, na frente de batalha, pelos oficiais, etc. O que existe, na maioria dos casos, é “apologia”. (...) Ou seja, a burocracia não tem um caráter nacional, mas de casta. (Q. 5, 2001, p. 571)

De qualquer forma, em muitos casos as forças estatais buscam permanentemente “guiar” até mesmo a cultura nacional, ainda que a partir de relações não-orgânicas com o “povo-nação”. (Q. 23, 2001)

No entanto, a chamada “opinião pública” também é uma esfera em disputa, isto é, os vários setores da “sociedade civil” lutam constantemente para conquistarem os *espaços* necessários para difundirem suas idéias na sociedade. Tal “opinião” é um dos fundamentos da “vontade política pública”, “por isto, existe luta pelo monopólio dos órgãos da opinião pública – jornais, partidos, Parlamento – de modo que uma só força modele a opinião e, portanto, a vontade política nacional, desagregando os que discordam numa nuvem de poeira individual e inorgânica.” (Q. 7, 2001, p. 915) Então, para se colocar como hegemônico sobre a *vida nacional*, determinado grupo social deve penetrar em diversas instâncias políticas e civis, caso tenha como objetivo conquistar a chamada “opinião pública”. Em outras palavras, a “sociedade civil gramsciana condensa, neste sentido, o campo mesmo dos esforços societais dedicados a organizar politicamente os interesses de classe –, cimentá-los entre si e projetá-los em termos de ação hegemônica.” (Nogueira, 2003, p. 222)

De certa maneira, essa questão também está relacionada à construção da “vontade coletiva nacional-popular”, pois a “opinião pública” pode ser um canal de difusão de uma ordem social progressista e sustentada no vínculo orgânico entre *vida nacional* e classes populares.

Na realidade, a criação de uma “vontade coletiva nacional-popular” deve aglutinar o maior número possível de elementos e forças sociais.

Em outras palavras:

Trata-se de um processo molecular, em escala mínima, de análise difícilíssima, capilar, cuja documentação é constituída por uma quantidade incrível de livros, opúsculos, artigos de revistas e de jornais, de conversações e debates verbais que se repetem infinitas vezes e que, em seu conjunto gigantesco, representam este trabalho do qual nasce uma vontade coletiva com um certo grau de homogeneidade, o grau que é necessário e suficiente para determinar uma ação coordenada e simultânea no tempo e no espaço geográfico em que o fato histórico se verifica. (Q. 8, 2001, p. 1058)

Sem dúvida, este é um dado interessante da concepção gramsciana referente à formação da vontade coletiva. Aqui, os vários aspectos da *vida nacional* são acionados para a concretização de um determinado projeto político-cultural. Isso reafirma que, mesmo destacando a importância de um movimento “homogêneo”, o ponto de partida é sempre a multiplicidade encontrada na *vida social*. A complexidade da realidade cotidiana – em certo sentido inserida, numa dimensão infinita – para Gramsci, como já foi destacado anteriormente, pode não somente ser compreendida, mas também sentida, pelo sujeito político transformador, por meio da “filologia viva”. Esta, ao que parece, não é um método formal-burocrático de análise científica, mas um modo de compreender e de se posicionar na vida social, interligando e dando sentido para os inúmeros detalhes e acontecimentos do cotidiano. Portanto, enquanto recurso metodológico da “filosofia da práxis”, a “filologia viva” não pode deixar de ser vista como uma maneira eficaz de compreender o real.

Todavia, Gramsci aponta a existência de uma contradição entre o “múltiplo” e o “homogêneo”, presente até aquele momento no processo histórico, da seguinte forma: “depois da formação do regime dos partidos, fase histórica ligada à standardização de grandes massas da população (comunicações, jornais, grandes cidades, etc.), os processos moleculares se manifestam com mais rapidez do que no passado, etc.” (Q. 8, 2001, p. 1058) Em certo sentido, esta contradição identificada pelo autor é ainda atual, quer dizer, ao mesmo tempo em que se cria uma uniformidade social e cultural na sociedade – por meio

dos canais de informação, da vida urbana, da industrialização dos costumes, etc. – mais rápido são criados acontecimentos sociais diversos, questionamentos e debates múltiplos sobre a própria realidade. Em outras palavras, o mesmo movimento que direciona os indivíduos a caminharem num mesmo sentido, também cria uma dinâmica social capaz de fazer o passado se tornar estanque, mumificado. Essa é uma contradição que o partido político pensado por Gramsci busca superar, como fica evidente na afirmação da necessidade de se construir um movimento homogêneo, mas não estandardizado, sem negar, e até incorporar, a multiplicidade das manifestações político-culturais existentes na sociedade. Então, como no pensamento gramsciano não se encontra nenhuma defesa da estandardização da *vida*, a homogeneidade requerida pelo seu projeto nacional têm outro significado. Assim, a efetivação do “bloco nacional-popular” não pressupõe tal contradição. Na verdade, “a elaboração nacional unitária de uma consciência coletiva homogênea requer múltiplas condições e iniciativas. A difusão, por um centro homogêneo, de um modo de pensar e de agir homogêneo é a condição principal, mas não deve e não pode ser a única.” (Q. 24, 2001, p. 2267) Não basta, difundir organicamente a partir de um centro unitário determinados modos de pensar e agir homogêneos, pois “o mesmo raio luminoso, passando por prismas diversos, dá refrações de luz diversas: se se pretende obter a mesma refração, é necessária toda uma série de retificações nos prismas singulares.” (Q. 24, 2001, p. 2268) Portanto, para se efetivar uma “vontade coletiva nacional-popular” coesa e homogênea se faz necessário atingir as inúmeras determinações do real, desempenhando um amplo e profundo trabalho intelectual e moral na sociedade. Essa parece ser a dialética orgânica gramsciana entre o “múltiplo” e o “homogêneo”, o universal e o particular, os intelectuais e o “povo”, em seu projeto de nação fundado no “nacional-popular”. Mais a frente é dito:

Descobrir a identidade real sob a aparente diferenciação e contradição, e descobrir a substancial diversidade sob a aparente identidade, eis o mais delicado, incompreendido e, não obstante, essencial dom do crítico das idéias e do historiador do desenvolvimento histórico. O trabalho educativo-formativo desenvolvido por um centro homogêneo de cultura, a elaboração de uma consciência crítica (por ele promovida e favorecida) sobre uma base histórica que contenha as premissas concretas para tal elaboração, este trabalho não pode limitar-se à simples enunciações teóricas de princípios “claros” de método: esta seria uma mera ação própria de “filósofos” do século XVIII. O trabalho necessário é complexo e deve ser articulado e graduado: deve haver dedução e indução combinadas, a lógica formal e a dialética, identificação e distinção, demonstração positiva e destruição do velho. Mas não de modo abstrato, e sim concreto, com base no real e na experiência efetiva. (Q. 24, 2001, p. 2268)

Gramsci com esse enunciado, coloca-se abertamente contrário as diversas formas de voluntarismo e sectarismo. Ao contrário dos que acreditam numa alteração da subjetividade dos indivíduos, dos grupos e das classes sociais, por meio de algumas simples palavras de efeito e/ou de rápidas ações heróicas, o autor alerta: “as modificações nos modos de pensar, nas crenças, nas opiniões, não ocorrem mediante ‘explosões’ rápidas, simultâneas e generalizadas, mas sim, quase sempre, através de ‘combinações sucessivas’, de acordo com ‘fórmulas de autoridade’ variadíssimas e incontroláveis. A ilusão ‘explosiva’ nasce da ausência de espírito crítico.” (Q. 24, 2001, p. 2269) No âmbito da cultura e, assim, nas diversas dimensões ideológicas, “o que se tornou ‘ferro velho’ na cidade ainda é ‘utensílio’ na província”, isto é, a superação de determinadas concepções num *espaço* político-social específico pode não ocorrer simultaneamente em outro. O fato é que na esfera da cultura

as “explosões” são ainda menos freqüentes e menos intensas do que na esfera da técnica, na qual uma inovação se difunde, pelo menos no plano mais elevado, com relativa rapidez e simultaneidade. Confunde-se a “explosão” de paixões políticas acumuladas num período de transformações técnicas, às quais não correspondem novas formas de organização jurídica adequadas, mas sim imediatamente um certo grau de coerções diretas e indiretas, com as transformações culturais, que são lentas e graduais; e isto porque, se a paixão é impulsiva, a cultura é produto de uma complexa elaboração. (Idem)

Todas essas questões, demonstrando como Gramsci absorveu a *vida nacional*, são fundamentais para “ler” certas tendências indicadas pela história. E, com isso, definir o projeto de nação, fundado no “bloco nacional-popular”, ainda como atual.

Sobre a relação classe/Estado, sob o ponto de vista da *vida nacional*, é exposto que o

Estado unitário foi um progresso histórico, necessário, mas nem por isso se pode dizer que todo movimento tendente a dividir os Estados unitários seja anti-histórico e reacionário; se a classe dominada não pode alcançar sua historicidade a não ser rompendo estes invólucros, isto significa que se trata de “unidades” militar-administrativo-fiscais, não de “unidades” modernas; pode acontecer que a criação de tal unidade moderna exija o rompimento da unidade “formal” anterior, etc. (Q. 6, 2001, pp. 794-95)

A partir de tal passagem, pode-se dizer que o Estado exerce um papel central na criação de uma específica unidade nacional. Entretanto, quando classes e grupos sociais não se sentem organicamente vinculados a um determinado aparelho estatal, mas ao contrário, sofrem da parte dele somente o poder da força e da coerção, é legítimo que empreendam ações com o objetivo de destruí-lo. De qualquer forma, tendo em vista a sua importância, enquanto entidade histórica, na construção de unidades político-culturais, o “popular” deve buscar a sua melhor expressão, deve fazer com que a sua historicidade seja representada naquele. Assim, o “bloco nacional-popular” poder-se-ia assumir um caráter de movimento expansivo, livre do predomínio da força repressiva de um Estado *anti-nacional-popular*.

Seguindo as sugestões do autor, como “unidades modernas” poderiam ser identificadas as experiências jacobina na França e soviética na Rússia. Nelas, o Estado esteve organicamente ligado ao “nacional-popular”, com isso, colocou-se em movimento a partir da participação ativa das massas populares e não apenas do seu aparelho burocrático-opressor. Na verdade, o “Estado” “significa, em especial, direção consciente das grandes

multidões nacionais; é necessário, portanto, um ‘contato’ sentimental e ideológico com estas multidões e, em certa medida, simpatia e compreensão de suas necessidades e exigências.” (Q. 23, 2001, p. 2197)

A importância para a efetivação do “nacional-popular”, de uma relação orgânica entre Estado/classes subalternas, também fica evidente quando o autor diz que:

Um sistema de governo é expansivo quando facilita e promove o desenvolvimento a partir de baixo, quando eleva o nível de cultura nacional-popular e, portanto, torna possível uma seleção de “excelências intelectuais” numa área mais ampla. Um deserto com um grupo de altas palmeiras é sempre um deserto: aliás, é próprio do deserto ter pequenos oásis com grupos de altas palmeiras. (Q. 6, 2001, p. 821)

Aqui, Gramsci está se contrapondo ao Estado que promove o desenvolvimento da *vida nacional* somente a partir de “cima”, isto é, apenas tendo em vista os *espaços* sociais elitizados. E, ao contrário de um poder estatal que se relaciona com o “popular” apenas por meio de mecanismos “militar-administrativo-fiscais”, ou seja, repressivos, para o autor dos *Quaderni*, determinada força de Estado deveria direcionar suas ações ao avanço sócio-cultural das classes subalternas. Desse modo, a *vida nacional* não seria vista mais como uma *desertificação do popular* e uma *palmeirização das elites*.

Especificamente sobre o vínculo classe/nação, Gramsci diz que todo grupo social dominante nacional tende a estar mais próximo das “outras classes dominantes, como cultura e costume, do que as classes subalternas entre si, mesmo se estas são ‘cosmopolitas’ por programa e destino histórico. Um grupo social pode ser ‘cosmopolita’ por sua política e sua economia, mas pode não sê-lo pelos costumes e também pela cultura (real).” (Q. 6, 2001, p. 795) Nesta passagem, existem alguns elementos centrais do entendimento gramsciano sobre a relação classe/nação/mundo. Ainda que os grupos e as classes dominantes sejam marcados pelo impulso cosmopolita, existem certos elementos de

cultura, como a língua, capazes de promover uma dada unidade entre eles. Menos profunda, certamente, do que no caso das classes subalternas. De qualquer modo, mesmo sendo cosmopolitas política e economicamente e superficiais em suas ligações com a nação, tais setores, podem apresentar em certas dimensões da vida um grau maior de unidade nacional, quando comparado ao “popular” – muitas vezes asfixiado pelo provincianismo profundo e pela fragmentação cultural e social.

Então, mesmo as classes dominantes tendo seus interesses políticos e econômicos baseados no cosmopolitismo, isto é, no anti-nacional, em termos culturais elas podem expressar uma certa unidade nacional. Em outras palavras, o nacional, a partir desta situação, transforma-se em determinados elementos e dimensões da vida, por meio dos quais as classes dominantes se identificam e se fortalecem. No caso das classes subalternas, esse sentimento tende a ser mais expansivo, pois seus interesses político-econômicos não são cosmopolitas, por isso, não conflitantes com a cultura e os costumes. Uma vez impulsionado um movimento político-social capaz de promover uma aproximação orgânica entre os membros das classes populares, a *vida nacional*, pode se tornar palco de profundas transformações. Afinal, as classes subalternas são as únicas que podem alterar, em sua máxima complexidade, o *espaço nacional*, pois somente elas *vivem na e da* nação.

Gramsci, por outro lado, não defende a existência de duas nações – uma das elites, outra das classes populares. De acordo com suas indicações, só existe uma *vida nacional* que, mesmo inserida no cenário mundial, é o *espaço* específico onde determinado conflito de classes se expressa. Ao mesmo tempo, não é por haver apenas uma *vida nacional* que a relação estabelecida entre ela e as diferentes classes será a mesma. O que existe de fato não são duas nações, mas duas ou mais formas de *relações*, dependendo do número de classes e grupos atuantes, efetivadas com a *vida nacional*.

Pensando especificamente o aspecto nacional assumido por determinada classe social, Gramsci diz que

No desenvolvimento de uma classe nacional, ao lado do processo de sua formação no terreno econômico, deve-se levar em conta o desenvolvimento paralelo nos terrenos ideológicos, jurídicos, religiosos, intelectual, filosófico, etc.: aliás, deve-se dizer que não existe desenvolvimento no terreno econômico sem estes outros desenvolvimentos paralelos. Mas cada movimento da “tese” leva a movimentos da “antítese” e, portanto, a “sínteses” parciais e provisórias. (Q. 6, 2001, pp. 839-40)

Para o autor, o que configura a dimensão da nacionalidade de uma classe é o seu vínculo orgânico com a *vida nacional* dada, não somente a partir de elementos isolados. De certa forma, ele também, com essas palavras, acaba se distanciando tanto de esquemas imediatos economicistas quanto de universalismos abstratos.

Utilizando-se do recurso metodológico que pode ser chamado de *filologia viva da nação*, Gramsci conseguiu identificar e compreender diversas questões e correntes político-culturais existentes no interior da *vida nacional* da península. Trabalho este, fundamental para qualquer projeto ou movimento políticos concentrados na construção de um processo de superação da *herança histórico-nacional* conservadora e anti-popular.

Um outro exemplo de força política e cultural enraizada entre os italianos, marcada por um conteúdo desagregador, correspondia ao que o próprio autor chama de “lorianismo”. Essa expressão utilizada tem origem em Achille Loria (1857-1943) – que foi professor de economia. Grosso modo, em sua extensa obra, estimada em 884 títulos, Loria defende um certo “economicismo histórico”, fazendo um determinado vínculo entre o marxismo e o universo categorial cientificista do positivismo. Gramsci situa a importância de Loria para a cultura nacional italiana da seguinte forma:

Sobre alguns aspectos deteriorados e bizarros da mentalidade de um grupo de intelectuais italianos e, portanto, da cultura nacional (falta de organicidade, ausência, de espírito crítico sistemático, negligência no

desenvolvimento da atividade científica, ausência de centralização cultural, frouxidão e indulgência ética no campo da atividade científico-cultural, etc., não adequadamente combatidas e rigorosamente condenadas: irresponsabilidade, portanto, em face da formação da cultura nacional), aspectos que podem ser descritos sob o título geral de “lorianismo”. (Q. 28, 2001, p. 2321)

Para exemplificar as “bizarrias” presentes no mencionado gênero loriano, Gramsci comenta um artigo no qual é possível encontrar algumas considerações centrais:

nele se encontra a teoria da emancipação operária da coerção do salário fabril não mais obtida por meio da “terra livre”, mas por meio dos aeroplanos que, oportunamente untados de visgo, permitiriam a evasão da presente sociedade graças à nutrição assegurada pelos pássaros enviscados; uma teoria sobre a queda do crédito bancário, sobre o desencadeamento das patifarias sexuais (adultérios sem punição, seduções, etc.); sobre a morte sistemática dos porteiros por causa da queda de binóculos; um resumo da teoria, desenvolvida em outro lugar, sobre o grau de moralidade de acordo com a altitude em relação ao nível do mar, com a proposta prática de regenerar os delinquentes levando-os às altas camadas atmosféricas em imensos aeroplanos, corrigindo assim uma anterior proposta de construir os presídios em montanhas elevadas, etc., etc. (Q. 28, 2001, p. 2322)

Na opinião do autor dos *Quaderni*, a questão do “lorianismo” não corresponde a falta de “espírito de sistema e uma certa coerência, e que, portanto, suas ‘bizarrias’ não são casuais e devidas a impulsos de diletantismo improvisador, mas correspondem a um substrato ‘cultural’ que aflora continuamente.” (Q. 28, 2001, p. 2323) Este era o problema, quer dizer, como enfrentar tal concepção científico-cultural a partir de sua própria raiz? Como combater efetivamente enunciados da seguinte ordem: 1) “a respeito das teorias ‘altimétricas’ de Loria, poder-se-ia recordar, para rir, que – segundo Aristóteles – ‘as acrópoles, são oportunas para os governos oligárquicos e tirânicos, e as planícies para os governos democráticos’.”? (Q. 28, 2001, pp. 2332-33); ou então, de acordo com as idéias de Domenico Giuliotti (1877-1965), de orientação católica conservadora; 2)

“É, todavia, ou construímos *unicamente* em Cristo, ou, caso contrário, construiremos na morte. Nietzsche, por exemplo, o último anticristão de peso, é bom não esquecer, terminou sífilítico e louco.” Ao que parece, segundo Giuliotti, Nietzsche é apenas um caso numa série, isto é, trata-se

de uma lei, e “é bom não esquecer” a conexão. Giuliotti diz: fiquem atentos, rapazes, não sejam anticristãos, pois senão morrerão sifilíticos e loucos. E ainda: “fiquem atentas, moças, para os anticristãos: eles são sifilíticos e loucos.”? (Q. 28, 2001, p. 2333)

Estes seriam apenas alguns exemplos de expressões científico-culturais, caracterizadas pelo “lorianismo”. E, apesar de identificar um certo espírito de comicidade, Gramsci expressa uma considerável preocupação com manifestações intelectuais como essa. Ainda mais porque muitos grupos ligados à ciência, de certo modo, cultuavam formas de pensamento como a loria. Além do elemento de “criatividade” na forma de pensar de Loria, pode-se identificar também uma “pretensão infantil e sem critérios a uma ‘originalidade’ intelectual a todo custo.” (Q. 28, 2001, p. 2325) Na verdade, “tudo isto demonstra que os grupos intelectuais que expressavam estas lorianadas desprezavam, na realidade, não só a lógica, mas a vida nacional, a política e tudo mais.” (Q. 28, 2001, p. 2335)

Na leitura gramsciana, a particular manifestação intelectual de Achille Loria, na verdade também possui uma dimensão histórico-universal. Em outras palavras:

Loria não é um caso teratológico individual: ao contrário, é o exemplar mais completo e acabado de uma série de representantes de uma certa camada intelectual de um determinado período histórico; em geral, daquela camada de intelectuais positivistas que se ocuparam da questão operária e que estavam mais ou menos convencidos de terem aprofundado, revisto e superado a filosofia da práxis. Mas deve-se notar que todo período tem o seu lorianismo mais ou menos completo e perfeito, e que todo país tem o seu: o hitlerismo revelou que a Alemanha alimentava, sob aparente domínio de um grupo intelectual sério, um lorianismo monstruoso, que rompe a crosta oficial e se difundiu como concepção e método científico de uma nova “oficialidade”. (Q. 28, 2001, p. 2325)

Desse modo, Gramsci identifica um certo movimento na história da cultura mundial, no qual se expressam manifestações intelectuais obscuras não apenas para o “bom senso”, mas, em última análise, para a sobrevivência mais elementar da humanidade. Continuando:

Que Loria pudesse existir, escrever, elucubrar e publicar por sua conta livros e livraços, nada de estranho: existem sempre os descobridores do moto perpétuo e os párocos que publicam continuações de *Jerusalém Libertada*. Mas que ele se tenha tornado um pilar da cultura, um “mestre”, e que tenha encontrado “espontaneamente” um imenso público, eis algo que nos leva a refletir sobre a debilidade, mesmo em épocas normais, das resistências críticas que, não obstante, existiam: deve-se pensar como, em épocas anormais, de paixões desencadeadas, seja fácil aos Loria, apoiados por forças interessadas, superar todos obstáculos e infectar por décadas um ambiente de civilização intelectual ainda débil e frágil. (Q. 28, 2001, pp. 2325-26)

As anotações feitas pelo autor sardo sobre Loria estão, em sua maioria, no caderno 28 – escrito em 1935, dois anos antes de sua morte. Isto demonstra o quanto conseguia absorver, mesmo na prisão, certos acontecimentos e tendências não somente da Itália, mas também de outros países. Mais especificamente sobre o “hitlerismo” diz:

Somente hoje (1935), após as manifestações de brutalidade e de ignomínia inauditas da “cultura” alemã dominada pelo hitlerismo, foi que alguns intelectuais tomaram consciência de quanto era frágil a civilização moderna – em todas as suas expressões contraditórias, mas necessárias em sua contradição – que teve como ponto de partida o primeiro Renascimento (depois do ano 1000) e se impôs como dominante através da Revolução Francesa e do movimento de idéias conhecido como “filosofia clássica alemã” e como “economia clássica inglesa”. (Q. 28, 2001, p. 2326)

Como é possível notar, Gramsci – mesmo morto antes da consolidação dos horrores nazistas, no período da Segunda Guerra Mundial – de certo modo, sentia uma determinada tendência histórica à barbárie absoluta. Em 1935, portanto, o autor já alertava para o obscurantismo nascido juntamente com o avanço da “razão” ocidental. Com essa relação feita entre o “lorianismo” e a sua versão alemã, isto é, o “hitlerismo”, fica evidente a preocupação do autor com tal produção cultural e intelectual. Era necessário impedir o avanço de tais expressões político-culturais na vida social.

De modo geral, aqui também fica sugerido que Gramsci somente consegue captar o movimento alemão, uma vez analisada profundamente a sua própria *vida nacional*. E, em

consequência, a luta contra o “lorianismo” – que, aliás, foi um agente cultural central para o fortalecimento do fascismo – e, assim, contra a herança anti-popular particular na Itália, na verdade também poderia ser considerada um combate a todo um movimento subterrâneo anti-humano originado juntamente com o “renascimento” das “luzes” na “modernidade”.

Com tais reflexões, Gramsci, em certo sentido, antecipa algumas colocações de H. Arendt sobre o “totalitarismo”. Em seu Prefácio à primeira edição de *As Origens do totalitarismo*, Arendt enquadra os acontecimentos da história contemporânea em termos de “ruptura” em relação à história anterior. Em certo sentido, em sua visão, a história do pensamento político ocidental sofreu, com o surgimento dos regimes totalitários, um profundo corte em suas categorias explicativas. Afinal, elas se revelaram de pouca serventia para se entender os acontecimentos característicos de tais regimes. Por outro lado, ela sugere que se o Progresso se coloca como uma das bandeiras fundamentais do Ocidente, a sua oposição radical, ou seja, a Destruição também deve ser buscada em tal movimento. De maneira bastante lúcida sobre essa questão, Arendt afirma:

Já não podemos dar-nos ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Esta é a realidade em que vivemos. E é por isto que são inúteis todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto, ou no antecipado, obliúvio de um futuro melhor." (Arendt, 1975, p. 11)

E é dentro desse raciocínio que a autora busca entender como o anti-semitismo – configurado como uma questão pontual e particular, de pouca relevância para política mundial – pôde fundamentar o movimento nazista e em seguida ser o ponto central dos campos de extermínio. Em certos momentos, ela afirmará que as fábricas de cadáveres não

podem ser entendidas apenas pelo anti-semitismo, pois elas, na verdade, transcendem tal acontecimento.

Em relação à influência da forma “loriana” de pensar, sobre o fascismo italiano, o autor dos *Quaderni* faz referência a um artigo, no qual Benito Mussolini também escreve; nele é possível ler o seguinte:

“Uma tal concepção da vida leva o fascismo a ser a decidida negação daquela doutrina que constituiu a base do chamado socialismo científico ou marxismo: a doutrina do materialismo histórico, segundo a qual a história das civilizações humanas seria explicada apenas com a luta de interesses entre os diversos grupos sociais e com a modificação dos meios e dos instrumentos de produção. Que os fatos econômicos – descoberta de matérias-primas, novos métodos de trabalho, invenções científicas – tenham sua importância, ninguém o nega; mas é absurdo supor que sejam suficientes para explicar a história humana, excluindo-se todos os demais fatores. O fascismo crê, ainda e sempre, na santidade e no heroísmo, isto é, em atos nos quais nenhum motivo econômico – próximo ou remoto – atua.” A influência das teorias de Loria é evidente. (Q. 9, 2001, p. 1145)

Assim, por trás de enunciados “científicos”, aparentemente inofensivos, esconde-se elementos culturais e políticos que potencialmente podem contribuir para o recrudescimento de expressões sociais extremamente conservadoras e anti-populares. Em certo sentido, pode-se dizer, então, que “Loria não é uma exceção, em seu campo, mas trata-se de um fenômeno geral de deterioração cultural” que, nas palavras de Gramsci, “teve no campo ‘sociológico’ sua tumefação mais vistosa.” (Q. 28, 2001, p. 2328)

Então, enfrentar as

forças sociais que se colocam no cenário da história implica, uma compreensão de que, nesse processo, não se pode levar em conta somente a situação objetiva, mas ainda os elementos subjetivos norteadores de uma consciência de classe crítica e uma independência em relação às outras classes. Cultura e política aparecem aqui como questões inseparáveis, pois cultura é, para Gramsci, um dos instrumentos da práxis política, sendo esta, justamente, a via que pode propiciar às massas uma consciência criadora da história, de instituições, fundadora de novos Estados. (Simionatto, 1998, p. 47)

É justamente por existir tal relação entre cultura e política, no pensamento gramsciano, que se coloca como fundamental uma análise detalhada sobre o “erudito” e o “popular”.

### **5.11. Relação “erudito”/ “popular”**

Concretizar o “bloco nacional-popular”, a partir de um movimento coletivo das classes subalternas da Itália, como foi visto até aqui, não era tarefa fácil. Muitos obstáculos deveriam ser superados, sendo que cada um tratado em sua complexidade própria. Por exemplo, a questão referente à falta de vínculo “orgânico” entre intelectuais e classes populares – uma das principais marcas da *herança histórico-nacional* italiana – sem dúvida, gerou diversas conseqüências político-culturais específicas. Para resolver este problema, Gramsci teve que pensar uma nova concepção de partido, de intelectual, de cultura, etc. Tudo com o objetivo de inserir as massas populares no âmbito da organização política, do conhecimento da história e da filosofia, etc. Sem a solução de questões específicas como a desagregação política e cultural, o desconhecimento do processo histórico, as lutas imediatistas e corporativistas, etc., das classes subalternas, o “bloco nacional-popular” não se materializa.

Talvez, a partir dessa leitura ampla acerca dos desafios, seja possível compreender melhor a seguinte passagem:

É preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são “filósofos”, definindo os limites e as características desta “filosofia espontânea”, peculiar a “todo o mundo”, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que

é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crença, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por “folclore”. (Q. 11, 2001, p. 1375)

Aqui, Gramsci parece expressar o mesmo princípio defendido em outro momento dos *Quaderni*, quando afirma que “todos são intelectuais”. Na verdade, o autor busca demonstrar que no “popular” também existem concepções de mundo orientadoras ética e moralmente das ações dos indivíduos, isto é, também nele existe “filosofia”. Um “sistema filosófico”, porém, confuso, caótico e muitas vezes obscuro. Para Gramsci, não é só a “filosofia” que está contida no “senso comum”, em muitos casos, este também pode ser encontrado naquela. Não existe um corte na realidade que os separe radicalmente. Muitos filósofos e homens de ciência, em vários momentos, também se inserem no *espaço* do “senso comum”.

Mesmo tendo um alto grau de universalidade, esse questionamento ao modo como a filosofia é normalmente entendida deve ser pensado tendo em vista a realidade concreta da Itália. Nesse sentido, entre os diversos elementos da tradição histórica que o autor tenta subverter, o referente ao significado social da “filosofia” também deve ser destacado. A popularização, ou a nacionalização, de uma concepção não elitista da filosofia italiana, de alguma forma, poderia alterar o modo como se relacionavam intelectuais e classes subalternas. O enunciado exposto anteriormente, segundo o qual “todos são intelectuais”, caminha no mesmo sentido.

Portanto, é também partindo de um entendimento amplo sobre a filosofia e os filósofos, ressaltando traços aparentemente simples e elementares, que Gramsci busca potencializar as capacidades das classes populares. Esse princípio, no entanto, é formulado

de modo crítico, sem cristalizar as manifestações intelectuais dessas classes, isto é, sem deixar de reconhecer a necessidade de elevação político-cultural das mesmas. A concepção gramsciana pretende ampliar e enriquecer a filosofia já existente entre os subalternos, tendo como fundamento central a percepção crítica. Tal maneira de entender a questão nega o modo como as elites e as classes cultas concebiam o “popular” – quase sempre como incapaz de entender a realidade e a história.

A luta deveria ser pelo surgimento da autonomia no agir e no pensar destes setores, pois, ao contrário

Quando a concepção de mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é compósita, de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista, preconceitos de todas as fases históricas passadas estreitamente localistas e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado. (Q. 11, 2001, p. 1376)

O autor, além do mais, mesmo reconhecendo a existência e a importância de certas concepções filosóficas das classes subalternas, buscou porém ampliá-las, pois assim, os limites político-culturais impostos pelos horizontes das aldeias e das províncias, poderiam ser superados em direção ao nacional e ao mundial. Na Itália, a província, nunca exerceu uma “função progressista ou qualquer outra função, como, por exemplo, a de dirigir um movimento qualquer no país, de selecionar os dirigentes, de ventilar o ambiente fechado, rarefeito ou corrupto dos grandes centros urbanos da vida nacional.” (Q. 23, 2001, p. 2214)

Além dessa ampliação geográfica das concepções de mundo das classes populares, a intenção de Gramsci é pensar como estas podem construir suas leituras sobre a vida social de modo autônomo, isto é, livre das imposições exteriores. Assim, o conhecimento não seria assimilado de maneira mecânica e opressiva. O estabelecimento da liberdade, de

alguma forma, possibilitaria a concretização de um outro enunciado gramsciano, segundo o qual as classes populares devem criar seus próprios “intelectuais”. O que certamente corresponderia a uma inovação importante na relação “intelectual/povo-nação”. Em outras palavras, a preocupação de Gramsci também estava ligada à necessidade de superar uma concepção de mundo “popular” sempre confusa e desagregada. Era preciso fazer com que as classes populares tivessem uma orientação ética e moral definida, organizada e, sobretudo, crítica. Somente a partir de tal organização do pensamento é que a “filosofia da práxis” pode se transformar em elemento historicamente concreto. Portanto, além da ampliação exterior da visão de mundo, compreendida por meio da relação dialética província/nação/mundo, a coerência lógica interna e subjetiva dos vários aspectos da realidade que são apreendidos pelo “popular” também deve ser um permanente objetivo dos movimentos progressistas.

Continuando, “no sentido mais imediato e determinado, não se pode ser filósofo – isto é, ter uma concepção do mundo criticamente coerente – sem a consciência da própria historicidade, da fase de desenvolvimento por ela representada e do fato de que ela está em contradição com outras concepções ou com elementos de outras concepções.” (Q. 11, 2001, pp. 1376-77) Um indivíduo, um grupo ou uma classe somente podem se tornar progressistas à medida que tomam conhecimento da sua específica posição social, ou seja, quando conquistam autonomia histórica.

Se é verdade que toda linguagem contém os elementos de uma concepção do mundo e de uma cultura, será igualmente verdade que, a partir da linguagem de cada um, é possível julgar a maior ou menor complexidade de sua concepção do mundo. Quem fala somente o dialeto ou compreende a língua nacional em graus diversos participa necessariamente de uma intuição do mundo mais ou menos restrita e provinciana, fossilizada, anacrônica em relação às grandes correntes de pensamento que dominam a história mundial. Seus interesses serão restritos, mais ou menos corporativistas ou economicistas, não universais. Se nem sempre é

possível aprender outras línguas estrangeiras a fim de colocar-se em contato com vidas culturais diversas, deve-se pelo menos conhecer bem a língua nacional. Uma grande cultura pode traduzir-se na língua de outra grande cultura, isto é, uma grande língua nacional historicamente rica e complexa pode traduzir qualquer outra grande cultura, ou seja, ser uma expressão mundial. Mas, com um dialeto, não é possível fazer a mesma coisa. (Q. 11, 2001, p. 1377)

De uma maneira diferente, utilizando-se de uma linguagem de sua época, Gramsci parece dialogar com a questão da fragmentação político-cultural notada e destacada por Maquiavel. O autor dos *Quaderni*, percebe as conseqüências modernas do municipalismo medieval, no qual os setores populares ainda estavam inseridos. Daí a necessidade em lutar pela ampliação do conhecimento deles. Na referida passagem, Gramsci também expõe parte do seu entendimento acerca da nação: de forma resumida, como uma importante mediação entre os sujeitos sociais singulares e o mundo. Na Itália, porém, para muitos o *espaço* nacional ainda era uma realidade desconhecida – tanto quanto o era o internacional. Aqui está a importância dos intelectuais e de todas as instituições sociais, ligados organicamente às camadas populares, na construção de um âmbito nacional mais *vivo* e concreto, pois somente assim a nação e o mundo teriam algum significado às mesmas.

Como se sabe, Gramsci é um autor que constantemente combate o imediatismo e o economicismo. E isto é feito em vários níveis, seja no político, no filosófico, no cultural, entre outros. A sua preocupação não está centrada apenas na necessidade de se compreender a realidade social em sua totalidade, mas, sobretudo, em sua complexidade. Por isso que é importante entender não só o dialeto e os problemas imediatos da província, mas também as grandes concepções culturais e os grandes movimentos políticos, existentes no mundo. Sem um conhecimento capaz de compreender a complexidade, de uma realidade complexa, não há como se mover coerentemente na história. O posicionamento de “Gramsci reconhece claramente a importância de se trabalhar para que as postulações

particularistas (fundadas na afirmação de interesses imediatos) possam ser superadas por uma proposição *universalista*: uma ‘vontade coletiva nacional-popular’, um interesse superior...” (Nogueira, 1998, p. 95)

De qualquer forma, mesmo percebendo a importância da superação do dialeto, do folclore, do “senso comum”, etc., Gramsci não projeta a tentativa de *eliminação* pura e simples de tais manifestações – justamente porque elas se inserem no âmbito da complexidade da vida das classes populares. De certo modo, “por mais que o ‘senso comum’ (que é uma espécie de folclore filosófico) seja visto como ‘atrasado’ é também, ao mesmo tempo, um embrião de *autônoma* concepção do mundo.” (Mordenti, 2007, p. 75)

Além da “filosofia”, a “cultura” também tinha que assumir outro significado. Como é afirmado:

Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas “originais”; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, “socializá-las” por assim dizer; e portanto, transformá-las em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato “filosófico” bem mais importante e “original” do que a descoberta, por parte de um “gênio” filosófico, de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais. (Q. 11, 2001, pp. 1377-78)

O sentido da argumentação, como pode ser notado, está sempre caminhando em direção da popularização de tudo aquilo que se coloca como sinônimo de elitismo. Toda àquela tradição baseada no anti-popular e nos círculos culturais restritos, deveria ser revista e superada pelos movimentos progressistas. Era preciso, portanto, difundir na *vida nacional* uma concepção de mundo que sustentasse a ligação orgânica entre o “intelectual” e o “simples”, pois a coesão de um determinado movimento político-social, somente é materializada se, entre um e outro, existe uma mesma relação de unidade entre teoria e prática. Somente a partir daí, pode-se construir um “bloco social e cultural” progressista.

Além do mais, “só através deste contato é que uma filosofia se torna ‘histórica’, depura-se dos elementos intelectualistas de natureza individual e se transforma em ‘vida’.” (Q. 11, 2001, p. 1382) Enfim, no interior do universo cultural, fundado no pedantismo intelectualista e “na pretensão da originalidade”, “existe muita vaidade e individualismo, e pouco espírito criador, etc.” (Q. 11, 2001, p. 1483) A “nova cultura” é entendida, portanto, como um elemento de vida que extrapola os diversos *espaços* restritos às elites e aos intelectuais. Em outras palavras, ela deve ser apreendida como uma *possibilidade real*, um *dever*, próprios da vida coletiva, em sua complexidade e riqueza. O que deu ao cristianismo, num certo período histórico, o *status* de “nova cultura” foi justamente a socialização e popularização de sua concepção de mundo. Do mesmo modo, ocorreu com o Iluminismo. Para Gramsci, uma “filosofia” somente se torna original e assume configurações de “nova cultura”, quando atinge o “popular” e se expande pela vida coletiva. Caso contrário – isto é, se permanece restrita ao universo de poucos intelectuais, muitas vezes, permeada pelo pedantismo – ela continuará sendo dominada pela retórica, pela erudição e até pelo sectarismo revolucionário – por mais que este apresente princípios progressistas e populares. Não havendo expansão, a “nova cultura” continuará submetida ao nível da *potencialidade*.

A advertência do autor está ligada ao fato de que na Itália o “conceito de cultura é estreitamente livresco”. Em outras palavras, “os jornais literários se ocupam de livros e de quem escreve livros. Eles jamais publicam artigos de impressões sobre a vida coletiva, sobre os modos de pensar, sobre os “sinais dos tempos”, sobre as modificações que ocorrem nos costumes, etc.” (Q. 6, 2001, p. 706) Na realidade, “inexiste o interesse pelo homem vivo, pela vida vivida. (...) É este um outro sintoma da separação entre os intelectuais italianos e a realidade popular-nacional.” (Q. 6, 2001, p. 707)

Neste contexto, é pertinente também ressaltar a relação, estabelecida por Gramsci, entre “filosofia” e “senso comum”.

Na filosofia, destacam-se notadamente as características de elaboração individual do pensamento; no senso comum, ao contrário, destacam-se as características difusas e dispersas de um pensamento genérico de uma certa época em um certo ambiente popular. Mas toda a filosofia tende a se tornar senso comum de um ambiente, ainda que restrito (de todos os intelectuais). Trata-se, portanto, de elaborar uma filosofia que – tendo já uma difusão ou possibilidade de difusão, pois ligada à vida prática e implícita nela – se torne um senso comum renovado com a coerência e o vigor das filosofias individuais. E isto não pode ocorrer se não se sente, permanentemente, a exigência do contato cultural com os “simples”. (Q. 11, 2001, pp. 1382-83)

Essa foi uma maneira de conceber o papel da “filosofia”, entendida como superação do “senso comum”, sem deixar de sentir o ambiente dele. Afinal, sem uma proximidade com o “senso comum”, não é possível para uma tal “filosofia” reconhecer que “todos” são filósofos. Com isso, essa concepção do mundo não se restringe ao alcance de grupos restritos, ao contrário, busca ela mesma se transformar em “senso comum renovado e coerente”. Diferente do catolicismo que se sustenta através da passividade e do conhecimento a-histórico das massas, a “filosofia” indicada por Gramsci objetiva ativar a crítica e as potencialidades das concepções populares. Em suas palavras, não se deve confundir os princípios da “filosofia da práxis” com os do catolicismo, pois enquanto “aquela mantém um contato dinâmico e tende a erguer continuamente novos estratos de massa a uma vida cultural superior, este último tende a manter um contato puramente mecânico, uma unidade exterior, baseada especialmente na liturgia e no culto mais aparatosamente sugestivo sobre as grandes multidões.” (Q. 16, 2001, p. 1862) De modo geral, a relação defendida entre “filosofia” e “senso comum”, deixando este mais coerente intelectual e moralmente, e fazendo daquela mais “popular”, na verdade cria uma nova

dimensão cultural – caracterizada pela não separação rígida e burocrática entre um *espaço* e outro, isto é, pela sua *miscibilidade*.

Para o autor, a única “filosofia” capaz de efetivar tal processo é a “filosofia da práxis”. Afinal ela

não busca manter os “simples” na sua filosofia primitiva e do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simples não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais. (Q. 11, 2001, pp. 1384-85)

Nota-se que a “filosofia da práxis” possui dois pressupostos fundamentais para a construção do “bloco nacional-popular”: 1) elevação político-cultural das classes subalternas; 2) criação de uma relação “orgânica” entre intelectual e “povo”. Por isso, a materialização da “filosofia da práxis” se sustenta não na sua restrição aos grandes intelectuais, mas na tentativa de se tornar uma concepção do mundo de massa, modificando criticamente o pensamento e a cultura das classes populares. Ela, por esses motivos, assume um importante papel na mediação entre o “nacional” e o “popular”, pois, se de um lado, ela é um “sistema filosófico” capaz de desvendar a complexidade da *vida nacional*, por outro, a sua força depende do seu grau de inserção nas classes populares. Ela é a “filosofia” capaz de interligar as múltiplas dimensões político-culturais do “popular” em termos nacionais, superando o predomínio do provincianismo e da fragmentação. E além dessa capacidade de nacionalizar as diversas manifestações particulares encontradas na vida das classes populares, dando-as uma certa unidade, a “filosofia da práxis” também tende a inseri-las ao internacional. A sua mediação, para o “popular”, não se restringe à relação nação/mundo, na realidade, ela pode possibilitar também a saída dos subalternos do “provinciano” em

direção ao “nacional”, assim como deste ao internacional – sem que na primeira passagem surja o nacionalismo e na segundo o tradicional cosmopolitismo. Como diz Fiori,

o primeiro esforço do jovem estudante chegado na metrópole industrial foi a superação de um modo de viver e de pensar ‘de aldeia’. Enfim, Gramsci tendia a superar também o horizonte nacional, ‘ou pelo menos’, segundo o testemunho autobiográfico, ‘o modo nacional confrontava com os modos europeus, as necessidades culturais italianas confrontavam-se com as necessidades culturais e as correntes européias (...) E como a originalidade do ‘tríplice ou quádruplo provincial’ consistia em um esforço de integração na cultura nacional mas sem o repúdio da experiência sarda, a originalidade do homem de cultura italiano consistia agora no esforço de vinculação às correntes européias e ao ‘fazer-se’ da revolução leninista com constante atenção aos dados típicos e ‘autônomos’ da realidade nacional, diversa da realidade russa. (Fiori, 1979, p. 143)

Ligada à essa questão, uma outra deve ser pensada: como se difunde uma nova concepção de mundo, com o objetivo de torná-la popular?, ou ainda, no caso específico das classes subalternas: como elas absorvem uma determinada visão de mundo nova? Esse é um ponto importante porque as massas populares são as que “mais dificilmente mudam de concepção” e, em todo caso, “jamais a mudam aceitando a nova concepção em sua forma ‘pura’, por assim dizer, mas – apenas e sempre – como combinação mais ou menos heteróclita e bizarra.” (Q. 11, 2001, p. 1390)

Isso significa que mesmo a forma racional e logicamente coerente, isto é, a perfeição do raciocínio “que não esquece nenhum argumento positivo ou negativo de certo peso, está longe de ser decisiva; ela pode ser decisiva apenas secundariamente, quando determinada pessoa já se encontra em crise intelectual, oscila entre o velho e o novo, perdeu a confiança no velho e ainda não se decidiu pelo novo, etc.” (Idem)

Em outras palavras, nem sempre o poder da argumentação, baseado numa lógica coerente, é suficiente diante das classes populares. Um dos motivos é que para o “povo”, a sua filosofia – isto é, determinada norma de conduta – apresenta-se como um elemento de

fé. Daí surge a dificuldade em superar uma certa concepção de mundo conservadora, enraizada no seu cotidiano, em nome de uma nova. Mesmo tendo diante de si um indivíduo intelectual e ideologicamente melhor preparado, significando a sua derrota na disputa argumentativa, o “homem do povo”, constantemente, não muda de opinião. Muitas vezes, segundo Gramsci, “ele se recorda de ter ouvido alguém expor, longa e coerentemente, de maneira a convencê-lo, as razões de sua fé.” No entanto, “ele não se recorda concretamente das razões apresentadas e não saberia repeti-las, mas sabe que elas existem, já que ele as ouviu expor e ficou convencido delas.” Em síntese, “o fato de ter sido convencido uma vez, de maneira fulminante, é a razão da permanente persistência na convicção, ainda que não se saiba mais argumentar.” (Q. 11, 2001, p. 1391)

Esse é um elemento central no fortalecimento dos valores e das condutas presentes no “senso comum”. De qualquer forma, esta “filosofia espontânea” enraizada na vida cotidiana popular não está fora do processo histórico, assim ela também possui um movimento específico de mudanças. Para se romper política e culturalmente com o enrijecimento promovido pela conduta baseada na fé, Gramsci sugere o seguinte:

1) não se cansar jamais de repetir os próprios argumentos (variando literariamente a sua forma): a repetição é o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular; 2) trabalhar de modo incessante para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar na criação de elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para se tornarem seus “espartilhos”. (Q. 11, 2001, p. 1392)

Um ponto interessante desta passagem é a riqueza de detalhes dada para solucionar, passo-a-passo, o problema da cristalização do pensamento popular. E, dentro desse detalhamento, nota-se, com clareza, a preocupação referente à necessidade das classes populares criarem seus próprios intelectuais. No caso da “repetição”, Gramsci a desenvolve

mais na seguinte análise: “a ‘repetição’ paciente e sistemática é um princípio metodológico fundamental: mas a repetição não mecânica, ‘obsessiva’, material, e sim a adaptação de cada conceito às diversas peculiaridades e tradições culturais”, isto significa a “sua apresentação e reapresentação em todos os seus aspectos positivos e em suas negações tradicionais, situando sempre cada aspecto parcial na totalidade.” (Q. 24, 2001, p. 2268) De certo modo, a “repetição” tal como é entendida aqui, ou seja, como uma “metodologia” e um princípio educativo, surge também como um elemento importante para se organizar um determinado ambiente de cultura. Ela é justamente um meio de se romper com as inúmeras barreiras que impendem a existência de um pensamento crítico e coeso entre as massas populares. De certa forma, Gramsci não é inovador nesta questão afinal, na história da Itália, como nos processos históricos de outras partes do mundo, os subalternos não sofreram apenas a coerção e a violência física, sofreram também a influência permanente de concepções que os colocaram como incapazes de assumirem para si a direção do *fazer* histórico. Neste sentido, a “repetição”, em si, não é nem progressista, nem conservadora.

Uma vez dado o primeiro passo na constituição de uma unidade cultural, as classes populares poderiam desenvolver sua autonomia intelectual e moral, capaz de produzir seus próprios representantes. Na verdade, Gramsci procura meios para romper com uma tradição, segundo a qual muitos dos intelectuais encarregados da defesa das classes dominantes, tanto por meio do Estado quanto pela sociedade civil, saem das próprias classes e camadas populares – trabalhadores urbanos, camponeses, entre outros. Assim, a partir de uma determinada autonomia política e cultural, estes setores deixariam de fornecer grupos de intelectuais para as elites.

No “senso comum”, porém não existem somente incompreensões, nele é possível encontrar de tudo, inclusive verdades. Sendo ele multiforme e contraditório, ao se difundir

em seu *espaço* uma determinada verdade científica, ela também acabará se transformando em “senso comum”, indicando a sobrevivência de parte de uma nova concepção de princípios intelectuais para além dos círculos restritos dos filósofos. A partir dessas colocações, parece claro que, para Gramsci, a solução não é a destruição do “senso comum”, mas a sua constante inovação – isto é, a permanente difusão de novos valores morais e intelectuais, possibilitando a existência de uma dinâmica contínua de criação de novas culturas e novas concepções de mundo. O “senso comum” “não é, *in toto*, um ‘inimigo a ser vencido’; deve-se instaurar com ele uma relação dialética e maiêutica para que seja transformado e, ao mesmo tempo, se transforme, até a conquista de um ‘novo senso comum’, a que é necessário chegar no âmbito da luta pela hegemonia.” (Liguori, 2007, p. 102) Captar os resultados de um tal trabalho de inovação certamente seria uma tarefa bastante complexa, pois como não é possível construir uma

“estatística” dos modos de pensar e das opiniões pessoais individuais (com todas as combinações que daí resultam nos grupos e nos grupelhos) que possa fornecer um quadro orgânico e sistemático da efetiva situação cultural e dos modos pelos quais se apresenta realmente o “senso comum”; só resta mesmo a revisão sistemática da literatura mais difundida e mais aceita pelo povo, combinada com o estudo e a crítica das correntes ideológicas do passado, cada uma das quais “pode” ter deixado um sedimento, combinando-se de várias maneiras com as correntes anteriores e posteriores. (Q. 24, 2001, pp. 2268-69)

Então, as questões a serem superadas na esfera do “senso comum”, correspondem ao elemento de “petrificação” do pensamento e à postura de fé de uma determinada visão sobre a realidade, existentes no seu *espaço*. Enfraquecidas tais características, o novo também poderia se enraizar na consciência popular, tanto quanto as crenças tradicionais. (Q. 11, 2001) Gramsci pensava que a

nova concepção de mundo surgiria de um espaço ideológico a ser conquistado, substituindo a fé religiosa das massas dominadas pela fé em um projeto de classe dotado da mesma solidez e imperatividade, fazendo os homens acreditarem na possibilidade de serem donos da própria

história. E, desse modo, pode-se dizer que Gramsci achava possível romper-se o isolamento entre intelectuais e povo através de uma nova concepção de mundo efetivamente difundida e capaz de elevar culturalmente as massas. Assim, toda a ação organizada histórica e ideológica voltada para a transformação da sociedade será em vão, se não trouxer uma reforma intelectual e moral da população, se não construir um novo senso comum, o que exige e, dialeticamente, também produz, uma elevação cultural das massas. (Mochcovitch, 1992, p. 42)

Na verdade, para o autor

Todo estrato social tem seu “senso comum” e seu “bom senso”, que são, no fundo, a concepção da vida e do homem mais difundida. Toda corrente filosófica deixa uma sedimentação de “senso comum”: é este o documento de sua efetividade histórica. O senso comum não é algo rígido e imóvel, mas se transforma continuamente, enriquecendo-se com noções científicas e com opiniões filosóficas que penetraram no costume. O “senso comum” é o folclore da filosofia e ocupa sempre um lugar intermediário entre o folclore propriamente dito (isto é, tal como é entendido comumente) e a filosofia, a ciência, a economia dos cientistas. O senso comum cria o futuro folclore, isto é, uma fase relativamente enrijecida dos conhecimentos populares de uma certa época e lugar. (Q. 24, 2001, p. 2271)

Para alterar a relativa cristalização do “senso comum” inúmeras instituições deveriam ser ativadas, entre as quais jornais e revistas assumem importância privilegiada.

O jornalismo que Gramsci defendia deveria ser de tipo “integral”, isto é, como um órgão “que não somente pretende satisfazer todas as necessidades (de uma certa categoria) de seu público, mas pretende também criar e desenvolver estas necessidades e, conseqüentemente, em certo sentido, gerar seu público e ampliar progressivamente sua área.” (Q. 24, 2001, p. 2259) A partir da imprensa, pensou-se formas de introduzir elementos cada vez mais complexos principalmente entre os setores populares. No caso da revista voltada à alteração da “opinião média” de uma determinada sociedade, “criticando, sugerindo, ironizando, corrigindo, renovando e, em última instância, introduzindo ‘novos lugares-comuns’”; diz Gramsci:

Se bem escritas, com vivacidade, com um certo sentido de distanciamento (de modo a não assumir tons de pregador), mas com cordial interesse pela opinião média, as revistas deste tipo podem ter grande difusão exercer

uma profunda influência. Não devem ter nenhuma “carranca”, nem científica nem moralizante; não devem ser “filistéias” e acadêmicas, nem revelar-se fanáticas ou predominantemente partidárias: devem colocar-se no próprio campo do “senso comum”, distanciando-se dele o suficiente para permitir o sorriso de burla, mas não de desprezo ou de altiva superioridade. (Q. 24, 2001, pp. 2270-71)

Todas as formas encontradas para se alcançar o “popular” e o “nacional”, deveriam ser profundamente analisadas e desenvolvidas. Sempre a partir de uma postura progressista e não conservadora, ou sectária. É papel da revista, também fazer o importante trabalho de “traduzir” – em seu sentido *strictu* e não *lato*, como foi discutido no subcapítulo 5.5 – escritores estrangeiros, pois eles contribuem para o desenvolvimento cultural nacional, fortalecendo a “reação contra o provincianismo e a mesquinhez.” (Q. 24, 2001, p. 2272)

De maneira geral, a preocupação do autor em relação à construção de uma imprensa “integral”, está, de certo modo, justificada na seguinte passagem:

A informação científica deveria ser parte integrante de qualquer jornal italiano, seja como noticiário científico-tecnológico, seja como exposição crítica das hipóteses e opiniões científicas mais importantes (a parte higiênico-sanitário deveria constituir uma rubrica autônoma). Um jornal popular, mais do que os outros, deveria ter essa seção científica, a fim de controlar e dirigir a cultura de seus leitores, que muitas vezes possui elementos de “bruxaria” ou é fantástica, bem como para “desprovincianizar” as noções correntes. (Q. 24, 2001, p. 2273)

Elevar o nível intelectual e moral dos setores populares era a complexa tarefa dos movimentos progressistas italianos. Para o jornalismo, as dificuldades estavam centradas na sua frágil sustentação histórica – devido a “descentralização da vida cultural nacional” – e na escassa massa de leitores.

Gramsci, em muitos momentos de suas reflexões no cárcere, expõe certos projetos programáticos para se superar as limitações político-culturais do “popular”, isto ao mesmo tempo em que busca desmistificar o chamado “erudito”. Para o autor, tanto um quanto o outro não se desenvolvem isoladamente. Entre eles existem diversas relações, muitas vezes

contraditórias, que apontam para uma mútua-dependência. Nos vários ambientes de cultura da vida social suas existências são continuamente identificadas separadamente e de modo estanque, ou seja, não se reconhece que a configuração de um somente ganha sentido na sociedade quando está relacionado ao outro. Na verdade, aquilo que é definido como expressão da “alta cultura” deveria ser, em alguns casos, problematizado justamente pelo seu aspecto e/ou pela sua origem “populares”. Como forma de exemplificar a questão, Gramsci ressalta a concepção de “super-homem” de F. Nietzsche. Segundo afirma:

Sempre que encontramos algum admirador de Nietzsche, é oportuno perguntar e averiguar se suas concepções “super-humanas”, contra a moral convencional, etc., etc., são de genuína origem nietzschiana, vale dizer, são o produto de uma elaboração de pensamento que se deve pôr na esfera da “alta cultura”, ou têm origens muito mais modestas, são, por exemplo, vinculadas à literatura de folhetim. (E o próprio Nietzsche não terá sido de algum modo influenciado pelos romances de folhetim franceses? É preciso recordar que esta literatura, hoje relegada a portaria e desvãos, esteve muito difundida entre os intelectuais, pelo menos até 1870, tal como hoje o chamado romance “policial”.) (Q. 16, 2001, p. 1879)

Aqui, então, busca-se colocar em movimento a *relação* existente entre o “erudito” e o “popular”. Continuando: “parece que se pode afirmar que muito da suposta ‘super-humanidade’ nietzschiana tem como origem e modelo doutrinário não Zaratustra, mas *O Conde de Monte Cristo*, de A. Dumas.” (Q. 16, 2001, p. 1879) Parece “que Gramsci conhecia Nietzsche o suficiente para dizer que o uso do ‘super-homem’ tinha pouco da alta cultura desenvolvida por Nietzsche em sua filosofia.” (Kanoussi, 2000, p. 33) Em outras palavras, muitas vezes aquilo compreendido como expressão de uma produção vinculada a uma determinada elaboração de “alta cultura”, na verdade, pode ser ligado a manifestações de caráter claramente populares. Da mesma forma, “quando se lê que alguém é admirador de Balzac, é preciso estar atento: também em Balzac há muito do romance de folhetim.” (Q. 16, 2001, p. 1879)

Na leitura gramsciana, muitos intelectuais não revelam o seu vínculo com uma determinada literatura popular propositalmente. Como afirma: “compreende-se facilmente que se tenha um certo pudor em justificar mentalmente as próprias concepções com os romances de Dumas (...), por isto, justificam-se tais concepções com Nietzsche...” (Q. 16, 2001, p. 1880) De maneira geral,

sobre o “super-homem” na literatura popular e sua influência na vida real e nos costumes (a pequena burguesia e os pequenos intelectuais são particularmente influenciados por tais imagens romanescas, que são como seu “ópio”, seu “paraíso artificial”, em contraste com a mesquinhez e a estreiteza de sua vida real imediata): daí o sucesso de alguns ditos, como: “é melhor viver um dia como leão do que cem anos como ovelha”, sucesso particularmente intenso junto a quem é precisa e irremediavelmente uma ovelha. Quantas destas “ovelhas” dizem: “quem me dera ter o poder, mesmo que por só um dia”, etc.; ser um “justiceiro” implacável é a aspiração de quem sente a influência de Monte Cristo. (Idem)

Com essas palavras, tenta-se desmistificar o poder do “erudito”, ressaltando, ao mesmo tempo, a força da cultura popular sobre determinados movimentos político-culturais. Por exemplo, a expressão “é melhor viver um dia como leão do que cem anos como ovelha”, foi um dos lemas de Mussolini. No caso dessa versão “popular” do “super-homem” – que nasceu das experiências recentes da vida nacional italiana, isto é, do movimento fascista – tinha como uma característica o ultraprovincianismo. (Q. 15, 2001) Nesta clara alusão da “figura vulgarmente nietzscheana de Mussolini, Gramsci diz que o ‘super-homem’ tipo *Conde de Monte Cristo* levado à política é pitoresco. A crença no ‘super-homem’ é um ‘ópio’ para os intelectuais e pequenos burgueses que aspiram ser ou acreditam ser ‘super-homens’, combatendo assim o elemento mesquinho de sua existência.” (Kanoussi, 2000, p. 33)

Daí a necessidade em se estudar profundamente e de modo crítico certas manifestações de cultura popular. Na opinião do autor, há uma dimensão da “vida cultural

nacional e popular de que ninguém se ocupa e se preocupa criticamente, e é justamente a literatura de folhetim propriamente dita e também em sentido amplo (neste sentido, nela cabem Vitor Hugo e Balzac).” (Q. 16, 2001, p. 1881)

Por mais que a *práxis* devesse ser direcionada para a elevação cultural das classes populares, de modo algum estas deveriam ser consideradas como incapazes de produzir suas próprias representações artístico-culturais. Em Otto Bauer, por exemplo, o problema surge do seguinte modo:

a realidade da exploração, do excedente de mão-de-obra, que se expressa nos fenômenos das cargas horárias extensas, dos baixos salários, da alimentação precária e da moradia super-populosa do trabalhador ergue uma barreira ao grau em que a ampla massa de trabalhadores pode ser educada para participar da cultura mental da nação. Assim, a realidade da exploração também restringe a evolução da nação na direção de uma comunidade cultural; ela cria obstáculos ao envolvimento do trabalhador na comunidade cultural nacional. (Bauer, 2000, p. 52)

O elemento questionável presente na reflexão do austro-marxista não é aquele referente aos limites impostos pelo capitalismo sobre o “popular”, quanto ao acesso à “grande cultura”, mas o fato de não se reconhecer que entre os subalternos também existe *vida* cultural – aliás bastante intensa. Quando Bauer se pergunta: “que sabem nossos trabalhadores de Kant? Nossos camponeses, de Goethe? Nossos artesãos, de Marx?” (Idem), a sua argumentação está num contexto de desconsideração absoluta da importância da produção cultural originária do “popular”. Para Gramsci isso é um equívoco não apenas político, mas também teórico.

A própria compreensão acerca do “popular” deveria ser alterada, isto é, todo o significado elitista sobre ele, fundado na sua inferioridade cultural e intelectual, quase naturalizada, deveria dar lugar a uma concepção histórica. A falta de uma “filosofia elaborada”, não pode ser apreendida como uma característica “ontológica” das classes

populares. O menor ou maior grau de “conhecimento sistematizado”, configurado nelas, depende do grau de suas aproximações com as próprias instituições da “sociedade civil”. Sem um vínculo orgânico entre estas e o “popular”, não se concretiza nem mesmo uma “tradução” criticamente elaborada da *vida nacional*, já que, são as classes populares as principais representantes dos elementos nacionais. Na verdade, todas as relações sociais envolvidas por um determinado princípio educativo, apresentam-se, no projeto nacional gramsciano, como indispensáveis. A partir disso, talvez seja possível compreender melhor a análise feita por Gramsci sobre o artigo intitulado “Il primo venticinquennio delle Biblioteche popolari milanesi”, de Ettore Fabietti. Diz o autor dos *Quaderni*:

Fabietti mostra como os operários eram os melhores ‘clientes’ das bibliotecas populares: cuidavam dos livros, não os destruíam (ao contrário das outras categorias de leitores...) (...) Havia operários que se propunham pagar a metade dos livros caros a fim de poder lê-los; outros operários davam contribuições de até cem liras às bibliotecas populares; houve um operário tintureiro que se tornou ‘escritor’ e tradutor do francês graças às leituras e aos estudos feitos nas bibliotecas populares, mas que continua a ser operário. (Q. 2, 2001, p. 245)

Este comentário, aparentemente isolado nos *Quaderni*, de certa maneira expõe o redirecionamento cultural dado ao “popular”, isto é, de alguma forma Gramsci busca chamar a atenção para as potencialidades intelectuais e morais das classes populares tão negadas pelo longo processo histórico da Itália. E tal recolocação social e política do “popular”, certamente, contribui para a concretização do “nacional-popular”. Outro elemento a ser destacado é a importância e o papel da “sociedade civil” para a auto-elaboração de um conhecimento organizado e de maior alcance histórico dos subalternos.

De fato a superação o abismo existente entre “alta cultura” e “cultura popular”, entre intelectuais e “povo”, “é importante dirigir o estudo no sentido das *diferentes organizações da cultura* (‘aparelho de hegemonia cultural’: edição, imprensa, áudio-visual...), a fim de

desenvolver ai uma *luta específica* e desse modo desagregar todas as ‘reservas organizativas’ que eventualmente possua a classe dominante.” (Buci-Glucksmann, 1990, p. 64)

De modo amplo, sobre a relação existente entre o desenvolvimento cultural e político da península e a sua formação enquanto nação moderna, Gramsci identifica algumas questões que o incomodavam. Suas preocupações são explicitadas da seguinte forma:

Polêmicas surgidas no período de formação da nação italiana e da luta pela unidade política e territorial e que continuaram e continuam a envolver de modo obsessivo pelo menos uma parte dos intelectuais italianos. Alguns destes problemas, como o da língua, são muito antigos. Remetem às primeiras épocas da formação de uma unidade cultural italiana. Nasceram do confronto entre as condições gerais da Itália e as de outros países, particularmente da França, ou do reflexo de condições peculiares italianas, como o fato de que a península foi a sede do Império Romano e tornou-se a sede do maior centro da religião cristã. O conjunto destes problemas é o reflexo da difícil elaboração de uma nação italiana de tipo moderno, obstaculizada por condições de equilíbrio de forças internas e internacionais. (Q. 21, 2001, p. 2107)

Em seguida, adverte para o fato de que

Jamais existiu, entre as classes intelectuais e dirigentes, a consciência de que há uma conexão entre estes problemas, conexão de coordenação e de subordinação. Ninguém jamais apresentou tais problemas como um conjunto correlacionado e coerente, mas cada um deles foi periodicamente rerepresentado, conforme interesses polêmicos imediatos, nem sempre claramente expressos, sem vontade de aprofundamento. Por isso, o tratamento dos mesmos foi feito de forma abstratamente cultural, intelectualista, sem perspectiva histórica exata e, portanto, sem que se formulasse para eles uma solução político-social concreta e coerente. Quando se afirma que jamais existiu consciência da unidade orgânica destes problemas, é preciso esclarecer: talvez seja verdade que faltou a coragem de formular a questão de modo exaustivo, já que de tal formulação, rigorosamente crítica e conseqüente, temia-se que derivassem imediatamente perigos vitais para a vida nacional unitária: esta timidez de muitos intelectuais italianos deve ser por sua vez explicada, e é característica da nossa vida nacional. Ademais, parece irrefutável que nenhum destes problemas pode ser resolvido isoladamente (na medida em que são ainda atuais e vitais). Portanto, um tratamento crítico e desapaixonado de todas estas questões – que ainda obcecaram os intelectuais e são apresentados hoje, aliás, como estando em vias de

solução orgânica (unidade da língua; relação entre arte e vida; questão do romance e do romance popular; questão de uma reforma intelectual e moral, isto é, de uma revolução popular que tenha a mesma função da Reforma protestante nos países germânicos e da Revolução Francesa (...)) – pode fornecer a pista mais útil para reconstruir as características fundamentais da vida cultural italiana e das exigências que são por elas indicadas e propostas para solução. (Q. 21, 2001, pp. 2107-08)

Após expor tais problemas, o autor pontua detalhadamente:

1) “Por que a literatura italiana não é popular na Itália?” (para usar a expressão de Ruggero Bonghi); 2) Existe um teatro italiano? Polêmica posta por Ferdinando Martini e que deve ser relacionada com uma outra, ou seja, a da maior ou menor vitalidade do teatro dialetal e do teatro em língua italiana; 3) Questão da língua nacional, tal como foi formulada por Alessandro Manzoni; 4) Existiu ou não um romantismo italiano? 5) É necessário provocar na Itália uma reforma religiosa como a protestante? Ou seja: a ausência de vastas e profundas lutas religiosas, determinada pelo fato de ser a Itália a sede do papado quando fermentaram as inovações políticas que estão na base dos Estados modernos, foi origem de progresso ou retrocesso?; 6) O Humanismo e o Renascimento foram progressistas ou reacionários; 7) Impopularidade do *Risorgimento*, ou seja, indiferença popular no período das lutas pela independência e pela unidade nacional; 8) Apoliticismo do povo italiano, que se manifesta nas expressões “rebeldia”, “subversivismo”, “antiestatismo” primitivo e elementar; 9) Inexistência de uma literatura popular em sentido estrito (romances de folhetim, de aventuras, científicos, policiais, etc.) e “popularidade” persistente deste tipo de romance traduzido de línguas estrangeiras, particularmente do francês; inexistência de uma literatura infantil. Na Itália, o romance popular de produção nacional ou é anticlerical ou são as biografias de bandidos. Mas se verifica um primado italiano no melodrama, que é, em certo sentido, o romance popular musicado. (Q. 21, 2001, pp. 2108-09)

Gramsci reconhece aqui a existência de inúmeras questões, ainda não resolvidas pelos setores intelectuais da península, fundamentais para a compreensão da *vida nacional* em toda a sua complexidade política, social e cultural. E, em praticamente todos os pontos elencados, uma *relação* se faz presente: aquela entre a expressão político-cultural *historicamente* relacionada ao “popular” e a produção da chamada “alta cultura”. A partir dessa *filologia viva nacional* fica evidente a existência de diversos elementos objetivos e subjetivos, materiais e culturais que impediam, na Itália, o desenvolvimento do “popular” em âmbito nacional. Para a concretização de tal objetivo era preciso ultrapassar e superar

tanto as inúmeras camadas culturais que pesavam sobre a dimensão intelectual do subalterno, quanto o rompimento e a eliminação das várias trincheiras políticas, encarregadas de impedir o avanço histórico do mesmo.

Segundo é exposto nos *Quaderni* essas questões de natureza não apenas política, mas também cultural não foram tratadas pelos intelectuais e dirigentes de maneira explícita e crítica, por causa da existência de certos aspectos históricos baseados no

preconceito retórico (de origem literária), segundo o qual a nação italiana sempre existiu, da Roma antiga até hoje, e em algumas outras fantasias e vaidades intelectuais que, se foram “úteis” politicamente no período da luta nacional, como motivo para entusiasmar e concentrar as forças, são criticamente ineptas e, em última instância, tornam-se um elemento de debilidade, já que não permitem avaliar corretamente o esforço realizado pelas gerações que realmente lutaram para constituir a Itália moderna e porque induzem a uma espécie de fatalismo e de espera passiva de um futuro, que seria completamente predeterminado pelo passado. Em outros casos, estes problemas são mal formulados por causa da influência de conceitos estéticos de origem crociana, em especial os que se referem ao chamado “moralismo” na arte, ao “conteúdo” exterior à arte, à afirmação de que a história da cultura não deve ser confundida com a história da arte. Não se consegue compreender concretamente que a arte é sempre ligada a uma determinada cultura ou civilização e que, lutando-se para reformar a cultura, consegue-se modificar o “conteúdo” da arte, trabalha-se para criar uma nova arte, não a partir de fora (pretendendo-se uma arte didática, de tese, moralista), mas de dentro, já que o homem inteiro é modificado na medida em que são modificados seus sentimentos, suas concepções e as relações das quais o homem é a expressão necessária. (Q. 21, 2001, p. 2109)

Em outro momento já foi discutido o ponto, presente nesta passagem, sobre a “naturalização” da formação histórica da nação italiana. Aqui a preocupação central do autor está na tentativa de compreender concretamente a formação cultural da península, destacando o grau de relação entre este processo e o “popular”, para visualizar melhor a dimensão da nacionalidade dos italianos. A filosofia croceana, enquanto espessa camada cultural anti-popular, também é apresentada como um elemento a ser superado pelas forças progressistas e nacionais.

No caso específico da literatura regional, Gramsci argumenta que ela também foi, por sua vez,

essencialmente folclorística e pitoresca: o povo “regional” era visto “paternalisticamente”, de fora, com espírito desencantado, cosmopolita, próprio de turistas em busca de sensações fortes e originais por sua crueza. O que prejudicou os escritores italianos foi precisamente seu íntimo “apoliticismo”, coberto de retórica nacional verbosa. Deste ponto de vista, foram mais simpáticos Enrico Corradini e Pascoli, com seu nacionalismo confesso e militante, na medida em que buscaram resolver o dualismo literário tradicional entre povo e nação, embora tenham caído em outras formas de retórica e de oratória. (Q. 21, 2001, p. 2110)

A “dualidade” referida expressava justamente a desvinculação permanente entre a produção cultural formal e as representações humanas das classes populares – como se a *vida* destas não fosse importante para o desenvolvimento da particularidade espiritual dos italianos. Certamente o enraizamento do cosmopolitismo nas dimensões da política e da cultura, também era um obstáculo para a criação literária na península – pelo menos a partir da perspectiva do “nacional-popular”. E o chamado “apoliticismo” dos escritores era justamente um desdobramento do desinteresse que tinham sobre os problemas particulares das massas populares da Itália.

Para a construção de um projeto histórico, fundado no “nacional-popular”, a existência de uma arte e de uma literatura que expressassem a *vida*, em seu amplo sentido, das classes populares pode ser considerada como uma “peça” fundamental. Não há “nacional-popular” sem uma cultura nacional que exponha as emoções, os conflitos, as vontades, as debilidades, as potencialidades, etc., das classes subalternas. Ela deve traduzir “os desejos de liberdade e solidariedade como conquistas para a vida coletiva”, exprimir as “necessidades e sentimentos mais elementares, como o ciúme, o amor, a vingança, vividos em todas as sociedades.” (Schlesener, 1992, p. 46)

E, em suas notas, Gramsci se demonstra preocupado exatamente com a falta de um tal trabalho na península, ressaltando a grave consequência que é a separação entre “intelectual” e “povo-nação”, para a produção cultural da Itália. Entre os italianos, praticamente não haviam escritores voltados à *vida* do “popular”, principalmente quando comparados aos franceses. Na península, a literatura assumia um caráter excessivamente acadêmico, ou “erudito”, e pouco nacional. O motivo disso não era a ausência de leitores entre as massas populares, pelo contrário eles eram em grande número. A questão era que este público lia as produções literárias de outros países, principalmente da França. Como é questionado nos *Quaderni*: “E, de resto, é verdade que não se lê na Itália? Não seria mais exato formular o seguinte problema: por que o público italiano lê a literatura estrangeira, popular e não popular, e não lê a italiana?” (Q.21, 2001, p. 2116)

Não sendo “popular”, a literatura “nacional” italiana proporcionava o surgimento das seguintes questões:

O que significa o fato de que o povo italiano lê preferencialmente os escritores estrangeiros? Significa que ele *sofre* a hegemonia intelectual e moral dos intelectuais estrangeiros, que se sente mais ligado aos intelectuais estrangeiros do que aos “patricios”, isto é, que não existe no país um bloco nacional intelectual e moral, nem hierárquico nem (muito menos) igualitário. Os intelectuais não saem do povo, ainda que acidentalmente algum deles seja de origem popular; não se sentem ligados ao povo (à parte a retórica), não o conhecem e não sentem suas necessidades, suas aspirações e seus sentimentos difusos; mas são, em face do povo, algo destacado, solto no ar, ou seja, uma casta e não uma articulação, com funções orgânicas, do próprio povo. (Q. 21, 2001, p. 2117)

Na Itália, os intelectuais não faziam a mediação necessária entre a *vida nacional* e o “popular”. Daí a influência do intelectual estrangeiro que, ao incorporar os sentimentos das massas populares de sua nação, acabava também de alguma forma respondendo a certos anseios das classes subalternas da península. E esta questão, na opinião de Gramsci deveria

ser estendida a toda a cultural nacional-popular e não se restringir apenas à literatura narrativa: o mesmo deve ser dito do teatro, da literatura científica em geral (ciências naturais, história, etc.) (...) Por que não nasceu uma literatura de divulgação científica, como na França e em outros países? Esses livros estrangeiros, quando traduzidos, são lidos e procurados, obtendo freqüentemente enorme sucesso. Tudo isso significa que toda a “classe culta”, com sua atividade intelectual, está separada do povo-nação, não porque o povo-nação não tenha demonstrado ou não demonstre se interessar por esta atividade em todos os seus níveis, dos mais baixos (romances de folhetim) aos mais elevados, como o atesta o fato de que ele procura os livros estrangeiros adequados, mas sim porque o elemento intelectual nativo é mais estrangeiro diante do povo-nação do que os próprios estrangeiros. A questão não nasceu hoje; ela se pôs desde a fundação do Estado italiano, e sua existência anterior é um documento para explicar o atraso da formação política nacional unitária da península. (...) Na Itália, nunca houve, e continua a não haver, uma literatura nacional-popular, narrativa e de outro gênero. (Q. 21, 2001, pp. 2117-18)

O fato de não apoiar a ligação do “povo” italiano com determinada produção científico-cultural estrangeira revela que, para Gramsci, em tal contexto o “internacional” não assume um dado orgânico. Em tais condições, a *dimensão mundo* se apresenta como algo externo historicamente à vida cultural seja da província, da aldeia ou da cidade. Sem as devidas mediações e “traduções” entre um âmbito e outro, o “popular” deixa de perceber e sentir, objetiva e subjetivamente, a presença do *universal* em sua realidade *particular*. Uma produção artístico-cultural e científica nacionalmente *dos e para os* italianos, seria justamente esta mediação indispensável entre as classes populares e o mundo. Sem a *dimensão nacional* não há *mundo* historicamente concreto.

Portanto, a falta de unidade entre intelectualidade e “povo-nação”, era um dos problemas centrais dos italianos. Suas conseqüências podiam ser sentidas na política, na cultura, na questão da língua e dos dialetos, nas artes, no Estado, etc.

Pensando ainda sobre a *vida nacional* italiana e seus escritores, o autor sardo afirma que na península

Inexiste atualmente este contato, ou seja, a literatura não é nacional porque não é popular. Paradoxo da época atual. De resto, não há uma

hierarquia no mundo literário, isto é, não existe uma personalidade eminente que exerça uma hegemonia cultural. Questão de por quê e como uma literatura é popular. A “beleza” não basta: é necessário um determinado conteúdo intelectual e moral que seja a expressão elaborada e completa das aspirações mais profundas de um determinado público, isto é, da nação-povo numa fase de seu desenvolvimento histórico. A literatura deve ser, ao mesmo tempo, elemento efetivo de civilização e obra de arte; se não for assim, a literatura artística cederá lugar à literatura de folhetim, que, a seu modo, é um elemento efetivo de cultura, de uma cultura certamente degradada, mas vivamente sentida. (Q. 21, 2001, p. 2113)

Mais uma vez o “nacional” surge como uma dimensão exclusiva do “popular”. No caso da literatura, que também vivia os desdobramentos do cosmopolitismo, o fim da dicotomia entre a produção “erudita” e a “popular” se dava justamente no entendimento entre a sua dimensão de “elemento efetivo de civilização” e o seu caráter de “obra artística”. A literatura “nacional-popular” assume justamente esta perspectiva, ou seja, a de elevar efetivamente os aspectos intelectuais e morais das massas populares sem, com isso, exaltar certos valores político-culturais imediatos e mesquinhos. Afinal, como o autor diz: mesmo sendo *viva*, a “literatura de folhetim” concentrava determinados elementos de degradação cultural que certamente não significavam elevação humana para as classes subalternas.

Com maior profundidade, expõe Gramsci na nota abaixo:

*Conceito de “nacional-popular”*. Numa nota da *Crítica Fascista* de 1º de agosto de 1930, lamenta-se que dois grandes jornais diários, um de Roma e outro de Nápoles, tenham iniciado a publicação em folhetim dos seguintes romances: *O Conde de Monte Cristo* e *Joseph Balsamo*, de A. Dumas, e o *Calvário de uma mãe*, de Paul Fontenay. Escreve a *Crítica*: “O século XIX francês foi indubitavelmente um período áureo do romance de folhetim, mas aqueles jornais devem ter um conceito bem pobre de seus leitores para publicarem romances de um século atrás, como se o gosto, o interesse, a experiência literária não tivessem em nada se modificado de então para cá. E não só isso, mas [...] por que não levar em conta que existe, apesar das opiniões contrárias, um romance italiano moderno? E pensar que esta gente está pronta a derramar lágrimas de crocodilo pela infeliz sorte das letras pátrias!” A *Crítica* confunde diversas ordens de problemas: o da não-difusão entre o povo da chamada literatura artística e o da não-existência na Itália de uma literatura

“popular”, razão pela qual os jornais são “obrigados” a se abastecer no exterior. (Q. 21, 2001, pp. 2113-14)

Ainda em sua argumentação, ressalta o autor:

(decerto, nada impede teoricamente que possa existir, inclusive hoje, uma literatura popular artística; o exemplo mais evidente é o do êxito “popular” dos grandes romancistas russos; mas não existe, de fato, nem uma popularidade da literatura artística, nem uma produção local de literatura “popular”, já que falta uma identidade de concepção do mundo entre “escritores” e “povo”, ou seja, os sentimentos populares não são vividos como próprios pelos escritores nem os escritores desempenham uma função “educadora nacional”, isto é, não se propuseram e nem se propõem o problema de elaborar os sentimentos populares após tê-los revivido e deles se apropriado.) A *Critica* nem sequer se põe tais problemas e não sabe extrair as conclusões “realistas” do fato de que, se os romances de cem anos atrás agradam, isto significa que o gosto e a ideologia do povo são precisamente os de cem anos atrás. (Q. 21, 2001, p. 2114)

Após salientar estes elementos, não analisados pelo seu interlocutor, Gramsci reflete a relação específica entre os jornais e a questão da “literatura popular”:

Os jornais são organismos político-financeiros e não se propõem divulgar as belas-letas “em suas colunas”, a não ser que estas belas-letas aumentem a receita. O romance de folhetim é um meio para a difusão desses jornais entre as classes populares (...), o que significa sucesso político e sucesso financeiro. Por isso, o jornal procura aquele romance, aquele tipo de romance que “certamente” agrada o povo, que garantirá uma clientela “continuada” e permanente. O homem do povo compra um só jornal, quando o compra: a escolha do jornal nem sequer é pessoal, mas freqüentemente do grupo familiar: as mulheres pesam muito na escolha e insistem no “belo romance interessante” (isto não significa que os homens não leiam também o romance; mas as mulheres, por certo, interessam-se particularmente pelo romance e pelo noticiário dos fatos cotidianos). Sempre decorreu disso que os jornais puramente políticos ou de opinião jamais puderam ter grande difusão (exceto em períodos de intensa luta política) (...) Em geral, os leitores de jornal não têm a mesma opinião do jornal que compram, ou são por ele pouco influenciados; por isso, deve-se estudar, do ponto de vista da técnica jornalística, o caso do *Secolo* e do *Lavoro*, que chegavam a publicar três romances de folhetim para poderem conquistar uma tiragem alta e permanente. (Não se pensa que, para muitos leitores, o “romance de folhetim” é como a “literatura” de bom nível para as pessoas cultas: conhecer o “romance” que a *Stampa* publicava era uma espécie de “dever mundano” de portaria, corredor e saguão de uso comum; cada capítulo dava lugar a “bate-papos” nos quais brilhavam a intuição psicológica, a capacidade lógica de intuição dos “mais destacados”, etc.; pode-se afirmar que os leitores do romance de folhetim se interessam e se apaixonam por seus autores com muito maior

sinceridade e com muito mais vivo interesse humano do que, nos chamados salões cultos, as pessoas se interessam pelos romances de D'Annunzio ou pelas obras de Pirandello.) (Q. 21, 2001, pp. 2114-15)

A questão a ser solucionada era: como unificar a energia provocada pela “literatura de folhetim” à “produção artística”? Como ativar as forças intelectual e moral das classes populares a partir de uma “literatura elevada”, ao invés do “folhetim” que era uma expressão de degradação cultural? Um primeiro passo deveria ser a diluição do “erudito”, como expressão de uma casta de intelectuais, para transformá-lo em manifestação do “popular”. Em outras palavras, era preciso: de um lado, ativar as energias dos escritores e intelectuais em geral para a elaboração de uma produção cultural que de fato incorporasse toda a complexidade de sentimentos, contradições, limites, angústias, etc., do “popular”, isto é, da *vida nacional* em sua concreticidade; do outro, impulsionar nas classes populares a mesma paixão para o debate que existe quando o tema são os romances de folhetim, direcionando-a, no entanto, para uma literatura humanamente mais enriquecedora. As polêmicas difusas capilarmente no cotidiano, sobre a vida dos personagens, deveriam ter como referência não o maniqueísmo, o heroísmo e o naturalismo, dos folhetins, mas a complexidade da *vida* dos indivíduos em sua integralidade histórico-cultural. O *intelectual* se populariza e o *popular* eleva sua intelectualidade.

De qualquer forma, para Gramsci, na “ausência de uma literatura ‘moderna’ própria, algumas camadas do povo miúdo satisfazem de várias maneiras as exigências intelectuais e artísticas que existem, apesar de tudo, ainda que sob uma forma elementar e confusa” (Q. 21, 2001, p. 2118) Neste caso, uma das alternativas foi o retorno a certas manifestações culturais do período medieval. Romances, apresentações teatrais, novelas, lendas, etc., todos a partir de temas medievais.

De maneira geral é dito nos *Quaderni* que

Os laicos fracassaram em sua tarefa histórica de educadores e elaboradores da intelectualidade e da consciência moral do povo-nação; não souberam satisfazer as exigências intelectuais do povo: precisamente por não terem representado uma cultura laica, por não terem sabido elaborar um “humanismo” moderno, capaz de se difundir até nas camadas mais rudes e incultas (como era necessário do ponto de vista nacional), por se terem mantido ligados a um mundo antiquado, mesquinho, abstrato, demasiadamente individualista e de casta. Ao contrário, a literatura popular francesa, que é a mais difundida na Itália, representa, em maior ou menor proporção, de um modo que pode ser mais ou menos simpático, este humanismo moderno, este laicismo moderno, a seu modo...(Q. 21, 2001, pp. 2118-19)

Mais uma vez, a cultura francesa é vista como referência para o autor sardo. E aqui o destaque vai para a questão do laicismo, pouco eficaz na península diante da Igreja de Roma. O não rompimento nos âmbitos políticos, econômicos e culturais, com o mundo feudal se desdobrou em questões sociais complexas e de difíceis soluções para os modernos movimentos político-culturais italianos. Diferentemente do que houve na França, na Itália a *vida* do “popular”, em suas múltiplas dimensões, não foi alterada em profundidade com o nascimento do capitalismo. As barreiras sociais existentes na península não permitiram a penetração, em sua realidade, da grande onda histórica que trouxe a modernidade e o capitalismo.

Todavia, se por um lado a cultura laica não obteve o êxito necessário na formação das massas populares, os católicos, por sua vez, perderam parte da força e da capacidade de organizar culturalmente a sociedade. Diz Gramsci:

Ninguém deve se deixar iludir pela razoável difusão obtida por certos livros católicos: ela se deve à vasta e poderosa organização da Igreja, não a uma força de expansividade interna: os livros são presenteados nas inúmeras cerimônias e são lidos por castigo, imposição ou desespero. Surpreende o fato de que, no campo da literatura de aventura, os católicos tenham sabido expressar somente mesquinhas; eles dispõem, contudo, de uma fonte de primeira ordem nas viagens e na vida movimentada e freqüentemente arriscada dos missionários. (...) A incapacidade dos intelectuais católicos e o escasso sucesso de sua literatura são um dos mais expressivos indícios da íntima ruptura que existe entre a religião e o povo: este se encontra num miserabilíssimo estado de indiferentismo e de ausência de vida espiritual ativa: a religião conservou-se no estágio da

superstição, mas não foi substituída por uma nova moralidade laica e humanista por causa da impotência dos intelectuais laicos (a religião não foi nem substituída nem intimamente transformada e nacionalizada, como em outros países, como o próprio jesuitismo na América: a Itália popular ainda está nas condições criadas imediatamente pela Contra-Reforma: a religião, quando muito, combinou-se com o folclore pagão e conservou-se neste estágio). (Q. 21, 2001, pp. 2119-20)

O enfraquecimento da moral católica na Itália foi, então, gerado muito mais pela pouca aderência histórica da Igreja, do que pela força dos movimentos laicos e progressistas. O fato do catolicismo ser incapaz de se nacionalizar o tornou frágil diante do forte movimento histórico que foi obrigado a enfrentar no Ocidente, tendo como ponto crítico para o seu domínio, a Revolução Francesa. Essa sua derrota no âmbito *universal*, deixou-o ainda mais desgastado e incapacitado no momento do *particular*.

Refletindo sobre as diversas categorias de romances populares, Antonio Gramsci expõe:

Existe uma certa variedade de tipos de romance popular; e deve-se notar que, embora todos os tipos desfrutem simultaneamente de uma certa difusão e sucesso, um deles predomina sobre os outros e em grande medida. Com base nesta predominância, pode-se identificar uma alteração dos gostos fundamentais; do mesmo modo, com base na simultaneidade do sucesso dos diversos tipos, pode-se extrair a prova de que existem no povo diversos estratos culturais, diversas “massas de sentimentos” preponderantes num e noutro estrato, diversos “modelos de herói” popular. Portanto, fixar um elenco destes tipos e estabelecer historicamente seu relativo sucesso maior ou menor tem importância para as finalidades deste ensaio...(Q. 21, 2001, p. 2120)

Para o autor, era indispensável compreender a subjetividade das classes populares, e para isso a complexidade cultural das mesmas não poderia ser desconsiderada. Quando reconhece a existência de certa multiplicidade de sentimentos no interior dos setores populares, a intenção é justamente compreender a questão sem se seduzir pelo simplismo analítico.

As definições da referida diversidade de “tipos de romance popular”, assumem as seguintes configurações:

1) Tipo Victor Hugo – Eugène Sue (*Os miseráveis*, *Os mistérios de Paris*); de caráter nitidamente ideológico-político, de tendência democrática ligada às ideologias de 1848; 2) Tipo sentimental, não político em sentido estrito, mas no qual se expressa o que poderia ser chamado de “democracia sentimental” (Richebourg – Decourcelle, etc); 3) Tipo que se apresenta como de pura intriga, mas que tem um conteúdo ideológico conservador-reacionário (Montépin); 4) O romance histórico de A. Dumas e de Ponson de Terrail, o qual, além do caráter histórico, tem um caráter ideológico-político, mas menos nítido: contudo, Ponson de Terrail é conservador-reacionário, e a exaltação dos aristocratas e seus servos fiéis tem um caráter bem diverso do das representações históricas de A. Dumas, embora este não tenha uma tendência democrático-política nítida, mas seja antes atravessado por sentimentos democráticos genéricos e “passivos” e se aproxime freqüentemente do tipo “sentimental”; 5) O romance policial em seu duplo aspecto (Lecocq, Rocambole, Sherlock Holmes, Arsène Lupin); 6) O romance de terror (fantasmas, castelos misteriosos, etc.: Ann Radcliffe, etc.); 7) O romance científico de aventuras, geográficos, que pode ser de tendência ou simplesmente de intriga (J. Verne, Boussenard). (Q. 21, 2001, pp. 2120-21)

Por sua vez, cada uma dessas definições, de alguma forma, respeitava determinadas situações nacionais. Nas palavras do autor:

De resto, cada um destes tipos tem diferentes aspectos nacionais (na América, o romance de aventura é a epopéia dos pioneiros, etc.). Pode-se observar como, na produção de conjunto de cada país, esteja implícito um sentimento nacionalista, não expresso de modo retórico, mas habilmente insinuado na narração. Em Verne e nos franceses, o sentimento antiinglês, ligado à perda das colônias e à irritação causada pelas derrotas marítimas, é vivíssimo: no romance geográfico de aventura, os franceses não entram em choque com os alemães, mas com os ingleses. Mas o sentimento antiinglês é vivo também no romance histórico e até mesmo no romance sentimental... (Q. 21, 2001, p. 2121)

Já na Itália, na leitura gramsciana, praticamente nenhuma destas categorias de romances populares se desenvolveu. Nem mesmo o romance policial,

que teve tanto êxito internacional (e financeiro para autores e editores), encontrou escritores na Itália; todavia, muitos romances, particularmente históricos, tomaram como tema a Itália e as vicissitudes históricas de suas cidades, regiões instituições, homens. É o caso da história de Veneza, com suas organizações políticas, judiciárias, policiais, que forneceu e continua a fornecer tema aos romancistas populares de todos os países, com

exceção da Itália. Um certo êxito teve na Itália a literatura popular sobre a vida dos *briganti*, mas a produção é de baixíssimo nível. (Idem)

Para completar sua reflexão sobre as diferentes formas de literatura popular ressalta que o “último e mais recente tipo de livro popular é a biografia romanceada, que de qualquer modo representa uma tentativa inconsciente de satisfazer as exigências culturais de alguns estratos populares mais sofisticados culturalmente, que não se contentam com a história tipo Dumas.” (Q. 21, 2001, p. 2121) Esta categoria também não teve muitos representantes literários na península. Enfim, “não só os escritores italianos não podem ser comparados em número, fecundidade e capacidade de diversão literária com os franceses, alemães e ingleses, mas o que é mais significativo, eles escolhem seus temas fora da Itália (...), com o objetivo de se adaptarem ao gosto popular italiano, que se formou a partir sobretudo dos romances históricos franceses.” (Q. 21, 2001, p. 2122) Interessante notar como a falta de um olhar sobre a *vida nacional*, fez surgir certas posturas bizarras entre os escritores italianos, como essa necessidade de buscar no estrangeiro os assuntos que agradavam o público popular da península.

De acordo com Gramsci, algumas dessas referidas formas de romances “têm correspondentes no teatro e, hoje, no cinema.” (Q. 21, 2001, p. 2122) Especificamente sobre o teatro, diz ele:

No campo do teatro, pode-se observar como toda uma série de dramaturgos, de grande valor literário, pode agradar muitíssimo também ao público popular: *Casa de boneca*, de Ibsen, agrada muito ao povo das cidades, na medida em que os sentimentos representados e a tendência moral do autor encontram uma profunda ressonância na psicologia popular. E, de resto, não poderia ser outra coisa o chamado *teatro de idéias*, ou seja, a representação de paixões ligadas aos costumes com soluções dramáticas que representem uma catarse “progressista”, que representem o drama da parcela intelectual e moralmente mais avançada de uma sociedade e que expressem o desenvolvimento histórico imanente aos próprios costumes existentes. Estas paixões e este drama, contudo, devem ser representados e não desenvolvidos como uma tese, como um discurso de propaganda; isto é, o autor deve viver no mundo real, com

todas as suas exigências contraditórias, e não expressar sentimentos absorvidos apenas nos livros. (Q. 21. 2001, pp. 2122-23)

Nessa passagem, fica explícito como Gramsci compreende o perfil intelectual e moral de um determinado escritor “nacional-popular”. Quando afirma que “o autor deve viver no mundo real”, ao invés de se restringir à cultura formal dos livros, está salientando o indispensável trabalho “antropológico” – sem o qual não se entende profundamente a *vida* das massas populares.

O teatro, assim como a política, a literatura, a filosofia, etc., também deveria ser deselitizado. Até porque não era surpresa “o sucesso que sempre obtiveram junto às massas populares alguns dramas de Shakespeare, o que demonstra precisamente como é possível ser ao mesmo tempo grande artista e ‘popular’.” (Q. 21, 2001, p. 2123) Em outras palavras, a obra shakespeariana assume uma dimensão “popular” justamente por ser capaz de revelar com intensidade as condutas humanas, mesmo em seus aspectos mais visíveis e apaixonados como a vingança, a honra, o amor, etc.

Para Gramsci, era importante analisar detalhadamente até mesmo a quantidade de romances de autores italianos publicados nos principais periódicos da península – ainda que o predomínio de tais produções fosse facilmente ligado a escritores estrangeiros.

Uma das categorias de romance popular que mais chamava a atenção correspondia à “policia” – muitas vezes imbuída de concepções conservadoras. Ao refleti-la, Gramsci faz algumas considerações importantes para o entendimento da relação entre o “erudito” e o “popular”. Afirma ele:

O problema de saber por que se difundiu a literatura policia é um aspecto do problema mais geral: por que se difundiu a literatura não artística? Certamente por razões práticas e culturais (políticas e morais): e esta resposta genérica é a mais precisa, em seus limites aproximativos. Mas também a literatura artística não se difunde por razões práticas ou político-morais, e só mediatamente por razões de gosto artístico, de busca

e gozo da beleza? Na realidade, um livro é lido por impulsos práticos (e deve-se pesquisar por que certos impulsos generalizam-se mais do que outros) e relido por razões artísticas. (Q. 21, 2001, p. 2131)

O fato de constatar que na Itália praticamente não existiam escritores de “romance popular”, não significava uma defesa do gênero. Na verdade, este dado correspondia a mais um elemento ilustrativo do desprezo dos “organizadores” da cultura italiana sobre o “popular”. Então, o fato de reconhecer a inexistência de uma literatura popular, não pode ser entendido como sinônimo de admiração sobre a mesma. A “literatura popular em sentido pejorativo (...) é uma degenerescência político-comercial da literatura nacional-popular, cujo modelo são precisamente os trágicos gregos e Shakespeare.” (Q. 9, 2001, p. 1137) Estes dois gêneros são, na leitura do autor, essencialmente populares em todos os países.

De modo geral, o “popular” compreendido por Gramsci não estava representado nos “mecanizados” romances de folhetim, mas nas grandes narrativas de Shakespeare, Goethe, Dostoievski, Cervantes, Balzac, entre outros – ainda que exista uma certa influência da “literatura de folhetim” sobre a “artística”. A obra de Dostoievski pode ser enquadrada justamente neste contexto em que a arte é influenciada pelo folhetim. (Q. 21, 2001) Esta concepção se distancia radicalmente da análise do comunista holandês A. Pannekoek que, em 1912, escreveu:

O conteúdo intelectual mais essencial, os pensamentos determinantes, a verdadeira cultura dos social-democratas alemães não mergulham suas raízes em Schiller e Goethe, mas em Marx e Engels. E esta cultura – proveniente de uma compreensão socialista lúcida da história e do futuro da sociedade, do ideal socialista de uma humanidade livre e sem classe, assim como da ética comunitária proletária e que por isso se opõe em todos os seus traços característicos à cultura burguesa – é internacional. (Pannekoek, 1980, p. 106)

Gramsci não reduzia a “cultura socialista” somente aos autores que defendiam explicitamente a “classe operária”, a “revolução socialista”, o “comunismo”, etc., como o fazia o autor acima.

Escritores, na opinião do autor dos *Quaderni*, são todos “aqueles que possuem uma certa dignidade intelectual e que produzem obras de arte, drama, poesia, romance.” (Q. 23, 2001, p. 2229)

De qualquer forma, a análise gramsciana identifica algumas tentativas de autores italianos em alterar a forte distinção entre o “erudito” e o “popular”, existente na península. Em sua leitura sobre o literato De Sanctis, vê-se:

Um juízo de De Sanctis; “Falta a fibra porque falta a fé. E falta a fé porque falta a cultura.” Mas o que significa “cultura” neste caso? Significa, indubitavelmente, uma coerente, unitária e nacionalmente difundida “concepção da vida e do homem”, uma “religião laica”, uma filosofia que tenha se transformado precisamente em “cultura”, isto é, que tenha gerado uma ética, um modo de viver, um comportamento cívico e individual. Isso exigia, antes de mais nada, a unificação da “classe culta”, e foi neste sentido que trabalhou De Sanctis com a fundação do “Círculo Filológico”, que deveria determinar “a união de todos os homens cultos e inteligentes” de Nápoles; mas exigia sobretudo uma nova atitude em face das classes populares, um novo conceito do que é “nacional”, diverso daquele da direita histórica, mais amplo, menos exclusivista, menos “policial”, por assim dizer. (Q. 23, 2001, pp. 2185-86)

Neste sentido, então, são percebidos alguns exemplos concretos de certos “organizadores da cultura” preocupados em modificar a relação intelectual/“povo-nação”. E a “cultura” não é entendida aqui enquanto elemento de erudição enciclopédica, mas como conduta intelectual e moral orientadora do indivíduo em suas relações com o mundo social. Como uma “concepção da vida e do homem”, isto é, uma “filosofia” que se transforma em ato histórico, capaz de unificar nacionalmente o movimento das massas populares.

Por outro lado, de um modo mais agressivo, Gramsci faz os seguintes comentários ao também escritor italiano Luigi Pirandello:

Uma nota juvenil de Luigi Pirandello. Publicada pela *Nuova Antologia* de 1º de janeiro de 1934 e escrita por Pirandello nos anos 1889-1900, quando era estudante em Bonn: “Lamentamos que em nossa literatura não exista o drama; e, sobre isso, dizem-se muitas coisas e outras tantas se propõem, consolos, exortações, conselhos, projetos. Trabalho inútil: o verdadeiro mal não se vê e não se quer ver. Falta a concepção da vida e do homem. E, não obstante, temos terreno para a épica e para o drama. Árido e estúpido alexandrinismo é o nosso.” Esta nota de Pirandello, contudo, talvez apenas ecoe discussões de estudantes alemães sobre a necessidade genérica de uma *Weltanschauung* e é mais superficial do que parece. De qualquer modo, Pirandello elaborou uma concepção da vida e do homem, mas “individual”, incapaz de difusão nacional-popular, apesar de ter tido uma grande importância “crítica”, de corrosão de um velho costume teatral. (Q. 23, 2001, p. 2186)

Pirandello, portanto, foi um autor que certamente contribuiu com novas concepções morais para o enriquecimento do “erudito”, porém sem o necessário vínculo com o “nacional-popular”. De maneira geral, a importância de Pirandello foi muito mais de “caráter intelectual e moral, ou seja, mais cultural do que artística: ele tentou introduzir na cultura popular a ‘dialética’ da filosofia moderna, em oposição ao modo aristotélico-católico de conceber a ‘objetividade do real’.” (Q. 6, 2001, p. 705) Outro dado interessante sobre Pirandello é que ele, ao adquirir uma “fisionomia cultural cosmopolita”, acabou tornando-se “italiano e nacional”, isto à medida “que se desprovincianizou completamente e se europeizou.” (Q. 23, 2001, p. 2235) Então, o autor aqui destacado, tornou-se italiano não por estar organicamente ligado ao “nacional”, mas por sua inserção na cultura européia. A sua desprovincianização não foi fundada no “nacional”, mas no cosmopolitismo. Assim, o seu “ser italiano” é “frouxo”, não orgânico, sustentado apenas pelo olhar que o francês lhe imprime. Por esse motivo que Gramsci identifica o seguinte problema em sua obra: “no texto italiano, o autor não consegue colocar-se em uníssono com o público, não tem a perspectiva da historicidade da língua quando os personagens querem ser concretamente italianos diante de um público italiano.” (Idem)

A eficácia de Pirandello, “no quadro geral da literatura contemporânea”, “foi maior como ‘inovador’ do clima intelectual do que como criador de obras artísticas: ele contribuiu muito mais do que os futuristas para ‘desprovíncianizar’ o ‘homem italiano’, para suscitar uma atitude ‘crítica’ moderna em oposição à atitude ‘melodramática’ tradicional e oitocentista.” (Q. 9, 2001, p. 1196) Justamente por isso, o autor dos *Quaderni* se pergunta: “não será ele mais um crítico do teatro do que poeta, mais um crítico da cultura do que um poeta, mais um crítico do costume nacional-regional do que um poeta?” (Q. 14, 2001, p. 1672) Um dos principais alvos da crítica pirandelliana foi o catolicismo – que aliás agiu explicitamente contra as obras do teatrólogo e romancista.

O fato era que, na Itália, existiam diversas “línguas” populares e, nos diálogos íntimos, nos “quais se expressam os sentimentos e afetos mais comuns e difundidos, fala-se costumeiramente nos dialetos regionais: em grande parte, a língua literária é ainda uma língua cosmopolita, uma espécie de “esperanto”, isto é, algo limitado à expressão de sentimentos e de noções parciais, etc.” (Q. 23, 2001, p. 2235) Na leitura gramsciana, o grau de unidade de uma língua nacional se dá a partir da “fala viva do povo, pelo grau de nacionalização do patrimônio lingüístico.” (Idem) E este, era um elemento fundamental para o entendimento do teatro, por exemplo. Afinal,

o diálogo deve suscitar, a partir do palco, imagens vivas, com toda a sua concretude histórica de expressão; em vez disso, muito freqüentemente, sugerem-se imagens livrescas, sentimentos mutilados pela incompreensão da língua e de seus matizes. (...) Deve-se observar como, no italiano falado, o homem do povo comete inúmeros erros de pronúncia: *profúgo*, *róseo*, etc., o que significa que tais palavras foram lidas mas não ouvidas, não ouvidas repetidamente, isto é, colocadas em diferentes perspectivas (diferentes períodos), cada uma das quais tenha feito brilhar um lado daquele poliedro que toda palavra é. (erros de sintaxe são ainda mais significativos.) (Q. 23, 2001, pp. 2235-36)

Muitos escritores da península, por não exercerem uma postura baseada em “sentimentos orgânicos” com o “nacional-popular”, também não se preocupavam em

desprovincianizar a língua, isto é, retirar massas populares inteiras do domínio exclusivo do dialeto, para inseri-las no italiano.

Gramsci identifica no chamado “teatro dialetal” italiano uma espécie de “caricatura do provinciano que quer aparecer ‘transfigurado’ num personagem ‘nacional’ ou europeu-cosmopolita’.” Diz ele:

Tal elemento é somente um reflexo do fato de que ainda não existe uma unidade nacional-cultural no povo italiano, de que o “provincianismo” e o particularismo ainda estão enraizados no costume e nos modos de pensar e agir; e não só disso, mas também do fato de que não existe um “mecanismo” para elevar coletivamente a vida do nível provinciano ao nacional europeu... (Q. 14, 2001, p. 1679)

Na verdade, o fato era que na Itália não havia uma língua moderna, pois

1) que não existe uma concentração da classe culta unitária, cujos componentes escrevam e falem “sempre” uma língua “viva” unitária, isto é, difundida igualmente em todos os estratos sociais e grupos regionais do país; 2) que, portanto, entre a classe culta e o povo existe uma nítida separação: a língua do povo ainda é o dialeto, com o subsídio de um jargão italianizante que, em grande parte, é o dialeto mecanicamente traduzido. Existe, ademais, uma forte influência dos vários dialetos na língua escrita, pois também a chamada classe culta fala em certos momentos a língua nacional, mas emprega os dialetos na fala familiar, ou seja, naquela mais viva e aderente à realidade imediata; por outro lado, contudo, a reação aos dialetos faz com que, ao mesmo tempo, a língua nacional se conserve um pouco fossilizada e estagnada e, quando quer ser familiar, rompa-se em vários reflexos dialetais. (Q. 23, 2001, p. 2236)

A língua nacional italiana deveria possuir o mesmo impulso de *vida* encontrado nos dialetos. Neste sentido, isso somente ocorreria com *nacionalização dos dialetos* e a *dialetização* (como força ativa) *da língua nacional*. Longe de estudar formas de acabar com os dialetos, Gramsci, ao que tudo indica, percebe a necessidade de torná-lo expansivo, isto é, de desfossilizá-lo. À medida que o dialeto deixa de ser algo exclusivo da vida íntima, fechado a pequenos grupos populares, ele perde a sua força desagregadora e prejudicial ao “nacional”. Ao se direcionar em sentido oposto ao “privado-restrito”, isto é, ao “público-coletivo”, o dialeto se enfraquece, porém sem desaparecer. É neste momento que uma

determinada língua nacional pode ocupar aquele *espaço* culturalmente *vivo*, antes dominado pelo dialeto. Assim, não só a língua nacional deixa de se apresentar de modo cosmopolita ao “popular”, como o dialeto perde o seu privilégio de ser uma das únicas mediações entre os indivíduos e o “mundo”.

A afirmação de que Gramsci não teoriza a *eliminação* do dialeto pode ser comprovada, a partir do modo como o autor pensa a educação do seu próprio filho e do seu sobrinho. No primeiro caso – quando do encontro com Delio, em meados de 1926 – Gramsci “havia metido na cabeça a idéia de ensinar-lhe algumas palavras em sardo.” (Fiori, 1979, p. 256) Sobre o sobrinho, numa carta à irmã Teresina, o autor comenta: “Franco me parece muito esperto e inteligente: acho que já fala em fluentemente. Em que língua ele fala? Espero que o deixem falar em sardo e não lhe criem problemas a este respeito. Para mim, foi um erro não terem deixado que Edmea, quando bem menina, falasse livremente em sardo. Isto prejudicou sua formação intelectual e colocou uma camisa-de-força em sua fantasia.” (CC. 2005, p. 133) A defesa do ensino do dialeto é “motivada não somente por uma razão subjetiva, de adesão às exigências espontâneas da criança, mas também por razões que se referem ao dialeto particular que ela fala, o qual é uma língua própria e verdadeira, ao mesmo tempo que ao fato de que o italiano corrente em sua família é, de qualquer forma, uma língua pobre e mutilada, de tal modo que a criança acabaria aprendendo ‘dois jargões e nenhuma língua’.” (Manacorda, 1990, p. 61)

A própria “gramática” também deveria se tornar “história”, vida concreta, isto é, “documento histórico” de uma “determinada fase de uma língua nacional (coletiva), historicamente formada e em contínuo desenvolvimento...” (Q. 29, 2001, p. 2341)

Anos antes, a exigência de uma análise “antropológica” sobre a complexidade cultural da *vida nacional*, já tinha sido ressaltada por V. Lenin, no contexto da Rússia

absolutista e “multinacional”. Este negou a imposição da língua russa sobre os vários povos submetidos aos domínios do Estado russo, mas que falavam dialetos próprios. Não que rejeitasse a importância da língua russa, muito ao contrário. No entanto, os aspectos coercitivos e obrigatórios de um determinado elemento cultural muitas vezes podem gerar níveis radicais de hostilidade. A partir disso, afirma Lenin, em 1914, a necessidade de se assegurar à população escolar o ensinamento “em todos os idiomas locais” (Lenin, 1984, p. 311) Aqui, de certo modo, já existe alguns elementos de hegemonia em formação no pensamento do russo – tendo em vista não apenas a política, mas também a cultural. Gramsci, em seu programa de construção da hegemonia dos subalternos, também parece sentir a mesma necessidade em se voltar para os aspectos concretos da cultura existentes na *vida* do “popular”, como a questão língua. Neste sentido, a política não pode ser o fim na análise das situações e das relações de forças existentes na vida concreta, pois ela é apenas uma dimensão da totalidade e da complexidade da realidade social. Ela deve ser perpassada e ultrapassada em direção das diversas formas de materialização da cultura. Ao ressaltar que se trata, a partir da ação política, de

destruir ‘relações invisíveis’, que podem, no entanto, expressar-se em símbolos materiais, Gramsci situa a ação hegemônica no campo social *lato sensu* e não apenas do político – e diferentemente não pode ser, pois se trata de concepções do mundo em confronto, que têm no terreno do social e não apenas do político (do aparelho de Estado, mais precisamente) o seu *locus* decisório. (Ferreira, 1986, p. 230)

As colocações do autor italiano, em seus *Quaderni*, sobre a questão da “literatura nacional-popular”, têm como princípio uma concepção de crítica literária fundada em elementos da “filosofia da práxis”, segundo os quais “devem se fundir a luta por uma nova cultura, isto é, por um novo humanismo, a crítica dos costumes, dos sentimentos e das concepções do mundo, com a crítica estética ou puramente artística...” (Q. 23, 2001, p.

2188) No caso da Itália, De Sanctis foi um importante escritor e crítico literário que buscou desempenhar tal atividade intelectual.

A renovação de um determinado ambiente artístico-cultural, pensada por Gramsci, parte do seguinte enunciado: “parece evidente que, para ser exato, deve-se falar de luta por uma ‘nova cultura’ e não por uma ‘nova arte’ (em sentido imediato).” De modo mais detalhado, expõe:

Talvez nem sequer se possa dizer, para ser exato, que se luta por um novo conteúdo da arte, já que este não pode ser pensado abstratamente, separado da forma. Lutar por uma nova arte significaria lutar para criar novos artistas individuais, o que é absurdo, já que é impossível criar artificialmente os artistas. Deve-se falar de lutar por uma nova cultura, isto é, por uma nova vida moral, que não pode deixar de ser intimamente ligada a uma nova intuição da vida, até que esta se torne um novo modo de sentir e de ver a realidade e, conseqüentemente, mundo intimamente relacionado com os “artistas possíveis” e com as “obras de arte possíveis”. Que não se possam criar artificialmente artistas individuais, portanto, não significa que o novo mundo cultural, pelo qual se luta, suscitando paixões e calos de humanidade, não suscite necessariamente “novos artistas”; ou seja, não se pode afirmar que Fulano ou Beltrano se tornarão artistas, mas pode-se afirmar que do movimento nascerão novos artistas. Um novo grupo social que ingressa na vida histórica com postura hegemônica, com uma segurança de si que antes não possuía, não pode deixar de gerar, a partir de seu interior, personalidades que, antes, não teriam encontrado força suficiente para se expressar completamente num certo sentido. (Q. 23, 2001, pp. 2192-93)

A formação de uma “literatura nacional-popular” deveria, neste sentido, necessariamente ser antecedida por uma ampla reforma intelectual e moral, na qual a cultura é um elemento central. Sem uma fundamental renovação da cultura italiana, marcada pelo elitismo e pelo conservadorismo, o “nacional-popular” não seria incorporado profundamente por qualquer expressão artística. A própria hegemonia de uma determinada classe social também deve ser pensada por meio deste “prisma”, isto é, o nascimento de “novos artistas”, como expressão de uma nova onda histórico-cultural, é condição *sine qua non* para o desenvolvimento integral do seu projeto social.

Gramsci adverte ainda que, no interior do amplo *espaço* artístico, existem diferenças fundamentais, entre uma expressão e outra. Por exemplo, entre a literatura e a música ou a pintura, existem profundas incompatibilidades em suas linguagens. Nas palavras do autor: “se um literato se pusesse a escrever numa linguagem pessoalmente arbitrária (...) e fosse imitado por outros (cada um com uma linguagem arbitrária), chegaríamos a Babel. Não experimentamos a mesma impressão no caso da linguagem (técnica) musical, pictórica, plástica, etc.” (Q. 23, 2001, p. 2193) Portanto, de um ponto de vista da história da cultura, entre a literatura e as demais formas de expressões artísticas, existem sensíveis diferenciações. As fundamentações do autor, para tal conclusão, podem ser visualizadas com os seguintes argumentos:

A expressão “verbal” tem um caráter estritamente nacional-popular-cultural: uma poesia de Goethe, no original, só pode ser compreendida e revivida completamente por um alemão (ou por quem se “alemanizou”). Dante só pode ser compreendido e revivido por um italiano culto, etc. Uma estátua de Michelangelo, um trecho musical de Verdi, um balé russo, um quadro de Rafael, etc., ao contrário, podem ser compreendidos quase imediatamente por qualquer cidadão do mundo, mesmo de espírito não cosmopolita, mesmo se não superou o estreito círculo de uma província de seu país. Todavia, a coisa não é tão simples como poderia parecer à primeira vista. A emoção artística experimentada por um japonês ou um lapão diante de uma estátua de Michelangelo ou ao escutar uma melodia de Verdi é, por certo, uma emoção artística (o mesmo japonês ou lapão permaneceria insensível e surdo se escutasse a declamação de uma poesia de Dante, de Goethe, de Shelley, ou admiraria a arte do declamador como tal); todavia, a emoção artística do japonês ou do lapão não terá a mesma intensidade e calor que a emoção de um italiano médio e, menos ainda, de um italiano culto. (Q. 23, 2001, pp. 2193-94)

Talvez seja justamente por essa especificidade da literatura artística, isto é, o seu aspecto essencialmente “nacional-popular”, que Gramsci a colocou em primeiro plano em suas análises. Esse reconhecimento indicava que “ao lado, ou melhor, abaixo da expressão de caráter cosmopolita da linguagem musical, pictórica, etc., existe uma mais profunda substância cultural, mais restrita, mais ‘nacional-popular’.” (Q. 23, 2001, p. 2194) Em

seguida, o autor vai além, dizendo: “os níveis desta linguagem são diversos; há um nível nacional-popular (e freqüentemente, antes deste, um nível provincial-dialetal-folclorístico)...” (Idem) Em todas essas camadas culturais, isto é, a artístico-cosmopolita, a literária “nacional-popular” e a folclórico-provinciana, existem complexidades próprias que precisam ser compreendidas de modo específico. Antes de serem interligadas uma na outra, deve-se ter clareza as particularidades e as conseqüências de cada uma para a vida cultural popular. A partir dessa percepção se torna mais eficaz determinado projeto político-cultural progressista que visa atender a cada uma dessas dimensões. Em outras palavras,

A linguagem “literária” é estreitamente ligada à vida das multidões nacionais e desenvolve-se lentamente e apenas de modo molecular (...) Isso não ocorre nas linguagens das demais artes; sobre estas, pode-se notar que se verificam atualmente duas ordens de fenômenos: 1) nelas estão sempre vivos, pelo menos em medida muito maior que na língua literária, os elementos expressivos do passado, pode-se mesmo dizer de todo o passado; 2) nelas se forma rapidamente uma língua cosmopolita, que absorve os elementos técnico-expressivos de todas as nações que, alternadamente, produzem grandes pintores, escritores, músicos, etc. (Q. 6, 2001, pp. 730-31)

De fato, as diferenças entre a linguagem das expressões literárias, isto é, escrita e fala, em relação às demais artes, ficam evidentes quando se identifica que “a língua japonesa revela-se imediatamente diversa da língua italiana, o que não é o caso da linguagem da pintura, da música e das artes figurativas em geral.” (Q. 6, 2001, p. 730) No entanto, a música, por exemplo, substituiu na cultura popular da Itália “aquela expressão artística que, em outros países, é dada pelo romance popular, e que os gênios musicais obtiveram uma popularidade que, ao contrário, faltou aos literatos.” (Q. 9, 2001, p. 1136) Mesmo tendo uma grande força universal-cosmopolita a música teve uma importância maior do que a literatura para o “popular” italiano.

Por outro lado, mesmo depois de ter feito essa distinção entre a literatura e as demais expressões artísticas, Gramsci cita um fato histórico interessante por revelar que,

em alguns casos, é possível encontrar uma “comunicação” entre a língua, central na linguagem da primeira, e as outras expressões. Em suas palavras:

Durante a guerra, por exemplo, um orador inglês, francês, russo podia falar a um público italiano, em sua língua incompreendida, das devastações praticadas pelos alemães na Bélgica; se o público simpatizava com o orador, o público o escutava atentamente e o “seguia”, pode-se dizer que o “compreendia”. É verdade que, na oratória, a “palavra” não é o único elemento: há o gesto, o tom da voz, etc., isto é, um elemento musical que comunica o *Leitmotiv* do sentimento predominante, da paixão principal, e um elemento orquestral: o gesto em sentido amplo, que escande e articula a onda sentimental e passional. Para estabelecer uma política cultural, estas observações são indispensáveis; para uma política de cultura das massas populares, são fundamentais. Eis a razão atual do “sucesso” internacional do cinema e, antes, do melodrama e da música em geral. (Q. 23, 2001, pp. 2194-95)

Diante de certos acontecimentos históricos, então, a “língua” também pode assumir um significado “universal”. Quando a humanidade, de uma forma ou de outra, sente-se “unificada”, a linguagem da escrita e da fala pode deixar de ser puramente “nacional-popular” e alcançar uma dimensão internacional muitas vezes impossível fora de tal contexto histórico. No entanto, a unidade das linguagens artísticas deveria ser buscada em forma de política cultural permanente, superando a sua expressão momentânea. Pelo menos essa é a sugestão do autor para a efetivação de uma política cultural direcionada às massas populares. O cinema “mudo”, tendo Chaplin como figura central, ilustra bem isso, pois nele a “expressão corporal” do indivíduo acaba universalizando a sua própria “língua”.

De maneira geral, “a conclusão é a seguinte: uma obra de arte é tão mais ‘artisticamente’ popular quanto mais seu conteúdo moral, cultural e sentimental for aderente à moralidade, à cultura, aos sentimentos nacionais, e não entendidos como algo estático, mas como uma atividade em contínuo desenvolvimento.” (Q. 6, 2001, pp. 731-32)

No caso específico da literatura, “a imediata tomada de contato entre leitor e escritor ocorre quando a unidade de conteúdo e forma no leitor tem como premissa a unidade do mundo

poético e sentimental: se não for assim, o leitor deve começar por traduzir a ‘língua’ do conteúdo em sua própria língua.” (Q. 6, 2001, p. 732)

Nos *Quaderni*, também são expostas algumas questões sobre os temas, existentes na vida social, escolhidos pelos literatos italianos. Para Gramsci, uma discussão fundamental que perpassa por completo o “nacional-popular” não era absorvido pelos escritores da península: o do “trabalho”. Como aponta: “a vida dos camponeses ocupa um espaço maior na literatura, mas também aqui não como trabalho e labuta, e sim os camponeses como ‘folclore’, como pitorescos representantes de costumes e sentimentos curiosos e bizarros...” (Q. 23, 2001, p. 2195) Continuando: “o trabalho do empregado é fonte inesgotável de comicidade (...) O trabalho do intelectual ocupa pouco espaço, ou é apresentado em sua expressão de ‘heroísmo’ e de ‘super-humanismo’...” (Idem) Tal enquadramento moral e intelectual dos escritores sobre a vida do “popular”, certamente expressa determinados sentimentos político-culturais.

De qualquer forma, “não se pode impor a uma ou a várias gerações de escritores que tenham ‘simpatia’ por este ou aquele aspecto da vida; mas que uma ou várias gerações de escritores tenham certos interesses intelectuais e morais e não outros tem um significado, ou seja, indica que uma certa orientação cultural predomina entre os intelectuais.” (Q. 23, 2001, pp. 2195-96) Assim, em sua visão, ao mesmo tempo em que não se deve externamente “impor” ao escritor a sua fonte de criação, também não se pode negar a existência de certos interesses impositivos internos no mesmo, em seu ato de escolha – privilegiando determinados aspectos da vida em detrimento de outros. Nem os intelectuais, nem as manifestações culturais, podem ser vistos fora dos conflitos históricos.

A maneira progressista de fazer com que os escritores se voltassem para os temas centrais do “povo” italiano, não poderia ser por meio da censura e da imposição, mas por

uma profunda reforma intelectual e moral impulsionada pelas classes populares. De modo geral, não se deve “impor” uma cultura sobre outra, mas construir e elevar determinada forma cultural até ela se colocar como hegemônica. Tal processo de elaboração de uma hegemonia, por sua vez, deveria ser entendido a partir do princípio de que

toda força inovadora é repressiva em face de seus adversários; mas, na medida em que desencadeia, potencia e exalta forças latentes, é expansiva, e essa expansividade é, em grande medida, aquilo que a distingue. As restaurações, independentemente do nome com que se apresentem, e particularmente as restaurações que ocorrem na época atual, são universalmente repressivas: o “Padre Bresciani”, a literatura bresciana se torna predominante. A psicologia que precedeu uma tal manifestação intelectual é uma psicologia criada pelo pânico, por um medo cósmico diante de forças demoníacas que não são compreendidas e que, por isso, só podem ser controladas através de uma construção universal repressiva. A recordação deste pânico (de sua fase mais aguda) perdura por muito tempo e dirige a vontade e os sentimentos; a liberdade e a espontaneidade criadoras desaparecem e resta o cansaço, o espírito de vingança, a estúpida cegueira disfarçada pela melifluidade jesuítica. (Q. 23, 2001, p. 2232)

A hegemonia, portanto, em seu momento artístico e literário, torna-se progressista quando promove um ambiente político-cultural favorável ao trabalho de criação dos escritores. Na verdade, a hegemonia das forças sociais progressistas é justamente o processo em que se criam *espaços* capazes de libertar formas de enxergar e sentir a realidade, no caso italiano, há tempos submetidas a tradições culturais elitistas. Daí a sua importância para a construção do “bloco nacional-popular”.

A crítica a uma tendência artística determinada, deve se basear a partir da história da cultura, sem qualquer moralismo. A “investigação sobre a beleza de uma obra é subordinada à investigação da razão pela qual ela é ‘lida’, é ‘popular’, é ‘procurada’, ou, ao contrário, da razão pela qual não atinge o povo e não o interessa, pondo em evidência a ausência de unidade na vida cultural nacional.” (Q. 23, 2001, p. 2247) Essa é uma concepção “nacional-popular” acerca da arte, distante do “espírito” de casta dos

intelectuais. Não existe beleza artística em si, pois o “belo” é preciso ser sempre pensado enquanto momento *vivido* de uma determinada forma cultural.

A questão da relação entre atividade artística e hegemonia, também surge quando se analisa o predomínio da literatura estrangeira sobre a nacional – o que sem dúvida revela a separação entre “escritores” e “público” interno. Na Itália, o “popular” sentia como sua, a literatura internacional, por exemplo. Tal fenômeno demonstra um problema fundamental da *vida nacional* italiana, ligado a um determinado processo hegemônico. Na reflexão do autor:

Se é verdade que todo século ou fração de século tem sua literatura, nem sempre é verdade que esta literatura seja produzida na própria comunidade nacional. Todo povo tem sua literatura, mas ela pode vir-lhe de um outro povo, isto é, o povo em questão pode ser subordinado à hegemonia intelectual e moral de outros povos. É este, com freqüência, o mais gritante paradoxo de muitas tendências monopolistas de caráter nacionalista e repressivo: o de que, enquanto se constroem grandiosos planos de hegemonia, não se percebe que se é objeto de hegemonias estrangeiras; do mesmo modo como, enquanto se fazem planos imperialistas, na realidade se é objeto de outros imperialismos, etc. De resto, não se sabe se o centro político dirigente não entenda muito bem a situação de fato e não busque superá-la: mas é certo que os literatos, neste caso, não ajudam o centro dirigente político em tais esforços e seus cérebros vazios empenham-se na celebração nacionalista para não sentirem o peso da hegemonia da qual se depende e pela qual se é oprimido. (Q. 23, 2001, p. 2253)

Então, quando se diz que a hegemonia expansiva deve promover indiscutivelmente um elemento cultural ativo nacionalmente, o caso da literatura pode ser um esclarecedor exemplo de como isso pode se efetivar. A questão está centrada na necessidade de haver um movimento cultural nacional capaz de possibilitar uma concreta autonomia intelectual e moral dos seus artistas. Somente a partir de uma tal postura é que a hegemonia pode se tornar integral. E se as forças sociais conservadoras nem sempre visualizam essa importância, as de cunho histórico-progressistas não podem deixar de notá-las. Outro elemento que também está em discussão aqui, não é a influência do estrangeiro sobre uma

determinada cultura nacional, mas a não “tradução” crítica feita internamente sobre tal importação. Sem uma rigorosa mediação, o internacional deixa de ser “popular” para o “nacional” – independentemente de seu conteúdo político-ideológico. Para que ocorra esse trabalho de tradutibilidade é indispensável a existência de uma autonomia intelectual e moral dos organizadores da cultura nacional.

Como de fato a cultura italiana não se baseava numa dimensão histórico-nacional concreta, eram raros os escritores que se voltavam para os temas centrais da vida objetiva-subjetiva das massas populares. E justamente pela

ausência de uma literatura nacional-popular, devida à ausência de preocupações e de interesse por estas necessidades e exigências, deixou o “mercado” literário aberto à influência de grupos intelectuais de outros países, os quais, “popular-nacionais” em sua pátria, tornam-se o mesmo na Itália, já que as exigências e necessidades que buscam satisfazer são similares também na Itália. Assim o povo italiano se apaixonou, através do romance histórico-popular francês (e continua a se apaixonar, como demonstram também os mais recentes catálogos das livrarias), pelas tradições francesas, monárquicas e revolucionárias, e conhece mais a figura popular de Henrique IV do que a de Garibaldi, mais a Revolução de 1789 do que o *Risorgimento*, mais as invectivas de Vitor Hugo contra Napoleão III do que as dos patriotas italianos contra Metternich; apaixonou-se por um passado que não é seu, serve-se em sua linguagem e em seu pensamento de metáforas e de referências culturais francesas, etc., é culturalmente mais francês do que italiano. (Q. 23, 2001, pp. 2197-98)

Essa passagem dos *Quaderni* é bastante clara quanto à subordinação cultural dos italianos em relação aos franceses, devido à ausência de uma produção literária própria. E o que realmente chama a atenção é o fato dos italianos serem apaixonados por um passado externo ao seu. Daí a importância da “tradução” e da autonomia intelectual e moral dos seus escritores. Sem uma cultura nacional forte não se entende organicamente o mundo. E, após séculos, a Itália continuava sob domínio da cultura conservadora e cosmopolita, de costas para o “nacional-popular”. O problema, então, não era a influência de uma cultura estrangeira, mas o fato dela levar as classes populares da Itália ao desconhecimento de sua

própria história – fenômeno esse extremamente prejudicial ao desenvolvimento das forças político-sociais progressistas. A falta de vínculo “nacional-popular” dos escritores, também podia ser exemplificada com a questão dos emigrantes italianos, certamente um problema central para as massas populares, diz Gramsci: “que os literatos não se ocupem do emigrado no exterior deveria surpreender menos do que o fato de que não se ocupem dele antes que emigre, das condições que o obrigam a emigrar, etc.; ou seja, que não se ocupem das lágrimas e do sangue que já na Itália, ainda antes que no exterior, significou a emigração em massa.” (Q. 23, 2001, p. 2254)

Em tal solo político-cultural era comum o desenvolvimento de tendências artístico-literárias como o “brescianismo” – muito próximo do “lorianismo”. Essa expressão tem como origem o padre Antonio Bresciani (1798-1862), politicamente reacionário e representante da degradação italiana em termos culturais. Nas palavras de Gramsci: “a antidemocracia nos escritores brescianos não tem nenhum significado politicamente relevante e coerente; é o modo de oposição a qualquer forma de movimento nacional-popular, determinada pelo espírito econômico-corporativo de casta, de origem medieval e feudal.” (Q. 23, 2001, p. 2198) Em outra passagem, escreve: “deve-se observar que o brescianismo, no fundo, é individualismo antiestatal e antinacional, mesmo quando e embora se mascare de nacionalismo e estatismo frenético.” (Q. 23, 2001, p. 2197) A influência dessa expressão político-cultural chegara ao século XX bastante forte – principalmente entre os escritores laicos. Como se lê nos *Quaderni*: “o brescianismo assume uma certa importância no ‘laicato’ literário do pós-guerra e vem se tornando cada vez mais a ‘escola’ narrativa dominante e oficiosa.” (Q. 23, 2001, p. 2199) De maneira ampla, Gramsci dá aos representantes dessa expressão cultural, que não estava restringida ao catolicismo, a denominação de “Os filhotes do Padre Bresciani”. Aliás, como já foi

destacado, a pouca produção literária dos católicos era algo significativo para Gramsci. Em muito, ocorria pelo fato de que a “religião estava separada da vida militante em todas as suas manifestações.” (Q. 23, 2001, p. 2229) O brescianismo era um movimento que havia transformado a vida intelectual num elemento de “casta separado da vida real e desligado dos seus problemas, sendo profundamente demagógica a relação entre as classes dirigentes e as grandes multidões nacionais.” (Musitelli, 2007, p. 50) Em outras palavras, era um importante representante do tradicional cosmopolitismo.

Partindo de um outro exemplo, expõe Gramsci: “pode-se mostrar que o ‘catolicismo’, mesmo em homens superiores e não ‘jesuíticos’, como Manzoni (...), não contribuiu para criar na Itália o ‘povo-nação’, nem mesmo no romantismo: ao contrário, foi um elemento antinacional-popular e somente áulico.” (Q. 7, 2001, p. 896) Dentre os diversos comentários feitos pelo autor sobre este literato italiano, pode-se destacar o seguinte:

entre Manzoni e os ‘humildes’, há distanciamento sentimental; os humildes são para Manzoni um ‘problema de historiografia’, um problema teórico que ele acredita poder resolver com o ‘romance histórico’, com o ‘verossímil’ do romance histórico. Por isso, os ‘humildes’ são freqüentemente apresentados como ‘caricaturas’ populares, com benevolência irônica, mas irônica. E Manzoni é demasiadamente católico para pensar que a voz do povo seja a voz de Deus: entre o povo e Deus, está a Igreja, e Deus não se encarna no povo, mas na Igreja. A crença de que Deus se encarna no povo pode ser a de Tolstoi, não a de Manzoni. Esta atitude de Manzoni é certamente sentida pelo povo e, por isso, *Os noivos* jamais foi uma obra popular: o povo sentia Manzoni sentimentalmente afastado de si e seu livro como um livro de devoção, não como uma epopéia popular. (Q. 14, 2001, p. 1703)

De modo geral, para expressar o seu entendimento sobre certas correntes literárias que buscam se aproximar do “povo”, não organicamente, diz Gramsci: “a ‘tendenciosidade’ da literatura intencionalmente popular (educativa) é tão insípida e falsa, corresponde tão

pouco aos interesses mentais do povo, que a impopularidade é o castigo merecido.” (Q. 8, 2001, p. 1024)

No interior dessa ampla discussão sobre o “erudito” e o “popular”, Gramsci também reflete o significado, até mesmo, do livro. Afinal, a própria figura deste elemento fundamental para a difusão da cultura moderna, deveria assumir um novo conteúdo histórico. Na nota seguinte, diz-se:

Já que o povo não vai ao livro (a um certo tipo de livro, o dos literatos profissionais), então o livro irá ao povo. A iniciativa foi lançada pela *Fiera Letteraria* e por Umberto Fracchia, seu diretor na época, em 1927, em Milão. A iniciativa não era má em si e produziu alguns pequenos resultados: mas a questão não foi enfrentada no sentido de que o livro, para ir ao povo, deve se tornar nacional-popular intimamente, e não só “materialmente”, com as banquinhas, os vendedores ambulantes, etc. (Q. 23, 2001, p. 2238)

O livro deveria se transformar em dado concreto de *cultura viva*, no processo de organização intelectual e moral do “popular”. Por essas e outras palavras que Gramsci fornece o conteúdo da categoria “nacional-popular”. A partir dela, são pensadas diversas questões referentes à Itália e ao mundo. E é justamente por isso que ela, por sua vez, concentra diversos elementos da vida social, isto é, a política, a economia, a cultura, a filosofia, as instituições, os intelectuais, etc. O “nacional-popular”, que pode ser contraposto ao *nacional-erudito*, coloca-se como uma projeto social amplo para as massas populares. De certa forma, nele está implícito o princípio de que a nação pode e deve ser uma dimensão da emancipação da vida das classes subalternas.

No âmbito da literatura, o autor sardo comenta ainda um outro importante movimento cultural, profundamente “anti-popular”. Analisando, por exemplo, uma obra literária do escritor Gino Saviotti, afirma:

Em 1934, foi concedido a Saviotti um prêmio literário (...) por um romance no qual é representado o esforço de um homem do povo para se tornar “artista” (isto é, para se tornar “artista profissional”, não ser mais

“homem do povo”, mas elevar-se ao nível dos intelectuais de profissão): tema essencialmente “antipopular” e exaltação da casta como modelo de vida “superior”, o que de mais velho e rançoso se pode encontrar na tradição italiana. (Q. 23, 2001, pp. 2239-40)

A *herança histórico-nacional* conservadora italiana ocupava, enfim, os mais diversos e fundamentais aspectos da vida social da península. De modo agressivo, os representantes de tal tradição eram vistos: “na realidade, essa gente pouco se importa com a literatura e a poesia, com a cultura e a arte: exerce a profissão de sacristão literário e nada mais.” (Q. 23, 2001, p. 2241)

Por sua vez, existiam escritores que defendia uma certa concepção “patriótica” em suas obras – o que poderia ser um sinal, uma possibilidade de interesse sobre o “nacional-popular”. No entanto, suas expressões artísticas significavam um “patriotismo” que não era “um sentimento difuso e enraizado, o estado de espírito de um estrato, um dado efetivo, mas uma ‘especialidade oratória’ de uma série de ‘personagens’ (...), uma qualificação profissional, por assim dizer.” (Q. 23, 2001, pp. 2242-43) Na verdade, esse tipo de manifestação não poderia ser considerado nem mesmo como de cunho “nacionalista”, quanto mais “nacional-popular”. No caso específico dos “nacionalistas”, Gramsci também não identifica neles qualquer proximidade com o projeto nacional que defende nos *Quaderni*. Em suas palavras:

Houve um certo despertar de sentimentos nacionalistas: é explicável que se ponha o problema de por que os livros italianos não são lidos, por que são considerados “entediados”, e, ao contrário, são considerados “interessantes” os estrangeiros, etc. O despertar nacionalista faz sentir que a literatura italiana não é “nacional”, no sentido de que não é popular, e que sofremos como povo a hegemonia estrangeira. Disso resultam programas, polêmicas, tentativas, mas que não dão em nada. Seria necessária uma crítica impiedosa da tradição e uma renovação cultural-moral da qual deveria nascer uma nova literatura. (Q. 6, 2001, p. 740)

Se num primeiro momento, o movimento nacionalista ganha forças por não haver uma tradição “nacional-popular” na Itália, num segundo, ele não consegue apresentar uma

alternativa historicamente progressista, justamente porque em seu programa existe a exaltação do mesmo passado a-nacional. Em outras palavras, não é expressão de uma nova cultura, baseada numa nova relação entre literatura e “povo-nação”, mas representante de um sentimento nacional não conectado à história real, retórico.

No âmbito da estética literária, o distanciamento entre literato e “povo-nação” teve com o “naturalismo”, em sua pretensão de objetividade e cientificidade experimental, um fortalecimento ainda maior entre os escritores italianos. Os camponeses, por exemplo, eram vistos “com ‘distanciamento’, como ‘natureza’ sentimentalmente estranha ao escritor, como espetáculo, etc.” (Q. 23, 2001, p. 2250)

Todo o “estranhamento” entre escritor e “popular”, fez a literatura italiana não possuir uma “história” própria de continuidade nacional. A partir de um olhar “nacional-popular”, a atividade artística da Itália não expressava, no presente, elementos do passado – pelo menos enquanto aspecto vivo e operante. Em outros termos:

o passado não vive no presente, não é elemento essencial do presente, isto é, não existe continuidade e unidade na história da cultura nacional. A afirmação de uma continuidade e unidade é só uma afirmação retórica ou tem valor de mera propaganda sugestiva; é um ato prático, que visa a criar artificialmente o que não existe, não é uma realidade em ato. (Q. 23, 2001, p. 2251)

A construção de uma literatura popular e nacional significava, portanto, um fenômeno original historicamente, isto é, nunca visto antes na península. Para se incorporar elementos culturais do passado o trabalho de “tradução” deveria ser complexo, talvez menos do que quando se voltasse para o exterior. De modo ainda mais esclarecedor, diz o autor que o passado, pensado a partir da literatura, “não é elemento de vida, mas somente de cultura livresca e escolar; o que, de resto, significa que o sentimento nacional é recente, ou talvez seja mais justo dizer que está ainda apenas em processo de formação,

comprovando que a literatura, na Itália, jamais foi um fato nacional, mas sim de caráter ‘cosmopolita’.” (Idem) Isso ajuda a explicar, na leitura gramsciana, o fato de que o “atual período literário não sabe interpretar sua época, está separado da vida nacional efetiva, de modo que nem sequer por ‘razões práticas’ são exaltadas obras que mais tarde, talvez, poderiam ser reconhecidas como artisticamente nulas, já que sua ‘praticidade’ terá sido superada.” (Q. 23, 2001, p. 2252) Sendo os livros mais lidos pelos italianos aqueles vindos do estrangeiro, fica evidente que a época “atual não dispõe de uma literatura aderente a suas necessidades mais profundas e elementares, já que a literatura existente, salvo raras exceções, não se liga à vida popular-nacional, mas a grupos restritos que não passam de presunçosas nulidades da vida nacional.” (Idem)

Analisando agora a dialética entre o “abstrato” e o “concreto” na relação “homem”/“artista”, no âmbito da criativa atividade, Gramsci, mais uma vez, expõe um determinado elemento para compor o amplo conteúdo da categoria “nacional-popular”. Em suas palavras:

Humanidade “autêntica, fundamental” só pode significar concretamente, no campo artístico, uma única coisa: “historicidade”, isto é, caráter “nacional-popular” do escritor, ainda que no amplo sentido de “sociabilidade”, mesmo em sentido aristocrático, contanto que o grupo social que se expressa seja historicamente vivo e que o “vínculo” social não seja de caráter “prático-político” imediato, ou seja, declamatório-moralista, mas sim histórico ou ético-político. (Q. 23, 2001, pp. 2247-48)

O “nacional-popular”, então, além de ser sinônimo de “historicismo absoluto”, deve assumir para o escritor também uma dimensão não “politicamente tendenciosa” sobre o “grupo social” narrado – o que não significa ausência de determinada concepção político-cultural em sua obra. Aqui, pode-se ilustrar novamente a diferenciação, já apontada antes, entre o *intelectual nacional-popular* e o “intelectual orgânico”, uma vez que o segundo tem como uma de suas características justamente o vínculo político íntimo e muitas vezes

“prático-imediato” com determinado grupo social. Não apenas no caso específico da atividade artística, essa parece ser uma distinção fundamental entre tais formas de “intelectuais”. Isso parece ficar evidente, quando Gramsci se pergunta:

O conceito de que a arte é arte, e não propaganda política “deliberada” e projetada, é em si mesmo um obstáculo à formação de determinadas correntes culturais que sejam o reflexo de seu tempo e que contribuam para reforçar determinadas correntes políticas? Não parece; parece, ao contrário, que este conceito põe o problema em termos mais radicais e de uma crítica mais eficiente e conclusiva. Admitido o princípio de que, na obra de arte, deva se buscar somente o caráter artístico, não se exclui de modo algum a investigação de qual seja a massa de sentimentos, de qual seja a atitude diante da vida que circula na própria obra de arte. (Q. 15, 2001, p. 1793)

Continuando com a discussão, diz:

Que um político faça uma pressão para que a arte de seu tempo expresse um determinado mundo cultural é uma atividade política, não de crítica artística: se o mundo cultural pelo qual se luta é um fato vivo e necessário, sua expansividade será irresistível, ele encontrará seus artistas. Mas se, apesar da pressão, esta irresistibilidade não se vê e não opera, isso significa que se tratava de um mundo fictício e postiço... (Q. 15, 2001, p. 1794)

A criação politicamente forçada, correspondendo a um elemento externo ao artista, não gera arte e cultura vivas historicamente, mas sim retórica – por mais que tenham “formas” revolucionárias. A política está em tudo, mas ela não é o todo. A complexidade da *vida*, neste sentido, deve ser respeitada e o artista não pode deixar de ser um dos seus principais “tradutores”.

Enquanto “o político imagina o homem como ele é e, ao mesmo tempo, como deveria ser, para atingir um determinado objetivo” (Q. 15, 2001, p. 1820), “o artista representa necessariamente ‘o que é’ em certo momento (...), de modo realista”. (Q. 15, 2001, p. 1821) Partindo desse enunciado, pode-se dizer que a “arte não pode ser transformada em propaganda política ou projetada neste sentido; ele é expressão de um

determinado momento histórico e de um dado clima cultural; o seu valor estético não se subordina ao seu caráter político.” (Schlesener, 1992, p. 48)

De fato, a literatura e as artes em geral se constituíam em um *espaço* bastante poderoso para a difusão de inúmeras concepções conservadoras e *anti-nacional-populares* na Itália. Em sua crítica, a uma determinada obra de Ugo Foscolo, Gramsci argumenta que:

*Os sepulcros* devem ser considerados como a maior “fonte” da tradição cultural retórica, que vê nos monumentos um motivo de exaltação das glórias nacionais. A “nação” não é o povo, ou o passado que continua no “povo”, mas, ao contrário, o conjunto das coisas materiais que recordam o passado: estranha deformação, que podia ser explicada no início do século XIX, quando se tratava de despertar energias latentes e de entusiasmar a juventude, mas que não passa de “deformação”, já que tornou puro motivo decorativo, exterior, retórico. (Q. 5, 2001, p. 569)

Nesses seus comentários, Gramsci praticamente declara, mais uma vez e de um diferente ângulo, o seu entendimento acerca da “nação” – expondo toda a importância do “popular” para tal compreensão. Por sua vez, revela também a não “aderência” histórica dos escritores em relação à realidade do “povo-nação” italiano. A literatura da Itália poderia ser considerada como separada do “desenvolvimento real do povo italiano”, isto é, poderia ser entendida como de “casta”, não sentindo e nem refletindo o “drama da história”, enfim não era “popular-nacional”. (Q. 6, 2001) De maneira mais detalhada, o autor, sobre essa questão se pergunta: “o que deve interessar mais a um artista, a aprovação de sua obra pela ‘nação’ ou pelos ‘espíritos eleitos’? Mas pode existir separação entre ‘espíritos eleitos’ e ‘nação’?” Continuando, diz:

O fato de que a questão tenha sido posta e continue a sê-lo nestes termos revela, por si só, uma situação historicamente determinada de separação entre intelectuais e nação. De resto, quem são os “espíritos” considerados “eleitos”? Cada escritor ou artista tem seus “espíritos eleitos”, isto é, tem-se na realidade uma desagregação dos intelectuais em igrejazinhas e seitas de “espíritos eleitos”, desagregação que depende precisamente da não-aderência à nação-povo, do fato de que o “conteúdo” sentimental da arte, o mundo cultural é alheio às correntes profundas da vida popular-nacional, de que esta última também permanece desagregada e sem

expressão. Todo movimento intelectual se torna ou volta a se tornar nacional se se verificou uma “ida ao povo”, se ocorreu uma fase “Reforma” e não apenas uma fase “Renascimento”; e se as fases “Reforma-Renascimento” se sucedem organicamente e não coincidem com fases históricas distintas (como na Itália, onde entre o movimento comunal – reforma – e o Renascimento ocorreu um hiato histórico do ponto de vista da participação popular na vida pública). Mesmo que se devesse começar escrevendo “romances de folhetim” e versos de melodrama, não há “Renascimento” e não há literatura nacional sem um período de ida ao povo. (Q. 8, 2001, p. 1030)

Qual o sentido da arte senão expressar os dramas, as alegrias, as angústias, enfim, os sentimentos da *vida*? Quando esses elementos não estão presentes, não há atividade artística, mas apenas “decoreação de ambiente”. E como se sabe, dentro do *vivido*, Gramsci parece destacar o “popular” como o único setor social capaz de levar às últimas conseqüências tal processualidade, isto é, o único em condições de alcançar todos os *espaços* humanamente possíveis. A dimensão nacional surge como importante para uma tal atividade artística, justamente por ela ser indispensável no trabalho de captar a *vida* do “popular”. Deve-se destacar também que, a “ida ao povo” defendida aqui tem como princípio a relação “orgânica” entre “intelectual” e “povo” e não determinados “voluntarismo” já vistos nas histórias nacional e mundial. O sentido é o enriquecimento cultural do “popular”, ainda que necessite passar por um período “folhetinesco”. A “ida ao povo” também pode assumir um outro caráter, promovido pelo avanço social e político das classes subalternas no decorrer do capitalismo. Em tal contexto, setores intelectuais das elites podem reagir também com um movimento de “ida ao povo”. No entanto, neste caso, a aproximação ao “povo” significa geralmente “uma retomada do pensamento burguês que não quer perder sua hegemonia sobre as classes populares e que, para melhor exercer esta hegemonia, assimila uma parte da ideologia proletária.” (Q. 6, 2001, p. 820) Portanto, não existe uma razão única para o processo de “ida ao povo”.

No interior da chamada “literatura popular” também é possível identificar uma forte presença de interesses comerciais. A “literatura comercial”, na verdade, é “uma seção da literatura popular-nacional”:

o caráter “mercantil” é dado pelo fato de que o elemento “interessante” não é “ingênuo”, “espontâneo”, intimamente fundido na concepção (intuição) artística, mas trazido de fora, de modo mecânico, dosado industrialmente como elemento seguro de “êxito” imediato. Contudo, isto significa, de qualquer modo, que também a literatura comercial não deve ser negligenciada na história da cultura: ao contrário, ela tem um enorme valor precisamente deste ponto de vista, já que o sucesso de um livro de literatura comercial indica (e freqüentemente é o único indicador existente) qual é a “filosofia da época”, ou seja, qual é a massa de sentimentos (e de concepções do mundo) que predomina na multidão “silenciosa”. Esta literatura é um “narcótico” popular, é um “ópio”. (Deste ponto de vista, seria possível fazer uma análise de *O Conde de Monte Cristo*, de A. Dumas, que talvez seja o mais “opiáceo” dos romances populares: qual o homem do povo que não crê ter sofrido uma injustiça por parte dos poderosos e não fantasia a “punição” que lhes irá infligir?... (Q. 5, 2001, p. 587)

Então, se por um lado, Gramsci identifica a falta de uma “literatura nacional-popular” criada pelos italianos, por outro, não reconhece como progressista historicamente, e de fato “popular”, aquela produção literária orientada pelo maniqueísmo e por concepções mecânicas sobre a vida das classes populares da península. Justamente pela sua ampla aceitação entre as massas populares deveria ser pesquisada. Continuando nesta linha de raciocínio, afirma:

O romance de folhetim substitui (e ao mesmo tempo favorece) a fantasia do homem do povo; é um verdadeiro sonhar com os olhos abertos. Pode-se ver o que Freud e os psicanalistas afirmam sobre o sonhar com os olhos abertos. Neste caso, pode-se dizer que, no povo, o fantasiar depende do “complexo de inferioridade” (social), que determina longas fantasias sobre a idéia de vingança, de punição dos culpados pelos males sofridos, etc. Em o *Conde de Monte Cristo*, existem todos os elementos para gerar tais fantasias e, portanto, para propiciar um narcótico que atenua a sensação de dor, etc. (Q. 6, 2001, p. 799)

Para Gramsci o “romance de folhetim” surgiu a partir da necessidade da “ilusão”, como forma de dinamizar o cotidiano de inúmeras “existências mesquinhas”, isto é, “para

romper a triste monotonia à qual se viam condenadas.” (Q. 17, 2001, p. 1933) De resto, a literatura folhetinesca não poderia ser considerada como expressão de uma “estética popular”. Esta, para o autor, está contida nas produções de escritores como Shakespeare, Tolstoi, Dostoievski, os clássicos gregos, etc. (Q. 17, 2001)

Na busca de compreender mais de perto a subjetividade das classes populares, argumenta-se nos *Quaderni* que

Uma das atitudes mais características do público popular em face de sua literatura é a seguinte: não importa o nome e a personalidade do autor, mas a pessoa do protagonista. Os heróis da literatura popular, quando entram na esfera da vida intelectual popular, destacam-se de sua origem “literária” e adquirem a validade de personagem histórico. Toda a sua vida interessa, do nascimento à morte, o que explica o êxito das “continuações”, ainda que artificiosas (...) Não se deve entender “personagem histórico” em sentido literal, embora também isto ocorra, ou seja, que leitores populares já não mais saibam distinguir entre mundo efetivo da história passada e mundo da fantasia, e discutam sobre os personagens romanescos como discutiriam sobre os que viveram, mas através de uma transferência, para compreender que o mundo da fantasia adquire na vida intelectual popular uma específica concreticidade de fábula. (Q. 8, 2001, p. 1013)

De fato, tal literatura ganhava na mentalidade do “popular” aspectos muito fortes de vida real, gerando um grau elevado de passionalidade nos debates rotineiros do dia-a-dia sobre os personagens das “novelas”. O problema, em certo sentido, não estava na energia dispensada pelo “popular” sobre os dilemas da “obra”, mas sim em identificar os motivos predominantes que o levaram a escolhê-la. Por que não efetivar a mesma postura moral e intelectual sobre os personagens shakespearianos, muito mais complexos e, justamente por isso, historicamente mais humanos? Essa era, enfim, a questão a ser resolvida.

Gramsci também percebe uma forte “concepção melodramática da vida”, em parte das classes populares. Argumenta ele: “o barroco, o melodrama aparecem a muitas pessoas do povo como um modo de sentir e de agir extraordinariamente fascinante, como um modo de evadir-se daquilo que elas consideram baixo, mesquinho, desprezível em sua vida e em

sua educação, a fim de ingressarem numa esfera mais seleta, de altos sentimentos e nobres paixões.” (Q. 8, 2001, p. 969)

De certo modo, a manifestação melodramática do “povo” italiano significava uma maneira de expressar os sentimentos excessivamente passionais. Um mecanismo para elevar o espírito, de uma forma historicamente não crítica. Na verdade, o melodrama na Itália assumia configuração de cultura nacional. Diante disso, pergunta-se Gramsci: “como combater o gosto melodramático do italiano comum quando se aproxima da literatura e, particularmente, da poesia?” (Q. 14, 2001, p. 1676) Para ele, “uma das causas deste gosto deve ser buscada no fato de que ele se formou não na leitura e na meditação íntima e individual da poesia e da arte, mas nas manifestações coletivas, oratórias e teatrais.” (Idem) Continuando: “na província, por exemplo, dá-se muita atenção à oratória fúnebre e à das pretorias e tribunais (...) todas estas têm um público de ‘torcedores’ de caráter popular, e um público constituído (no caso dos tribunais) pelos que esperam sua vez, testemunhas, etc.” (Q. 14, 2001, p. 1677) Ressalta ainda;

Em certas sedes de tribunais distritais, a corte está sempre cheia destes indivíduos, que decoram as frases torneadas e as palavras solenes, que as ruminam e recordam. O mesmo ocorre nos funerais de figurões, aos quais comparece uma grande multidão, muitas vezes apenas para ouvir os discursos. As conferências nas cidades têm a mesma função, assim como os tribunais, etc. Os teatros populares, com os chamados espetáculos de arena (e hoje, talvez, o cinema falado, mas também os letreiros do velho cinema mudo, redigidos todos em estilo melodramático), são da máxima importância para criar este gosto e a linguagem a ele adequada. (Idem)

Então, o sentimento melodramático era absorvido a partir de vários momentos, situações e ambientes. Ele expressava a tentativa do “popular” em compreender certas questões centrais e “eternas” da vida, como por exemplo, o significado que pode ter a própria morte.

Após considerar essas questões, pode-se voltar à interrogação inicial. E a resposta do autor é a seguinte: “combate-se este gosto de dois modos principais: através de sua impiedosa crítica, mas também através da difusão de livros de poesia escritos ou traduzidos em língua não ‘áulica’ e nos quais os sentimentos expressos não sejam nem retóricos nem melodramáticos.” (Q. 14, 2001, p. 1677) De um modo ou de outro, tais atividades, enfraqueceria este “provincianismo folclórico” que surge ao “estrangeiro” como um “histrionismo”, uma “teatralidade”, “algo de filodramático, aquela ênfase no dizer as coisas mais banais, aquela forma de chauvinismo cultural...” (Q. 14, 2001, p. 1661), característicos do “povo” italiano.

A tradição intelectual italiana, por seu caráter de casta cosmopolita, além de não compreender tais particularidades bastante atuantes no presente, também não conseguia identificar, por exemplo, quais as correntes culturais progressistas do século XVI, em especial no âmbito da literatura. Em linhas gerais, não entendia detalhadamente nem o presente, nem o passado. Nas palavras do autor, “o modo de julgar a literatura do século XVI segundo certos padrões estereotipados deu lugar, na Itália, a curiosos juízos e a limitações de atividade crítica que são significativos para julgar o caráter abstrato da realidade nacional-popular de nossos intelectuais. Atualmente, algo está lentamente se modificando, mas o velho reage.” (Q. 5, 2001, p. 632)

Para Gramsci, muitos críticos literários de sua época, apontavam como conservadoras as expressões artísticas da nova classe burguesa, ao passo que, sobre as manifestações marcadamente estagnadas, diziam ser revolucionárias. Ao contrário de tal leitura, diz-se nos *Quaderni* que “é interessante observar este duplo filão no século XVI: um verdadeiramente nacional-popular (nos dialetos, mas também em latim), ligado à novelística anterior, expressão da burguesia; e um outro, áulico, cortesão, a-nacional, mas

que é posto nas nuvens pelos retóricos.” (Q. 5, 2001, p. 633) Portanto, a falta de uma leitura orgânica e de um vínculo ao “nacional-popular”, fazia os intelectuais, mesmo no tempo de Gramsci, compreenderem equivocadamente até mesmo o processo histórico-cultural da península.

Da mesma forma que é preciso analisar determinada obra literária em seu contexto histórico específico, também é necessário saber “traduzir”, em linguagem apropriada, certas obras de tempos diferentes. Na nota seguinte isso é devidamente esclarecido. Diz o autor:

No *Corriere della Sera* de 8 de janeiro de 1932 foi publicada a carta enviada por Garibaldi a Raffaele Giovagnoli em 25 de junho de 1874, de Caprera, logo após a leitura do romance *Spartaco*. A carta é muito interessante para esta rubrica sobre a “literatura popular”, já que também Garibaldi escreveu “romances populares” e encontram-se na carta os principais temas de sua “poética” neste gênero. De resto, *Spartaco* de Giovagnoli é um dos pouquíssimos romances populares italianos que teve difusão também no exterior, num período em que o “romance” popular entre nós era “anticlerical” e “nacional”, isto é, tinha características e limites estritamente locais. Pelo que me lembro, parece-me que *Spartaco* se prestaria sobretudo a uma tentativa que, dentro de certos limites, poderia se tornar um método: isto é, seria possível “traduzi-lo” em linguagem moderna, expurgá-lo das formas retóricas e barrocas como linguagem narrativa, despojá-lo de algumas idiossincrasias técnicas e estilísticas, tornando-o “atual”. Tratar-se-ia de realizar, de modo consciente, aquele processo de adaptação à época e aos novos sentimentos e novos estilos que a literatura popular realizava tradicionalmente quando era transmitida por via oral e não era fixada e fossilizada pela escrita e pela imprensa. Se isto pode ser feito de uma língua para outra, com as obras-primas do mundo clássico, que cada época traduziu e imitou segundo as novas culturas, por que não se poderia e deveria fazer o mesmo para trabalhos como *Spartaco* e outros, que têm um valor mais “cultural-popular” do que artístico? (Q. 6, 2001, pp. 845-46)

Este trabalho de “tradução”, em muito, assemelha-se aquele pretendido em relação a Maquiavel, isto é, recuperar do passado as expressões político-culturais representantes do “nacional-popular” para o mundo contemporâneo. Em momentos em que as forças progressistas se encontram em meio à crises sociais e à fragmentação do “popular”, a “tradução” ganha ainda mais importância seja em termos teóricos ou políticos. Isso porque, em tais contextos históricos a tradutibilidade é um recurso fundamental que tenta preencher

a *vida* em crise com as inúmeras experiências progressistas do passado nacional e do mundo. Experiências que, uma vez “traduzidas”, também ganhavam vida, pois podem impulsionar ações e reflexões sobre o processo histórico em andamento. À medida que isso ocorre a própria história é historicizada, possibilitando o auto-conhecimento do “popular” – não como agente submerso a leis naturais, mas como sujeito da *práxis*.

Analisando ainda, algumas exceções no âmbito da literatura italiana, afirma Gramsci: “*Caráter popular nacional da literatura italiana: Goldoni*. Por que Goldoni é popular ainda hoje? Goldoni é quase ‘único’ na tradição literária italiana. Suas atitudes ideológicas: democrata antes de ter lido Rousseau e antes da Revolução Francesa. Conteúdo popular de suas comédias: linguagem popular no que se refere à expressão, crítica mordaz da aristocracia corrompida e apodrecida.” (Q. 6, 2001, pp. 809-10)

Com isso, mesmo reconhecendo o significado da *herança histórico-nacional* conservadora da Itália, Gramsci procura não simplificar o passado e assim também não naturalizar a história. Em outras palavras, à medida que o real é sempre múltiplo e complexo, as possíveis definições sobre seus fenômenos não podem ser fechadas, estáticas e unívocas.

Ainda sobre os autores que, de uma forma ou de outra, destacaram-se em seu maior vínculo com o “nacional”, é citado o romancista e escritor político Alfredo Oriani (1852-1909). Nos *Quaderni*, encontra-se:

É preciso estudá-lo como representante mais honesto e apaixonado da grandeza nacional-popular italiana entre os intelectuais italianos da velha geração. Sua posição, porém, não é crítico-reconstrutiva: e disto decorrem todos motivos de seu infortúnio e de seus fracassos. Na realidade, a quem se dirigia Oriani? Não às classes dominantes, das quais esperava, contudo, reconhecimentos e honras, apesar de suas diatribes corrosivas. Não aos republicanos, aos quais, todavia, se aparenta sua forma mental recriminatória. A *Lotta politica* parece o manifesto em favor de um grande movimento democrático nacional popular; mas Oriani está tão

embebido de filosofia idealista, tal como esta se forjou na época da Restauração, que não sabe falar ao povo como líder e como igual ao mesmo tempo, para fazer com que o povo participe da crítica de si mesmo e de suas debilidades, mas sem perder a fé na própria força e no próprio futuro. A debilidade de Oriani reside neste caráter meramente intelectual de suas críticas, que criam uma nova forma de doutrinário e de abstração. Mas há nele um movimento de pensamento bastante sadio que deveria ser aprofundado. A fortuna de Oriani nestes últimos tempos é mais um embalsamamento funerário do que uma exaltação de nova vida de seu pensamento. (Q. 8, 2001, p. 1040)

O desfecho da passagem é alusão ao caráter que o movimento fascista deu à obra de Oriani. Portanto, era preciso recuperá-lo e “traduzi-lo” de modo a ressaltar a sua contribuição para a cultura popular italiana.

A “universalidade” do artista, na leitura gramsciana, passa necessariamente por uma incorporação/expressão daquilo que é mais concreto e historicamente vivo, quer dizer, daquilo que impulsiona a própria história. Neste sentido, ele não pode deixar de ser “nacional-popular”, pois é a partir desta dimensão que será possível captar profundamente o “movimento” de determinada época histórica. (Q. 14, 2001) Além do mais, o surgimento de uma nova literatura somente se concretizará quando ela estiver profundamente nacionalizada, em toda a sua complexidade. (Q. 15, 2001)

Em certo sentido, Gramsci – ao acompanhar sistematicamente os diversos debates político-culturais de sua época, por meio das revistas e jornais que recebia na prisão – identifica um determinado sentimento de “mal-estar” entre alguns grupos de intelectuais quanto à falta de unidade cultural nacional na Itália. Em suas palavras:

...tornou-se hoje mais possível reconhecer a realidade da situação: há indubitavelmente maior boa vontade para compreender, maior ausência de preconceitos, o que decorre do difuso espírito antiburguês, ainda que genérico e de origens espúrias. Pelo menos, há o desejo de criar uma efetiva unidade nacional-popular, ainda que com meios extrínsecos, pedagógicos, escolásticos, por meio do “voluntarismo”. Pelo menos, sente-se que não existe esta unidade e que tal inexistência é uma debilidade nacional e estatal. (Q. 14, 2001, pp. 1692-93)

Certamente que tal sentimento não era homogêneo e nem expressava o comportamento de um grupo de intelectuais coeso. Na verdade, ele era expresso por concepções político-ideológicas diversas. Assim, o fato de se reconhecer a não existência de uma unidade “nacional-popular”, não significava necessariamente uma ruptura com a tradição de casta dos intelectuais, em direção à uma ligação “orgânica” com o “povo-nação”. Por esse motivo, mesmo indicando uma certa alteração histórica na percepção dos intelectuais italianos sobre a “realidade efetiva”, Gramsci também expõe as debilidades desse “sentimento”. (Q. 14, 2001)

Quando se pergunta se houve ou não um “Romantismo” entre os movimentos literários italianos, parte de sua resposta busca ressaltar a própria definição de tal evento histórico. Diz ele: o “Romantismo” assumiu, entre outros significados, o de uma “específica relação ou ligação entre os intelectuais e o povo, a nação (...) É preciso, portanto, na imensa literatura sobre o romantismo, isolar este aspecto e por ele se interessar, teórica e praticamente, isto é, como fato histórico e como tendência geral que pode dar lugar a um movimento atual, a um problema atual que deve ser resolvido.” (Q. 14, 2001, pp. 1739-40)

Era preciso criar, na Itália, justamente esta unidade viva, este sentimento entre “intelectual” e “povo” que, de certo modo, caracterizou o “romantismo”. Característica que deveria ser “isolada” do complexo fenômeno histórico-cultural que foi o “Romantismo”. Isolamento que, sem dúvida, está ligado à compreensão do autor sobre este evento como um todo. De qualquer forma, na península, seguindo a leitura gramsciana, não houve um movimento “romântico” – pelo menos neste específico aspecto.

Dentro de seu amplo projeto de “reforma intelectual e moral”, Gramsci também pensa na existência de uma nova literatura italiana, mais viva e menos “formalista” ou

“burocrática”. Somente a partir de uma literatura voltada às necessidades históricas é que o “nacional-popular” poderia ser representado. A importância dos movimentos literários em seu projeto social maior pode ser visualizada nas seguintes palavras: “toda nova civilização, na medida em que era tal, ainda que reprimida, combatida, obstaculizada de todos os modos, expressou-se precisamente antes na literatura do que na vida estatal, ou melhor, sua expressão literária foi o modo de criar as condições intelectuais e morais para a expressão legislativa e estatal.” (Q. 15, 2001, p. 1777)

Numa determinada nota, afirma que devido ao enorme êxito da chamada “literatura de folhetim (de aventura, policial, de terror, etc.)”, entre as “massas nacionais” italianas, somente a partir de seus leitores “é que será possível selecionar o público suficiente e necessário para criar a base cultural da nova literatura.” (Q. 15, 2001, p. 1821) Em outras palavras, o “novo” deveria ser pensado a partir da “realidade efetiva” em toda a sua complexidade. Em outras palavras, a premissa da nova literatura “não pode deixar de ser histórico-política, popular: deve ter como objetivo elaborar o que já existe, não importa se de modo polêmico ou de outro modo; o que importa é que aprofunde suas raízes no húmus da cultura popular tal como ela é, com seus gostos, suas tendências, etc., com seu mundo moral e intelectual, ainda que atrasado e convencional.” (Q. 15, 2001, p. 1822)

Portanto, o que está em questão não é a dificuldade do processo – afinal em sociedade não existem soluções simples –, mas o seu modo de operação. O trabalho não estava simplesmente em construir algo “novo”, mas em alterar a ordem já existente, por mais contraditório e difícil que fosse. O problema era como criar um corpo de escritores populares que tivesse a mesma expressão de Dostoievski, por exemplo. Capaz de elevar intelectual e moralmente as concepções de mundo das massas populares.

Aquela imagem do poeta ou do artista, em geral incompreensível pelo “povo”, e justamente por isso admirada e respeitada pelo mesmo, deveria ser ofuscada, pois ela significa a *subordinação cultural ativa* daquele. Em poucas palavras, era preciso enfraquecer o princípio de que por ser ininteligível, a poesia se tornava “bela” e o autor “um grande homem, precisamente porque destacado do povo...” (Q. 17, 2001, p. 1945) Enfim, era admirado pela incompreensão que causava.

Ainda no interior dessa relação entre o “popular” e o “erudito” – de resto, fundamental para a compreensão do “nacional-popular” – deve-se incluir também a questão do “folclore”. Na leitura gramsciana, este tema exigia uma pesquisa melhor desenvolvida, pois “pode-se dizer que, até agora, o folclore foi preponderantemente estudado como elemento ‘pitoresco’...” (Q. 27, 2001, p. 2311) Antes, porém, de qualquer reflexão acerca dos elementos “folclóricos”, era preciso diferenciá-los do próprio “nacional”. Afirma o autor:

Preliminarmente, é preciso distinguir entre nacional e “folclórico”. A que critérios recorrer para chegar a essa distinção? Um (e talvez o mais exato) pode ser o seguinte: o folclórico aproxima-se do “provinciano” em todos os sentidos, isto é, seja no sentido de “particularista”, seja no sentido de anacrônico, seja no sentido de próprio de uma classe privada de características universais (pelo menos européias). (...) Se Garibaldi revivesse hoje, com suas extravagâncias exteriores, etc., seria mais folclórico do que nacional; por isso, hoje, a figura de Garibaldi faz muitos sorrirem com ironia, mas erradamente, já que, em sua época, Garibaldi não era na Itália nem anacrônico nem provinciano porque toda a Itália era anacrônica e provinciana. Portanto, pode-se dizer que um tipo é “nacional” quando é contemporâneo de um determinado nível mundial (ou europeu) de cultura e, é evidente, alcançou este nível. (Q. 14, 2001, p. 1660)

O “folclore” é a expressão artístico-cultural própria do “popular” que vive no espaço restrito da província – local onde o passado conservador e anti-nacional se concentra com mais força. É em tais contextos político-sociais e culturais que se internaliza no “popular”, concepções de mundo muitas vezes anti-populares. Exposta a distinção entre a dimensão do

“folclore” e a do “nacional”, pode-se partir para o entendimento específico que Gramsci tinha sobre o tema. Na opinião dele,

seria preciso estudar o folclore, (...) como “concepção do mundo e da vida”, em grande medida implícita, de determinados estratos (determinados no tempo e no espaço) da sociedade, em contraposição (...) às concepções do mundo “oficiais” (ou, em sentido mais amplo, das partes cultas das sociedades historicamente determinadas) que se sucederam no desenvolvimento histórico. (Daí a estreita relação entre folclore e “senso comum”, que é folclore filosófico). (Q. 27, 2001, p. 2311)

Para Gramsci, este elemento cultural das camadas populares, e justamente por isso fundamental para se compreender o “nacional-popular”, não era analisado na Itália de uma maneira historicista. Já em sua opinião, o “folclore só pode ser compreendido como um reflexo das condições de vida cultural do povo, ainda que certas concepções próprias do folclore ou perdurem mesmo depois que as condições foram (ou pareçam ter sido) modificadas ou, então, dêem lugar a combinações bizarras.” (Q. 27, 2001, p. 2312)

Assim como o “senso comum”, o “folclore” também pode ser visto como uma

Concepção do mundo não só não elaborada e assistemática – já que o povo (isto é, o conjunto das classes subalternas e instrumentais de toda forma de sociedade que existiu até agora) não pode, por definição, ter concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas e centralizadas em seu, ainda que contraditório, desenvolvimento –, como também múltipla. E múltipla não apenas no sentido de algo diversificado e justaposto, mas também no sentido de algo estratificado, do mais grosseiro ao menos grosseiro, se é que não se deve até mesmo falar de um aglomerado indigesto de fragmentos de todas as concepções do mundo e da vida que se sucederam na história, da maioria das quais, aliás, somente no folclore é que podem ser encontrados os documentos mutilados e contaminados que sobreviveram. (Q. 27, 2001, pp. 2311-12)

Não apenas a filosofia mas também a ciência do mundo moderno “fornecem continuamente novos elementos ao ‘folclore moderno’, na medida em que certas noções científicas e certas opiniões, subtraídas de seu contexto e mais ou menos desfiguradas, caem continuamente no domínio popular e são ‘inseridas’ no mosaico da tradição...” (Q. 27, 2001, p. 2312) Vê-se, então, que o “folclore” é uma dimensão da *vida* popular na qual

inexiste um trabalho intelectual e moral histórico-crítico capaz de “traduzir” as diversas concepções de mundo existentes no amplo mundo da cultura. Assim, não há possibilidade das classes populares organizarem a sua própria realidade cultural – fato muito semelhante ao caso do “senso comum”.

Entretanto, o “folclore” não é, na visão de Gramsci, uma manifestação somente das camadas populares, isto é:

Decerto, existe uma “religião do povo”, particularmente nos países católicos e ortodoxos, muito diversa da religião dos intelectuais (dos que são religiosos) e muito diversa, em especial, daquela organicamente sistematizada pela hierarquia eclesiástica – embora se possa sustentar que todas as religiões, até mesmo as mais elaboradas e refinadas, são “folclore” com relação ao pensamento moderno, com a diferença capital de que as religiões, e a católica em primeiro lugar, são precisamente “elaboradas e sistematizadas” pelos intelectuais (...), pela hierarquia eclesiástica e, portanto, apresentam problemas específicos... (Idem)

Então, no âmbito de uma certa relatividade, para o autor dos *Quaderni*, o “folclore” não é necessariamente uma dimensão cultural exclusiva do “popular”, afinal os próprios intelectuais podem, por meio da fé religiosa, estar inseridos em tal esfera. Essa leitura contribui para o tema sair do “pitoresco” e se inserir no “histórico”. No entanto, o aspecto do “folclore” priorizado aqui foi o referente ao “popular”. Na nota a seguir, ao comentar alguns enunciados de um pesquisador italiano, Gramsci expõe pontos interessantes para o aprofundamento da questão. Diz ele:

*Folclore.* Uma divisão e distinção dos cantos populares formulada por Ermolao Rubieri: 1º) cantos compostos pelo povo e para o povo; 2º) cantos compostos para o povo, mas não pelo povo; 3º) cantos não escritos nem pelo povo nem para o povo, mas por este adotados já que adequados à sua maneira de sentir e de pensar. Parece-me que todos os cantos populares podem e devem ser reduzidos a esta terceira, pois o que distingue o canto popular, no quadro de uma nação e de sua cultura, não é o fato artístico nem a origem histórica, mas seu modo de conceber o mundo e a vida, em contraste com a sociedade oficial: nisso e só nisso deve ser buscada a “coletividade” do canto popular e do próprio povo. Disto decorrem outros critérios de investigação do folclore: que o próprio povo não é uma coletividade homogênea de cultura, mas apresenta numerosas estratificações culturais, combinadas de modo variado, as

quais, em sua pureza, nem sempre podem ser identificadas em determinadas coletividades populares-históricas; é certo, porém, que o grau maior ou menor de “isolamento” histórico de tais coletividades fornece a possibilidade de uma certa identificação. (Q. 5, 2001, pp. 679-80)

A questão aqui não está relacionada a uma possível incapacidade do “popular” em produzir sua própria arte e cultura, certamente não, mas à falta de uma postura moral e intelectual crítica, necessária para se relacionar com as concepções de mundo dos grupos dominantes política e socialmente. O autor adverte também para a necessidade de se levar sempre em conta toda a complexidade cultural das massas populares. E para tornar ainda mais complexa a discussão, Gramsci destaca o seguinte elemento das concepções populares:

É verdade, assim, que existe uma “moral do povo”, entendida como um conjunto determinado (no tempo e no espaço) de máximas para a conduta prática e de costumes que delas derivam ou que as produziram; moral que é estreitamente ligada, tal como a superstição, às reais crenças religiosas: existem imperativos que são muito mais fortes, persistentes e efetivos do que os da “moral” oficial. Também nesta esfera devem-se distinguir diversos estratos: os fossilizados, que refletem condições de vida passada e que são, portanto, conservadores e reacionários; e os que são uma série de inovações, freqüentemente criadoras e progressistas, determinadas espontaneamente por formas e condições de vida em processo de desenvolvimento, e que estão em contradição com a moral dos estratos dirigentes, ou são apenas diferentes dela. (Q. 27, 2001, p. 2313)

A partir dessas considerações, pode-se sugerir que o “folclore” não pode ser visto pura e simplesmente como “caricatura” e expressão de tradições conservadoras da vida. Até porque ele não pode ser caracterizado somente pela estagnação histórica, pois é também um elemento central do “popular” em sua criação de concepções de vida próprias. Em alguns casos podem ser mais progressistas do que aquelas formuladas pelo “erudito”. Justamente pela existência também de uma dimensão dinâmica, o “folclore” não deveria ser compreendido como algo exótico e sem vida, isto é, como um dado da natureza sem um movimento histórico permanentemente em transformação. Em linhas gerais, ele não deveria

ser analisado em si mesmo, mas sempre em relação às demais formas culturais. E por mais que possua uma postura moral rígida, tal qual o “senso comum”, o “folclore” não é um elemento a-histórico, natural, externo aos indivíduos e às suas ações, isto é, ele também está no movimento da cultura enquanto história da cultura.

De qualquer forma, o predomínio do “folclore” sobre as capacidades intelectuais do “povo” deveria ser alterado e enfraquecido. A sua força enquanto concepção de vida, deveria ser superada por outras formas intelectuais mais sistematizadas. No entanto, para isso, o primeiro passo a ser dado era analisar o “folclore” de modo profundo. As pesquisas sobre as suas características, realizadas nas escolas deveriam seguir neste sentido. Assim, o próprio Estado desempenha um papel importante para a “superação” do seu predomínio sobre a mente do “popular”.

Aliás, o Estado, em sua constante atividade de “formação” de indivíduos buscando que aceitem seus interesses, necessariamente se choca com outras concepções, entre as quais o “folclore” é uma. Nas palavras do autor, lê-se:

...esta atividade formativa do Estado, que se expressa não só na atividade política geral, mas particularmente na escola, não se desenvolve sobre o nada e a partir do nada: na realidade, ela está em concorrência e em contradição com outras concepções explícitas e implícitas e, entre estas, não é das menores e menos tenazes o folclore, o qual, portanto, deve ser “superado”. Portanto, conhecer o folclore significa, para o professor, conhecer quais são as outras concepções do mundo e da vida que atuam de fato na formação intelectual e moral das gerações mais jovens, a fim de extirpá-las e substituí-las por concepções consideradas superiores. Desde a escola primária até as... cátedras de agricultura, na realidade, o folclore já fora sistematicamente derrotado: o ensino do folclore aos professores deveria reforçar ainda mais este trabalho sistemático. É certo que, para alcançar este objetivo, seria preciso modificar o espírito das pesquisas folclóricas, bem como aprofundá-las e ampliá-las. O folclore não deve ser concebido como uma bizzarria, mas como algo muito sério e que deve ser levado a sério. Somente assim o ensino será mais eficiente e determinará realmente o nascimento de uma nova cultura entre as grandes massas populares, isto é, desaparecerá a separação entre cultura moderna e cultura popular ou folclore. Uma atividade deste gênero, feita em profundidade,

corresponderia no plano intelectual ao que foi a Reforma nos países protestantes. (Q. 27, 2001, p. 2314)

A escola, então, em seu processo educativo se apresentava como uma instituição chave para a “superação” e até para a “eliminação” dos elementos “folclóricos” presentes entre os jovens. Para isso, o contato com a ciência e a filosofia modernas era fundamental. No entanto, Gramsci também afirma que o trabalho pedagógico sério sobre o “folclore” pode levar ao fim da “separação” entre “cultura moderna e cultura popular ou folclore”. Em outras palavras, a “nova cultura” popular nasce não apenas com o fim do “folclore”, mas também com o desaparecimento do “erudito” – porém, tanto um quanto o outro são pontos de referências. Gramsci não pensa a cultura em termos retórico-elitistas, o que o faz respeitar e compreender profundamente o “folclore” – caracterizado como uma força viva e atuante para o “popular”. Tais palavras indicam uma aproximação significativa entre os fenômenos folclóricos e o “senso comum”.

De modo claro, Gramsci busca sintetizar alguns aspectos do “folclore” a partir das seguintes palavras:

*Folclore:* Raffaele Corso chama o conjunto dos fatos folclóricos de uma “pré-história contemporânea”, o que é apenas um jogo de palavras para definir um fenômeno complexo, que não se deixa definir sumariamente. Pode-se recordar, sobre isso, a relação entre as chamadas “artes menores” e as chamadas “artes maiores”, isto é, entre a atividade dos criadores de arte e a dos artesãos (das coisas de luxo ou, pelo menos, não imediatamente utilitárias). As artes menores foram sempre ligadas às artes maiores e dependeram delas. Do mesmo modo, o folclore sempre esteve ligado à cultura da classe dominante, da qual, a seu modo, recolheu motivos que terminaram por nele se inserir em combinação com as tradições precedentes. De resto, nada mais contraditório e fragmentário do que o folclore. De qualquer modo, trata-se de uma “pré-história” muito relativa e muito discutível, e nada seria mais disparatado do que querer descobrir numa mesma área folclórica as diversas estratificações. Mas até mesmo a comparação entre áreas diversas, ainda que seja a única orientação metodológica racional, não pode permitir conclusões taxativas, e sim apenas conjecturas prováveis, já que é difícil fazer a história das influências que cada área acolheu e, com frequência, a comparação é feita entre entidades heterogêneas. O folclore, pelo menos em parte, é muito

mais móvel e flutuante do que a língua e os dialetos... (Q. 9, 2001, p. 1105)

O “folclore” é um grande mosaico cultural, formado ao longo da história e por elementos culturais “oficiais” das classes dominantes. A compreensão das suas inúmeras combinações entre formas de cultura e fragmentos de concepções de mundo, do passado e do presente, exige um trabalho de pesquisa bastante vigoroso.

Em linhas gerais, a manifestação folclórica é levada a sério pelo fato dela ser uma expressão do “popular” capaz não apenas de reproduzir o passado, mas também de se colocar em contradição com o mundo culto das elites, possibilitando o surgimento de saídas criativas para os problemas daquele. Neste sentido, Gramsci também destaca o aspecto do “folclore capaz de representar uma cultura basicamente de *oposição* (ainda que se trate de uma crítica ‘implícita, mecânica’ e não explícita e consciente), uma cultura ‘oposta as concepções oficiais do mundo’.” (Crehan, 2004, p. 130) Enfim, “Gramsci parece reconhecer dois níveis no interior das manifestações folclóricas, um conservador e reacionário, condicionado à vida passada, e o outro, criativo e progressista, porque está ligado a formas e condições de vida em processo de desenvolvimento.” (Bermani, 2007, p. 79)

Outra questão analisada por Gramsci, nesta relação entre “popular” e “erudito”, de relevância para a discussão sobre o “nacional-popular”, corresponde à “gramática”. De maneira geral, segundo o autor, “pode-se dizer que cada pessoa tem sua própria gramática.”

No entanto, deve-se

sublinhar os movimentos unificadores, de maior ou menor amplitude, seja como área territorial, seja como “volume lingüístico”. As gramáticas “normativas” escritas tendem a abarcar todo um território nacional e todo o “volume lingüístico”, a fim de criar um conformismo lingüístico nacional unitário, o qual, de resto, põe num plano mais elevado o “individualismo” expressivo, já que cria um esqueleto mais robusto e

homogêneo para o organismo lingüístico nacional, do qual cada indivíduo é o reflexo e o intérprete. (Q. 29, 2001, p. 2343)

Tal “conformismo” unitário e nacional é importante para retirar certas camadas populares do isolamento cultural muitas vezes existente na província. Também os indivíduos deixam de representar a fragmentação absoluta, na qual cada um possui seu próprio sistema gramatical para expressar um modo nacionalmente unificado de compreender os elementos de escrita e de leitura da língua. Para Gramsci, mesmo no âmbito da “gramática” existem movimentos políticos e culturais opostos, pois, em certos casos, luta-se contra determinadas correntes tradicionalmente não-orgânicas, em benefício de inovações fundamentais no modo de escrever e ler.

Além disso, a gramática historicamente pensada não pode deixar de ser “comparativa”, isto é, “expressão que, analisada a fundo, indica a íntima consciência de que o fato lingüístico, como qualquer outro fato histórico, não pode ter fronteiras nacionais estreitamente definidas, mas que a história é sempre ‘história mundial’ e que as histórias particulares vivem somente no quadro da história mundial.” (Q. 29, 2001, p. 2343) De acordo com G. Barata,

a expressão-chave desta passagem – a propósito da gramática e, em sentido lato, da ‘história’ que é sempre ‘história mundial’ – é ‘comparativa’. Gramsci usa constantemente o método *comparativo*, ou relacional, no exame dos fenômenos histórico-sociais. Não se pode prescindir da compreensão disso se se deseja reconstruir sua reflexão sobre a questão nacional italiana no contexto internacional. (Barata, 2003, p. 13)

Em outros termos, apesar de ser expressão de um ambiente cultural-nacional específico, a “gramática histórica” não pode ser concebida isoladamente dos demais sistemas lingüísticos internacionais. Até porque a sua riqueza enquanto elemento de cultura nacional tende a estar sempre *relacionada* à sua capacidade de “traduzir” e ser “traduzida” no âmbito cultural mundial. A partir daí que surge a pergunta: “quem pode controlar a

contribuição de inovações lingüísticas devidas aos emigrados repatriados, aos viajantes, aos leitores de jornais e línguas estrangeiras, aos tradutores, etc.?” (Q. 29, 2001, p. 2344)

Uma língua nacional, portanto, está permanentemente ligada às demais estrangeiras.

E apesar de uma língua não criar outro sistema lingüístico, existem inovações

por interferências de culturas diversas, etc., o que ocorre sob formas muito diferentes: ocorre com massas inteiras de elementos lingüísticos e ocorre molecularmente (o latim inovou o céltico das Gálias em “massa” e, ao contrário, influenciou o germânico “molecularmente”, isto é, emprestando-lhe palavras ou formas singulares, etc.) A interferência e a influência “molecular” podem ocorrer no próprio seio de uma nação, entre diversos estratos; etc.; uma nova classe que se torna dirigente inova em “massa”... (Q. 6, 2001, p. 739)

O que ocorre na relação nação/mundo, pode também existir entre nação/província, ou seja, o fenômeno da influência verificada de uma determinada língua sobre as demais, também ser visualizado numa dimensão mais restrita entre a língua nacional e os dialetos. Em seu processo de expansão nacional, a língua dominante política e culturalmente também pode acrescentar certos elementos lingüísticos aos dialetos, o que o enfraquece na mesma medida de sua elevação para além da província. A gramática “normativa” escrita significa sempre “uma orientação cultural, ou seja, é sempre um ato de política cultural-nacional.” (Q. 29, 2001, p. 2344) De modo amplo é necessária “uma colaboração de fato e uma cuidadosa acolhida de tudo o que possa servir para criar uma língua comum nacional, cuja inexistência determina atritos sobretudo nas massas populares, entre as quais são mais tenazes do que se crê os particularismos locais e os fenômenos de psicologia restrita e provinciana...” (Idem) Então, a própria possibilidade de se construir uma hegemonia cultural-nacional, passa a ser um fato distante de se concretizar caso não haja uma unidade gramatical.

Colocando mais uma vez em movimento o método da *filologia viva da nação*, Gramsci expõe da seguinte forma a questão da língua na península:

*Focos de irradiação de inovações lingüísticas na tradição e de um conformismo nacional lingüístico nas grandes massas nacionais.* 1) a escola; 2) os jornais; 3) os escritores de arte e os populares; 4) o teatro e o cinema falado; 5) o rádio; 6) as reuniões públicas de todo o tipo, incluídas as religiosas; 7) os relatos de “conversas” entre os vários estratos da população, mais cultos e ou menos cultos – (uma questão à qual talvez não se dê toda a importância devida é constituída por aquela parcela de “palavras” versificadas que é aprendida de memória, sob a forma de canções, fragmentos de ópera, etc. Deve-se notar como o povo não se empenha em decorar bem estas palavras, que são freqüentemente extravagantes, antiquadas, barrocas, mas as reduz a ladainhas cuja única utilidade é recordar o motivo musical; 8) os dialetos locais, entendidos em diversos sentidos (dos dialetos mais localizados até os que abrangem conjuntos regionais mais ou menos amplos: por exemplo, o napolitano para a Itália meridional, o palermitano e o catanês para a Sicília, etc.) (Q. 29, 2001, p. 2345)

O objetivo era compreender o tema em sua complexidade para, em seguida, projetar determinadas ações político-culturais. Nas palavras do próprio autor:

Dado que o processo de formação, de difusão e de desenvolvimento de uma língua nacional unitária ocorre através de todo um complexo de processos moleculares, é útil ter consciência de todo o processo em seu conjunto a fim de ter condições de intervir ativamente no mesmo com um máximo de resultados. Esta intervenção não deve ser considerada como “decisiva” nem se deve imaginar que todos os objetivos propostos serão atingidos em seus detalhes, isto é, que será obtida uma *determinada* língua unitária: o que será obtido é uma *língua unitária*, caso ela seja uma necessidade, e a intervenção organizada acelerará os tempos do processo já existentes. É impossível prever e estabelecer qual será a língua... (Idem)

O nascimento da “língua unitária” é o fruto de um trabalho político-cultural complexo e capilar em uma determinada *vida nacional*, a partir do qual as forças sociais progressistas podem se tornar orgânicas às massas populares, possibilitando, por sua vez, o surgimento de um historicamente avançado sistema lingüístico.

Refletindo sobre a península, o autor dos *Quaderni* argumenta que na verdade

neste último século, a cultura unitária se ampliou e, portanto, também uma língua unitária comum. Mas toda a formação histórica da nação italiana se dava em ritmo demasiadamente lento. Sempre que aflora, de um modo ou

de outro, a questão da língua, isto significa que uma série de outros problemas está se impondo: a formação e a ampliação da classe dirigente, a necessidade de estabelecer relações íntimas e seguras entre os grupos dirigentes e a massa popular-nacional, isto é, de reorganizar a hegemonia cultural. Verificam-se hoje diversos fenômenos que indicam um renascimento destas questões... (Q. 29, 2001, p. 2346)

O problema, apesar de antigo, continuava vivo e atuante no presente, exigindo toda a atenção dos movimentos político-culturais progressistas. Então, a problemática envolvendo a língua nacional, em toda sua complexidade, está organicamente ligada ao projeto de nação gramsciano. Em alguns casos, o ensinamento e o aprimoramento refletir ao conhecimento orgânico sobre a língua nacional, deveriam obedecer certa “rigidez autoritária”, como, por exemplo, sobre os jovens. (Q. 29, 2001) Gramsci defende o permanente aprendizado da gramática, o qual tem como dimensão central o ensino escolar, como forma de aproximar a “língua culta” da “massa popular nacional”, “já que a camada dirigente mais elevada, que tradicionalmente fala a ‘língua nacional’, transmite-a de geração em geração, através de um processo lento, que começa com os primeiros balbucios da criança sob a guia dos pais e continua na conversação (...) durante toda a vida...” (Q. 29, 2001, p. 2349)

O seu projeto de nação, portanto, está atento as inúmeras complexidades existentes tanto nos âmbitos da política, da história, da filosofia e da economia, quanto no da cultura.

## Considerações Finais

Diante de todas as questões destacadas neste trabalho, Antonio Gramsci, sem dúvida, pode ser enquadrado como um importante pesquisador da nação moderna. As análises dos processos históricos tanto da Itália quanto de outros países, deram-lhe elementos para compreender como a dimensão nacional ganhou *vida* no *espaço* social.

No caso específico de seu projeto político-cultural, a nação – para se tornar um elemento progressista no interior da história – deveria (e ainda deve) ser auto-construída e dinamizada pelas inúmeras forças sociais capazes de defini-la como um ambiente próprio e singular, quando comparada ao restante do mundo. E como o próprio autor afirma, a única forma de uma determinada *vida nacional* conseguir expor a sua particularidade é a partir das energias do “popular”. Em outras palavras, é a partir das inúmeras manifestações de *vida* deste, em suas dimensões política, cultural, econômica ou subjetivas e objetivas em geral, que o *nacional* pode se tornar um elemento ativo-particular no interior de um possível projeto de *mundo* universal.

Como também foi possível notar, a questão destacada aqui está organizada no texto carcerário, de um modo claramente “horizontal” – o que o torna essencialmente *relacional*. Assim, por possuir uma estrutura horizontalizada, a questão nacional apenas ganha *vida* nos *Quaderni*, uma vez dialogando com os outros temas.

De modo geral, o programa de Gramsci fundado no “nacional-popular” se coloca como uma de suas principais contribuições às classes populares. Para ele, por exemplo, um projeto de nação avançado politicamente não pode ter como propósito qualquer tentativa de

incorporação mecânica de uma determinada experiência estrangeira. O pressuposto da “tradução” tinha justamente este papel de nacionalizar os elementos progressistas internacionais, sem violentar as determinadas particularidades.

O significado de nação deveria ser buscado a partir dos vários elementos da realidade social. Assim, a dimensão nacional, em sentido progressista e popular, deveria ser analisada como *vida nacional*, ou seja, como um *espaço* no qual a história social, política e cultural, apresenta-se de maneira específica no cotidiano dos indivíduos, dos grupos e das classes sociais. Em outras palavras, a *nação*, entendida como *vida nacional*, não pode ser vista como algo abstrato e imaginário (Anderson, 1989), mas como uma manifestação concreta da *vida* dos vários sujeitos sociais.

Mesmo tendo um elemento importante de subjetividade, isto é, de como o conjunto da sociedade apreende o significado de uma nação, este nunca se restringe ao momento particularizado e subjetivo presente nas classes, nos indivíduos e nos grupos, pois a sua realização está fora do imaginário e do simbólico, está na realidade, na *vida* concreta. Por isso, para Gramsci, a *nação* não pode ser vista como algo *em si*, ou seja, desvinculada da *vida social*, pois a sua “natureza” está intimamente ligada à luta ideológica e política dos *sujeitos* que em algum momento a reivindicam. Aqui, ele distancia-se radicalmente dos projetos nacionais conservadores da Itália como, por exemplo, o fascista, pois ao contrário deste, Gramsci não defende uma “unidade nacional” abstrata, na qual todos são vistos como iguais. Neste sentido, a *vida nacional* deveria ser entendida como uma construção permanente, marcada pela luta e pela contradição dos diversos segmentos sociais.

Gramsci também não entendeu a nação como um *espaço* restrito ao seu horizonte específico, já que ela é o meio necessário para a participação dos “povos” na “comunidade mundial”. Em outras palavras, sem ela, a possibilidade de uma união mundial do gênero

humano se torna distante e abstrata. No entanto, foi justamente a partir de uma unidade humana abstrata e desvinculada do nacional que alguns leitores de Gramsci propuseram a “reconsideração” de suas idéias, no cenário mundial contemporâneo. (Davidson & Weekley, 2003) Na verdade, a corrente de pensamento representada por tais autores (vinculada à defesa dos Direitos Humanos), apesar de ser fundamental em determinadas circunstâncias, não consegue superar as debilidades do cosmopolitismo. Para eles, diante do cenário “global”, “não é mais possível” pensar na “construção de uma unidade nacional-popular”. “Hoje, segundo dizem, com as forças de trabalho multiétnicas que compõem o novo e desagregado proletariado, a noção de reconstrução de uma consciência nacional (e não transnacional) de classe trabalhadora parece não só inviável como também difícil de defender eticamente.” (Davidson & Weekley, 2003, p. 96) O fato é que, apesar de toda a desagregação, o trabalhador japonês não é igual ao trabalhador brasileiro. Defender as “minorias”, sem passar pelo “nacional-popular”, nada mais é do que defender a existência do “gueto”. Dessa forma, não parece ser nenhum absurdo afirmar que os intelectuais militantes de tal princípio “traduzem”, para a realidade contemporânea, aquele “intelectual renascentista”.

Aliás, ao que tudo indica, ainda não é possível encontrar na realidade concreta um *intelectual orgânico internacional* das classes populares. Até o presente momento histórico, o chamado “intelectual orgânico” somente existe no interior do nacional.

Em Gramsci,

podem-se identificar valiosos instrumentos para melhor apreender essas novas complexidades, sem incidir na subestimação ou na negação do protagonismo das lutas de classe. Vista tanto em sua dinâmica quanto na dialética do nacional e do internacional, (a análise gramsciana busca justamente) saber como é possível fazer desse conjunto heterogêneo um fator que possa se aliar, ou mesmo fazer parte, do sujeito histórico formado pelas classes exploradas, como o proletariado e o campesinato,

que são as portadoras das transformações. (O movimento indígena, tal como o concebeu Mariátegui, estaria incluído em tal sujeito, mas com suas particularidades, cada vez mais reconhecidas hoje?) Em que medida e de que modo Gramsci pode contribuir para essa tarefa? Ou, em outras palavras, de que modo usar as categorias e conceitos fundamentais de Gramsci, determinando quais são os mais apropriados e eficientes para dar conta das novas situações e das novas mobilizações? (Monal, 2003, pp. 193-94)

Um dos elementos da atualidade do projeto nacional gramsciano, caracteriza-se justamente pela capacidade de fornecer elementos teóricos e políticos para o desenvolvimento de movimentos populares e nacionais particulares.

Observando as particularidades da península, Gramsci notou diversos problemas profundos como o predomínio dos intelectuais “cosmopolitas” e “tradicionais”; a pouca organização das classes populares ao longo da história; o distanciamento político, cultural e social, entre as regiões Norte e Sul; etc. Dentro dessa perspectiva, a nação deveria ser compreendida tendo aos olhos várias questões, incluindo aí a *questão internacional*.

Para solucionar esses problemas e promover uma unidade nacional progressista, ele sugere a criação de uma *nova* cultura, bem diferente daquela renascentista – profundamente *anti-nacional-popular*. Por meio dela, conflitos como nação-região, nação-mundo, nação-economia, nação-Estado, nação-dialeto, nação-povo, nação-classe, nação-intelectual, etc, não seriam vistos mais isoladamente, mas como parte do todo social. E a captação teórico-metodológica desta multiplicidade pode assumir a definição de *filologia viva da nação*.

Com isso, a cultura também não poderia ser vista como algo abstrato, homogêneo e desvinculado dos conflitos da realidade, mas como uma forma de alcançar *todos* os *espaços* sociais *particularizados* da *vida nacional*. Somente através desse movimento, oscilante entre universal e particular, poder-se-ia difundir os elementos progressistas necessários para concretizar historicamente o “nacional-popular”.

Na verdade, a ligação entre o “nacional” e o “popular” não se dá de modo imediato e sem mediações. Daí a necessidade de organizar um movimento político-cultural amplo em torno do problema, ligado no *tempo* e no *espaço* das classes subalternas. O que em linguagem gramsciana, seria uma ligação “orgânica”.

Entendida assim, a cultura poderia se inserir na complexa dinâmica da *vida nacional*, acompanhando o processo múltiplo das lutas sociais do cotidiano. Por isso, ela é fundamental não apenas para a construção de novas instituições político-sociais, mas também para se criar uma nova concepção de nacionalidade.

O fato de Gramsci não ter definido conceitualmente a nação, não significa que ele não se preocupou em entender o seu movimento tanto no *tempo* quanto no *espaço*. Justamente por isso é que existe em suas reflexões o apontamento sobre o surgimento de um novo *tempo* para a nação, no qual a sua explicação está em vários *espaços* do mundo concreto. Para ele, a *vida nacional* não se explica mais a partir de alguns elementos sociais, mas de múltiplos. Em outras palavras, ela deve ser vista como um movimento que *vive na e da* multiplicidade do real, ou seja, não é apenas política, mas também o é, não é apenas economia, mas também, etc. Agora, o nacional faz parte da *vida* de amplas massas, sem falar da sua profunda conexão com o mundo. Fazendo uma analogia com a Reforma Protestante de Lutero e Calvino, o movimento “nacional-popular” moderno, não mais ganha cores por meio de uma única instituição, como foi a Igreja para o protestantismo, mas através de vários *espaços* sociais criados pelo capitalismo. E é neste sentido que as dificuldades foram ampliadas. De qualquer forma, é graças a esse reconhecimento que ele contribui para a compreensão das realidades nacionais contemporâneas.

No projeto gramsciano, a *vida nacional* é compreendida como o local específico, no qual as classes populares criam seus elementos próprios de emancipação cultural, política,

econômica, etc. Certamente, isso não é nenhuma adesão à tese do “socialismo num só país” ou ao princípio do “socialismo nacional”. No entanto, mesmo afirmando que a “história é sempre a história do gênero humano”, Gramsci não perde de vista as atividades criativas possíveis de aparecerem entre os trabalhadores de uma determinada *vida nacional*. Neste sentido, ele vê a *nação* como um momento *particular* da emancipação humana, mundialmente unificada. Para o autor sardo, a dimensão nacional ao que parece não desaparece com o fim do capitalismo (Losurdo, 1999) E aqui existe uma certa divergência em relação à leitura seguinte:

Não é demais lembrar que a cultura e a identidade nacional-popular têm raízes e conformam-se no processo das revoluções burguesas originárias, e é apenas como arma na ‘guerra de posição’ contra a revolução passiva que devem ser utilizadas. O nacional-popular é uma forma tática de grande profundidade para arrancar as massas populares da sua letargia tendo em vista seu envolvimento na revolução socialista internacional, não podendo ser encarada como um fim em si mesmo. Isso significa que o nacional-popular atinge seus limites e se dissolve dialeticamente na revolução socialista. (Del Roio, 1998a, pp. 115-16)

Um primeiro ponto que pode ser ressaltado corresponde ao fato da “cultura” e da “identidade nacional-popular” não se restringirem às “revoluções burguesas originárias” – como fica claro no enquadramento dado pelo autor sardo à experiência bolchevique na Rússia. Segundo: pode-se dizer, seguindo a análise do autor, que o “nacional-popular” não se coloca apenas como uma “arma na ‘guerra de posição’ contra a revolução passiva”, pois ele é uma nova forma de conceber as classes populares a partir dos *espaços* concretos e subjetivos que *vivem*. O “nacional-popular” não é somente uma “tática” política para mover as “massas populares”, é também parte orgânica de um amplo projeto de *sociabilidade*. Na realidade, ele é *vida específica*, sem a qual não se pode pensar em *gênero humano*. Um terceiro aspecto corresponde ao fato de não existir, ao que parece, qualquer indicativo concreto sobre o desaparecimento do “nacional-popular” numa eventual revolução

socialista, na obra de Gramsci. Na verdade, também não existe qualquer defesa contundente quanto a sua permanência. Entretanto, quando ele afirma que a verdadeira “literatura nacional-popular” não é aquela de Dumas, mas aquela de Shakespeare, fica evidenciada a sua intenção em demonstrar a grande extensão do projeto “nacional-popular”. Não restringindo-o ao político ou ao econômico, na tentativa de explicitar a importância central de se conceber culturalmente a *vida* do “popular” de uma maneira de fato *humana* e não *caricatural*. E foi justamente por ter sido profundamente “nacional-popular” – isto é, por ter narrado a *vida* a partir de uma determinada particularidade – que Shakespeare conseguiu se universalizar. A sua literatura somente atingiu a complexidade da subjetividade humana, pelo simples fato dele ter sido atento aos dilemas próprios do específico. Conceber o “popular” em sua *humanidade*, o que é possível somente sendo profundamente “nacional”, não é uma postura restrita a uma determinada tática política, mas significa uma nova forma de se inserir em sua *vida*. A partir desse raciocínio, é a revolução socialista mundial que passa a ser um possível meio para se universalizar este determinado olhar “nacional-popular”.

Ainda sobre a questão do fim da *dimensão nacional* é muito interessante ressaltar o que o teórico judeu-russo Ber Borochof escreve, em 1905:

Vimos que a questão nacional, assim como a transformação dos povos em nações é um resultado do modo de produção capitalista. Daí se poderia certamente concluir que a *luta nacional* deve desaparecer com a *luta de classes*. Porém esta conclusão seria muito prematura. E qualquer investigador sério deve julgar ainda mais arriscada e prematura a opinião de que junto com as *diferenças de classe* seriam também destruídas as *diferenças nacionais*. Não queremos deter-nos nesta questão porque consideramo-la por enquanto inútil. Além disso é muito indeterminada, não podendo contesta-la em definitivo. Para nós a questão nacional é um problema atual e o que sucederá daqui a cem anos – se as nações viverão ou se fundir-se-ão umas com as outras – não podemos predizer. Hoje é impossível responder à pergunta. (Borochof, 1980, p. 126)

Pouco mais de cem anos passados, a questão de Borochov continua viva. Sem ter como prever todos os desdobramentos do século XX, o autor russo ressalta alguns pontos fundamentais para todos aqueles que, a partir de uma determinada perspectiva teórico-política, buscam superar a luta de classes.

O projeto de nação gramsciano, fundado no “nacional-popular”, ainda que tenha sido formulado há mais de sete décadas, continua sendo uma alternativa aos diversos problemas existentes na realidade contemporânea. A proposta apresentada pelo autor sardo fornece importantes elementos para se pensar, neste fim de primeira década do século XXI, tanto os significados dos grandes fluxos migratórios verificados por todo o globo, quanto as crescentes restrições nacionais que acompanham tal movimento. Como Giorgio Baratta afirma:

Uma idéia-guia dos *Cadernos do cárcere* é a afirmação do *status* de nação como pressuposto para a plena participação de um povo ou de uma cultura no ‘quadro da história mundial’. Deste ponto de vista, o pensamento de Gramsci é testemunho intérprete da centralidade da ‘questão nacional’ no marxismo e no socialismo-comunismo do século XX: uma centralidade, poder-se-ia aduzir, que mais do que qualquer outra ‘questão’ determinou as luzes e as sombras do movimento operário nesse século. (Baratta, 2003, pp. 15-16)

Gramsci, a partir de suas reflexões sobre tal problemática, contribui para um melhor entendimento do significado que tem, nas relações sociais contemporâneas, a separação entre o “popular” e o “nacional”. O sistema capitalista, a partir das lentes gramscianas, não conseguiu (e não consegue) fazer com que o “popular” de uma determinada nação seja humanamente aceito no “internacional”. A história da xenofobia moderna demonstra isso. A assimilação, quase sempre subalterna, deste “outro” deve servir de recado para os movimentos político-culturais progressistas. Exceto em casos extremos de perseguições e destruição em larga escala da vida social de um determinado país, as forças progressistas

em atividade devem buscar conservar as energias do “popular” em seu *espaço* “nacional” específico. Somente assim será possível encontrar as soluções eficazes dos seus problemas característicos e, ao mesmo tempo, evitar que este “popular” seja “destruído” moral e intelectualmente no exterior.

Outro dado importante é que Gramsci não desenvolveu qualquer tipo de modelo a ser seguido. A sua proposta está o tempo todo afirmando a necessidade dos movimentos político-culturais progressistas em identificarem o que existe de particular em suas realidades nacionais. Ele, certamente, buscou de todas as formas encontrar a particularidade concreta do “popular” italiano – o que, obviamente, não corresponde a qualquer tentativa de definir uma “essencialidade italiana”.

Mesmo que tenha ressaltado a importância de algumas instituições e elementos “universais” para o desenvolvimento de tal trabalho, o fundamental, segundo sugere, é a *intenção* ou a *percepção* dos setores progressistas, referente à necessidade de se compreender a multiplicidade política, social, econômica e cultural, existente numa determinada dimensão nacional, caso se tenha como objetivo a efetivação de um específico projeto emancipador.

Nas últimas décadas, muitos passaram a defender o “fim do Estado-nacional” ou mesmo o “fim da nação”. No entanto, com a recente crise do projeto “neoliberal”, o discurso oficial parece ter sofrido certos abalos, afinal contra a “realidade efetiva das coisas” não há como lutar. Agora, o defendido é o “retorno do Estado”, mas como já interrogava Liguori em 2003, “quando é que o Estado *foi realmente embora?*” (Liguori, 2003, p. 174)

De fato, “o contexto nacional continua sendo o único lugar no qual um bloco histórico pode ser criado, embora a economia mundial e as condições políticas globais

influenciem substancialmente as perspectivas de tal empreitada.” (Cox, 2007, p. 122) Em outras palavras, “a tarefa de mudar a ordem mundial começa com o longo e trabalhoso esforço de construir novos blocos históricos dentro das fronteiras nacionais.” (Cox, 2007, p. 123)

Pode-se dizer que um dos principais motivos para a permanente universalização do pensamento de Gramsci, seja justamente a sua atenção ao particular nacional.

Entretanto, apesar do seu pensamento ser, neste fim de primeira década do século XXI, um dos mais consultados pelas ciências humanas dos diversos países, ainda sim existem inúmeros *espaços* “nacionais” sem uma compreensão a partir de seu referencial teórico. Um bom exemplo é o caso da África. Mesmo não tendo desenvolvido profundamente uma “questão africana”, limitando-se a poucas passagens, Gramsci, pelo menos em suas reflexões sobre o “nacional-popular”, poderia sim ser utilizado. Afinal, este seu conceito não está restringido às “sociedades complexas”, muito ao contrário – basta lembrar que o seu principal exemplo no século XX, de movimento “nacional-popular” veio da Rússia semi-feudal. Portanto, o possível “atraso” das sociedades africanas não pode servir como argumento.

Em Gramsci, de fato não existe uma “questão africana”, o que, porém, não significa uma impossibilidade de compreender determinados contextos histórico-sociais africanos a partir de sua obra. Nos *Quaderni* também não há uma “questão latino-americana” e, no entanto, a produção intelectual sobre a realidade político-social dessa região, baseada nas idéias gramscianas, é bastante numerosa. Mesmo não tendo aprofundado o tema da colonização efetivada sobre as populações africanas, muito marcante no início do século XX, Gramsci não desconsiderou o tema da opressão de uma região sobre a outra – como fica claro em suas reflexões sobre a relação Norte/Sul/Ilhas, operante na península.

Portanto, longe de findadas, as contribuições teóricas, políticas e culturais do autor nascido numa pequena Ilha, ainda apresentam fôlego suficiente para fortalecer a luta popular de inúmeras partes do planeta. Suas idéias totalmente avessas ao etnocentrismo, não reconhecem a existência de grupos e classes *naturalmente* superiores ou inferiores, complexos ou primitivos; o seu objetivo é encontrar e fortalecer a *vontade revolucionária*, isto é, o desejo do ser humano em superar suas mazelas. Esse é um dos únicos elementos que pode ser encontrado no decorrer da longa *história* desse *sujeito*. E o mais importante: esta *vontade* é uma energia que não se restringe ao mais ou menos desenvolvido economicamente.

## Bibliografia

- ACTON, L. *Nacionalidade*, In: Balakrishnan (Org.) *Um mapa da questão nacional*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 2000.
- ANDERSON, B. *Nação e consciência nacional*, Ed. Ática, São Paulo, 1989.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo: o anti-semitismo, instrumento de poder*, Ed. Documentário, Rio de Janeiro, 1975.
- ARRIGHI, G. *As três hegemonias do capitalismo histórico*, In: Gill (Org.) *Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais*, Ed. Ufrj, Rio de Janeiro, 2007.
- AUGELLI, E. & MURPHY, C. N. *Gramsci e as relações internacionais: uma perspectiva geral com exemplos da política recente dos Estados Unidos no Terceiro Mundo*, In: Gill (Org.) *Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais*, Ed. Ufrj, Rio de Janeiro, 2007.
- BALAKRISHNAN, G. *A imaginação nacional*, In: Balakrishnan (Org.) *Um mapa da questão nacional*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 2000.
- BARATTA, G. *Le Rose e i Quaderni – saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*. Ed. Gamberetti, Roma, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Antonio Gramsci entre a Itália e o Brasil*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Americanismo e fordismo*, In: Frosini / Liguori (Org's) *Le parole di Gramsci – per un lessico dei Quaderni del carcere*, Ed. Carocci / International Gramsci Society – Italia, Roma, 2007.

BAUER, O. *A nação*, In: Balakrishnan (Org.) *Um mapa da questão nacional*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 2000.

BEIRED, J. L. B. *A função social dos intelectuais*, In: Aggio (Org.) *Gramsci – a vitalidade de um pensamento*, Ed. Unesp, São Paulo, 1998.

BERMANI, C. *Gramsci – gli intellettuali e la cultura proletaria*, Ed. Cooperativa Colibrì, Milano, 2007.

BERTONHA, J. F. *Os italianos*, Ed. Contexto, São Paulo, 2005.

BIANCHI, A. *Croce, Gramsci e a “autonomia da política”*, Revista de Sociologia e Política, Nº29, Curitiba, Novembro, 2007.

BOBBIO, N. *Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*, Ed. Paz e Terra, São Paulo, 2002.

BONADEO, A. *Appunti sul concetto di conquista e di ambizione nel Machiavelli e sull'Antimachiavellismo*, Istituto Universitario Orientale, Annali – Sezione Romanza, XI, 2, Napoli, 1969.

BOROCHOV, B. *Os interesses de classe e a questão nacional*, In: Pinsky (Org.) *Questão nacional e marxismo*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1980.

BREUILLY, J. *Abordagens do nacionalismo*, In: Balakrishnan (Org.) *Um mapa da questão nacional*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 2000.

BUEY, F. F. *Gramsci no mundo de hoje*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Leyendo a Gramsci*, Ed. El Viejo Topo, Espanha, 2001.

- BUCCI-GLUCKSMANN, C. *Gramsci e o Estado*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1990.
- BURGIO, A. *Gramsci storico – una lettura dei Quaderni del carcere*, Ed. Laterza, Roma, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Per Gramsci – crisi e potenza del moderno*, Ed. Derive Approdi, Roma, 2007.
- BUTTIGIEG, J. A. *Educação e hegemonia*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.
- COUTINHO, C. N. *O conceito de política nos Cadernos do cárcere*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *Gramsci – um estudo sobre seu pensamento político*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003b.
- \_\_\_\_\_. *Socialismo e democracia: a atualidade de Gramsci*, In: Aggio (Org.) *Gramsci – a vitalidade de um pensamento*, Ed. Unesp, São Paulo, 1998.
- COX, R. W. *Gramsci, hegemonia e relações internacionais: um ensaio sobre o método*, In: Gill (Org.) *Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais*, Ed. Ufrj, Rio de Janeiro, 2007.
- CREHAN, K. *Gramsci, cultura y antropología*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2004.
- CROCE, B. *Poesia popolare e poesia d'arte – Studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento*, Bari, Laterza, 1933.
- \_\_\_\_\_. *Ética y política*, Ed. Imán, Buenos Aires, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Historia de Europa en el siglo XIX*, Ed. Imán, Buenos Aires, 1950.
- DAVIDSON, A. & WEEKLEY, K. *Gramsci e os direitos humanos*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

DAVIS, H. B. *Toward a marxist theory of nationalism*, Monthly Review Press, New York, 1978.

DEL ROIO, M. *Os prismas de Gramsci: a fórmula política da frente única (1919-26)*, Ed. Xamã, Fapesp, Instituto Astrojildo Pereira, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Gramsci contra o Ocidente*, In: Aggio (Org.) *Gramsci – a vitalidade de um pensamento*, Ed. Unesp, São Paulo, 1998a.

\_\_\_\_\_. *O império universal e seus antípodas – a ocidentalização do mundo*, Ed. Ícone, São Paulo, 1998b.

DEUTSCHER, I. *Trotsky – o profeta armado*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

DIAS, E. F. *Gramsci em Turim – a construção do conceito de hegemonia*, Ed. Xamã, São Paulo, 2000.

DURANTE, L. *Gramsci e i pericoli del cosmopolitismo*, [www.citinv.it/publicazioni/critica\\_marxista](http://www.citinv.it/publicazioni/critica_marxista), acessado em 12 de fevereiro de 1999.

\_\_\_\_\_. *Nazionale-popolare*, In: Frosini / Liguori (Org's) *Le parole di Gramsci – per un lessico dei Quaderni del carcere*, Ed. Carocci / International Gramsci Society – Italia, Roma, 2007.

ENGELS, F. *As guerras camponesas na Alemanha*, Ed. Presença, Lisboa, 1975.

\_\_\_\_\_. *A questão da autodeterminação*, In: Pinsky (Org.) *Questão nacional e marxismo*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1980.

FERREIRA, O. S. *Os 45 cavaleiros húngaros: uma leitura dos Cadernos de Gramsci*, Ed. Hucitec, São Paulo, 1986.

FINELLI, R. *O “pós-moderno”: verdade do “moderno”*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

FIORI, G. *A vida de Antonio Gramsci*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.

FONTANA, B. *Hegemonia e nova ordem mundial*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

FRANCIONI, G. *L'Officina gramsciana – Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*, Ed. Bibliopolis, Nápoles, 1984.

FROSINI, F. *Gramsci e la filosofia – saggio sui Quaderni del carcere*, Ed. Carocci. Roma, 2003.

GELLNER, E. *O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe*, In: Balakrishnan (Org.) *Um mapa da questão nacional*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 2000.

GERMINO, D. *Interpretando Gramsci*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

GILL, S. *Epistemologia, ontologia e a “escola italiana”*, In: Gill (Org.) *Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais*, Ed. Ufrj, Rio de Janeiro, 2007.

GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*, Ed Einaudi, Edizione critica dell’Istituto Gramsci – A cura di Valentino Gerratana, Torino, 2001, 4Vs.

\_\_\_\_\_. *Oprimidos e opressores*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V1.

\_\_\_\_\_. *Lenin, líder revolucionário*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V2.

\_\_\_\_\_. *Origens e finalidades da lei sobre as Associações Secretas*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V2.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre o problema meridional e sobre a atitude diante dele dos comunistas, dos socialistas e dos democratas*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V2.

\_\_\_\_\_. *A revolução contra “O capital”*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V1.

\_\_\_\_\_. *O nosso Marx*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V1.

\_\_\_\_\_. *A Togliatti, Scoccimarro e outros*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V2.

\_\_\_\_\_. *Utopia*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V1.

\_\_\_\_\_. *A obra de Lenin*, In: *Antologia*, Ed. Siglo XXI, México, 1970.

\_\_\_\_\_. *Para uma renovação do Partido Socialista*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V1.

\_\_\_\_\_. *O programa de L'Ordine Nuovo*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V1.

\_\_\_\_\_. *O movimento turinense dos conselhos de fábrica*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V1.

\_\_\_\_\_. *Ao Comitê Central do Partido Comunista da URSS*, In: *Escritos políticos*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, V2.

\_\_\_\_\_. *Cartas do cárcere*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2005, 2Vs.

HOBBSAWM, E, J. *Nações e Nacionalismos – desde de 1789*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

\_\_\_\_\_. *Etnia e nacionalismo na Europa hoje*, In: Balakrishnan (Org.) *Um mapa da questão nacional*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 2000.

GRUPPI, L. *O conceito de hegemonia em Gramsci*, Ed. Graal, Rio de Janeiro, 2000.

HROCH, M. *Do movimento nacional à nação plenamente formada: o processo de construção nacional na Europa*, In: Balakrishnan (Org.) *Um mapa da questão nacional*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 2000.

JESUS, A. T. de. *O pensamento e a prática escolar de Gramsci*, Ed. Autores Associados, Campinas/SP, 2005.

KANOUSI, D. *Maquiavel nos Cadernos do cárcere*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Una introducción a los Cuadernos de la Cárcel de Antonio Gramsci*, Ed. Plaza y Valdes / International Gramsci Society, México, 2000.

KAUTSKY, K. *A autodeterminação nacional*, In: Pinsky (Org.) *Questão nacional e marxismo*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1980.

KEBIR, S. “*Revolução-restauração*” e “*revolução passiva*”: *conceitos de historia universal*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

LAHUERTA, M. *Gramsci e os intelectuais: entre clérigos, populistas e revolucionários (modernização e anticapitalismo)*, In: Aggio (Org.) *Gramsci – a vitalidade de um pensamento*, Ed. Unesp, São Paulo, 1998.

LENIN, V. *Imperialismo fase superior do capitalismo*. São Paulo: Global, 1979.

\_\_\_\_\_. *Es necesaria una lengua oficial obligatoria?*, In: *Obras Completas*. Progreso, Moscou, 1984, tomo 24.

\_\_\_\_\_. *Problemas de política nacional e internacionalismo proletário*, Ed. Progreso Moscú, 1978.

LEPRE, A. *O prisioneiro – a vida de Antonio Gramsci*, Ed. Record, Rio de Janeiro, 2001.

LESTER, J. *Alinhando a inteligência com a vontade*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

LIGUORI, G. *Estado e sociedade civil: entender Gramsci para entender a realidade*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Roteiros para Gramsci*, Ed. Ufrj, Rio de Janeiro, 2007.

LOSURDO, D. *Antonio Gramsci – dal liberalismo al “comunismo critico”*, Ed. Gamberetti, Roma, 1997.

\_\_\_\_\_. *Conflito social, questão nacional e internacionalismo em Gramsci: uma releitura de seu pensamento*. Revista Serviço Social & Movimento Social – Numero 1- Outubro de 1999.

LÖWY, M. *Nacionalismos e internacionalismos – da época de Marx até nossos dias*. São Paulo: Xamã, 2000.

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

MAESTRI, M. & CANDREVA, L. *Antonio Gramsci – vida e obra de um comunista revolucionário*, Ed. Expressão Popular, São Paulo, 2007.

MANACORDA, M. A. *O princípio educativo em Gramsci*, Ed. Artes Médicas, Porto Alegre, 1990.

MANN, M. *Estados nacionais na Europa e noutros continentes: diversificar, desenvolver, não morrer*, In: Balakrishnan (Org.) *Um mapa da questão nacional*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 2000.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*, Ed. Cultrix, 2006, São Paulo.

MARTINS, M. F. *Marx, Gramsci e o conhecimento: ruptura ou continuidade?*, Ed. Autores Associados: Unisal, Campinas/SP, 2008.

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

\_\_\_\_\_. *A questão irlandesa e o proletariado*, In: Pinsky (Org.) *Questão nacional e marxismo*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1980.

\_\_\_\_\_. *A questão irlandesa e a internacional*, In: Pinsky (Org.) *Questão nacional e marxismo*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1980.

MARX, K., & ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*, Ed. Martin Claret, São Paulo, 2008.

MEDICI, R. *O conceito gramsciano de “nação hegemônica”*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Giacobinismo*, In: Frosini / Liguori (Org's) *Le parole di Gramsci – per un lessico dei Quaderni del carcere*, Ed. Carocci / International Gramsci Society – Italia, Roma, 2007.

MEDVEDEV, R. A. *O Socialismo num só país*. In: HOBBSAWM, E. J. (org.) *História do Marxismo*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, v. 7.

MELLO, A. F de. *Mundialização e política em Gramsci*, Ed. Cortez, São Paulo, 1996.

MOCHCOVITCH, L. G. *Gramsci e a escola*, Ed. Ática, São Paulo, 1992.

MONAL, I. *Gramsci, a sociedade civil e os grupos subalternos*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

MORDENTI, R. *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Ed. Riuniti, Roma, 2007.

MUSITELLI, M. P. *Brescianesimo*, In: Frosini / Liguori (Org's) *Le parole di Gramsci – per un lessico dei Quaderni del carcere*, Ed. Carocci / International Gramsci Society – Italia, Roma, 2007.

NOGUEIRA, M. A. *As três idéias de sociedade civil, o Estado e a politização*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Gramsci e os desafios de uma política democrática de esquerda*, In: Aggio (Org.) *Gramsci – a vitalidade de um pensamento*, Ed. Unesp, São Paulo, 1998.

NOSELLA, P. *A escola de Gramsci*, Ed. Cortez, São Paulo, 2004.

PANNEKOEK, A. *Luta de classe e nação*, In: Pinsky (Org.) *Questão nacional e marxismo*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1980.

PIJL, K. van der. *O socialismo soviético e a revolução passiva*, In: Gill (Org.) *Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais*, Ed. Ufrj, Rio de Janeiro, 2007.

PORTANTIERO, J. C. *O nacional-popular: Gramsci em chave latino-americana*, In: Coutinho & Nogueira (Org's) *Gramsci e a América Latina*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1993.

\_\_\_\_\_. *Gramsci, lector de Maquiavelo*, In: Várnagy (Org.) *Fortuna y virtud en la república democrática – ensayos sobre Maquiavelo*, Ed. Clacso, Buenos Aires, 2003.

PORTELLI, H. *Gramsci e o bloco histórico*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2002.

REIS, C. *O princípio da dúvida como legado de Antonio Gramsci – 70 anos de sua morte*, Revista Espaço Acadêmico, nº 79, dezembro, 2007.

\_\_\_\_\_. *Antonio Gramsci como tradutor da nação: uma análise sobre seus textos de 1910-1926*, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências, Unesp, Marília, 2005.

RUIZ, E. M. *Freud no “divã” do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise*, Ed. Autores Associados, Campinas/SP, 1998.

RUPERT, M. *Alienação, capitalismo e o sistema interestados: rumo a uma crítica marxista/gramsciana*, In: Gill (Org.) *Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais*, Ed. Ufrj, Rio de Janeiro, 2007.

SAID, E. W. *Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente*, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2007.

SCHLESENER, A. H. *Revolução e cultura em Gramsci*, Ed. Ufpr, Curitiba, 2002.

\_\_\_\_\_. *Hegemonia e cultura: Gramsci*, Ed. Ufpr, Curitiba, 1992.

SECCO, L. *Gramsci e a revolução*, Ed. Alameda, São Paulo, 2006.

SEMERARO, G. *Tornar-se “dirigente”. O projeto de Gramsci no mundo globalizado*, In: Coutinho (Org.) *Ler Gramsci, entender a realidade*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Cultura e educação para a democracia – Gramsci e a sociedade civil*, Ed. Vozes, Petrópolis/RJ, 2001.

SILVA, M. C da. *A questão nacional e o marxismo*, Ed. Cortez / Autores Associados, São Paulo, 1989.

SIMIONATTO, I. *O social e o político no pensamento de Gramsci*, In: Aggio (Org.) *Gramsci – a vitalidade de um pensamento*, Ed. Unesp, São Paulo, 1998.

SMITH, A. D. *O nacionalismo e os historiadores*, In: Balakrishnan (Org.) *Um mapa da questão nacional*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 2000.

- STALIN, J. *Obras*. Rio de Janeiro: Vitória, 1952, vol. 2.
- \_\_\_\_\_. Política. In: Neto (Org). *Grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1982.
- TRENTO, A. *Fascismo italiano*, Ed. Ática, São Paulo, 1986.
- TROTSKI, L. Política. In: MIRANDA, O. (Org). *Grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1981.
- VACCA, G. *Prólogo*, In: Kanoussi, *Una introducción a los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*, Ed. Plaza y Valdes / International Gramsci Society, México, 2000.
- VÁRNAGY, T. *Fortuna y virtud en la república democrática – ensayos sobre Maquiavelo*, In: Várnagy (Org.) *Fortuna y virtud en la república democrática – ensayos sobre Maquiavelo*, Ed. Clacso, Buenos Aires, 2003.
- ZANANTONI, M. *Per una 'biografia' della nazione italiana – spunti sull'identità nazionale dell' Italia moderna nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. In: Vol. II Gramsci e il Novicento, 2000.
- ZINOVIEV, G. *É possível o socialismo num único país?*, In: Pinsky (Org.) *Questão nacional e marxismo*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1980.