



PENSATA | REVISTA DOS ALUNOS DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIFESP

V.1 N.2 | JUNHO DE 2012
ISSN | 2237 678X

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA PENSATA

ALBERTO C. RABELO | ANA LÍDIA AGUIAR | ANDREI CHIKHANI MASSA | BRUNA SCARAMBONI | CAUÊ C. MARTINS
FERNANDO SANTANA | GABRIELA MURUÁ | JÉSSICA F. RODRIGUES | LAÍS F. RODRIGUES | LUCAS B. JARDIM
MICHELE CORRÊA DE CASTRO | RAFAEL M. TAVIL | RICARDO JURCA | RUBIA A. RAMOS | VALDIR LEMOS RIOS

PENSATA



004

EDITORIAL

006

COMUNIDADES IMAGINADAS: UM OLHAR SOBRE COMUNIDADES POLÍTICAS A PARTIR DE MULHERES QUE SE RELACIONAM COM MULHERES NO MEIO BDSM.

ARTIGOS

REGINA FACCHINI

026

A DINÂMICA ENTRE CENTRO E PERIFERIA EM GRAMSCI.

SARA CURCIO

044

NOVAS FORMAS DE CAMPANHA POLÍTICA: O USO DAS NTIC'S NAS ELEIÇÕES DE 2010 – O CASO MARINA SILVA.

PAULO H. SOUZA REIS

065

SERTANEJOS, CABOCLOS E CRAPIRAS: “A REVELAÇÃO DA ‘VERDADE’”.

LUCIANA MEIRE DA SILVA

085

OS CAMINHOS DA REVOLUÇÃO: POLÊMICAS NO INTERIOR DO MARXISMO.

UGO RIVETTI

105

KAFKA E A MODERNIDADE.

HENRIQUE ALMEIDA DE QUEIROZ

A

128

HISTÓRIA DO MARXISMO LATINO-AMERICANO.

DEBATE

MICHAEL LÖWY

D

140

PROBLEMATIZANDO A ESQUERDA, O MARXISMO E A AMÉRICA LATINA:

ENTREVISTA

MICHAEL LÖWY

E

150

A EXPERIÊNCIA DA MODERNIDADE E OS SIGNIFICADOS DE CULTURA: CULTURA E SOCIEDADE DE RAYMOND WILLIAMS.

RESENHA

CAROLINE GOMES LEME

R

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

Reitor: Walter Manna Albertoni

Vice-reitor: Ricardo Luiz Smith

ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS / CAMPUS DE GUARULHOS

Diretor: Marcos Cezar de Freitas

Vice-diretor: Glaydson José da Silva

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIFESP

Coordenadora: Cynthia Andersen Sarti

Vice-coordenadora: Gabriela Nunes Ferreira

PENSATA | Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP *Campus* de Guarulhos. Vol. 1, n. 2, ano 2. 2012.

Semestral

ISSN: 2237-678X

Comissão Editorial Executiva

Alberto C. Rabelo, Ana Lúcia Aguiar, Andrei Chikhani Massa, Bruna Scaramboni, Cauê C. Martins, Fernando Santana, Gabriela Muruá, Jéssica F. Rodrigues, Laís F. Rodrigues, Lucas B. Jardim, Michele Corrêa de Castro, Rafael M. Tauil, Ricardo Jurca, Rubia A. Ramos e Valdir Lemos Rios

Conselho Editorial

Adrian Gurza Lavalle (USP), Adriano Codato (UFPR), Alberto Groisman (UFSC), Alvaro Bianchi (Unicamp), Andréia Galvão (Unicamp), Anita Simis (Unesp), Bernardo Ricupero (USP), Bernardo Sorj Iudcovsky (UFRJ), Bruno Wilhelm Speck (Unicamp), Célia Tolentino (Unesp), Cornelia Eckert (UFRGS), Cynthia Sarti (UNIFESP), Dagoberto José Fonseca (Unesp), Edmundo Peggion (Unesp), Flávio Rocha de Oliveira (UNIFESP), Heloisa Dias Bezerra (UFG), João José Reis (UFBA), José Paulo Martins Junior (UNIRIO), Juri Yuriy Castelfranchi (UFMG), Laura Moutinho (USP), Lucila Scavone (Unesp), Luiz Antonio Machado da Silva (UFRJ), Luiz Henrique de Toledo (UFSCar), Márcio Bilharinho Naves (Unicamp), Marco Aurélio Nogueira (Unesp), Maria Fernanda Lombardi Fernandes (UNIFESP), Melvina Araújo (UNIFESP), Milton Lahuerta (Unesp), Omar Ribeiro Thomaz (Unicamp), Peter Fry (UFRJ), Renato Athias (UFPE), Renato Sztutman (USP), Revalino de Freitas (UFG), Rogério Baptistini Mendes (FESPSP), Rosana Baeninger (Unicamp) e Sergio Adorno (USP)

Apoio

Fundação de Apoio à Universidade Federal de São Paulo (FapUNIFESP)
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP

Design Gráfico e Webmaster

Fábio Pontes Rachid e Eduardo Palazzo

Endereço Pensata

<http://www.unifesp.br/revistas/pensata/>

Contato: pensata@unifesp.br

Editorial

Alberto C. Rabelo, Cauê C. Martins e Fernando Santana

Após o exitoso lançamento da primeira edição da Pensata - Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP - a Comissão Editorial Executiva tem trabalhado intensamente na consolidação e na inserção desse periódico de cunho interdisciplinar no meio acadêmico. Para a elaboração e confecção deste segundo número, contamos com uma comissão editorial ampliada, contemplando diferentes turmas do PPGCS/UNIFESP; isso, a nosso ver, contribui sobremaneira para a paulatina consolidação e autogestão da Pensata dentro deste, também recente, programa de pós-graduação. No âmbito institucional, a Pensata tem expandido sua rede de contatos e de relacionamentos com outras revistas científicas e acadêmicas. Nosso principal intuito é agregar diferentes iniciativas do universo das Ciências Sociais a fim de alinhar nossas atividades junto aos novos paradigmas de compartilhamento e difusão de informações. É de importância fundamental para nós, estudantes e pesquisadores, acompanharmos tais mudanças, a fim de participarmos das infundáveis redes que buscam a livre integração de debates, ideias e colaborações – institucionais, acadêmicas e científicas.

Este segundo número da Pensata abre um amplo e heterogêneo espaço de trabalhos preocupados com temáticas interdisciplinares pertinentes às Ciências Sociais. Ficamos muito felizes pelo recebimento de vários trabalhos excelentes, o que demonstra a notoriedade que a Pensata vem adquirindo no âmbito da pós-graduação em Ciências Sociais em menos de um ano de vida. Em vista disso, aproveitamos a oportunidade para agradecer todos os pesquisadores que colaboraram ao nos enviar seus artigos, sejam aqueles que os tiveram publicados na presente edição, ou mesmo os que não foram contemplados com a publicação neste momento. Além dos artigos, nesta edição também contamos com uma transcrição de uma palestra do pesquisador do *Centre National de la Recherche Scientifique* (Paris, França), Michael Löwy, proferida na Escola Nacional Florestan Fernandes acerca da história do marxismo na América Latina. Essa transcrição foi realizada e concedida pelo grupo de pesquisa *Crítica e Emancipação* da UNIFESP; nessa ordem de coisas, salientamos nossa gratidão para com esse grupo pela concessão dessa palestra para publicação. Também agradecemos ao próprio Sr. Löwy por conceder-nos uma entrevista que está alocada subsequentemente à referida transcrição, na revista, e que aborda diferentes eixos temáticos: da sua própria formação intelectual a questões contemporâneas sobre América Latina, marxismo e crise do capitalismo. Ainda nesta edição, contamos com uma resenha de um clássico das Ciências Sociais que ganhou uma

nova tradução para o português, *Cultura e Sociedade* de Raymond Williams; enfim, agradecemos a resenhista pelo trabalho para sua produção.

Por fim, esperamos que seja de grande valia para o nicho da pós-graduação e afins a publicação de todo o material presente nesta segunda edição da Revista Pensata. Esperamos continuar contribuindo sobremaneira para a produção e divulgação livre do conhecimento a cada nova edição desta revista acadêmica.

Comunidades imaginadas: um olhar sobre comunidades políticas a partir de mulheres que se relacionam com mulheres no *meio BDSM*¹

Regina Facchini²

Resumo: Este artigo toma como ponto de partida a produção de comunidades no contexto da luta por direitos na esfera política. Tem por objetivo problematizar a relação entre conduta sexual, identidade, "comunidade" e "lugar", tal como costuma aparecer quando focalizamos o caso da "população LGBT" (de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais), a partir de um deslocamento dessa perspectiva. Este exercício reflexivo é possibilitado pelo olhar etnográfico para uma rede de mulheres que têm práticas eróticas com mulheres e que se articula em torno de outra prática erótica, o BDSM (*bondage*, disciplina, dominação e submissão, sadismo e masoquismo). A análise lança mão do conceito de "comunidades imaginadas", de modo a considerar os sentimentos de fraternidade ou comunhão que as constituem e reconhecer seu caráter politicamente imaginado e contingente.

Palavras-chave: identidades coletivas, espacialidade, políticas sexuais, homossexualidade, sadomasoquismo.

Abstract: This article takes as its starting point the production of communities in context of the fight for rights in the political sphere. It aims to discuss the relationship between sexual behavior, identity, "community" and "place" as it usually appears when we focus on the case of "LGBT population" (lesbian, gay, bisexual and transgender), from a shift of perspective. This reflexive exercise is made possible by the ethnographic look to a network of women who have erotic practices with women and that revolves around another erotic practice, the BDSM (bondage, discipline, dominance and submission, sadism and masochism). The analysis makes use of the concept of "imagined communities" in order to consider the feelings of brotherhood or fellowship that constitute them and also to recognize its character as politically imagined and contingent.

Keywords: collective identities, spatiality, sexual politics, homosexuality, sadomasochism.

Estamos em todos os lugares é um conhecido *slogan* do movimento gay e lésbico internacional. O *slogan* alude ao tema da primeira Parada do Orgulho de Gays, Lésbicas e Travestis de São Paulo – *Somos muitos, estamos em todos os lugares e em todas as profissões* - no ano de 1997. O texto de divulgação completava: "Venha montada, desmontada, fantasiada, casada, descasada, solteira, de bota ou de tamanco. Afinal, quem vai notar você no meio da multidão?"

¹ Este artigo é uma versão revista de texto apresentado ao VIII ENUDS (Campinas, outubro de 2010). A pesquisa que deu base a este artigo contou com o apoio do CNPq. Adota-se como convenções neste artigo que todas as categorias êmicas, sejam oriundas do vocabulário do movimento social, das políticas públicas ou do campo etnográfico em questão, serão grafadas em itálico. As aspas são reservadas para citações, conceitos e categorias aproximativas utilizadas pela autora. Os nomes de entrevistados são todos fictícios, excetuando-se os *nicknames* das articuladoras/proprietárias dos clubes BDSM estudados, citados também em matérias publicadas na internet. A fim de reproduzir o modo como os *nicknames* são grafados no *meio BDSM*, os nomes cuja primeira letra estão em caixa alta são de dominadores(as), enquanto os completamente em caixa baixa são de submissos(as)/escravos(as).

² Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu e professora do Programa de Doutorado em Ciências Sociais, ambos da Unicamp. Contato: rfacchini@uol.com.br.

O grande mote era a visibilidade, uma visibilidade coletiva, de massa: *somos muitos*. A afirmação de uma grande quantidade se opunha a leituras do termo “minorias”, que deslocavam a ideia de um menor poder político para a de pequeno grupo “desviante”. *Estar em todos os lugares* referia uma resistência à visão de concentração espacial da “subcultura” nos “guetos”: a ideia era dançar e celebrar o *orgulho*, deixando de lado a *vergonha* e o *medo*, ocupando o espaço público. *Estar em todas as profissões* refutava a ideia de concentração em profissões específicas, de menor status, que aceitariam homossexuais. Todas essas afirmações eram presididas por um *nós* ambíguo - *gays, lésbicas e travestis, comunidade* ou *multidão* - e marcado pela diversidade implicada nas maneiras como as pessoas poderiam atender ao chamado para a manifestação.

A primeira edição daquela que se tornaria a maior atividade de visibilidade de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) do mundo demarcava um momento na luta política: a busca por legitimar LGBT como sujeitos de direitos demandava dissociar simbolicamente tais sujeitos de espaços físicos e sociais específicos e, por isso, desvalorizados. Apesar dos esforços por mudar o “lugar social” das homossexualidades (CARRARA, 2005), dado o grau de preconceito, qualquer pesquisa para embasar políticas ou divulgação de informações consideradas relevantes acaba tomando por foco lugares específicos - aqueles em que se espera que a sociabilidade, movida por motivações políticas ou de lazer, concentre pessoas identificadas ou identificáveis como LGBT. Na prática, mesmo na internet, quem busca encontrar LGBT vai a lugares segmentados ou *específicos*.

Apesar dos anseios do movimento social por descolar determinadas identidades políticas de *guetos* físicos ou simbólicos, continuamos assim operando, na prática, com base em noções, tais como “comunidade”, “minorias”, “gueto” e “subculturas”, bastante utilizadas em boa parte dos estudos gays e lésbicos nos anos 1960 e 1970³, em oposição à ideia de uma “sociedade abrangente” opressora.

Este artigo tem por objetivo problematizar, no âmbito da pesquisa empírica, a relação entre conduta sexual (GAGNON, 2006), identidade, “comunidade” e “lugar”. Este exercício reflexivo toma como ponto de partida o olhar etnográfico para uma rede⁴ de mulheres que têm práticas eróticas com mulheres e que se articula em torno de outra prática erótica, o

³ Exemplos de uso dessas categorias podem ser vistos em Achilles (1998); Levine (1998); Leznoff e Westley (1998); Murray (1998); e Ponse (1998). Uma das primeiras críticas a tal uso dessas noções pode ser encontrada em Newton (1979). Para uma crítica na literatura brasileira, ver Perlongher (1987).

⁴ “Rede social” é um conceito clássico na Antropologia que se aplica ao estudo da morfologia das relações interpessoais. Como instrumento analítico, foi desenvolvido “tendo em vista a análise e descrição de processos sociais que envolvem conexões que transcendem os limites de grupos e categorias, [sendo] útil na descrição e análise [...da] circulação de bens e informações num meio social não-estruturado” (BARNES, 1987: p. 163; 161).

BDSM (*bondage*, disciplina, dominação e submissão, sadismo e masoquismo)⁵. Apesar de contar com uma proporção considerável de mulheres que têm práticas eróticas com mulheres, essa rede está estruturada para além dos limites territoriais e mesmo simbólicos do circuito de estabelecimentos de lazer e sociabilidade homossexual.

A sigla BDSM refere-se um variado conjunto de práticas de conteúdo erótico. A sigla é também definida por oposição ao termo *baunilha* (usado para indicar o sexo convencional, pessoas que não estão envolvidas em BDSM ou a vida para além do contexto de tais práticas eróticas). A noção de BDSM que conheci em campo implica, necessariamente, a consensualidade (que integra a tríade *São, Seguro e Consensual – SSC* -, característica fundamental do que se chama de *BDSM erótico* por oposição a formulações de cunho patologizante) e a distinção entre a *play* (*jogo/cena*) e a *realidade*.

Lugares e pessoas: “castelos com masmorras ativas”

A rede de mulheres que focalizo foi acessada a partir da frequência a um clube, o Dominna, voltado para a reunião da “comunidade SM e fetichista”⁶. O clube existiu entre 2004 e 2010 e, a princípio, entre os próprios sócios-proprietários havia um casal de mulheres que mantinha uma relação SM. Antes desse, houve em São Paulo outro clube, com que tive contato ainda em 2001, quando pesquisava o movimento LGBT e que se chamava Valhala. Numa busca sobre o Grupo Somos⁷ na *internet*, encontrei o antigo Valhala. Tratava-se de um clube que mantinha relação com um grupo chamado SoMos. O SoMos foi criado em 1992 e seu objetivo era propiciar um espaço onde pessoas interessadas em BDSM pudessem encontrar outras que têm as mesmas fantasias, conversar, trocar experiências, tirar dúvidas. Entre suas atividades, estavam “dias de

⁵ Este trabalho foi elaborado a partir de material produzido para minha tese de doutorado (FACCHINI, 2008), composto entre 2003 e 2007, a partir de observação etnográfica e entrevistas em profundidade com mulheres de 18 a 50 anos residentes na Grande São Paulo. A fim de diversificar os estilos e identidades acessados e evitar a associação de uma “comunidade” a espaços delimitados, realizou-se ainda observação e entrevistas com mulheres integrantes de duas redes: as jovens “minas do rock” e as frequentadoras de um clube BDSM. A diversificação (de perfis das entrevistadas e das redes e lugares observados) funcionou como estratégia para escapar a um “projeto de justaposição de diferenças preexistentes”, que toma “povos e culturas separados e distintos”, para procurar analisar a “produção de diferenças como produto de processos históricos”, a partir de “um conjunto de relações produtoras de diferença” (GUPTA; FERGUSON, 2000: p. 43).

⁶ As colaboradoras selecionadas para as entrevistas formais, que ajudaram a compor este capítulo, pertencem, em sua grande maioria, à rede de relações primárias (aquela que constitui um “agrupamento”, onde as tramas da rede são mais densas) que tinha um lugar mais hegemônico nas relações de poder do campo. É importante ressaltar que a observação etnográfica e as entrevistas informais revelaram outras visões, mais ou menos discordantes, com graus de difusão variados. No meio BDSM no período em que foi realizada a observação etnográfica (2004-2007), havia muitos debates e temas que geravam pontos de vista divergentes, mas os mais acentuados estavam relacionados aos entendimentos sobre o que vem a ser *liturgia* e à adesão a uma perspectiva *litúrgica*, bem como à delimitação das condutas que deveriam ser consideradas ou não parte do BDSM, tomando por vezes o caráter da delimitação de um “verdadeiro BDSM”. Dado o caráter exploratório destes relatos etnográficos e a densidade da trama na rede, avalio que as visões mais ou menos dissidentes não se expressavam com força suficiente, no momento em que estive em campo, para pôr em questão a análise realizada.

⁷ Grupo homossexual ativista fundado em 1978 e reconhecido nas convenções que narram a história do movimento no Brasil como o primeiro a politizar expressamente a questão da homossexualidade (SIMÕES; FACCHINI, 2009).

estudo, debates e workshops”. A ideia que o animava era a de possibilitar a prática do sadomasoquismo, minimizando riscos tidos como inerentes a esse tipo de prática.

Tanto o Valhala quanto o Dominna situavam-se em bairros de classe média da cidade. Desde minha primeira visita ao Valhala, em 2001, numa tarde de sábado, chamou a atenção o perfil do público: a maioria das pessoas tinha mais de 35 anos, eram brancas, vestiam-se discretamente e pareciam pertencer a estratos médios ou médios altos. Havia muitos carros parados na porta e a programação contava com uma palestra de um *Mestre*, que tinha formação em psiquiatria e preferia parceiros do mesmo sexo, sobre o SM nas perspectivas psiquiátricas e psicológicas. Homens e mulheres, sentados numa sala ampla em cadeiras alinhadas como num auditório, ouviam atentamente e discutiam sobre a classificação de parafilia no Manual de Diagnóstico e Estatística da Associação Norte-Americana de Psiquiatria (DSM) e sobre teorias psicanalíticas. Isso me remeteu, rapidamente, à infinidade de palestras e debates que acompanhei no movimento LGBT. O tom, porém, era mais sério, não se usava *fechação* para descontrair. Se muito, havia uma ou outra piada interna, que girava em torno da ideia dos danos que não deveriam ser causados ao *escravo/a* ou *sub*: *estragar o brinquedo* ou *reduzir o valor de venda da peça*.

As paredes da sala demonstravam ser um lugar de práticas SM. Lembro-me vagamente dos objetos/instrumentos para práticas que vi ali naquele dia. Recordo-me especialmente da cruz de Santo André (cruz em forma de X utilizada para práticas de *spanking*⁸) na parede e de algemas em couro que pendiam, ligadas por correntes, de suas extremidades superiores. Havia também um espaço que ficava embaixo dessa sala, assemelhado a um barzinho.

A mesma divisão do espaço se mantinha em todas as versões do Clube Dominna: uma *área social*, que se parece com um bar/restaurante e um *dungeon*⁹, de acesso restrito, separado da *área social*.

Embora o espaço físico se assemelhasse a um bar como qualquer outro, era possível para alguém mais habituado aos códigos e itens do BDSM perceber detalhes que remetem à especificidade daquele espaço. A maioria das pessoas vestia preto (o *dresscode* mais comum) e alguns portavam coleiras ou guias no pescoço. Por vezes, alguns objetos relacionados à prática do SM eram expostos no meio de uma conversa, com os *Dominadores/as* discutindo sobre técnicas e ocasiões de utilização. Eventualmente, no decorrer da noite, havia algumas práticas no espaço do bar, principalmente por parte das

⁸ O *spanking* é uma das práticas mais comuns do BDSM, incluindo espancamento com instrumentos ou com as próprias mãos. Muitos dos instrumentos lembram os utilizados com animais, como relhos e chicotes. Embora seja uma das práticas mais comuns, há grande preocupação na manutenção do seu aspecto seguro.

⁹ *Dungeon* é o nome dado ao local destinado e devidamente equipado para a realização de práticas BDSM.

Dominadoras e seus *escravos* do sexo masculino, que envolviam pisar num *escravo*, receber massagem nos pés ou exigir pequenas tarefas como providenciar cadeiras ou bebidas.

As pessoas se sentavam em grupos grandes, reunindo mesas. Muitas das conversas giravam em torno do BDSM, embora se falasse sobre assuntos gerais de forma bem humorada e descontraída. As pessoas se apresentavam por *nicknames* usados também na *internet* e, geralmente, pouco se falava sobre detalhes da vida pessoal. Desse modo, era possível conversar horas com alguém sem saber nada ou quase nada de sua vida fora dali.

Comumente, as pessoas que chegavam eram apresentadas ou cumprimentavam as outras. A apresentação geralmente incluía perguntas sobre o *status* no BDSM: tratava-se de um *Dom/Domme*, *Sádico/a*, *masoquista*, *submisso/a* ou *switcher*?¹⁰ *Curiosos* e *iniciantes* também eram bem-vindos. No caso de casais, tratava-se logo de saber quem era o *Dono/a* e quem era *escravo/a*. Geralmente, havia *podólatras*¹¹ sozinhos que procuravam se aproximar das mulheres que chegavam e colocar-se a seus pés. Embora carregue, de certa maneira, a atmosfera das práticas que se realizam efetivamente no *dungeon*, a *área social* é fundamentalmente um espaço de sociabilidade que não envolve, necessariamente, práticas ou regras mais rígidas no tratamento interpessoal.

Outro espaço separado era o da loja, geralmente uma sala pequena na qual se podia encontrar uma oferta mais ou menos variada de uma série de *acessórios/apetrechos/instrumentos*. Entre eles, destacam-se: os usados para penetração anal ou vaginal (*dildos* e *plugs anais* em vários formatos e tamanhos, inclusive alguns que pareciam exageradamente grandes); os usados para a prática de *spanking* (*chibatatas*, *relhos*, *chicotes*, *flogs* de camurça ou borracha de variadas cores, *açoitos*, *paddles*); *coleiras* e *guias* de várias cores, materiais e tamanhos; os usados para restringir movimentos e uso dos sentidos (*algemas*, *separadores de pernas*, *arreios*); outros acessórios, como *prendedores de mamilos* (*clamps*), *máscaras*, colares com o emblema do BDSM; e itens de vestuário (sandálias de saltos altíssimos e geralmente finos e algumas roupas, sempre pretas, que iam de camisetas e bonés com o brasão do Clube a vestidos e blusas em tecidos finos e roupas de látex).

¹⁰ *Dominadores* e *sádicos* são categorias usadas para referir aqueles que têm papel *ativo* na execução das práticas eróticas e que têm por parceiros, respectivamente, *submissos* e *masoquistas*. A diferença entre os dois pares reside no fato de que para *dominadores* e *submissos* os jogos dizem respeito especialmente à entrega do controle, enquanto para *sádicos* e *masoquistas* os jogos também impliquem a dor física ou psicológica. *Switchers* são aqueles que não adotam posições fixas no jogo, estando ora como dominantes e ora como dominados.

¹¹ A *podolatria* é a prática de adoração dos pés, que na maioria das vezes se dá entre mulheres chamadas de *Deusas* e *escravos* do sexo masculino, que acariciam os pés das *Deusas* das mais diversas maneiras, além de serem pisados, em práticas em que os pés e sapatos são os principais instrumentos. Apesar da maioria dos praticantes ser composta por *Deusas* e homens *podos*, a prática se dá também entre pares de mulheres e de homens e há inclusive *Dominadores podólatras*.

Nenhuma das versões do Dominna, ou mesmo o Valhala, tinha qualquer identificação na entrada. Eram casas, como quaisquer outras, nas quais um porão, garagem ou edícula era adaptado para receber o *dungeon*, que, em qualquer das casas em que os clubes se instalaram, era considerado o lugar mais nobre e reservado. No *dungeon*, raramente se servia bebidas e, se o fazia, era com bastante discrição. Ali, o contato entre as pessoas ganhava um tom formal e decoroso. *Mestres, Senhores, Senhoras, Rainhas e Lords* emergiam em plenitude. Quando havia alguma conversa durante a realização das *cejas*, o tom de voz era baixíssimo, se restringindo a breves comentários, com exceção das situações em que ironias e zombarias compunham a *cena*, com o propósito de *humilhar o/a escravo/a*. Essas características conferem o tom solene que se percebe no *dungeon*, especialmente quando está sendo ocupado para a realização de práticas.

O mobiliário envolvia a cruz de Santo André; suportes nas paredes e no teto (das quais pendiam correntes ou algemas em couro); suportes com roldanas e correntes utilizados para a prática de *suspensão*; cavaletes com algemas e instrumentos de imobilização que prendiam as mãos e cabeças em vãos, lembrando instrumentos europeus característicos do século XVIII (*cangas*); pequenas jaulas; bancos muito pequenos cravejados com pregos; além de toda sorte de objetos utilizados na prática de *spanking*, velas, entre outros já citados.

Além de não haver identificação na porta, nem filas na entrada, não havia anúncios com o endereço completo do Clube em *sites* de internet. Os anúncios, mesmo no *site* do Clube, remetiam a um endereço de *email*, um número de celular e ao telefone fixo do Clube, quando ele existia. Remetiam também a *sites* e *blogs* sobre BDSM, e ferramentas de comunicação, como listas, comunidades ou grupos de discussão na internet. Depois de um primeiro contato (que no meu caso foi por telefone e depois presencial), a pessoa era incluída numa lista de *emails* e passava a receber a programação semanal de atividades. Desse modo, pode-se perceber tanto a existência de controle do acesso de pessoas ao Clube, quanto que o que os participantes dessas redes de relações constituídas em torno do BDSM chamam de *meio*, inclui relações presenciais e/ou as que se dão por meios virtuais.

No período em que realizei campo, o Dominna era uma das poucas referências nacionais. Assim, pessoas de outras cidades e estados se correspondiam pela *internet* e, eventualmente, viajavam para se conhecer no Clube. Quando o Clube ou a vivência do BDSM *em comunidade* não era uma referência, o contato pela *internet* também levava a viagens e a encontros em espaços semi-públicos ou privados. Assim, não é raro encontrar relacionamentos entre pessoas de cidades e, até, estados diferentes.

É difícil pensar na constituição e na expansão de um *meio* BDSM sem falar em *internet*. Antes da difusão da *internet*, o primeiro contato com o tema geralmente se dava por meio de literatura erótica, especialmente livros e contos eróticos publicados em revistas. A busca de parceiros se valia de anúncios em revistas eróticas ou classificados sobre sexo em jornais e revistas. A partir do final dos anos 1990, vão surgindo opções de comunicação instantânea, como as salas de bate papo e programas como o MSN, que trazem ferramentas mais diversificadas para a conversa em tempo real, com o uso de acessórios como microfone e *webcam*. Atualmente, há centenas de *sites* ou *blogs* brasileiros dedicados ao tema, alguns disponibilizam imagens e muitos deles também disponibilizam contos eróticos, mas a maioria tem por foco a oferta de informações para *desmistificar* e *orientar* a prática do BDSM. Certamente, a difusão da *internet* e de ferramentas de comunicação associadas ao seu crescente uso tem muito a dizer sobre o crescimento do meio BDSM nos últimos anos.

O que se faz nos castelos? Por que praticar em comunidade?

As atividades realizadas nos clubes BDSM que conheci em São Paulo dividiam-se basicamente entre: propiciar espaço para o encontro e o diálogo de pessoas praticantes ou interessadas no tema; oferecer *workshops* e debates visando aprimorar as práticas e o domínio da *filosofia* do *BDSM erótico*; oferecer espaço para práticas supervisionadas; e organizar festas para congregar os integrantes da *comunidade*. No Dominna, a sociabilidade e a recepção a pessoas novas no *meio* se davam nas Quintas dos Amigos e nas festas, quando não necessariamente havia qualquer prática BDSM e a concentração das pessoas se dava na *área social* do Clube. Havia noites para práticas específicas, como *FemDom* (dominação feminina), *podolatria*, *shibari* e *bondage*¹², que ocorriam com alguma periodicidade e para as quais se solicitava que as pessoas fizessem reservas. Os debates com convidados eram abertos e mais comuns no início das atividades do Clube. Depois foram ficando mais restritos a eventos específicos.

Os *workshops* sobre *spanking* e *shibari* ou *bondage* eram os ofertados com maior regularidade. Nessas ocasiões, sempre eram apresentados todos os acessórios utilizados e variantes das práticas e se orientava a evitar riscos que poderiam trazer danos, ao que se referia, na lógica do jogo, como *quebrar o brinquedo* ou *reduzir o valor de venda da peça*.

¹² Tanto o *shibari* como o *bondage* são práticas que envolvem amarração, imobilização e/ou restrição de sentidos. Possuem técnicas diferenciadas: enquanto o *shibari* é realizado apenas com cordas e o desenho dos nós é amplamente valorizado, o *bondage* também pode ser realizado com o uso de correntes, couro, objetos como algemas, entre outros, com a presença ou não de um maior apuro estético.

Não raramente, atlas de anatomia eram trazidos e os riscos eram explicados sempre em referência a conhecimentos de anatomia e fisiologia, por vezes com a presença de um médico ou profissional de saúde, geralmente praticante. Nos *workshops* de *spanking*, nem sempre havia qualquer prática e, geralmente, o foco eram orientações e demonstrações com um *escravo/a* que se voluntariasse, previamente, que podia ou não ser de propriedade da *Rainha* ou *Mistress* que oferecia a oficina. Já os de *shibari* ou *bondage* sempre implicavam a prática, após uma breve explanação sobre a origem da arte e sobre os riscos a serem evitados, lugares que não deviam ser amarrados, tipos de cordas, correntes e cadeados, e como liberar a pessoa o mais rapidamente possível, em caso de emergência. Assim, os nós e tramas das cordas eram praticados, ali, nos corpos uns dos outros.

Havia modos específicos pelos quais cenas BDSM apareciam no cotidiano do Dominna. Havia *performances*, que eram pré-agendadas com determinados praticantes para demonstrações em festas; *cenar* de *podolatria* ou de *dominação feminina* podiam ser vistas em noites reservadas para tais práticas; algumas *cenar* se davam no decorrer de festas, meio espontaneamente (geralmente, mais para o final da festa e em espaços um pouco mais reservados); e havia *play parties* (eventos para os quais as pessoas eram convidadas ou as que já tinham maior convivência com o Clube e a *comunidade* faziam suas reservas).

No Dominna, aos poucos, as *plays* foram sendo divididas por nível de *conhecimento*, de modo que havia *plays* para *iniciantes* e para praticantes mais *experientes*. Assim, *Mestres*, *Mistresses*, *Dommes* ou *Rainhas* vão se tornando especialistas em determinadas práticas ou conjunto de práticas, tratadas no sentido de *artes eróticas*. Os resultados do esforço na direção do aperfeiçoamento de uma *arte* e do *treinamento* de sua *peça* são exibidos com orgulho, seja em *performances*, *plays* ou na escrita de artigos para *blogs*, *sites* e revistas. Isso também ocorre com *escravos/as* mais experientes, que se tornam fonte de inspiração erótica e aconselhamento para outros/as.

Apesar da lógica de *mostrar a arte* e obter *reconhecimento* na *comunidade* ou no *meio* mais amplo tender a certo *exibicionismo*¹³, mesmo este é controlado. Primeiro porque, segundo uma *Rainha* entrevistada, “o momento de dar uma chicotada num *escravo* ou numa *escrava* é um momento íntimo para o/a *Dominante*”, um momento de *grande concentração e intimidade*. Fazer uma cena ou sessão em público é citado como uma considerável *barreira* a ser transposta. A primeira *cena* pública envolve tensões e ansiedades de ambos os *lados do chicote* e é descrita como um “ritual de passagem”, que aprofunda o vínculo com a

¹³ Anne McClintock (1993) chama atenção para a importância da plateia e do reconhecimento comunitário na composição da própria *cena* e na confirmação do *status* assumido pelos praticantes.

comunidade. Fazer sessão numa *play party* é se expor à avaliação da *comunidade* e, por isso, ser tomado como parte dela.

Dessa aura de compartilhamento de práticas e desejos íntimos parece derivar toda seleção dos presentes às *plays* e o caráter mais reservado de *cenar* que não são *performances* nas festas mais públicas. Em geral, quanto mais pública era a *cena*, mais se tendia a evitar a nudez. Em entrevista com Mistress Bela, do Clube Dominna, tal cuidado apareceu referido a não *chocar* ou induzir a uma compreensão equivocada acerca do BDSM a pessoas que não são do *meio*, sugerindo uma confusão entre BDSM e *obter sexo fácil*.

No grupo SoMos, que nem sempre dispôs de espaço próprio para realizar as atividades¹⁴, a classificação era a seguinte, de acordo com relato de Mistress Bárbara Reine no site do Grupo SoMos:

Os “munchies”, ou reuniões informais de adeptos do SM com a finalidade de conhecer pessoas novas ou acolher pessoas interessadas em informações sempre foi um evento do SoMos no Brasil e em especial em SP. O primeiro Munch oficialmente divulgado e realizado de forma inédita no Brasil aconteceu em 10/janeiro/1993 sob responsabilidade do SoMos. Contou com a presença de apenas 8 pessoas. Em 1999 contávamos com um Munch com o comparecimento de mais de 200 pessoas. Com muitas delas, mantenho o contato até os dias de hoje.

Workshops sobre práticas SM também foram eventos que o SoMos iniciou no Brasil simplesmente para disseminar conhecimento e mais uma vez reforçar a necessidade de responsabilidade entre os praticantes.

Debates sobre temas SM da mesma forma foram eventos que o SoMos organizava com a intenção de dirimir dúvidas, trocar experiências e vivências no meio.

As primeiras “plays parties” foram igualmente realizadas em primeiro lugar no Brasil através do SoMos. E em nome e sob responsabilidade do SoMos, foram realizadas 57 plays.¹⁵

Nas atividades realizadas no Dominna e no SoMos, era grande o investimento em selecionar as pessoas, oferecer informações detalhadas sobre as práticas em palestras e *workshops* e supervisionar as práticas realizadas em *plays*. Os cuidados são muitos e sugerem a percepção de uma relação estreita entre prazer e perigo nas práticas BDSM e a necessidade de gerir os riscos para garantir a possibilidade de obter prazer.

A gestão do risco é feita por meio dos controles comunitários; pela realização de *cenar* em espaços de prática coletiva moderada como as *plays*; pela observância do SSC (*são, seguro e consensual*), que estabelece os próprios contornos do que se considera como *BDSM erótico*; pelo estabelecimento de uma *safeword* (palavra ou sinal acordado

¹⁴ O Valhala foi o lugar de encontro dos integrantes do SoMos durante pouco tempo. Antes disso, *munchies* eram feitos em restaurantes ou bares de classe média e espaços eram locados para realização de *plays*.

¹⁵ Mistress Bárbara Reine. Como e por que surgiu o SoMos. Disponível em: <http://www.gruposomos.com.br/index_arquivos/ComoEPorQueSurgiuOSoMos.htm>. Acesso em: 10.abr.2008.

entre os praticantes que tem por função interromper imediatamente a prática ou mesmo a *cena* em curso); pelo diálogo acerca de *limites* no início, ou sempre que necessário, no decorrer da relação, de modo que, ainda que faça parte do *jogo* procurar transpor alguns *limites*, espera-se do/a Dominante, que tenha *bom senso* e seja capaz de *cuidar de sua peça*.

Tudo parece envolver certo “cálculo racional do uso do prazer”, que procura maximizar prazer e controlar/minimizar riscos implicados nas práticas¹⁶. Mesmo a *entrega* é planejada: deve-se selecionar bem a quem se *entrega*, tomar informações, de modo que a situação ideal seja *entregar-se* a um parceiro no qual se *confie* no *caráter*, *bom senso*, *conhecimento teórico e prático*.

No BDSM, a intensidade (da *entrega* e do *Domínio* e das experiências físicas e emocionais propiciadas pelo *jogo*) convive com distinções muitas vezes bastante rígidas entre *cena/play/sessão* e *cotidiano/realidade* com um intrincado conjunto de regras, hierarquias, ritualizações e codificações. Como já pudemos notar, há toda uma hierarquia de títulos que, se não são conferidos no interior da *comunidade*, são controlados por ela, na medida em que há práticas coletivas e que cada *Dominante* ou *submisso* está sob observação de outros, seja em *plays*, reuniões sociais ou mesmo nos *chats* na internet. Como exemplo, vejamos algumas definições/descrições de títulos:

A Dominatrix é sempre a Dominadora profissional. Na parte de dominação, tem a dominadora e a sádica. A Domme é aquela que fica mais com a submissa, a Mistress é a que castiga, a sádica. E a Rainha é escolhida pela comunidade. E a Rainha é quem tem algum status maior e tem o que mostrar. No SM, a questão da Rainha supera qualquer homem. Ele pode ser Lord, ser Mestre, pode ser o que for, a Rainha é única na comunidade. Abaixo dela vêm os homens e as mulheres Dominantes e aí vai vindo. Os homens não se dividem dessa forma, eles se dividem como querem. A única diferença que tem é o Mentor, porque o Mentor vai mentorar alguém, não vai dominar alguém. Ele não põe a mão em alguém, ele só mentora. Ele auxilia, aconselha. O resto é tudo nomenclatura que eles dão: Senhor, Lord, Mestre. (entrevista com Mistress Bela, 2007)

Boa parte das distinções, regras e rituais que compõem a parafernália do *BDSM erótico* são agrupadas sob o nome de *Liturgia*. Alguns aspectos da *Liturgia* são compartilhados pela *comunidade*, outros são criados num dado *Reino* ou *Domínio*, a partir

¹⁶ A idéia de cálculo racional do uso do prazer com maximização de prazer e redução de riscos aparece nos trabalhos de Maria Filomena Gregori (2003, 2008 e 2010) e de Bruno Zilli (2007) referidos a novas formas de erotismo e processos de legitimação social de práticas BDSM. No entanto, longe de ser algo específico ou novo, Nestor Perlongher (1987) já usava esses mesmos termos para falar de como michês e clientes se escolhiam nas ruas de São Paulo, na passagem dos anos 1970 para 1980, e referia uso semelhante no trabalho de Carmen Dora Guimarães (2004) acerca da paquera entre os *entendidos* dos anos 1960. Se pensarmos na divulgação que ideias como “sexo mais seguro” e sua ênfase nas relações entre prazer e perigo tiveram nos últimos anos, talvez seja plausível pensar no cálculo racional do prazer como uma prática que atravessa diversas modalidades eróticas.

de arranjos bastante específicos, que logram reconhecimento pela citação de convenções relacionadas ao poder, que podem ser reconhecidas tanto no *meio* como fora dele.

A *comunidade* ou *meio* são constituídos por uma rede social de suporte individual, troca de conhecimentos e administração coletiva de riscos implicados nas práticas. Se a tríade SSC representa um ideal em torno do qual se estruturam práticas, é preciso ressaltar que a *consensualidade*, como fundamento, aparece intimamente associada aos controles *comunitários*. O que, por outro lado, não deixa de propiciar um campo de conflitos, fazendo com que a *comunidade* se estruture num equilíbrio tênue entre *vaidades*, *fococas*, posições *isolacionistas*, debates de concepções, solidariedade e busca de *respeito*.

“Pratica quem é livre para optar por seus caminhos”: sexo, BDSM, erotismo e subjetividades

A *comunidade*, aqui focalizada, em contraste com o circuito de lazer noturno voltado para “homossexuais”, não se estrutura em torno do “sexo biológico” dos parceiros afetivo-sexuais, apesar de também se referir a sexualidade e erotismo. Nas entrevistas realizadas, delineou-se uma diferenciação entre o que se classificou como *BDSM gay* e o que se praticava no *Dominna*. O *BDSM gay*, referido na literatura internacional como *leather*, além de contar com uma estética e roteiros (GAGNON, 2006) bastante próprios, estaria mais relacionado a práticas de penetração anal e a atividades em que o tom solene e ritualizado da *liturgia* seria substituído por um clima de festa, com uma centralidade de práticas como o *fistfucking* (penetração com o punho)¹⁷. No *Dominna*, como vimos, as práticas são mais variadas. A presença de homens e mulheres é relativamente equilibrada, com predominância de mulheres, além da eventual frequência de pessoas que se identificam como *travestis*, *transexuais* ou *crossdressers*¹⁸.

Apesar de não ser uma *casa GLS*, o clube era frequentado por várias mulheres que se relacionavam com outras mulheres. Não era raro ver casais formados por *Rainhas/Dommes* e suas *escravas/submissas* nas atividades sociais do clube ou em seu *dungeon*, ou observar muitas mulheres dançando juntas nas festas e/ou se cumprimentando com selinhos. Vez ou outra, beijos entre mulheres podiam ser vistos num fim de festa. Pares formados por dois homens eram menos numerosos, mas alguns eram bastante assíduos na *casa*.

¹⁷ Um olhar sobre o *BDSM gay* a partir do próprio campo pode ser obtido em Braz (2010).

¹⁸ A prática de *crossdressing* é, inclusive, parte relevante dos roteiros relacionados ao *FemDom*, ou dominação feminina, tipo de jogo erótico no qual homens são submetidos, humilhados, feminizados e penetrados e têm, por vezes, seus genitais “torturados” e sua ejaculação controlada. Um relato da modalidade comercial/profissional do *FemDom*, cujos roteiros variam pouco em relação às práticas não comerciais, pode ser encontrado em McClintock (1993).

O fato das pessoas saberem que eu mantinha relações com o ativismo LGBT fez com que algumas mulheres se aproximassem para perguntar sobre lugares onde poderiam conhecer parceiras para relações *baunilha*. Fui “cantada” várias vezes nas dependências do Clube, tanto por homens quanto por mulheres. Entre estas, havia interessadas em práticas *BDSM* e interessadas em práticas *baunilha*. O tom dessas “cantadas”, acompanhando o clima mais solene e os roteiros locais, era sempre muito galante, abertamente cavalheiresco, entre os homens, e sedutor, entre as mulheres, mas inegavelmente delicado e cuidadoso. O simples ato de redirecionar o assunto era entendido como um “não” e imediatamente respeitado.

A maioria das mulheres que frequentava o clube tinha entre 35 e 50 anos, poderia ser classificada como *branca* e aparentava pertencer a estratos médios ou médios altos: algumas, soube serem secretárias, professoras, acadêmicas, advogadas, médicas, jornalistas¹⁹. Possuíam bastante acesso à *internet* e, de fato, boa parte frequentava os *chats*, *listas de discussão* e *comunidades* ligados a *BDSM* ou *sadomasoquismo*. Algumas demonstraram ter interação com o *circuito GLS*. A maioria poderia ser descrita como tendo uma aparência mais “feminina”, com o uso de cabelos compridos, saltos altos, maquiagem caprichada, vestidos decotados, meias arrastão ou finas, uso de acessórios como colares, anéis, brincos, gargantilhas, pulseiras. No entanto, algumas possuíam uma gestualidade mais dura que destoava um pouco da vestimenta. O padrão de beleza local parecia ser bastante flexível, uma vez que o que confere status às mulheres no *meio* são suas qualidades como *Dominadoras* ou *escravas*. Embora os padrões de beleza que valorizam a magreza não passassem despercebidos, havia muitas mulheres mais gordas que frequentavam a casa e pareciam fazer bastante sucesso entre potenciais parceiros/as.

As *cejas* entre pessoas do “mesmo sexo” não eram a maioria no clube. No entanto, entre estas, a grande maioria se dava entre duas mulheres. A casa era toda decorada com quadros de nus femininos e havia várias peças de decoração que faziam referência à relação *BDSM* entre duas mulheres. Numa das atividades de celebração do dia do *BDSM*, conheci uma *Dominadora* que tinha uma lista de discussão na *internet*, especialmente voltada à temática *lésbica* e *BDSM*. A lista também permitia a inclusão de homens e as postagens, na grande maioria, eram poemas, informações sobre eventos e imagens.

Os questionários de apresentação, usados em comunidades na *internet*, dão mostras do conjunto complexo de classificações com as quais os sujeitos no *meio* *BDSM* podem

¹⁹ É importante observar que o Clube não era um lugar cuja frequência implicasse baixos custos. Exceto às noites de quinta-feira, que não cobravam entrada, os valores para ingressar nas atividades variavam entre cerca de R\$ 15,00 em festas e R\$ 50,00 em *play parties*, além do que se podia consumir em termos de alimentação e bebidas ou em instrumentos na loja. Evidentemente, havia diferentes padrões de consumo no local, indo de quem preferisse ir às quintas e passasse a noite tomando refrigerante a quem, além do ingresso, consumisse *drinks*, petiscos e ainda levasse para casa algum acessório.

operar. Em algumas listas e comunidades BDSM, na *internet*, esses questionários ou cadastros dividiam-se nos seguintes quesitos: *sexo*, *orientação sexual*, *status no BDSM*, *gênero*, se a pessoa tem *experiências BDSM*, se estas são *virtuais* ou *reais* e quais são as *práticas* que aprecia. Como se poderia prever, o quesito menos entendido é *gênero*, e sua presença no questionário serviria para que *travestis*, *transexuais*, *crossdressers* ou *sissies*²⁰ se identificassem, seja por expor alguma dessas categorias como identidade ou por preencher os itens *sexo* e *gênero* de modo discordante. *Status no BDSM* se refere a classificações como *Dom/Domme*, *sub*, *Top*, *bottom*, *Sádico/Mistress*, *masoquista* e já pode apresentar alguma relação com as práticas apreciadas.

Essa complexidade classificatória, aliada a todo estímulo para rebuscar e alimentar sentimentos e fantasias, parece produzir um campo propício a processos de construção de subjetividades bastante diversas. Conversando com algumas das frequentadoras do Clube, que têm práticas eróticas com outras mulheres, ouvi posições tão distintas como:

Sou hetero e tenho escravas. O que me chama atenção na relação SM com uma mulher é o fato de ser mais difícil dominar uma mulher. O homem já vem rastejante e pronto para ser dominado, ele quer gozar. A mulher se entrega mais ao jogo mental e oferece mais resistências. (Rainha Ariadne, entrevista em 2007)

Comecei minha vida sexual me apaixonando por uma mulher, depois conheci o BDSM e me encontrei. Sou switcher, mas me sinto mais plena como escrava. Posso ter relações sexuais com homens, mas sempre prefiro que haja também uma mulher. As mulheres são mais dedicadas e investem mais em seus relacionamentos e, como escravas, apresentam uma qualidade de entrega muito maior. Posso dominar homens, mas me apaixono e tenho relações estáveis com mulheres, minhas relações todas, mesmo as baunilhas, têm um toque BDSM. (Verônica, entrevista em 2007)

Sou bissexual, tenho Senhores homens e namoradas mulheres. (Íris, diário de campo, 2006)

Descobri que sou bissexual, quando entrei no *meio BDSM* e me permiti viver uma relação com uma mulher. (Deusa Judith, diário de campo, 2006)

Sou hétero, mas já tive alguns momentos mais íntimos com minha irmã de coleira. (Diana, diário de campo, 2006)

Sou heterossexual, não tenho práticas eróticas com mulheres, elas é que têm relações comigo no papel de escrava e sob as ordens de meu Senhor. Até queria ser bissexual, não me importo de receber carícias de outra fêmea, mas não consigo ter tesão em retribuí-las. Agora, se o Mestre

²⁰ O termo *sissy* se aplica a homens e é uma variante da prática de *crossdressing*, que implica vestir-se do “sexo oposto” ao sexo assignado no nascimento. De acordo com Anna Paula Vencato (2009): “Se é possível afirmar que há diversas formas de praticar *crossdressing*, pode-se também argumentar que estas formas assumem significados específicos em diferentes grupos. (...) grosso modo uma pessoa *crossdresser* pode ser definida como uma alguém que eventualmente usa ou se produz com roupas e acessórios tidos como do “sexo oposto” ao seu “sexo biológico”. A prática do *crossdressing* se combina com um amplo leque de possibilidades em termos de sexualidades e “identidades de gênero”, assim como também é utilizado para falar de pessoas que se vestem do “outro sexo” para a prática sexual.”

ordenasse, eu me tornaria bissexual em dois segundinhos e daria o máximo de mim. Ficaria excitada só em pensar. (carolina, em entrevista a comunidade para *iniciantes* no Orkut, 2007)

Quando convidei algumas das frequentadoras do Dominna para uma “entrevista para a minha pesquisa sobre mulheres que têm práticas eróticas com mulheres”, várias reagiram afirmando-se *heterossexuais*. Outras interpretaram a partir da perspectiva das práticas. No entanto, é preciso considerar que as interpretações a um convite como esse poderiam ser variadas, dadas as distinções entre *baunilha* e *BDSM* e entre *cena* e *realidade*, vigentes na *comunidade*. Some-se a isso as distinções entre *sexo* e *BDSM*, que se apresentam como um paradoxo. Por um lado, há pleno reconhecimento de que *BDSM* é essencialmente um *jogo erótico* e, enquanto tal, totalmente *sexual*. Por outro, há uma separação que poderia ser expressa da seguinte maneira: algumas mulheres referem-se a um apreço especial pelo *jogo mental* que pode implicar resistência ao *sexo com penetração como finalidade* do jogo *BDSM*, sendo esta última uma situação que parece ser comum quando o par é formado por um *Dominante* e uma *escrava*.

Essa desconfiança quanto ao potencial erótico de uma relação que tenha por finalidade o sexo com penetração, nos devolve ao início desta incursão pelo campo do *BDSM erótico* e à própria distinção que o funda: *sexo baunilha X BDSM*. Por outro lado, abre um campo profícuo para a valorização de relações eróticas que não envolvam a penetração por pênis, e um espaço significativo para relações eróticas entre mulheres, especialmente pela presença de noções como a de que *uma peça é sempre uma peça, independente do sexo*.

Como mulheres, em sua maior parte brancas, de estratos médios e altos e de uma geração que tem hoje entre 40 e 60 anos, elas também são sujeitos situados em determinado lugar, relativamente privilegiado nas relações sociais de poder, que lhes permite relativa liberdade para *optar por seus caminhos*. Mas não deixam de, também como mulheres de certa classe e geração, estar submetidas a convenções sociais que implicam pressões e constrangimentos específicos.

Algumas não chegaram a se casar, como é o caso de Verônica, que se descobriu apaixonada por uma colega no final do curso de graduação, há 20 anos, foi correspondida e viveu *uma relação homossexual* de oito anos. Nesse caso, os desejos *BDSM* emergiram durante a relação, que foi *perdendo a graça*, mas, ainda assim, foi continuada por alguns anos. A primeira sessão *BDSM* e a primeira relação sexual com um homem coincidiram, ocorrendo quando ela respondeu a um anúncio num classificado de sexo numa revista. Nos cerca de dez anos que se seguiram a essa primeira sessão, Verônica se envolveu bastante

na *comunidade BDSM* e iniciou, aos 40 anos, um terceiro curso universitário: “Eu gostaria de provar que a gente tem o direito sim de dispor do próprio corpo, desde que seja com sanidade, com segurança, e isso, para mim, é fundamental”. Por outro lado, ela, que *sempre* foi *discreta*, *evitou chocar as pessoas* e não gosta de *dar satisfação* sobre a própria vida, ganhou de uma amiga da *comunidade* um presente no último aniversário: “Eu ganhei uma camiseta linda escrito LESBIAN e eu estou louca pra usar, até falei esses dias: ‘eu quero ir numa casa GLS, porque eu quero usar o negócio, lá, que eu ganhei’.”

Outras, como é o caso de carolina, tiveram uma trajetória diferente, mas continuam como ela mesma diz, “procurando escolher seus caminhos”:

Após 3 anos de viuvez, resolvi voltar a viver. Só que, então, me apercebi de que já não tinha amigos e que minha vida havia se resumido em trabalho e filhos. Apelei para a Internet, nos chat por idade até que conheci um rapaz. Saímos e, durante o encontro, ele me perguntou porque eu não frequentava a sala de SM da UOL. Fiquei, a princípio assustada, mas depois ele foi me explicando sobre a sala, os frequentadores, e eu fui achando aquilo tudo muito interessante. Ele auxiliou-me nesta fase de reconhecimento... Na primeira vez que fui ao Valhala, tive a confirmação de que realmente queria viver tudo aquilo. Nesta mesma noite tive o privilégio de conhecer Aquele que viria a tornar-se meu Dono, o Mestre e daí iniciamos nossa história. Quando conheci o Mestre, era um Mestre quem eu procurava. Não queria um namorado, ninguém que frequentasse minha casa, muito menos um marido. Eu queria viver a experiência real de ser uma submissa. [...] Quis o destino (Divino, por certo) que eu encontrasse um Mestre, iniciante como eu e que estava à procura exatamente das mesmas coisas que eu. Começamos então um relacionamento puramente SM onde o homem e a mulher NUNCA tiveram permissão para entrar. Mas aquelas descobertas todas foram nos envolvendo além do que poderíamos supor. Acabei sendo convidada para jantar pelo Homem. Estremeci, cheia de preocupação. Não sabia sequer que roupa usar. Eu havia me tornado escrava na vida social. Já não usava nada além do preto. Eu nunca havia tido sexo com penetração com o Mestre. Nunca havia visto o Mestre nu. Confesso que fiquei tão ou mais nervosa como na primeira sessão. Conseguimos agir naturalmente e acabamos na cama de uma forma tão diferente de como nos excitávamos no SM que descobrimos que era possível separar sim. Com carinho e MUITA disciplina conseguimos dividir os mundos. Daí a necessidade de nicks diferentes dos nomes reais. Um chama o outro à realidade. A importância da Liturgia neste caso é fundamental. Eu posso garantir que esta separação, antes de ser uma loucura declarada, foi a forma mais gostosa e sadia que encontramos de conciliar os 2 mundos. (carolina, em entrevista a comunidade para *iniciantes* no Orkut, 2007)

Os relatos de carolina e de Verônica, bem como toda distinção entre *realidade/cena* presente no *meio* do *BDSM*, nos remetem à necessidade de reconhecer e refletir sobre a “contingencialidade” (BUTLER, 1998) que marca as identidades pessoais ou coletivas, como também reclamam um olhar para a subjetividade, e para os sujeitos, como tendo de ser pensados sempre “em processo” (BRAH, 2006).

O lugar de segredo mais íntimo atribuído à sexualidade em nossa sociedade, a partir da ação do “dispositivo de sexualidade” (FOUCAULT, 1977), me parece fazer com que as fantasias e práticas sexuais ganhem um lugar privilegiado para o processo de constante construção e reconstrução das subjetividades e identidades. Nos dois casos citados, a sexualidade ganha destaque nos processos a partir do quais os sujeitos procuram fazer algo do que lhes parece ter sido feito deles. O processo de adentrar o campo de prazeres e riscos controlados do BDSM foi descrito como espaço de agência em relação ao seu lugar como mulheres de dada cor, classe e geração.

Entre essas mulheres, *fantasias* e *fetiches*, ao contrário do que diz boa parte do pensamento psicanalítico, são conjugados no feminino. Suas transgressões estéticas consistem em expor, cuidadosamente adornados, nos moldes de convenções eróticas específicas, corpos cuja aparência é menos valorizada nos padrões estéticos do “mercado sexual”, fazendo de mulheres “mais gordas” ou “mais velhas”, corpos e sujeitos sexualmente desejáveis.

Do mesmo modo que o envelhecimento e a perda, ou não posse, de atributos corporais valorizados no “mercado sexual”, várias situações e relações que implicam hierarquia e “risco social” são transpostas e cuidadosamente encenadas no plano do erótico, num contexto de relações reais marcadas pelo igualitarismo²¹. Hierarquia e igualdade são meticulosamente conjugados por cuidados e distinções, milimetricamente pensados e, racionalmente organizados. O erotismo e a hierarquia social são desnaturalizados no processo de composição de *cenar* e da *liturgia* e no reconhecimento da existência de roteiros eróticos.

O modo como a relação entre desejos e práticas é pensada, permite discontinuidades: alguém pode ser apenas *curioso*; pode manter relacionamentos que se restrinjam a contatos virtuais; uma *Dominatrix* (dominadora profissional) pode, ainda, executar as técnicas e praticar sem implicar um desejo profundo. Ainda que haja coincidência entre desejos e práticas, ela não necessariamente leva a identidades que substantivem condutas em personagens. Embora, por vezes, as pessoas se refiram a desejos relacionáveis aos jogos BDSM desde a infância ou a adolescência, a articulação de distinções entre *realidade* e *cena*, e entre *homem/mulher* e *Mestre/Dom/Rainha/Mistress/Domme/escrava(o)/sub*, bem como a referência aos sujeitos como *BDSMistas* ou *adeptos/praticantes*, colocam o BDSM como prática ou mesmo *arte erótica* que, embora tome parte na produção de subjetividades, geralmente não são

²¹ A reflexão aqui tecida sobre a gestão sexual do risco social toma por base as análises de Anne McClintock (1993) sobre o BDSM comercial envolvendo *Dominadoras* e *escravos*.

transpostos, de modo substantivado, como algo que pode descrever de modo mais fixo ou completo os sujeitos.

Além do impacto da distinção entre *real/baunilha* e *cena/BDSM*, a descontinuidade entre desejos, práticas e identidades parece relacionada também ao intrincado esquema classificatório, que implica distinções entre *sexo biológico*, *gênero*, *orientação sexual* e, sobretudo, categorias que remetem ao *status no BDSM* e/ou desejos e práticas BDSM ou fetichistas.

Considerações finais

A rede de mulheres focalizada neste artigo constitui seus próprios *meios* ou *comunidades*, e tem seus próprios “lugares”, mas também tangencia o circuito comercial de estabelecimentos para pessoas que gostam de outras do mesmo sexo e o que se convencionou chamar de “comunidade lésbica” ou “LGBT”. Além disso, mesmo os modos de se perceber e se referir a suas condutas eróticas variam bastante de acordo com o contexto a que se referiam e com o lugar de enunciação em que se colocavam. Entre as *adeptas* do BDSM, embora haja certa valorização de práticas eróticas entre mulheres, as práticas nem sempre resultam em identidades que tomem por base as ideias de “homossexualidade” ou “bissexualidade”. Várias categorias poderiam ser acionadas situacionalmente para cada um dos quesitos: *orientação sexual*, *status no BDSM*, preferências quanto a práticas ou a sua condução.

Ao abordar a rede social articulada em torno da prática do BDSM, lancei mão de duas categorias êmicas: *meio* e *comunidade*. Essas categorias foram tomadas de empréstimo para que pudéssemos nos comunicar durante o texto. No entanto, após a trajetória que fizemos no decorrer deste artigo, sugiro tomá-las no sentido de “comunidades imaginadas”²² (ANDERSON, 1991), a fim de torná-las mais adequadas à abordagem da rede que observei. Faço isso por vários motivos: 1) essa formulação se afasta da oposição real/construído, enfatizando o modo como as comunidades são imaginadas; 2) toma em consideração o fato de que as comunidades políticas sejam possibilitadas por sentimentos de fraternidade ou comunhão; 3) e, por isso, reconhece seu caráter politicamente imaginado

²² Anderson parte de uma reflexão histórica acerca de nações e de nacionalismo. Segundo ele, nacionalidade, nacionalismo e termos correlatos referem-se a artefatos de um tipo particular, criados ao final do século XVIII, a partir de uma conjunção de forças históricas. Uma vez criados, tornaram-se modulares, capazes de ser transplantados, com graus variados de autoconsciência, a uma grande variedade de terrenos sociais, ligar e ser ligados a uma grande variedade de constelações políticas e ideológicas. Assim, ele define nação como uma comunidade política imaginada, e imaginada como, inerentemente, limitada e soberana. Desse modo, Anderson se afasta da oposição real/construído: comunidades podem ser distinguidas, não por sua falsidade ou genuinidade, mas pelo estilo em que são imaginadas – como redes de parentesco, ou por meio de abstrações como classe ou sociedade – e são possibilitadas por um sentimento de comunhão ou fraternidade.

e contingente, uma vez que a fraternidade pode, a qualquer momento, e a partir de necessidades igualmente legítimas para os que a delimitam, ser reconstruída em termos de outros eixos de diferenciação.

Este artigo focalizou uma rede em que se verifica a frequência a lugares não marcados como direcionados ao *público homossexual*, e que inclui uma proporção considerável de mulheres que têm práticas eróticas com mulheres. Tais mulheres, no entanto, se organizam sob parâmetros, por vezes, diferentes dos que podem ser observados no circuito de lazer comercial voltado ao público *lésbico* ou *GLS*. Organizar-se sob outros parâmetros não implica ausência de organização ou de vínculos. Os sentimentos de pertença das mulheres incluídas na rede aqui analisada são múltiplos e variam em intensidade, assim como varia o grau de envolvimento nas atividades desenvolvidas na rede e nos lugares que constitui, de forma mais ou menos intensa ou duradoura, como sendo seus.

Identidades, comunidades e lugares são referências fundamentais para as pessoas e para a organização de suas vidas. No entanto, após esta reflexão, não poderíamos retomar ideias como a de uma “comunidade homossexual” ou de uma “comunidade lésbica” como entidades discretas no interior de uma “sociedade opressora”. Cabe refletir sobre seu processo de produção e desnaturalizar a relação estabelecida entre “povo” – *os/as homossexuais* - e “lugar” – *o gueto*. Assim como a identidade é produzida a partir de processos de exclusão, apagamento e cristalização (BUTLER, 2002), o “gueto” como lugar imaginado e a ideia de “comunidade” são também produzidos a partir de exclusões, por meio de relações que produzem a diferença, colocando em jogo outros eixos de diferenciação social em contextos específicos.

Iniciei esta reflexão evocando o tema da I Parada GLT de São Paulo, seus sentidos políticos e propondo uma problematização do isomorfismo ou da relação de continuidade entre condutas eróticas, identidades, “comunidades” e “lugares”. A história da luta em favor de direitos para LGBT é a história da apropriação e da disputa coletiva de sentido em torno de categorias que foram (e ainda são, muitas vezes) utilizadas para agregar estigma e sofrimento à vida de sujeitos com desejos e condutas que conflitam com normatividades sociais relacionadas a gênero e sexualidade. Nessa trajetória, passou-se de *homossexuais*, uma *comunidade* imaginada como separada e oprimida por uma sociedade descrita muitas vezes como *mundo heterossexual*, para um conjunto complexo de sujeitos políticos que procuram lidar com essa pluralidade e se afirmar como sujeitos de direitos e integrantes dessa *comunidade* mais ampla, composta pelos cidadãos brasileiros (ANDERSON, 1991). Nenhuma dessas duas *comunidades* pode atualmente ser pensada como caracterizadas por

homogeneidade, nem circunscritas a determinados “lugares”. Lidar com isso tem se tornado um desafio cada vez mais relevante para ativistas, gestores de políticas públicas, pesquisadores e profissionais que influenciam processos políticos.

Gostaria de finalizar este artigo reforçando que esse desafio não é específico à chamada “população LGBT” ou à garantia dos direitos sexuais, estendendo-se a todas as comunidades políticas que demandam políticas públicas transversais. A necessidade de construir e de reconhecer ou fazer reconhecer comunidades em processos políticos não deve nem pode nos permitir esquecer o caráter instrumental e potencialmente excludente de tais construtos políticos ou omitir a diversidade interna que os constitui.

Referências bibliográficas

ACHILLES, N. The development of the homosexual bar as in institution. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). **Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader**. New York: Routledge, 1998. pp. 175-182.

ANDERSON, B. **Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism**. Londres: Verso, 1991[1983].

BARNES, J. A. Redes sociais e processo político. In FELDMAN-BIANCO, B. (Ed.) **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987, pp. 159-194.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, pp. 329-376, 2006.

BRAZ, C. A. **À Meia-Luz - uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos**. 2010. (Doutorado em Ciências Sociais) - **Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas**.

BUTLER, J. Fundamentos continentais: o feminismo e a questão do pós-modernismo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 11, pp. 11-42, 1998.

BUTLER, J. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

CARRARA, S. O Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos e o “lugar” da homossexualidade. In: GROSSI, M. P.; BECKER, S.; LOSSO, J.C (et al.). (Org.). **Movimentos sociais, educação e sexualidades**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p. 17-24.

FACCHINI, R. **Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo**. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - **Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas**.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

- GAGNON, J. **Uma interpretação do desejo**. Rio de Janeiro, Garamond, 2006.
- GREGORI, M. F. Relações de violência e erotismo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 20, pp. 87-120, 2003.
- GREGORI, M. F. Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo. **Revista de Antropologia** (USP. Impresso), v. 1, p. 56, 2008.
- GREGORI, M. F. **Prazeres Perigosos**. Erotismo, gênero e limites da sexualidade. 2010. Tese (Livre docência). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Unicamp. Campinas.
- GUIMARÃES, C. D. **O homossexual visto por entendidos**. Garamond, Rio de Janeiro, 2004.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. Mais além da "cultura": espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antonio A. (Ed.). **O espaço da diferença**. Campinas, Papyrus, 2000.
- LEVINE, M. P. Gay ghetto. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). **Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader**. New York: Routledge, 1998. pp. 194-206.
- LEZNOFF, M.; WESTLEY, W.A. The homosexual community. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). **Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader**. New York: Routledge, 1998. pp. 5-11.
- McCLINTOCK, A. Maid to order: commercial S/M and gender power. In GIBSON, P. C.; GIBSON, R. **Dirty Looks: women, pornography, power**. London, British Film Institute, 1993.
- MURRAY, S. O. The institutional elaboration of a quasi-ethnic community. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). **Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader**. New York: Routledge, 1998. pp. 207-214.
- NEWTON, Esther. **Mother Camp: Female impersonators in America**. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- PERLONGHER, N. **O negócio do michê: a prostituição viril**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PONSE, B. The social construction of identity and its meanings within lesbian subculture. NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). **Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader**. New York: Routledge, 1998. pp. 246-260.
- SIMÕES, J. A.; FACCHINI, R. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2009.
- VENCATO, A. P. **Existimos pelo prazer de ser mulher: uma análise do Brazilian Crossdresser Club**. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro
- ZILLI, B. D. **A perversão domesticada: estudo do discurso de legitimação do BDSM na internet e seu diálogo com a psiquiatria**. 2007. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

A dinâmica entre centro e periferia em Gramsci

Sara Curcio¹

Resumo: Antonio Gramsci é um autor que pensa a partir do ponto de vista das periferias e dos subalternos. Suas reflexões foram fundadas numa sociedade marcada por um desenvolvimento econômico desigual e combinado e tem, como tema central, a Revolução Socialista nas periferias. A hipótese que procuramos demonstrar nesse trabalho é a de que, ao longo das reflexões do revolucionário sardo, existe uma dialética entre centro e periferia, na qual esta última se faz centro sempre que ela expressa uma inovação revolucionária. Para tanto, consultamos essencialmente os cadernos do cárcere (1929-1935), mas também os escritos políticos (1910-1926) e as cartas do autor (1926-1930), realizando um trabalho de exegese. A pesquisa parece demonstrar a pertinência da perspectiva gramsciana para pensar quem é a periferia, de uma forma dinâmica.

Palavras-chave: centro-periferia, Europa-América, oriente-ocidente, norte-sul, filosofia da práxis.

Abstract: Antonio Gramsci is an author who thinks from the point of view of the periphery and the subalterns. His reflections were founded in a society marked by a combined and uneven economic development and have as its central theme, The Socialist Revolution in the peripheries. The hypothesis we aim to demonstrate in this work is that, along the Sardinian revolutionary ideas, there is a dialectic between center and periphery, in which the latter becomes the center whenever it express a revolutionary innovation. To this end, we analyzed essentially the prison notebooks (1929-1935), but also political writings (1910-1926) and the author letters (1926-1930), performing a work of exegesis. The research seems to demonstrate the relevance of Gramscian perspective to think about the peripheries dynamically.

Keywords: centre-periphery, Europe-America, east-west, north-south, philosophy of praxis.

Introdução

Mais do que perguntar se os escritos de Antonio Gramsci trazem ferramentas teóricas para a análise dos países periféricos ou se serve como estímulo para tal, essa pesquisa parte do princípio de que esse autor pensa a partir do ponto de vista das periferias e dos subalternos. Sardo de origem, suas reflexões foram fundadas no terreno de um Estado “periférico” como ele mesmo considerava a Itália de seu tempo (GRAMSCI, 1978, p. 121-122) ou de uma sociedade complexa, porém, desarticulada e típica do capitalismo tardio, marcada por um desenvolvimento econômico desigual e combinado e tem, como tema central, a Revolução Socialista nas periferias.

¹ Mestre pelo Departamento de Ciências Políticas e Econômicas da UNESP/Marília. Atualmente cursa Especialização em Ensino de Sociologia pela USP. saracurcio@gmail.com.

Como conhecido pelos leitores de Antonio Gramsci, seus escritos carcerários, produzidos em circunstâncias extremamente difíceis, possuem o caráter de investigações ainda em andamento ou de um pensamento em construção. Devido a essa especificidade, as categorias conceituais apresentam-se nesses escritos de forma móvel, repensados à medida que se aumenta a complexidade e compreensão dos problemas analisados e registrados em notas, não se tratando, portanto, de conceitos fechados. Outra característica dos escritos carcerários, também presente no marxismo de Lênin, com o qual Gramsci se afina, é o amplo uso de imagens que desempenham funções metafóricas como método de tradutibilidade². Algumas delas têm um papel destacado nesse trabalho, entre as quais citamos Norte-Sul, cidade-campo, Europa-América, Oriente-Occidente, centro-periferia, com seus valores de contraposição de espaço e tempo.

A hipótese que procuramos demonstrar é a de que, ao longo das reflexões gramscianas, encontramos uma dialética entre centro e periferia, na qual a periferia se faz centro sempre que nela acontece uma inovação revolucionária. Para realizar esse trabalho, consultamos essencialmente os cadernos do cárcere (1929-1935), em sua nova edição brasileira, a qual nos propiciou maior acessibilidade aos escritos, sem desconsiderar o rigor filológico da edição Gerratana, além de ajudar a não nos perder no labirinto das anotações carcerárias de Gramsci. Todavia, também foram consultados os escritos políticos (1910-1926) e as cartas do autor (1926-1930).

Risorgimento Italiano: um movimento periférico da Revolução Francesa

A França foi o modelo de Estado moderno positivo originado de uma revolução que combinou a democratização política urbana e a reforma agrária no campo. Além disso, foi o centro irradiador de processos revolucionários do tipo jacobino, que impactaram a Europa e toda a periferia do mundo. Os jacobinos não só criaram e organizaram um Estado e governo burguês, como fizeram da burguesia a classe nacional dirigente, dominante e hegemônica (GRAMSCI, 2007, v. 3, p. 275). Isso foi feito através de um grupo de homens extremamente energéticos e resolutos, cuja ação se opunha a qualquer “parada” intermediária no processo, representando o movimento revolucionário em seu conjunto, isto é, as necessidades futuras de todos os grupos nacionais que deveriam ser assimilados ao grupo fundamental existente sempre num desenvolvimento histórico integral real. Assim, Gramsci, em sua maturidade, entende os jacobinos como revolucionários que

²Método para “a passagem” de conceitos de uma determinada cultura nos termos de outra cultura que pode ser nacional, popular, hegemônica ou subalterna.

representaram não apenas os interesses imediatos de toda uma classe social, mas também os futuros e previsíveis e que estavam sempre dispostos a seguir em frente, sem parar ou retroceder, esforçando-se para organizar, educar e dirigir uma força política correspondente de acordo com as condições já existentes ou prestes a aparecer. Um grupo que representou os problemas sociais e a expressão de uma direção consciente de uma vontade coletiva, que teve em Maquiavel um precursor³.

A explosão revolucionária francesa, aos olhos de Gramsci, foi o modelo de ligação entre povo-nação e intelectuais, da participação das massas populares na vida estatal, da desprovincianização dos partidos, de um espírito popular que se expressou numa divisão moral entre direita e o resto da nação, constituída pelos grupos políticos fundamentalmente afins e a periferia esquerda, o proletariado. Essa explosão, com a mudança radical e violenta das relações sociais e políticas, espalhou-se pelo mundo, impactando a Europa e gerando oposição à sua difusão pelos “canais” de classe, o que, por sua vez, gerou guerras francesas contra a Europa, tanto para não ser sufocada, quanto para construir sua hegemonia de forma permanente. No entendimento do autor, a revolução francesa foi um longo processo de revolução permanente iniciado em 1789 e esgotado apenas em 1871. Foi um período cheio de episódios revolucionários recorrentes pela ação de pequenos grupos políticos que se confrontaram com o Estado, e de eventos políticos importantes cheios de insurreições e rupturas institucionais. Esses eventos eclodiram na França, mas se alongaram no tempo se espalhando no espaço, num processo de construção da ordem burguesa (DEL ROIO, 2009: 60)

As guerras francesas tiveram como desdobramento as insurreições nacionais, contra sua hegemonia e o nascimento dos Estados europeus modernos, mas não mediante explosões revolucionárias como a originária francesa, apenas como ondas reformistas.

A história da Europa não é mais do que um fragmento de história, o aspecto “passivo” da grande revolução que se iniciou na França em 1789 espalhou-se pelo resto da Europa com os exércitos republicanos e napoleônicos, sacudindo poderosamente os velhos regimes e determinando não a sua derrocada imediata, como na França, mas a corrosão “reformista” que durou até 1870. (GRAMSCI, 2006, v. 1, p. 298).

³ Para o autor, Maquiavel é a expressão de uma personalidade cheia de paixão jacobina que desejava intervir na política e na história de seu país, para tanto, escreveu **O Príncipe** como um programa de partido que tinha como fim e criação de um Estado unitário italiano (GRAMSCI, 2007, v.3, C17, §27, p. 348-349). Para esse projeto vencer, seria crucial uma direção política e exército popular, ou seja, um príncipe que conseguisse formar um exército popular, tendo os camponeses como os protagonistas armados, dispensando as tropas mercenárias oportunistas. Entretanto, a sintonia de Maquiavel com o processo histórico em curso na época não encontrou apoio na Itália. Como consequência, as massas populares italianas não se constituíram sujeito coletivo. Seguiu-se, então, na Itália, a permanência da fragmentação política que frustrou o projeto clássico burguês de nação.

Assim, olhando para esse processo como um modelo, o revolucionário sardo analisou e entendeu o *Risorgimento* ou a revolução burguesa italiana, nas formas e nos limites em que ele se realizou, como um movimento periférico em relação à Revolução Francesa, manifestando-se como uma “revolução sem revolução”, ou seja “revolução passiva”. De acordo com essa concepção, os acontecimentos revolucionários franceses impactaram a península italiana, provocando a reação das forças dominantes e dominadas. A classe dominante absorveu a pressão das classes populares sem que as velhas classes fossem derrubadas do poder, resultando num rearranjo no interior da própria classe dominante.

A expressão “revolução passiva” foi formulada originalmente por Vincenzo Cuoco (1770-1823), autor clássico da Ciência Política na Itália, em sua análise sobre a Revolução Napolitana em 1799. Gramsci apropria-se da análise de Cuoco e a amplia para o entendimento de todo o *Risorgimento*. Essa ampliação teve também a contribuição do historiador francês Edgar Quinet (1803-1875), o qual interpretou a restauração borbônica (1815-1830) como um momento de revolução-restauração (DEL ROIO, 2009). Conforme Gramsci:

Vincenzo Cuoco chamou de revolução passiva a revolução ocorrida na Itália, como consequência imediata das guerras napoleônicas. 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-jacobino. (GRAMSCI, 2002, v. 5, p. 209-210).

A tese do autor, demonstrada especialmente no caderno 19, é a de que a burguesia do período não conseguiu mobilizar as massas populares. Essa burguesia que guiou o movimento do *Risorgimento* não “foi ao povo” nem ideologicamente, adotando um programa democrático, nem economicamente, defendendo a reforma agrária, uma vez que o campesinato era a maioria do povo.

Mas, ao contrário, foi uma minoria que combateu mais para impedir que o povo interviesse na luta e a transformasse em luta social por uma reforma agrária do que contra os inimigos da unidade. Faltou um programa orgânico de governo que refletisse as reivindicações essenciais das massas populares, principalmente dos camponeses, imprimindo ao movimento um caráter popular e democrático e, assim, vinculando-se aos grupos populares. Assim, o movimento se restringiu a um grupo relativamente exíguo de intelectuais, sem vínculo com as concretas necessidades do povo.

De acordo com essa análise, a revolução burguesa na Itália manifestou-se como passiva exatamente por não ter se formado uma expressão da vontade coletiva, não

contando com o substrato popular, nem com um grupo político intelectual em condições de conduzir as massas. Em vez disso, o movimento preponderante foi a passagem de inteiros grupos intelectuais para o lado das classes dominantes, através do método do transformismo, reforçando a sua hegemonia. Não havia, portanto, nada que se assemelhasse àquela orientação jacobina: a vontade inflexível de se tornar o partido dirigente, resultando em um processo que apenas reformou a sociedade, preservando as estruturas sociais estabelecidas, esvaziando o seu potencial político.

A vontade coletiva nacional-popular necessária para a unificação territorial não se formou na Itália devido ao papel cosmopolita desempenhado pelos intelectuais italianos, os quais se mantiveram distanciados das massas. Essa separação entre intelectuais e o povo já estava presente nos antecedentes do *Risorgimento*, pois também afetou o processo de transição italiana para o mundo moderno, no século XVI. Gramsci caracteriza essa transição como um movimento regressivo onde predominou a alta cultura numa determinada situação, na qual as aspirações populares foram isoladas, e não um movimento progressista com a inserção ativa das massas (NERES, 2002)⁴.

De acordo com essa interpretação, a via italiana de transição para o mundo moderno ocorreu através de um fenômeno cultural literário aristocrático, que imprimiu uma separação entre os intelectuais e as forças populares. Essa separação entre os líderes e a massa trouxe consequências para a Unidade, sendo uma delas a grande separação entre o Norte e o Sul do país.

A Questão Meridional: o sul como periferia do Estado italiano e como periferia dos grandes Estados industriais

No período de 1923 a 1926, como líder do Partido Comunista Italiano e inspirado em Lênin, Gramsci coloca-se no desafio de traduzir a situação russa para a realidade italiana, o que resultou no seu entendimento inovador e revolucionário sobre a questão meridional.

O dirigente sardo percebeu a importância da tradutibilidade como método insistido por Lênin, em sua preocupação em evitar resoluções excessivamente russas, que não pudessem ser lidas nas linguagens europeias (GRAMSCI, 2006, v. 1, p. 185). Esse trabalho de tradução é entendido pelo revolucionário não apenas como interpretar as linguagens especializadas, científicas de diferentes épocas, mas “transformar” os termos, inclusive conceituais, de uma determinada cultura nos termos de outra, que pode ser nacional,

⁴ Gramsci compara esses movimentos aos conceitos de Renascimento e Reforma resignificando o seu uso localizado e o seu sentido original, para indicar duas formas distintas de transição política e cultural para o mundo moderno no continente Europeu. Cf. NERES, 2002, p. 50-62.

popular, hegemônica ou subalterna. Entretanto, isso não é feito de forma mecânica, porque esse processo implica a necessidade de conhecer criticamente duas civilizações, já que é um trabalho de traduzir um “significado” que atravessa diferentes facetas da sociedade, para então, da mesma forma, emergir como um conceito lingüístico específico da outra sociedade. (GRAMSCI, 2005, v. 2, p. 236-238).

São bem conhecidos os estudos de Gramsci sobre a Itália, os quais remetem-nos a uma imagem espacial, de modo que o Estado Italiano se territorializa segundo uma definição das forças internas estabelecidas entre o Norte e o Sul do país, ou entre a cidade e o campo, ou mesmo entre a Itália setentrional e a meridional numa relação em que o Sul se expressa como periferia, ou, especificamente, como colônia de exploração do Norte. Essa divisão materializava a hegemonia dos capitalistas do Norte sobre o Sul, isto é, o Norte se enriquecia à custa do Sul, de modo que o seu desenvolvimento econômico-industrial estava em relação direta com o empobrecimento da economia e da agricultura meridional.

O Norte da Itália, caracterizado pela grande produção industrial, com a grande participação de Turim, foi onde se desenvolveu a produção automobilística, com as suas principais fábricas como a Fiat, que atraiu para a cidade a classe operária, tornando-se um dos centros industriais mais importantes da Itália e também do movimento operário com a sua inovadora e revolucionária organização em conselhos de fábrica. Porém, sob essa classe operava um contínuo esforço das camadas governamentais, dos representantes do industrialismo e da plutocracia do norte em incorporar à sua própria classe os principais líderes do movimento proletário, com o efeito de anular a luta de classe em sua própria zona. E, através desse método, manter predomínio de uma restrita parte da nação sobre a maior parte do território.

Os capitalistas do Norte buscavam, através de uma aliança com os latifundiários do Sul, sufocar ao mesmo tempo a luta de classes do proletariado industrial e as violentas explosões das classes pobres do campesinato sulista. (GRAMSCI, 2004, v. 2, p. 107).

Assim, na Itália, desde 1870, com a unidade nacional, nunca existiu uma luta entre as duas classes proprietárias, os capitalistas e latifundiários, mas sim uma relação de subordinação das regiões centrais e meridionais, habitadas pelas classes rurais, às regiões do norte do país, onde se desenvolveu o capital industrial e financeiro.

Por sua vez, o Sul do país apresentava-se em plena desagregação social (exceto Pulhas, Sardenha e Sicília). A sociedade meridional constituía-se pelos camponeses que eram a grande maioria, por um estrato médio de intelectuais (oriundos da pequena e média burguesia rural) e os latifundiários somados aos grandes intelectuais. A inter-relação desses

grupos sociais formava um bloco agrário, que funcionava como guardião do capitalismo setentrional, pois seu único objetivo era conservar a situação vigente. Nesse esquema, o Sul era reduzido a um mercado de venda semicolonial, fonte de poupança e impostos, mantidos sob disciplina com duras medidas, como exemplo, a repressão de qualquer movimento de massa, incluindo o assassinato de camponeses.

Embora o descontentamento popular fosse grande na Itália meridional, ele não conseguia, por falta de direção, assumir uma forma política, pois suas manifestações expressavam-se de modo caótico, por partirem de uma concepção de mundo fragmentada no sentido de que o próprio povo não representava uma coletividade homogênea de cultura, mas numerosas estratificações culturais, combinadas de modo variado, folclórico que, em Gramsci, aproxima-se do modo “provinciano” de conceber a vida, seja no sentido particularista, seja no anacrônico ou de uma classe privada de características universais. (GRAMSCI, 2002, v. 6, p. 81). Além disso, havia a influência do Vaticano, que tinha os camponeses como “exército de reserva”, da reação.

O marxista sardo percebeu que o método de análise desenvolvido por Lênin para entender a realidade russa e a estratégia política, fincada na aliança da classe operária minoritária com os trabalhadores camponeses, conduziu à vitória revolucionária. A situação na Itália não era a mesma, mas também havia lá a classe operária fabril que não era majoritária. Daí a necessidade de descobrir qual a possibilidade de se estabelecer uma aliança operário-camponesa com o objetivo de formular teoricamente e desenvolver o processo revolucionário socialista na Itália, ou seja, como traduzir o centro revolucionário russo para a realidade italiana.

Foi no Congresso de Lyon, em 1926, que Gramsci apresentou, pela primeira vez, a tradução da tática de frente única para a particularidade da Itália. Essa tradução expressou um avanço teórico significativo porque trouxe a questão dos intelectuais como um elemento novo para a teoria e prática política comunista. A tese de Gramsci, presente principalmente em seu ensaio inacabado intitulado **Alguns Temas da Questão Meridional** (1926), é a de que essa questão era um problema nacional e não apenas do Sul da Itália, que necessitava, para a sua superação, da aliança operário-camponesa numa frente única sob a direção hegemônica do proletariado. Era crucial que o proletariado industrial setentrional se unisse ao camponês meridional, através de um representante: o intelectual médio que ocupava a administração pública. Nessa estratégia, não caberiam os socialistas, que estavam vinculados à burguesia industrial e eram, portanto, organicamente inimigos.

Esse estudo tinha o objetivo político de estabelecer uma interlocução com os intelectuais meridionais, que eram liberais, e propor a aliança política tão difícil de ser

entendida pelos próprios comunistas, ainda mais num momento em que estavam pressionados pelo fascismo. Mas, devido à dificuldade inerente à condição “subalterna” de construir seus próprios intelectuais orgânicos, função fundamental de seus partidos, essa aproximação política com os intelectuais meridionais representava uma fratura capaz de desagregar o bloco dos intelectuais, que é extremamente resistente.

Posteriormente, já no cárcere, Gramsci amplia o modelo Norte-Sul da Itália para o mediterrâneo e para a análise das periferias dos impérios ocidentais, entendido metaforicamente como o “sul do mundo”. Através dessa metáfora, o autor faz um espelhamento histórico entre as condições italianas e a de outros países. Dessa forma, o modelo Norte-Sul de desenvolvimento da Itália é estendido para as periferias muito diversas daquelas nas quais ele viveu e conheceu, os impérios ocidentais, onde os intelectuais também não eram autônomos em relação ao poder constituído, como exemplo, nos países árabes-muçulmanos, nas zonas isoladas do Norte da África, na Índia, China e América do Sul, como Brasil e Paraguai.

No geral, o interesse é o de verificar se uma nação ou um grupo social que atingiu um grau diferenciado do sistema produtivo poderia acelerar o processo de educação dos povos e dos grupos sociais “atrasados” do ponto de vista de desenvolvimento econômico ocidental. (GRAMSCI, 2006, v. 1, p. 85-87). De acordo com essa metáfora, os grandes Estados industriais portam-se como as cidades da economia mundial e as colônias ou semicolônias como as suas zonas rurais, condição de existência e de funcionamento de um determinado sistema político.

De acordo com Derek (2008), encontramos, nessa análise de Gramsci, a preocupação sobre a ligação entre religião oficial e a do povo, língua oficial e a do povo, o papel da reforma protestante e a função dos intelectuais. A solução preconizada foi a de uma grande frente única entre o proletariado revolucionário da “cidade do mundo” e os camponeses da “zona rural do mundo”. Para realizar tal aliança, o papel que os intelectuais e dirigentes não comunistas desempenharam foi de importância, no sentido de retirar os camponeses de um tipo de ideologia religiosa que encontrava seu aliado nas forças da reação, validando, dessa forma, o mesmo modelo da Itália meridional para o “sul do mundo”, o que demonstra o seu interesse em pensar sobre como construir a Revolução a partir de outras periferias do mundo.

A Rússia como centro e a sua recomposição como periferia

Gramsci viu a Rússia como a grande periferia que se tornou o centro revolucionário, impactando tanto o Ocidente quanto o Oriente (GRAMSCI, 2004, v. 1, p. 104). No famoso artigo **A revolução contra o capital**, o autor mostra que os bolcheviques, em outubro de 1917, fizeram explodir certos esquemas ao renegarem não **O Capital** em si, mas um determinado “materialismo histórico” baseado numa doutrina rígida, dogmática, contaminada de concepções positivistas naturalistas.

Eles compreenderam a realidade e especificidade dos fatos sociais e econômicos russos, e os próprios revolucionários se imputaram o desafio de criar condições de chegar rapidamente à altura da produção do mundo ocidental, começando a partir do progresso já realizado em outros lugares, mostrando com isso que não bastava negar mesmo que radicalmente a ordem vigente, mas que era preciso materializar a nova subjetividade construindo a incipiente vida material e cultural, ou seja, uma recém hegemonia.

Dessa forma, a condição periférica estava sendo transformada à medida que os grupos subalternos conquistavam uma organicidade ao se unificarem em torno de um projeto teórico e prático de ação social autônoma e totalizante, construído junto ao movimento da realidade, num consenso alcançado através do enfrentamento e da superação das polêmicas. No centro revolucionário russo, o comportamento reformista e corporativista dos sindicatos estava sendo superado pelo desenvolvimento paralelo dos conselhos de produção, os sovietes, e pelo entendimento de que aqueles apenas preservavam a condição subalterna da classe operária ao reproduzir a ideologia liberal, pois mantinham a falsa dicotomia entre o econômico e o político, entre a sociedade civil e o Estado (DEL ROIO, 2007, p. 13-19).

Nesse momento, tem-se a formação de uma nova subjetividade porque a auto-organização representa uma cisão com a ordem dominante e explícita a contestação da própria subalternidade e dos fragmentos culturais e ideológicos que a compõem (DEL ROIO, 2007). Foi dessa forma que o oriente russo, sob o predomínio de um Estado fortemente burocratizado, coercitivo, com uma burguesia débil sem hegemonia, possibilitou uma vitoriosa revolução conduzida por um partido operário.

Seguir-se-ia um difícil processo de construção hegemônica que incluía a materialidade de uma sociedade civil. Nesse processo, o proletariado só poderia desempenhar sua função dirigente, tanto na Rússia, quanto na Itália, se tivesse um grande espírito de sacrifício e caso se liberasse completamente de todo corporativismo reformista ou sindicalista, inclusive, eventualmente mantendo-se em condições de vida inferiores às de camadas sobre as quais exerce sua hegemonia (GRAMSCI, 2004, v. 2, p. 384-393).

Foi a partir desse ponto de vista que Gramsci analisou as dificuldades que se desdobravam na URSS quando Trotski, Zinoviev, Kamanev e outros constituíram um bloco de oposição à maioria do grupo central leninista, liderada por Stalin e Bukharin, e que acabou resultando na cisão do partido russo. Na base da cisão, estava a polêmica sobre o “socialismo em um só país”, defendida por Stalin e Bukharin, ocasião em que Trotski foi posto em minoria no seio da direção bolchevique, ao defender a “revolução permanente”, que, segundo Gramsci, caracteriza-se pela “guerra de movimento” ou “guerra de manobra” (ataque frontal e fulminante ao inimigo). Conforme o autor, era necessário

examinar se a famosa teoria de Bronstein [Trotski] sobre a permanência do movimento não é 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” (GRAMSCI, 2007, v. 3, p. 261).

Para o comunista sardo, Lênin já havia concebido uma necessidade de superação dessa fórmula da transição socialista. Com o líder bolchevique, a fórmula da “revolução permanente” foi superada pela da “hegemonia”, mas, a princípio, essa questão se apresentava para os Estados modernos e não para os países “atrasados” como a Rússia, do ponto de vista do capitalismo, e as colônias (GRAMSCI, 2007, v. 3, p. 23-25). Isso porque as estruturas maciças das democracias modernas, sejam no Estado, sejam como conjunto de associações na vida civil, constituíram algo similar às “trincheiras”.

Entretanto, com a expansão colonial europeia, as relações internas e internacionais do Estado se tornaram mais complexas e robustas e contribuíram para que fosse apenas parcial o elemento que antes constituía toda a guerra: o movimento⁵. Em face dessas mudanças, ao que parece, Trotski “pode ser considerado o teórico político do ataque frontal num período em que este é apenas causa de derrotas” (GRAMSCI, 2007, v. 3, p. 255-256). Exemplo disso foi a derrota da revolução chinesa, que colocou em prática a “guerra manobrada” e o relativo sucesso da “resistência passiva de Gandhi” na Índia, que, para o autor, representou uma guerra de posição (GRAMSCI, 2007, v. 3, p. 124-125), o que significa que essa estratégia também estava se difundindo pelo Oriente em contraposição ao Ocidente.

Para o autor, a guerra de movimento não esta cancelada, mas o foco nessa estratégia, na política, é um erro que acontece pela falta de compreensão do que é o próprio

⁵ Gramsci levanta a hipótese de que a teoria de Trotski possa ser comparada com a de Rosa Luxemburgo em seu ensaio **Greve geral, partido e sindicatos**, que embora significativo no que diz respeito a teorização da guerra manobrada aplicada à arte política, está condicionada por um viés economicista e espontaneísta (GRAMSCI, 2007, v. 3, C13, § 24, p.71).

Estado no sentido integral (sociedade política + sociedade civil), e também do Estado inimigo. Esse erro está ligado ao “particularismo individual, de município, de região que leva a subestimar o adversário e sua organização de luta” (GRAMSCI, 2007, v. 3, p. 257).

Gramsci lembra que, no III Congresso da Internacional Comunista, em 1921, o tema já tinha aparecido com vigor na intervenção de Lênin, mas ele não teve tempo de aprofundar a sua fórmula, o que exigiria um reconhecimento do terreno nacional, uma fixação dos elementos de trincheira e de fortaleza, representados pelos elementos da sociedade civil do inimigo. Porém, a NEP poderia ser considerada a expressão de uma guerra de posição produzida pelo oriente russo, com o intuito de enfrentar a revolução passiva desencadeada pelo ocidente, por volta de 1929, com a crise mundial, com o *americanismo* e o fascismo, formas pelas quais o ocidente se defendia e atacava, ao mesmo tempo, a revolução no oriente e seus impactos do ocidente.

Essa guerra de posições significa uma luta pela hegemonia ou a formulação de uma nova proposta hegemônica antagônica, capaz de competir com a dominante. Os partidos, escolas, imprensa e igreja são instituições privadas que também expressam o poder (da classe dominante) e fazem resistência ao processo de revolução. Nesse sentido, a NEP não significou apenas uma nova política econômica soviética para a ocidentalização de sua base produtiva, porque Lenin percebia a necessidade de uma alta qualificação técnica da classe operária, mas ao mesmo tempo, culta e convencida do projeto comunista.

Há, portanto, um vínculo entre economia e cultura, cerne da hegemonia de classe que deveria ser construída dentro de um Estado cuja base produtiva encontrava-se devastada e que tinha uma imensa maioria de trabalhadores rurais. Desdobra-se disso, a necessidade da aliança operário-camponesa, numa frente única. (DEL ROIO, 2009, p. 29). A tática da “frente única” buscou a construção do consenso entre as classes afins e potencialmente aliadas em torno de um projeto, diferentemente da dominação que busca liquidar o adversário com o uso da força. De acordo com essa leitura, a NEP seria a estratégia para a construção de uma rede de organizações públicas e a autogestão do processo produtivo que expressassem o desenvolvimento da “sociedade civil soviética” e materializassem a cultura e a hegemonia socialista, dando substância a democracia socialista. (DEL ROIO, 1998, p. 296-297).

Mas, segundo Trotski, as tendências socialistas e capitalistas continuavam a se enfrentar no interior da sociedade russa, e de maneira ainda mais intensa depois da morte de Lênin apresentando um retrocesso na relação de forças entre as classes. Dentre os argumentos sobre o retrocesso que expressavam não apenas o bloco de oposição, mas também os críticos em geral, era o de que a NEP, ao tolerar a pequena e média propriedade

agrária, preservou o caráter burguês da propriedade e contribuiu para a rápida formação de uma camada de privilegiados, fazendo recuar a sociedade para o capitalismo.

Nos escritos **In che direzione se sviluppa l'Unione Sovietica?** e **L'URSS verso il comunismo**, publicados em 1926, no jornal **L'Unitá** Gramsci, com base nas reflexões de Lênin e Bukharin, rebate esses argumentos. Segundo o autor a pequena propriedade familiar organizada em cooperativa de produção, venda e consumo, seria o caminho para a industrialização do campo e a absorção do campesinato na produção mercantil, transformando-o em classe operária. O elemento a destacar é que o campo era propriedade coletiva e não privada, e assim, preponderavam os elementos socialistas tanto na economia, quanto na política. Portanto, não se podia falar sobre volta ao capitalismo. Era a força da aliança entre proletários e camponeses que impediria o fortalecimento econômico do campesinato que poderia ter interesse na restauração do capitalismo (DEL ROIO, 2005, p. 155-156).

A informação sobre a cisão do grupo central leninista anunciada por Trotski, em julho de 1926, na análise de Gramsci, feria o coração da doutrina leninista, isto é, o princípio da hegemonia do proletariado e a união orgânica do partido mundial dos trabalhadores, pois:

É o princípio e a prática da hegemonia do proletariado que estão postos em discussão; são as relações fundamentais da aliança entre operários e camponeses que estão sendo abaladas e postas em perigo, ou seja, os pilares do Estado operário e da revolução. Jamais ocorreu na história que uma classe dominante, em seu conjunto, se visse em condições de vida inferiores a determinados elementos e estratos da classe dominada e submetida. Residem em tal contradição os maiores perigos para a ditadura do proletariado, sobretudo nos países onde o capitalismo não alcançou um grande desenvolvimento. É desta contradição que nascem o reformismo e o sindicalismo, que nascem o espírito corporativo e as estratificações da aristocracia operária. Se não superar essa contradição, não pode manter sua hegemonia, se não sacrificar tais interesses imediatos em nome dos interesses gerais e permanentes da classe. (GRAMSCI, 2004, v.2, p. 390).

O que está na base da ideologia do bloco de oposições, segundo Gramsci, é o renascimento da tradição socialdemocrata e do sindicalismo tão enraizado nas organizações ocidentais, que tanto obstaculizou o proletariado ocidental a se organizar em classe dirigente. Tal erro levaria à paralisação do processo de bolchevização dos partidos ocidentais, que estava em desenvolvimento porque cristaliza, com a cisão, os desvios de direita e de esquerda, tornando novamente distante o êxito da unidade orgânica do partido mundial dos trabalhadores. Portanto, Gramsci conclui que a oposição representa na Rússia os velhos preconceitos do corporativismo de classe e do sindicalismo, que pesam sobre a tradição do proletariado ocidental e atrasam o seu desenvolvimento ideológico e político.

Mais tarde, com o estabelecimento da ditadura stalinista, a desarticulação da NEP, a política de frente única substituída pela de “classe contra classe”, além da implantação de um programa de industrialização acelerada e de coletivização forçada, chamada por Stalin de “revolução pelo alto” (GRAMSCI, 2004, v. 2, p. 500), poder-se-ia dizer que, a partir de então, se estabelece uma situação semelhante à *revolução passiva*, a qual recompõe a condição de periferia na Rússia, sua subalternidade e o bloco histórico do Ocidente. Foi uma situação caracterizada pela restauração do absolutismo feudal, com o poder autocrático e o trabalho forçado, capaz de promover a industrialização da Rússia, a qual gerou, no aspecto internacional, o fortalecimento do fascismo, que se espalhou para a zona periférica do mundo. (DEL ROIO, 1998), recompondo a Rússia como periferia.

O movimento fascista como periferia do *Americanismo*

No cárcere, interessado em fazer uma análise concreta da sua realidade, que era o fascismo, Gramsci estabeleceu um contraponto entre Europa e Estados Unidos nos propondo a hipótese de que o fascismo poderia ser entendido como um movimento duplamente periférico, tanto em relação à revolução russa contra a qual reage, quanto em relação ao *americanismo-fordismo*, o qual procura assimilar.

As contradições na economia capitalista explicitaram-se com a crise de 1929, fazendo com que a intervenção do Estado na dimensão econômica fosse mais requisitada. Também na Itália, a ausência de mecanismos eficientes de acumulação de capital requereu incentivos estatais para fazer frente às demandas das classes. Entretanto, quando ficou evidente que o Estado intervencionista não poderia criar outros mecanismos de defesa dos interesses das classes dominantes, além dos já mobilizados, o grande capital passou a enxergar o fascismo como uma alternativa para reagir à crise e à pressão do movimento operário. Dessa forma, o fascismo passou a desempenhar o papel de uma *Revolução Passiva* do século XX, a qual desenvolveria as forças produtivas da indústria capitalista sem uma mudança radical nas posições das classes dirigentes, num contexto caracterizado pelo imperialismo.

O movimento fascista é assim entendido por Gramsci como uma reação para mudar a direção do Estado, reformar seu aparelho administrativo e reconstruir o aparelho hegemônico do grupo dominante que se desagregou em razão das conseqüências da primeira guerra mundial. Baseado no corporativismo, no intervencionismo estatal na economia e no expansionismo militarista, o Estado fascista recuperou a economia, organizou uma legislação trabalhista, proibiu a emigração, reforçou a censura e passou a

perseguir a oposição política. Além disso, dizendo realizar a revolução, como queriam os operários, os fascistas autointitulam-se uma república sindical, corporativista, que incorporou a classe operária através da realização de algumas de suas demandas e reorganizaram a classe dominante italiana.

Foi dessa forma que o fascismo reagiu e assimilou o impacto externo da revolução russa, pois a Itália, assim como a Alemanha e toda a zona periférica, recebeu esse choque revolucionário do Oriente, despertando, em seus territórios, forças revolucionárias não desprezíveis. O fascismo seria, então, o centro aglutinador de todas as forças reacionárias ao espraiamento da revolução russa e do movimento proletário na Itália. Com isso, ao mesmo tempo em que retinha o “perigo vermelho”, desenvolvia as forças produtivas da indústria sob a direção das classes dirigentes tradicionais, as quais concorriam com as mais avançadas formações industriais de países que monopolizavam as matérias-primas e acumulavam gigantescos capitais. Portanto, a “revolução fascista” concorria ideologicamente com a bolchevique. Esse esquema serviu para conquistar cada vez mais posições na sociedade ao criar expectativas e esperanças na grande massa de pequeno burgueses urbanos e rurais.

Por seu lado, o problema da queda da taxa de lucro estava sendo solucionado na América, através da racionalização da estrutura produtiva, o que implicava acelerar os elementos progressivos da sociedade com a difusão dos métodos de racionalização da produtividade na indústria e na agricultura. O significado e o impacto dessa racionalização ultrapassaram os limites da fábrica, e isso fez com que o conjunto da sociedade, até certo ponto, tivesse que se organizar de maneira fabril, criando uma ideologia própria, denominada por Gramsci de *americanismo* (Secco, 2006).

Conforme o autor:

Sobre a queda tendencial da taxa de lucro. Essa lei deveria ser estudada com base no taylorismo e no fordismo. Não são estes dois métodos de produção e de trabalho tentativas progressistas para superar a lei tendencial, iludindo-a graças à multiplicação das variáveis nas condições do aumento progressivo do capital constante? (GRAMSCI, p. 380-381).

O *americanismo* significa, de acordo com Gramsci, a iniciativa da burguesia americana que tinha uma finalidade clara: a adaptação física e psicológica do trabalhador à nova estrutura industrial, isto é, desenvolver no proletário, em seu grau máximo, os comportamentos maquinais e automáticos. Para tanto, era preciso quebrar a velha conexão psicofísica do trabalho profissional qualificado, que exigia certa participação ativa da inteligência, da iniciativa. Essa adaptação foi buscada através dos altos salários, mas

também através da religiosidade, da moral, com o resgate do puritanismo, significando o maior esforço coletivo, visto até então para criar com rapidez um novo tipo de trabalhador e de homem.

Tal solução exigiria, no caso italiano, uma completa transformação nas relações das estruturas e superestruturas. Isso porque na América existia “uma composição demográfica racional”, ou seja, não existiam classes absolutamente parasitárias, sem função essencial no mundo produtivo, já na civilização europeia, a riqueza e complexidade histórica passadas deixaram sedimentações passivas, saturadas e fossilizadas do pessoal, estatal e intelectual, do clero e da propriedade fundiária, do comércio de rapina e do exército, os quais não eram produtivos nem se destinavam a fazer as necessidades e as exigências das classes produtivas. No Sul da Itália, por exemplo, a máquina burocrática era maior do que a necessidade criada pela complexidade da economia social, expressando um aspecto de “atraso”, de oriente. Nessa relação, o autor percebe a necessidade do Estado como promotor do *americanismo* no caso italiano.

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. (GRAMSCI, 2001, v. 4, p. 243)

O desenvolvimento do *americanismo* propriamente dito exige uma determinada estrutura social e um tipo específico de Estado, que é o liberal no seu sentido fundamental da livre iniciativa e do individualismo econômico, que chega com meios próprios, como “sociedade civil”, através do desenvolvimento histórico, ao regime de concentração industrial e do monopólio. Portanto, o desaparecimento do tipo semifeudal, do rentista, é uma das principais condições para a transformação industrial na Itália.

Entretanto, a orientação corporativa, na Itália, funcionava no sentido de defender posições ameaçadas de classes médias, não para eliminá-las (GRAMSCI, 2001, v.2, p. 259), ou seja, funcionava como uma máquina de conservação e não como uma mola propulsora para acelerar os elementos progressivos da sociedade. Diante disso, o marxista sardo parece duvidar do potencial do fascismo para realizar as transformações desejadas e, retomando as preocupações de Trotski (1923), sua atenção volta-se para o entendimento sobre o impacto do *americanismo-fordismo* ao se chocar na Europa.

Assim como no seu estudo sobre o *Risorgimento*, depois sobre o fascismo, agora, o *americanismo* também é visto como uma forma de *Revolução Passiva* contemporânea a

partir de um centro, numa tentativa do capitalismo de superar suas crises e também na tendência decrescente da taxa de acumulação em 1929 e da pressão do movimento operário. De acordo com essa leitura, o *americanismo* seria uma *revolução-restauração*, tendo em vista o resgate do passado puritano como identidade da América, a reordenação das classes dominantes e concessão a algumas demandas das classes subalternas (com salários e direitos). Mas também uma reação, sob forma de guerra de posição, em face de um contexto internacional revolucionário, gerando impacto externo, como exemplo, a migração em massa de trabalhadores brancos pobres em direção a América, a guerra imperialista e a revolução russa, cumprindo, dessa forma, o papel que a revolução francesa desempenhou no século XIX. (DEL ROIO, 2009, p. 79-81).

A novidade é que o *americanismo-fordismo*, pela força de sua hegemonia, poderia se sobrepôr ao fascismo, que não cumpria a função de promover alterações progressistas na produção. A solução do tipo americanista para a crise, devido a sua força hegemônica, deslocaria a solução fascista, tornando-a periférica em relação à nova revolução passiva advinda pelo centro. O *americanismo* acabaria por exigir necessariamente uma completa transformação nas relações das estruturas e superestruturas para se desenvolver, reorganizar a indústria e modernizar a economia. Assim, desempenharia, contraditoriamente, um papel positivo em relação ao fascismo na Itália devido ao seu sistema no modo de produzir e trabalhar, o qual conseguia ampliar a produção industrial e, ao mesmo tempo, manter o controle da classe operária sem se utilizar de instrumentos coercitivos do Estado.

Diante disso, as classes dirigentes do Ocidente estavam cada vez mais interessadas na capacidade de universalização do *americanismo* e no seu potencial em construir a sua hegemonia a partir da fábrica, ao contrário do que foram capazes o movimento operário de Turim e o russo que, embora tenham colocado em prática inovações revolucionárias como a experiência dos conselhos de fábrica e a revolução na especificidade russa, foram derrotados pela mentalidade econômico-corporativa dos seus dirigentes, o que mostra que a subalternidade ainda não tinha sido efetivamente vencida naqueles países.

O movimento fascista tornou-se, também, periférico em relação ao *americanismo*, o qual foi capaz inclusive de recompor uma nova classe operária sob o padrão *fordista-taylorista* de produção capitalista, portadora, pelo menos parcialmente, das novas técnicas produtivas, das inovações tecnológicas que o desenvolvimento das forças produtivas materiais exige, mas fragmentada, alienada e longe de colocar a questão da hegemonia em disputa, portanto, subalterna.

Conclusão

Antonio Gramsci, preocupado em entender como a Revolução acontece na periferia e a partir dela, construiu análises que expressam uma dinâmica, na qual a periferia torna-se centro sempre que acontece uma inovação revolucionária. A expressão dessa relação dinâmica entre centro e periferia está contida nos seus estudos sobre o *Risorgimento*, processo de unificação do Estado italiano, manifestação reflexa e periférica da explosão revolucionária francesa que se espalhou pelo mundo, impactando a Europa e gerando reações mediante ondas reformistas.

Também em seus estudos, as classes subalternas aparecem como periferia da classe dirigente. Tal definição de forças cristalizou-se no interior da Itália numa divisão estabelecida entre o Norte e o Sul do país, numa relação em que o Sul se expressa como periferia ou, especificamente, como colônia de exploração do Norte. Posteriormente, já no cárcere, Gramsci amplia o modelo Norte-Sul da Itália para o mediterrâneo e para a análise das periferias dos impérios ocidentais, entendido metaforicamente como o “sul do mundo”. Através dessa metáfora, o autor faz um espelhamento histórico entre as condições italianas e a de outras periferias, diversas daquela na qual ele viveu e conheceu.

Além disso, Gramsci viu o oriente russo como a grande periferia, que se tornou o centro revolucionário, impactando tanto o Ocidente quanto o Oriente, colocando em prática a construção de sua hegemonia. Mas, com o estabelecimento da ditadura stalinista e a implantação de um programa de industrialização acelerada e de coletivização forçada, se estabelece uma situação semelhante à revolução passiva, a qual recompõe a condição de periferia da Rússia e sua subalternidade frente ao bloco histórico do Ocidente. Nessa dinâmica, Norte e Ocidente são o centro por tradição, enquanto Sul e Oriente são periferia subalterna.

Por fim, o fascismo e *americanismo-fordismo* foram formas de reação ao impacto da revolução russa e da queda da taxa de lucro na década de 1930. A solução advinda pelo centro, do tipo americanista, deslocaria a fascista, tornando-a periférica devido ao seu potencial em construir a sua hegemonia a partir da fábrica.

Referências Bibliográficas

DEL ROIO, Marcos T. A mundialização capitalista e o conceito gramsciano de revolução passiva. In GUADALUPE, Sueli L.; SILVA, V. P. & Miler, S. (Org.) **Marx, Gramsci e Vigotski**: aproximações. Marília. Araraquara, SP: Junqueira&Marin Editores, SP: Cultura Acadêmica, 2009.

_____. Gramsci e o trabalho como fundamento da hegemonia In: MENEZES NETO, A. J. de [et al]. **Trabalho, política e formação humana**: interlocuções com Marx e Gramsci. SP, Ed. Xamã, 2009.

_____. Introdução. **Marxismo e Oriente**: quando as periferias tornam-se os centros. Marília, SP: Oficina Universitária da FFC – Unesp Marília, 2008.

_____. **Os Prismas de Gramsci**. SP: Xamã editora e Instituto Astrojildo Pereira, 2005.

GERMINO, Dante. Interpretando Gramsci. In: COUTINHO, Carlos Nelson & Andreia de Paula Teixeira. **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GIORGIO BARATTA. **As rosas e os Cadernos**. RJ:DP&A,2004.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. Edição e Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Vol. 1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Cadernos do Cárcere**. Edição e Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Vol. 2 e 4 Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **Cadernos do Cárcere**. Edição e Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Vol. 3, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Cadernos do Cárcere**. Edição e Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Vol. 5 e 6, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **Escritos Políticos**. Organização e Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Vol. 1 e 2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. **Cartas do Cárcere: 1926-1930**. Organização e Tradução: Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henrique. Vol. 1 e 2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. Alguns temas da questão meridional. **A questão meridional**. Paz e Terra, 1987.

SECCO, Lincoln. **Gramsci e a Revolução**. São Paulo: Alameda, 2006.

SILVA, E. da Cruz. **Hegemonia e revolução passiva**: aspectos do pensamento político de Antonio Gramsci, 2003.

TROTSKI, L. **A Revolução Permanente**. Tradução de Hermínio Sacchetta, Ed. Expressão Popular, SP, 2007.

TROTSKI, L. **Europe e Amerique**. Paris: Anthropos, 1971.

Novas formas de campanha política: o uso das NTIC's nas eleições de 2010 – o caso Marina Silva

Paulo H. Souza Reis¹

Resumo: Ao longo dos últimos anos, a internet vem se tornando uma ferramenta importante e seu uso tem sido crescente. Esse uso alcançou até mesmo as eleições. Analisando quais as relações entre os meios de comunicação de massa e as eleições e, em seguida, quais os contornos que as redes digitais proporcionam às eleições, nosso esforço é mostrar por meio da candidatura de Marina Silva que contornos uma campanha política pode ter com o uso da internet. Assim, o foco deste trabalho é entender em que medida a internet impactou nas eleições de 2010.

Palavras-chave: política, internet, ciberespaço, ciberativismo, campanha eleitoral, eleições.

Abstract: Throughout the last years, the Internet has become an important tool and its use it has been increasing. This use reached the elections even though. Analyzing which relations between mass media and elections and, then, which contours that digital networks provide the elections, our effort is to show the contours that a political campaign may have with the Internet use by analysis of Marina Silva's candidacy. Therefore, the focus of this work is to understand the impacts of the Internet in 2010's elections.

Keywords: politic, internet, cyberspace, cyberactivism, election campaign, elections.

Este artigo, desdobramento de um projeto de monografia, tem como objetivo analisar as relações entre mídia, internet e política, tentando compreender, de maneira geral, quais contornos e quais configurações a dinâmica política-eleitoral ganha com as novas tecnologias de informação e de comunicação (NTIC's). De maneira específica, procuraremos saber, a partir de uma candidatura, como essa forma de fazer campanha ligada à internet se relacionou com as eleições presidenciais do ano de 2010. Ou seja, nosso foco é entender em que medida a internet se configurou como um meio de comunicação política e, mais ainda, saber como ela impactou na produção/reprodução da imagem do candidato.

Para alcançar esses objetivos, analisaremos a campanha de Marina Silva. Essa escolha se dá pela maneira particular que a candidata fez da internet. De acordo com os critérios do TSE, Marina Silva e seu partido tiveram um minuto e vinte e três segundos de propaganda na televisão. Entretanto, ela traduziu sua campanha em quase 20 milhões de votos. Não somos ingênuos de achar que apenas a internet fez isso, mas se constituiu em um elemento importante em sua campanha.

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Dentro desse quadro, temos algumas hipóteses. As redes sociais estão cada vez mais presentes na vida das pessoas. Segundo o Centro de Estudos sobre as Tecnologias da Informação e da Comunicação (CETIC.br), departamento do Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI), de 2006 para 2009 houve um aumento de 25% para 46% do uso de TIC's só no Sudeste. Ademais, se pegarmos a geografia do voto, veremos que Marina teve uma votação na faixa de 15% a 26% na região Sudeste. Sem falar, também, da interatividade cada vez mais intensa que há com a popularização das redes sociais. Ou seja, sabemos que o acesso às redes ainda tem barreiras voltadas à situação socioeconômica. Além disso, sabemos também que mesmo a candidata do PV tendo essa expressão em votos, ela já tinha uma trajetória política e uma imagem antes de se candidatar. Contudo, estamos pressupondo que ela fez um tipo de campanha diferente dos demais candidatos e que essa campanha conseguiu atingir uma boa parte dos usuários da internet. Acreditamos ser válida essa constatação por associarmos o acesso à internet no Sudeste com o número de votos que ela teve. Além disso, não é um trabalho voltado aos estudos de comportamento eleitoral. Estamos tratando aqui do efeito prático do voto, e não suas motivações.

Dividiremos o trabalho em três partes. Uma parte em que analisaremos as eleições de 2010 de maneira mais geral, para entendermos quais as regras desse “jogo” e seu funcionamento; a segunda parte onde abordaremos o uso das redes sociais em eleições e a legislação; e a terceira parte, a qual será mais específica, por analisarmos a campanha da candidata Marina Silva. Faremos um estudo de caso, o que caracterizará mais um exercício exploratório do que explicativo.

1. Eleições Presidenciais de 2010: quais são as regras do jogo?

Trataremos das eleições presidências do ano de 2010. Antes disso, algumas conceituações devem ser feitas, como o que podemos entender como eleição, o que é um candidato e o que pode ser entendido como campanha política.

O que é, então, uma eleição? Trata-se de um “longo processo social, político e de comunicação” (PRADO JÚNIOR & ALBUQUERQUE, 1987) que pode ter início meses ou até anos antes do dia da votação. Dessa forma, a eleição vem sempre acompanhada de suas circunstâncias: não será a eleição que determinará a conjuntura econômica, política e social, mas essas conjunturas que determinarão a eleição fazendo com que ela, mesmo sendo efeito, retroaja sobre essa conjuntura.

Os sujeitos fundamentais de uma eleição são os partidos, os eleitores e os candidatos. Como entender o que é um candidato? Ele pode ser constituído por quatro

itens: nome, sigla, plataforma e campanha. Nome e sigla são aspectos mais nominais. A plataforma é “um conjunto de realizações, objetivos e metas que o candidato se compromete a defender, e se possível, concretizar” (Idem, 1987).

Isso é importante para entender o candidato. Contudo, daremos atenção maior ao item que entendemos como o mais importante desses quatro itens: a campanha política. Ela funciona por meio de uma estratégia que a orienta, que é converter determinado público eleitor de determinado candidato. E o eixo central da campanha está ancorado em um plano de comunicação, que permitirá concatenar as outras partes que compõe esse candidato (nome, sigla e plataforma). De maneira mais conceitual, a campanha trata de buscar a “melhor maneira de comunicar um nome, uma sigla e uma plataforma a um público, de modo a transformá-lo em eleitor daquele candidato” (Idem, 1987).

A campanha política, então, requer um plano de comunicação. Se por um lado tivemos as chamadas campanhas convencionais, estas caracterizadas pelos jingles, santinhos e comícios, especialmente a partir de 1989, quando o brasileiro voltou a escolher seu presidente, as campanhas presidenciais passaram a ser caracterizadas também pelo Horário Eleitoral Gratuito, com a presença dos comerciais dos candidatos na televisão e seus discursos no rádio. Os candidatos aos cargos eletivos procuram agregar novos públicos que não seriam atingidos pela campanha convencional. Trata-se de projetar uma imagem que ressalte “as qualidades de seu nome, de sua sigla, de sua plataforma e, se possível, minimizar os efeitos dos respectivos defeitos que não puder eliminar” (Idem, 1987). Os meios de comunicação em massa, especialmente a televisão, ganham grande importância por serem os principais canais de transmissão dessa imagem.

No que diz respeito à comunicação, as eleições de 2010 operaram dentro das resoluções do Tribunal Superior Eleitoral (TSE). As resoluções visam criar igualdade formal na competição eleitoral entre os partidos e os candidatos. E a regulação do TSE procura distribuir o tempo de rádio e televisão dos partidos por meio do critério proporcional. Dessa forma, os partidos com maior presença na Câmara dos Deputados possuirão maior tempo do que aqueles que possuem menor presença. Isso causa um impacto nas campanhas, já que é por meio dessa distribuição que algumas coligações ou mesmo a formação de projetos e programas de governo serão determinados. O tempo de propaganda passa a ser muito importante pelo longo alcance que tem. Assim, podemos constatar uma “colonização do sistema partidário pela lógica comunicacional dos meios de comunicação de massa”, fazendo com que os partidos de maior presença parlamentar “tenham melhores condições de vencer, forçando-os a buscar um sistema de alianças (...) a fim de ampliar o seu tempo de propaganda televisiva e radiofônica” (PARRA, 2008, p. 36).

Levando em conta esse critério, nós tivemos os tempos de rádio e televisão (25 minutos cada) distribuídos de tal maneira que, de acordo com a Resolução N° 23.320 do TSE, tivemos Dilma Roussef (PT) da coligação *Para o Brasil Seguir Mudando* com dez minutos trinta e oito segundos e cinquenta e quatro centésimos, seguida de José Serra (PSDB) da coligação *O Brasil Pode Mais* com sete minutos, dezoito segundos e cinquenta e quatro centésimos. Todos os demais partidos tiveram um tempo muito reduzido. Marina Silva (PV) tinha um minuto, vinte e três segundos e vinte e dois centésimos; Plínio de Arruda Sampaio (PSOL), com um minuto, um segundo e noventa e quatro centésimos. Estes seguidos por Eymael (PSDC), Levy Fidelix (PRTB), Rui Costa Pimenta (PCO), Ivan Pinheiro (PCB) e Zé Maria (PSTU), todos com cinquenta e cinco segundos e cinquenta e seis centésimos (TSE, 2010).

Por uma campanha necessitar de um plano de comunicação e vermos a TV ainda como grande emissora de informação, havendo, assim, certa vantagem aos candidatos/partidos com maior tempo no Horário Eleitoral Gratuito, como estruturar um plano de comunicação que possa lidar com essa “barreira” do tempo?

2. O uso da internet em campanhas políticas

A internet tem se tornado uma ferramenta cada vez mais importante. Hoje, o acesso às redes é crescente. Conjuntamente à sociedade “ambientada pela mídia”, com centralidade nesta, persiste uma forma de organização social por meio da rede e das plataformas digitais. A possibilidade de superexposição que a internet proporciona passa a ser importante para um político, ainda mais para um cargo majoritário, como o presidencial. Nas palavras de Castells (1999),

“[...] como a informação e a comunicação circulam basicamente pelo sistema de mídia diversificado, porém abrangente, a prática da política é crescente no espaço da mídia. A liderança é personalizada, e formação de imagem é geração de poder. Não que toda política possa ser reduzida a efeitos de mídia ou que valores e interesses sejam indiferentes para os resultados políticos. Mas sejam quais forem os atores político e suas preferências, eles existem no jogo de poder praticado através da mídia e por ela, nos vários e cada vez mais diversos sistemas de mídia que incluem as redes de comunicação mediada por computadores” (CASTELLS, 1999).

Em se tratando de disputa eleitoral, o caso mais recente de um uso intenso das redes foi o de Barack Obama, inserida no que Wilson Gomes (2009) coloca como a fase pós-web das campanhas eleitorais².

Trazendo para o Brasil, a internet postar-se-ia como um novo espaço de disputa eleitoral, dando vazão à equivalência e não à proporcionalidade de tempo. Isto é, “ao invés do princípio da proporcionalidade que rege a distribuição do tempo na propaganda eleitoral gratuita nos meios de comunicação de massa”, refletindo a distribuição de poder no nosso sistema de representação partidário, “podemos ter um espaço de maior equivalência entre todos os atores envolvidos no processo eleitoral: partidos, candidatos, eleitores e demais organizações representativas” dando a possibilidade de participação tanto dos candidatos como dos cidadãos, fazendo “com que a disputa eleitoral torna-se idealmente mais acirrada rompendo desequilíbrio inicial entre os candidatos, interrogando, ainda, a condição de eleitor como mero ‘espectador’.” (PARRA, 2008, p. 40).

Dessa forma, é necessário que entendamos quais as regras de uma campanha eleitoral em um ambiente social que carrega a forte presença da Internet. Entender as regras desse jogo significa fazer uma visita ao código eleitoral e entender em que condições os candidatos poderiam fazer uso da internet para suas respectivas campanhas.

Em 2008, o TSE, por meio de alguns artigos presentes na Resolução nº 22.718, acabou “podando” as potencialidades que o ciberespaço poderia oferecer tanto ao candidato/partido como ao usuário. No capítulo IV da resolução, o artigo 18 diz o seguinte: “A propaganda eleitoral na Internet somente será permitida na página do candidato destinada exclusivamente à campanha eleitoral”. Nisso temos dois aspectos a analisar: o candidato fica impossibilitado, dessa maneira, de ter um perfil em qualquer rede social, não podendo compartilhar artigos de sua campanha; e o eleitor fica também impossibilitado, por exemplo, de manifestar o seu apoio ou sua preferência por determinado candidato em seu blog, seu canal do *Youtube* ou mesmo suas redes sociais. Ainda nesse capítulo, o artigo 19 nos traz o seguinte: Os candidatos poderão manter página na Internet com a terminação “can.br”, ou com outras terminações, como mecanismo de propaganda eleitoral até a antevéspera da eleição (Resolução nº 21.901, de 24.8.2004 e Resolução nº 22.460, de 26.10.2006). Ainda que em potencial, o *site* oferece ao eleitor o acompanhamento da campanha do candidato e, em caso de vitória, até mesmo uma forma de obtenção de

² Nos EUA, Antes, havia a fase *proto-web*, caracterizada pelo uso tímido da internet por volta do começo dos anos 1990 e quem via como importante ferramenta o uso de e-mail's, servindo como correspondências a distância. No final dos anos 1990 e começo dos anos 2000, tínhamos a fase *web*, em que toda a campanha na internet era baseada em *websites* de partidos ou candidatos, no máximo vinculados a banco de dados. De 2004 para cá, temos a fase *pós-web*, caracterizada pelo uso das redes sociais, aparelhos móveis, *sites* de compartilhamento de vídeo, foto, texto. Ou seja, as páginas operam também como distribuidoras de tráfego. Ver: Polítics 2.0.

retorno do mandato daquele político. Isso nos mostra como a lógica unidirecional e centralizada de transmissão de informação, tal qual nos meios de comunicação em massa, transpôs-se à internet por meio dessa Resolução.

Já a Lei Eleitoral Nº. 12.034, do ano de 2009, reconfigura esse cenário. Formalmente falando, estávamos transitando para a fase *pós-web* da campanha política na internet. Segundo o Artigo 57-B do Código Eleitoral, “a propaganda eleitoral na internet poderá ser realizada nas seguintes formas: (I) – em sitio do candidato, com endereço eletrônico comunicado a Justiça Eleitoral e hospedado, direta ou indiretamente, em provedor de serviço de internet estabelecido no País; (II) – em sitio do partido ou da coligação, com endereço eletrônico comunicado a Justiça Eleitoral e hospedado, direta ou indiretamente, em provedor de serviço de internet estabelecido no País; (III) – por meio de mensagem eletrônica para endereços cadastrados gratuitamente pelo candidato, partido ou coligação; (IV) – por meio de *blogs*, redes sociais, sítios de mensagens instantâneas e assemelhados, cujo conteúdo seja gerado ou editado por candidatos, partidos ou coligações ou de iniciativa de qualquer pessoa natural”.

Podemos perceber que há um forte alargamento e a confirmação do aspecto potencial que a Internet tem com esses incisos. Além do *site* do candidato ou do partido, a campanha eleitoral pode ser feita em *blogs*, redes sociais pelo próprio candidato e por qualquer usuário que queira militar a favor de sua preferência política.

Além disso, outro aspecto importante é que o candidato pode manter sua página mesmo após a eleição e que ela não precisa ter mais a terminação “*can.br*” no nome de domínio. O que ele não pode é fazer campanha política até a véspera da votação. Francisco de Assis Fernandes Brandão Júnior (2009) da UnB falou disso quando esse assunto ainda era projeto de lei: “O estímulo à utilização da internet na campanha pode levar os políticos a manter sites pessoais após as eleições. Isso vai aumentar a transparência e a prestação de contas do mandato” (ESPECIAL JORNAL DO SENADO, 2009).

Dessa forma, agora temos condições de analisar a campanha da candidata que escolhemos: Marina Silva. Vimos que ele teve um minuto, vinte e três segundos e vinte e dois centésimos de tempo na televisão. A campanha na internet se torna algo necessário para complementar sua articulação política.

3. A campanha de Marina Silva e a Internet

3.1. O Website Oficial de Marina Silva

A trajetória de vida de Marina Silva é interessante. Este não foi um item intensamente utilizado pela propaganda televisa – talvez devido ao pouco tempo. Transcrevendo um pouco da sua história de vida a partir das informações em seu *site* oficial, vemos que:

Ela nasceu em uma pequena comunidade chamada Breu Velho, no Seringal Bagaço, no Acre. Seus pais, nordestinos, tiveram 11 filhos, dos quais três morreram. A mãe morreu quando tinha apenas 15 anos. A vida no seringal era difícil. [Ela] acordava sempre às 4h da manhã, cortava uns gravetos, pegava uns pedaços de seringuns, acendia o fogo, fazia o café e uma salada de banana perriá com ovo. Esse era [seu] café da manhã. Na adolescência sonhava em ser freira. [Sua] avó dizia [que] freira não pode ser analfabeta. O desejo de aprender a ler passou então a acompanhá-la. Aos 16 anos, contraiu hepatite, a primeira das três que foi acometida. Seu histórico de saúde ainda inclui cinco malárias e uma leishmaniose. Essas fragilidades a levaram a Rio Branco em busca de tratamento médico. Aproveitou a oportunidade para também se dedicar à vida religiosa e, ao mesmo tempo, estudar. Obteve a permissão do pai e deixou a floresta. Na capital acriana, para se sustentar, passou a trabalhar como empregada doméstica. Revia as lições durante as madrugadas. O progresso nos estudos foi rápido. Entre o período de Mobral, no qual aprendeu a ler e a escrever, até a formação em História transcorreram apenas dez anos. Sua formação foi complementada posteriormente com a pós-graduação em Psicopedagogia.

E segue:

“A vocação social se revelou quando deixava a adolescência. Marina se inscreveu em um curso de liderança rural e conheceu o líder seringueiro Chico Mendes. Passou a ter contato com as idéias da Teologia da Libertação e a participar das Comunidades Eclesiais de Base. Em 1984, ajudou a fundar a CUT (Central Única dos Trabalhadores) no Acre. Chico Mendes foi o primeiro coordenador da entidade e Marina a vice-coordenadora.

Filiada ao PT, Marina disputou seu primeiro cargo público em 1986, ao concorrer a uma vaga na Câmara dos Deputados. Ficou entre os cinco mais votados, mas o partido não atingiu o quociente eleitoral mínimo exigido. Os sucessos eleitorais de Marina começaram dois anos depois, ao se eleger vereadora, a mais votada de Rio Branco. Uma de suas primeiras manifestações foi devolver o dinheiro de gratificações, auxílio-moradia e outras mordomias que os demais vereadores recebiam sem questionamento.”³

Todos esses elementos da história de vida de Marina Silva mobilizam os mais variados tipos sociais: Marina é mulher, foi pobre, é negra, nasceu e viveu seus primeiros anos longe da cidade. Muitos desses elementos podem causar identificação do eleitor em seu candidato, como o presidente Lula conseguiu fazer em sua gestão. Contudo, o uso da história de vida em campanhas ainda parece ser mais apropriado no horário eleitoral

³ Acessado em 4/3/2012, às 21h32, no endereço: <http://www.minhamarina.org.br/biografia/index.php>

gratuito. Dilma e Serra colocaram como recurso suas histórias de vidas: a primeira se colocando como uma mulher guerreira, que lutou contra a ditadura, via a importância do estudo e que fez um bom trabalho como ministra e que era chegada a hora do Brasil ter uma mulher presidente; o segundo se colocando como também adverso à ditadura, com um currículo público que o credenciava a ser o próximo presidente, pois agora sairia o “Silva” para entrar o “Zé”. Com mais de dez e sete minutos, respectivamente, na televisão isso se torna mais factível. Contudo, somando o fato de Marina Silva já ter uma vida pública antes de sua campanha ao fato de sua intensa campanha na internet, ela conseguiu traduzir seus empenhos em quase 20 milhões de votos. Voltamos a frisar que nossa preocupação não está ancorada em explicar o porquê desses quase 20 milhões de votos. Queremos entender sua campanha pelas redes digitais. Veremos, então, como foi sua articulação política na internet. Vamos nos focar no *site* da candidata (www.minhamarina.org.br) e no *site* do movimento que a apoiou (www.movmarina.com.br). Esses são os endereços que melhor caracterizam sua campanha por reunir muito material referente à candidata.

No *site* oficial de Marina Silva, vemos um layout leve, com o fundo branco e o cabeçalho com a imagem de Marina Silva e seu número, além de botões e *templates* nas cores verde, amarelo e azul. Aparecem os seguintes botões, na cor verde, no cabeçalho ao lado da foto de Marina seguida de seu número: “Diretrizes de governo”, “Blog da Marina”, “Marina Silva & Guilherme Leal” e “Vídeos & Imagens”.

Em “Diretrizes de governo”, vemos quais os planos da candidata voltados ao país. Temas como política cidadã, economia, educação, proteção social, política externa, entre outros são abordados. Além da disponibilidade do usuário baixar as diretrizes na íntegra, chama a atenção as palavras “Participe”, como título do texto que trata das diretrizes, e “Convocação”, chamando o usuário para a criação de “um grande movimento para que o Brasil vá além” do que já é. Em cada um dos itens da diretriz, abaixo, o usuário pode ainda ler cada item na íntegra e comentar sobre ele.

No item de menu “Blog da Marina”, o usuário tem acesso ao blog da candidata, no qual há material do mais variados assuntos. Ao final de cada *post*, há a possibilidade do usuário comentar ou mesmo compartilhar o *post* via Orkut, Facebook ou Twitter⁴.

Em seguida, no item de menu “Marina Silva & Guilherme Leal”, podemos verificar a história e a trajetória da candidata e a biografia de seu vice. Na lateral-direita dessa página, podemos ver os menus “Biografia”, “Artigos”, “Discursos”, “Agenda da Campanha”, “Na Mídia”, “Recomendações de leitura” e “Fale com a Marina” na seção correspondente à

⁴ Um detalhe a se observar é que, mesmo após o término das eleições, o *site* se mantém no ar. Outro detalhe importante é que se mantém de maneira ativa, já que há vários posts no ano de 2011 e nesse começo de 2012

candidata a presidência e o menu “Biografia” na seção correspondente ao vice Guilherme Leal.

Já no menu “Vídeos & Imagens”, o usuário pode ver muitos materiais de vídeo e de imagens voltados à campanha e categorizados como “Depoimentos”, “Programa Eleitoral Gratuito”, “Entrevistas”, “Ação Social”, “Ciência” e “Economia”. Todos os conteúdos desses menus reforçam a imagem de uma candidata que vê um “Brasil que temos” mirando um “Brasil que queremos”, pois se aponta como a candidata capaz de seguir o legado de Lula. Voltando à página principal, acima, na parte superior à direita do *site* aparece em um *banner*, de maneira alternada a cada vez que acessamos o *site*, os apoiadores da candidata. Mais abaixo do *site*, na lateral-direita, aparecem outras opções como, “Agenda”, “Marina Responde”, “Arrecadação On-line”, “Crie +1 Casa de Marina”, “Colabore - Como apoiar a Campanha”, “Sala de Marina - Assista aos Programas”, “Álbum de fotos” e “Baixe agora o *ringtone* da campanha no seu celular”. Desses itens, vamos nos atentar aos itens “Marina Responde”, “Crie +1 Casa de Marina” e “Colabore - Como apoiar a Campanha”.

O “Marina Responde” é interessante, pois mostra a posição da candidata frente aos mais variados assuntos. Estes são: Aborto, Adoção, Agronegócio, Alianças, Bolsa Família, Candidatura, Células Tronco, Código Florestal, Corrupção, Cotas Raciais, Criacionismo, Déficit da Previdência, Drogas, Economia, Educação, Energia Renovável, Governo FHC, Governo Lula, Guilherme Leal, Hidrelétricas, Legislação trabalhista, Licenças Ambientais, LGBTs, Mudança de religião, Mulher na presidência, Reforma agrária, Reforma Política, Reforma Tributária, Relações Exteriores, Saúde, Saída do PT, Segundo turno, Segurança, Sucessão, Sustentabilidade, Transgênicos, Transportes, União Civil entre pessoas do mesmo sexo e Usinas Nucleares. A maioria dos temas seguidos de um vídeo e de um texto sobre o assunto. Dos 39 temas, 15 seguem apenas de um texto⁵.

O item “Crie +1 Casa de Marina” direciona o usuário ao *site* do movimento Marina Silva (<http://www.movmarina.com.br/page/casa-de-marina>), que trataremos mais adiante. O item “Colabore - Como apoiar a Campanha” refere-se ao apoio que o usuário pode dar à campanha por meio das redes sociais. O título “Colabore” é seguido da frase “Veja como ajudar a campanha via internet”. Lá, o usuário pode, por meio do Orkut, do Facebook e do Twitter a ajudar a campanha, além de acessar ao Kit da campanha e também ter a opção de entrar no Movimento Marina Silva.

O botão “Orkut – clique e comece a ajudar agora!” leva o usuário a uma página com o título “Mostre a seus amigos no Orkut o novo jeito de fazer política!”, em que há instruções

⁵ São os temas: Adoção, Candidatura, Células Tronco, Corrupção, Cotas Raciais, Drogas, Energia Renovável, Governo FHC, Licenças Ambientais, LGBTs, Mudança de religião, Mulher na presidência, Reforma Tributária, Sustentabilidade e Transportes

de como é possível colaborar com a campanha via Orkut, instruindo o usuário a fazer um perfil no Orkut de Marina, instalar um aplicativo que recomenda ações diárias, além da possibilidade de divulgar as comunidades da candidata, como “Marina Silva (Oficial)” e a “Marina Silva – PV”, e também de divulgar a campanha. Neste último item há, ainda, a seguinte recomendação: “declare o voto e coloque um link para um vídeo: “Eu Voto Marina Silva (43) para Presidente”, além do convite ao usuário para que interaja com a campanha. O botão “Twitter – clique e colabore já” leva o usuário a uma página que o convida para ajudar “a levar Marina para o 2º turno usando o Twitter”, em que o usuário instala um aplicativo na sua conta de Twitter e ela insere automaticamente notícias voltadas à candidata. O aplicativo encontra-se disponível em um dos passos do pequeno tutorial do Twitter. Acessando essa página, aparecem os três itens: “Você nos autoriza a publicar mensagens no seu twitter”, “Escolhe a frequência de publicação” e “Divulgaremos o Movimento Marina Silva pelo seu twitter”, além de dar a possibilidade para que o usuário veja alguns posts de outros usuários e saber a natureza do conteúdo que é expresso.

O botão “Facebook – clique e veja como multiplicar a campanha” trata de convidar os amigos do usuário para que ele mostre aos seus amigos do Facebook “um novo jeito de fazer política.” Seguido do subtítulo “É fundamental fazer parte da comunidade no Facebook” já aparece o botão “Curtir”, próprio do Facebook, onde o usuário clica para se tornar fã de algo ou para mostrar sua preferência e gosto por determinada coisa. Assim como no botão do Orkut o no botão do Twitter, há também um pequeno tutorial incentivando o usuário a fazer um Facebook da Marina, para que o usuário crie um perfil, coloque “Marina Silva presidente!” no campo “Preferência Política”, além de divulgar e recomendar a página de Marina Silva no Facebook (<https://www.facebook.com/marinasilva.oficial>) e poder compartilhar as atualizações pertinentes à campanha.

Já o botão “Kit Para Voluntários” mostra o material que pode ser usado tanto nessas redes sociais, como em outras e até mesmo no seu próprio *site*. É, analogamente, o adesivo de carro, a “praguinha”, o *botton* ou o broche que se colocava antes para manifestar a preferência por determinados candidatos. É um kit para que o usuário “baixe, use, replique, distribua e eleja Marina Silva”. Lá, o usuário tem acesso à marca da campanha, a fotos em baixa e alta resolução, a *wallpapers*, a *banners*, a *ringtones*, ao *jingle*, ao estêncil da Marina e às redes sociais da candidata.

Além da possibilidade do usuário fazer parte da campanha nas redes sociais que mencionamos (Orkut, Facebook e Twitter), Marina Silva ainda possui suas duas comunidades no Orkut (“Marina Silva (Oficial)” e “Marina Silva – PV”), sua *fan-page* no

Facebook e sua conta no Twitter. No Orkut, as comunidades possuem links para muitas das páginas que tratamos aqui, como as redes sociais, seu *site* oficial e seu canal no Youtube. No Facebook, sua *fan-page* continua ativa. Ainda replica algumas notícias voltadas à sua vida pública e links para o seu *site* oficial⁶. No Twitter, vemos um pouco de sua trajetória em sua *bio*: “Sou professora de História. Fui candidata à Presidência da República pelo PV em 2010, ministra do Meio Ambiente (2003-2008) e senadora pelo Acre, de (1995-2011)”. Seu Twitter teve um uso peculiar se comparado ao uso da conta de Dilma e a de Serra. Entre os três candidatos, ela foi a que mais tratou de seu programa de governo, menos fez propaganda política, mais postava notícias de sua campanha e a que mais criticava outros candidatos (PEREIRA, 2011). Além disso, sua conta no Twitter possui também links para suas outras páginas bem na lateral-esquerda. São links para o seu *site*, Orkut, Facebook e para seu canal no Youtube (<http://www.youtube.com/user/msilvaonline>), que conta com 585 vídeos enviados. São esses os vídeos presentes por quase todos os itens de seu *site*, além da candidata propagá-los pelo Twitter e pelo Facebook. O canal contabiliza 1.676.445 visualizações de todo material enviado⁷.

Nós podemos ver algo interessante disso tudo. O *site* de Marina Silva traz uma série de itens que mostram a sofisticação de seu marketing político. A começar pelas cores do *site*, que não estacionaram apenas no verde de seu partido, e procuraram abarcar o branco, o azul e o amarelo, que correspondem à bandeira do nosso país. As mensagens passadas em cada um dos itens mencionados também carregam um elemento importante: o elemento do convite. As palavras “Participe”, “Colabore” e o plural que se usa, até mesmo contrastando com Dilma (Para o Brasil Seguir Mudando) e Serra (O Brasil Pode Mais), com os dizeres “O Brasil que temos” e o “O Brasil que queremos” passam a imagem de convite e chamado ao usuário para que ele seja mais que um eleitor, mas sim um colaborador da campanha. A candidata procura, ainda, seguindo a regra dos demais candidatos, passar a ideia de que não é melhor candidata segundo um critério eleitoral que seja a prova de falhas: ela procura tirar todas as qualidades de seu nome, de sua sigla e de sua plataforma e minimizar os possíveis defeitos que ela pode ter.

Outro aspecto que devemos levar em consideração é em que termos o *site* oficial de Marina Silva está licenciado. Na página principal, na parte inferior do *site*, aparece escrito “Todo o conteúdo deste *site* está licenciado sob a CC-Attribution 3.0 Brazil”. Isso é um fator importante. A licença Creative Commons (CC) significa a disponibilidade de “licenças que abrangem um espectro de possibilidades entre a proibição total dos usos sobre uma obra -

⁶ Acessado em 3/3/2012, às 16h27, no endereço: <https://www.facebook.com/marinasilva.oficial>

⁷ Acessado em 3/3/2012, às 16h29, no endereço: <http://www.youtube.com/user/msilvaonline#p/a>

todos os direitos reservados - e o domínio público - nenhum direito reservado. Nossas licenças ajudam você a manter seu direito autoral ao mesmo tempo em que permite certos usos de sua obra - um licenciamento com 'alguns direitos reservados'⁸. Isto é, a principal diferença entre *copyright* e CC é que no CC você pode compartilhar - copiar, distribuir e transmitir a obra - e remixar - criar obras derivadas - o conteúdo de um *site* livremente com a condição de creditar a obra de forma especificada pelo autor ou licenciante⁹. Vemos isso como importante, pois, tratando-se de um *site* voltado à Marina Silva e a sua campanha, uma licença assim dá liberdade ao eleitor para que possa compartilhar os conteúdos do *site* sem qualquer embargo jurídico, a não ser creditar a autoria.

Com isso, vimos como se dispôs a campanha de Marina Silva em seu *website* e como este possibilita ao usuário o acesso às mais variadas redes sociais e ferramentas *web*. Vejamos agora como se configurou outro *site* importante de sua campanha, que existe antes do *website* oficial. Entenderemos o funcionamento do *site* do Movimento Marina Silva.

3.2. Movimento Marina Silva: a militância dos eleitores

Como tínhamos dito, ao clicar no item "Crie +1 Casa de Marina" dentro do *site* oficial de Marina Silva, somos direcionados ao *site* do movimento Marina Silva (<http://www.movmarina.com.br/page/casa-de-marina>). O Movimento Marina se coloca como um movimento que "nasceu em 2007, num encontro informal entre ativistas da Paz que descobriram que tinham todos a mesma convicção: acreditavam que Marina seria a única pessoa que poderia encarnar o papel de presidente depois do Lula, por entenderem que seria a única alternativa política para avançar no processo em favor de uma mundo e de uma humanidade melhor"¹⁰. Ao acessar o *site*, o usuário se depara com uma interface também leve, com uma faixa superior verde e com o logo do Movimento dizendo "Movimento Marina – por um Brasil justo e sustentável".

O interessante do Movimento Marina Silva é que ele se constitui como o outro lado dessa campanha eleitoral na rede: o ponto de vista do eleitor. Aqui vemos como os eleitores da Marina Silva se organizam procurando propagar ainda mais a imagem da candidata.

Na lateral-esquerda do *site*, aparece o item "Grupos" e constam os principais coletivos de apoio ao movimento. Lá constam "Coletivo de Organização", "Transição para o Movimento + 1", "Jovens Ambientalistas", "Nova Política", "Indecisos e Observadores", "Escola de Ativismo", "Ciclovias Já!", "Grupo G.A.R.R.A.", "Criatividades", "Cidadania e Meio

⁸ Ver <http://www.creativecommons.org.br/index.php?option=content&task=view&id=21>

⁹ Ver <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/>

¹⁰ Acessado dia 3/3/2012, às 16h14, disponível em: <http://www.movmarina.com.br/page/sobre-o-movimento>

Ambiente". Há ainda a opção "Exibir Todos" para que o usuário possa saber quais são todos os grupos.

Na página principal do *site*, o usuário encontra os seguintes itens: "início", "sua página", "movimento", "depoimentos", "histórias", "casa de marina", "faça você mesmo" e "notícias". Trataremos cada um desses itens.

No item de menu "sua página", é possível que o usuário possa montar sua página dentro do *site*. Para isso, ele fará um cadastro, colocando, inicialmente, seu e-mail e uma senha. Logo após, é mandado um e-mail de confirmação de cadastro. Ao clicar, o usuário ainda preencherá outros dados, como nome completo e localidade. Há outras três questões que são colocadas ao usuário nesse momento: "Você apoia Marina Silva como presidente do Brasil?", dando possibilidade para ele responder "Sim", "Não" ou "Ainda não decidi: Quero conhecer mais". Em seguida, uma caixa de texto correspondente ao campo "Um pouco sobre você" para ele se identificar e outra caixa correspondente ao campo "Você já está fazendo algo para apoiar Marina Silva? Ou já sabe como vai apoiar?" para ele se manifestar.

Em seguida, o usuário apertará o botão "Associar-se" e será levado a uma tela com a seguinte frase: "Os detalhes de seu perfil precisam ser aprovados pelo administrador antes de se tornar membro de Movimento Marina Silva. Você receberá um e-mail assim que seu perfil for aprovado." Dessa forma, após a aprovação, o usuário estará devidamente cadastrado e podendo editar conteúdos na sua página. Um fator interessante é que, após esse cadastro, seu e-mail ficará armazenado no banco de dados do *site*, possibilitando o recebimento de quaisquer informações que alguém que tenha acesso a esse banco desejar mandar para os e-mails cadastrados.

O item de menu "Movimento" procura tratar da constituição e os passos do movimento Marina Silva, que existe antes de sua filiação ao Partido Verde. A crença era de que ela, como já dito, seria a mais adequada a governar o país. Em novembro de 2007, foram espalhados adesivos em forma circular com um grosso contorno verde e pintado de amarelo na parte de dentro com a mensagem "Marina Silva Presidente" em azul, com o cruzeiro do Sul abaixo. Isso ocorreu no 2º Encontro Nacional dos Povos das Florestas em Brasília e no Encontro Nacional de Colegiados Ambientais - Enca. O blog de Antino Machado noticiou o ocorrido mostrando o "movimento marinista em ascensão".

Em 2008, a pedido da candidata, o movimento foi suspenso, devido à repercussão que teve. Entretanto, no encerramento da III Conferência Infante Juvenil pelo Meio Ambiente, em abril de 2009, segundo o *site* "700 crianças representando 3 milhões de participantes em 12 mil escolas de todo o país, cantaram em coro "Brasil, Pra Frente,

Marina Presidente". Assim, o movimento foi retomado e mobilização foi feita pela internet por meio de uma carta convite e pelo *site* do movimento. Segue abaixo o conteúdo da carta:

Esta carta é um convite para aquelas pessoas que identificam em Marina Silva uma liderança política e ambientalista com capacidades para assumir a Presidência da República Federativa do Brasil. Venha participar do Movimento Marina Silva Presidente, uma campanha apartidária e não-institucional para que Marina Silva seja Presidente de nosso país. Apostamos no potencial político e pedagógico de uma liderança Feminina, Brasileira e Planetária que expressa o paradigma emergente da Democracia com Sustentabilidade. Encontramos neste caminho um modo de reagir às arriscadas alternativas que hoje os partidos apontam para a sucessão presidencial (...). Marina educa a sociedade brasileira na construção de alternativas reais para as sociedades sustentáveis, possui experiência política significativa no legislativo e no Executivo, um forte apoio internacional as causas que representa, entre outras tantas qualidades necessárias para uma liderança no paradigma emergente.

Este movimento é uma expressão da força inovadora das redes sociais, que prenunciam um outro modo de construir legitimidade. Daqui em diante não mais se poderá restringir aos partidos a escolha de nossas lideranças. Os membros dos partidos ficam com os olhos enviesados em suas dinâmicas internas e esquecem da sociedade e das outras formas de vida. Nós, cidadãos e cidadãs, precisamos assumir as responsabilidades que temos para com o conjunto de nossa sociedade e com os outros seres da Natureza, e tomar parte das escolhas que afetam a todos e a cada um. Temos uma chance real agora.

Este é também um esforço coletivo para que Marina Silva seja sensibilizada a esta proposta. Quanto maior o apoio dos cidadãos e cidadãs, maior a chance de Marina assumir a força de sua liderança, e somar-se ao nosso propósito (...). Esta iniciativa é formada apenas por cidadãos de modo apartidário e não possui vínculo com a própria Marina Silva ou com os integrantes de seu núcleo político. Certamente você tem muito a contribuir. Seja co-responsável por uma nova fase da nossa Democracia e da Defesa do Meio Ambiente.¹¹

Lendo a carta, é importante ressaltarmos o seu conteúdo. Chama a atenção a questão da identificação de Marina como uma líder política e ambiental e como a mais preparada para assumir a presidência do Brasil. Com essa identificação, o Movimento procura convidar e chamar outras pessoas que partilhem disso para construir o que chamam de Nova Política; para fazerem parte de uma "campanha apartidária e não-institucional". Novamente, podemos ver algumas representações sociais, como a da mulher, a da educadora, a líder ambiental e a da política brasileira mais preparada na visão deles. Isso parece reforçar a idéia da identificação.

O ponto de grande importância dessa carta é quando o movimento se identifica como "expressão da força inovadora das redes sociais", o que mostra o caráter político, ou

¹¹ Ver: <http://www.movmarina.com.br/profiles/blogs/nossa-primeira-cartaconvite> [Acessado dia 4/3/2012, às 21h01].

ciberpolítico, do movimento. É um convite, um chamado para que todos e todas tomem parte dos assuntos voltados à sociedade e a natureza e também para que Marina aceite assumir esse papel de líder. Os termos também são muito interessantes e reforçam essa idéia de algo colaborativo: “co-responsável”, “contribuir”, “nós” e “coletivo”, por exemplo.

Logo em seguida, o Movimento ganhou visibilidade pela própria internet. O mesmo Antino Machado, já citado aqui, faz referência ao movimento em seu blog no *site* do Terra Magazine¹². Adiante foi se definindo e colocou como objetivo "promover a organização autogestionária de militantes por uma nova civilização, colocando em prática um novo jeito de fazer política e tendo como estratégia central a candidatura de Marina Silva à Presidência da República"¹³. Após isso, o movimento começou a se organizar em encontros, grupos, produção de vídeos, criações gráficas, além da criação de uma imagem que se tornou uma marca do movimento: o rosto de Marina, nas cores verde, amarelo e azul, com a mensagem “a cara do Brasil”. O movimento ainda montou um texto tratando de seus princípios, onde fala de horizontalidade, paz, aprendizagem, diversidade, autonomia, ação coordenada e diálogo.

Os outros dois pontos que abordaremos são os itens “Casa de Marina” e “Faça Você Mesmo”. O menu “Casa de Marina” refere-se à “residência ou o local de trabalho de quem quer ver Marina Silva Presidente do Brasil, e quer interagir com sua comunidade para tornar este sonho possível”. Na página, consta um vídeo explicando do funcionamento das Casas, onde, pela internet, o usuário recebe materiais de campanha, encontra um mapa de outras casas de Marina e faz encontros para debater os temas voltados à campanha dela. É um modelo que parece ser alternativo aos comitês tradicionais, no qual o comitê recebe os materiais do candidato para a campanha. Nas casas de Marina podemos ver um trabalho colaborativo entre os usuários propagando ainda mais a idéia e a imagem da candidata. Além de incentivos para a distribuição de material de campanha e para que o usuário convide as pessoas para conversar sobre a Marina, além de encontros e debates com os vizinhos, há outras dicas para que o usuário produza o próprio material e “Registre sempre, e compartilhe”.

No item de menu “Faça você mesmo”, vemos como o usuário é impelido a produzir materiais de campanha além daqueles disponíveis no *site* do Movimento Marina Silva e dos disponíveis no *site* oficial da campanha dela. O item “Seja + Faça + Registre + Compartilhe” deixa isso bem claro. Já que:

¹² Ver: <http://blogdaamazonia.blog.terra.com.br/2009/05/17/movimento-marina-silva-presidente-comeca-a-se-tornar-visivel-na-web/> [Acessado dia 4/3/2012, às 21h20].

¹³ Ver: <http://www.movmarina.com.br/page/sobre-o-movimento> [Acessado dia 4/3/2012, às 21h24]

Ser + 1 é a resposta básica ao chamado de Marina: Seja + 1 pelo Brasil que queremos; Fazer é transformar. A ação que você realiza transforma as pessoas, tanto as que fazem a ação quanto aquelas que tomam conhecimento dela. Registrar ajuda a multiplicar. Quando você registra a ação, ela se torna perene, resiste ao tempo. O registro da ação é informação e ajuda, pelo exemplo, a orientar outras ações. Compartilhar produz bem comum. Significa distribuir, fazer circular, dar ao conhecimento de todos. Quando você dissemina a informação, você ajuda a disseminar a própria ação, produz inspiração e estimula as pessoas a agir.

Ou seja, é um convite para que o usuário adira à campanha, faça parte dela e ajude a aumentar a mobilização. O que é interessante é que essa página, assim como outras do *site* do movimento, procura trazer as pessoas à militância e à mobilização de modo que elas façam parte da construção do discurso político.

Essa página ainda apresenta os três elementos simbólicos de maior compartilhamento dentro do *site*: “Marina, a cara do Brasil”, que já falamos anteriormente; “Eu Sou +1”, que remete a aderência à campanha, falando que os militantes estão juntos com Marina e também são “+ 1” com ela, com “um novo jeito de fazer política” e “na aliança por um Brasil justo e sustentável”; “Catavento”, que se traduz nos “novos ventos que movem o Brasil”, além de representar a idéia de sustentabilidade, autonomia, diversidade e inspiração, sem falar de ser algo que remete ao reinício do movimento com as crianças clamando por Marina presidente. Além disso, o catavento é o logo da página inicial.

Há outras sub-páginas dentro do item “Faça você mesmo”, como o “Guia de mobilização - um documento aberto”. Nesse guia, eles novamente enfatizam que estão juntos por uma mobilização que pudesse levar Marina a vitória das eleições, “praticando um novo jeito de fazer política”. As palavras voltadas ao aspecto coletivo e colaborativo do movimento também se fazem presentes. Ainda dentro do “Faça você mesmo”, há recomendações de formas de mobilização na internet, no corpo, no estêncil, em casa e demais outras formas. Focar-nos-emos “na internet”.

Nessa seção, é mostrado como o usuário pode colaborar com a campanha das mais variadas maneiras. Cada ferramenta tem seu uso explicado e seguem com links de exemplos. No *site* do Movimento, o usuário pode usar as ferramentas de fórum, de grupo, blog, fotos, vídeos e, caso ache pertinente, algo que ele tenha criado. No mapa, o usuário poderá saber quais os usuários que estão próximos dele, podendo assim organizar e mobilizar ações da campanha junto àqueles que se encontram perto dali. Na agenda, ele poderá saber sobre os encontros e eventos em um calendário. Na blogosfera, o usuário poderá criar *posts* com os mais diversos recursos (som, imagem, texto). No Twitter, ele poderá seguir os perfis de Marina Silva e do Movimento, podendo ajudar na divulgação e

disseminação de notícias e demais conteúdos. No Orkut e no Facebook, o usuário poderá colocar fotos, adicionar um perfil da Marina Silva e disseminar outros materiais também. No MSN, o usuário poderá apoiar com alguma mensagem ao lado do seu *Nickname* ou mesmo no espaço destinado para uma mensagem pessoal. No Youtube, o usuário poderá acompanhar os canais da Marina e do Movimento <http://www.youtube.com/user/marinaacarado brasil>. No Flickr, o usuário poderá também compartilhar materiais de eventos, datas no calendário e tratar das mobilizações. No e-mail, o usuário poderá divulgar entre seus contatos mais materiais.

O interessante dos itens “Casa de Marina” e “Faça você mesmo” é que eles reforçam a ideia do local e da rede ao mesmo tempo. Ao mesmo tempo em que há o estímulo para que o usuário divulgue, colabore e construa novos alicerces para a campanha no mundo virtual, ele também é estimulado a fazer encontros *off-line* com aqueles que estão próximos dele e discutirem os assuntos voltados à candidatura de Marina Silva.

Considerações Finais

Este trabalho procurou mostrar quais contornos uma campanha política ganha com o uso da internet. Procuramos fazer isso por meio de uma apresentação do tema e em seguida fizemos a análise da candidatura de Marina Silva nas eleições de 2010. Ao fazer isso, tratamos de entender quais eram as regras do jogo. Ela teve um minuto, vinte e três segundos e vinte e dois centésimos no Horário Eleitoral Gratuito e optou por uma intensa campanha na internet, onde a barreira do tempo não existe. Dessa forma, analisamos seus dois *sites* [Movimento Marina Silva] e [Marina Silva: Oficial].

O primeiro é fruto de um movimento que já existia desde 2007 e que, ao longo do tempo, foi se construindo e se consolidando cada vez mais. Talvez o *site* do movimento seja a grande característica de uma campanha via internet que é o ciberativismo. Os membros do Movimento se colocaram como cidadãos de modo apartidário e que não possuíam vínculo com a própria Marina. É uma militância pela candidata e que conseguia ser local e global ao mesmo tempo. Além disso, com as ferramentas disponíveis no *site*, podíamos ver que o usuário era também constituidor e formador do discurso político da candidata, como a sustentabilidade, o Brasil mais justo e a Nova Política.

O segundo já foi organizado pensando mais no período eleitoral. É um *site* que oferece ao usuário as mais variadas ferramentas e informações acerca da campanha. Assim como o *site* do movimento, também procura convidar, chamar, trazer o usuário para que ele faça parte da campanha. Entretanto, é mais voltado aos temas da campanha e os assuntos

políticos. A abordagem do *site* é para que o usuário entenda mais o “Brasil que temos” e o perceba o “Brasil que queremos”. Além dos vários itens de propaganda caracterizando-o como um exemplo de marketing político pela candidata ter escolhido, talvez, esse *site* como o meio mais adequado para complementar sua campanha.

Ambos os *sites* têm um layout leve e que desperta a curiosidade do usuário. O primeiro é muito mais característico de um movimento que estava por trás de candidata, enquanto que o segundo, fazendo uso de alguns elementos do *site* do movimento, tinha uma preocupação mais com os assuntos políticos do Brasil. O que é interessante é que ambos atribuem intenso e considerável foco na candidata, reforçando muito sua imagem das mais variadas formas, caracterizando o personalismo presente nas eleições majoritárias, fazendo poucas menções ao partido da candidata. Além disso, Marina parece ter se identificado com um extenso público caracterizado por jovens. Isso nós podemos observar pelo perfil dos membros do Movimento.

Outro fator importante é que devido ao pacote de imagens (estêncil, *gifs*, fotos) da candidata e intenso uso das redes, podemos comparar essa campanha na internet, em menor grau, à campanha à presidência de Barack Obama, em 2008. As estruturas e as circunstâncias políticas são outras, contudo, o uso da internet caracterizando a campanha como *pós-web*, segundo Wilson Gomes (2009), só pode ser da maneira nas nossas eleições devido à alteração da legislação eleitoral, que, além de possibilitar ao candidato o uso de redes sociais, fóruns e *blogs*, estendeu ao usuário também a chance de participar da campanha explicitando seu apoio ou mesmo se engajando ativamente pelas redes em prol de seu candidato.

Podemos, também, destacar a diversidade de mecanismos, tanto no *site* oficial da Marina como no *site* do movimento, que estimulam o usuário produzir materiais de campanha além daqueles disponíveis e agregá-los aos já existentes. A internet tem essa especificidade do compartilhamento e da autoprodução e podemos ver nessa campanha como o “faça-você-mesmo” possibilitava a participação e a mobilização dos usuários em uma campanha de caráter mais colaborativo.

Ainda há duas questões a serem consideradas quando falamos nesse tipo de campanha: o uso da internet ainda está no campo das possibilidades experimentais. Pode ser perigoso admitir rigidamente que televisão é pura emissão e recepção, já que o telespectador pode questionar aquilo que recebe, e que a internet se constituirá efetivamente como uma autocomunicação de massa (CASTELLS, 2008) e haverá rompimento com tudo que é institucionalizado. A outra questão remete à classe social. Pensando classe no seu sentido de indicador sócio-econômico, pois não são todos que têm

acesso à internet. Segundo o Centro de Estudos sobre as Tecnologias da Informação e da Comunicação (CETIC.br), departamento do Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI), houve, sim, um aumento do uso. Entretanto, há muitos que nem estão inclusos socialmente, que dirá digitalmente.

Podemos observar da campanha de Marina e nas eleições de 2010, de modo geral, algo novo que foi um ciberativismo mais intenso do que em 2006. No ano 2006, muitas comunidades no Orkut defendiam e atacavam os candidatos Lula e Alckmin. Em 2010, além da forte campanha do Movimento Marina Silva, a candidata Dilma Rousseff também teve uma campanha ao seu favor pelas redes quando a mídia começou a noticiar uma série de informações que pudessem comprometer sua vantagem nas pesquisas. O próprio Leonardo Boff, teólogo e professor universitário, que declarou apoio à Marina no primeiro turno, escreveu que via a “mídia comercial em guerra contra Lula e Dilma”¹⁴, além do blog de Paulo Henrique Amorim, que apresentava conteúdo contra Serra e pró-Dilma, e também de uma série de imagens, vídeos e manifestos que circularam pelas redes sociais pela candidatura de Dilma.

Ou seja, será que podemos dizer que a internet, ao introduzir uma potencialidade de intervenção política estimula participação dos coletivos em períodos eleitorais? Será que o espetáculo que antes era “indiscutível e inacessível”, em que “a atitude que por princípio ele exige é a da aceitação passiva que, de fato, ele já obteve por seu modo de aparecer sem réplica, por seu monopólio da aparência” (DEBORD, 2009), começa a convidar e chamar os indivíduos a participarem e coexistirem, de forma que possam também tocar diretamente, deixando, portanto, de ser espetacular?

Termino aqui o trabalho com esses questionamentos. Novamente, não quero dizer que a internet propiciou os 19.636.359¹⁵ de votos de Marina Silva. Afinal de contas, são diversas as razões que podem explicar os seus votos: ela tinha uma imagem e militância antes de ir para o PV, além de um movimento colaborativo por trás dela antes do período eleitoral. Entretanto, podemos afirmar que a internet tem sido um recurso cada vez mais presente na esfera política.

Referências bibliográficas

AMADEU, Sergio. Combates na fronteira eletrônica: a internet nas eleições de 2006. In: LIMA, Venício A. De. **A Mídia nas Eleições de 2006**. São Paulo, 2007.

¹⁴ Ver <http://www.viomundo.com.br/politica/leonardo-boff-os-abusos-da-midia-contra-lula-e-dilma.html> - Acessado dia 4/3/2012, às 21h34.

¹⁵ Ver <http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-anteriores/eleicoes-2010/eleicoes-2010/estatisticas> Acessado dia 4/3/2012, às 21h34.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo, Editora Paz e Terra, 1999

CASTELLS, Manuel. Comunicación, poder y contrapoder en la sociedad. **Telos**: Revista, n. 75, 2008. Entrevista. Disponível em <<http://www.campusred.net/telos/articuloAutorInvitado.asp?idarticulo=1&rev=75>>. Acessado 7/11/2011, às 10h35.

CETIC – TIC DOMICÍLIOS e USUÁRIOS - **Pesquisa sobre o Uso das Tecnologias da Informação e da Comunicação no Brasil**. Disponível em <<http://cetic.br/usuarios/tic/2009/tic-domicilios-2009.pdf>>. Acessado 7/11/2011, às 10h36.

CÓDIGO ELEITORAL ANOTADO E LEGISLAÇÃO COMPLEMENTAR. 9ª edição. Disponível em <<http://www.justicaeleitoral.gov.br/tse/legislacao/codigo-eleitoral-annotado/codigo-eleitoral-annotado-e-legislacao-complementar-9a-edicao>> Acessado 6/11/2011, às 12h36.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. 11. reimpr. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

ESPECIAL JORNAL DO SENADO. **Poucos usam a internet como arma eleitoral**. Brasília, 2009. Disponível em http://www.senado.gov.br/noticias/jornal/arquivos_jornal/arquivosPdf/encarte_eleicao.pdf

GEOGRAFANDO – **Eleição Presidencial: 1º turno**. Disponível em <http://1.bp.blogspot.com/_bb169NLZoSk/TSByVgOQ7UI/AAAAAAAAAC8/Xv8QtY5Rj3E/s1600/marina_1_turno.png> Acessado 7/11/2011, às 10h36.

GOMES, Wilson., FERNANES, Breno., REIS, Lucas., SILVA, Tarcizio. Politics 2.0. **A Campanha On-line de Barack Obama em 2008**. Revista de Sociologia Política. Curitiba, 2009. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v17n34/a04v17n34.pdf>> Acessado 7/11/2011, às 10h51.

PARRA, Henrique Z. M. **Redes e icebergs**: diagramas de poder em disputa. Disponível em <<http://www.fe.unicamp.br/revista/index.php/etd/article/view/1571>>

PEREIRA, Natasha. **Sob o piado do Twitter**: o novo tom das campanhas eleitorais no Brasil com a difusão da internet. Disponível em <

http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307565330_ARQUIVO_Artigo_CONLAB.pdf > Acessado 7/11/2011, às 10h59.

PRADO JÚNIOR, Antonio de Pádua, 1944; ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. **Abc do candidato**: marketing político. São Paulo: Babel cultural, 1987.

TSE. CAPÍTULO 1 - DOS PROGRAMAS EM BLOCO. **RESOLUÇÃO Nº 23.320**. 2010. Disponível em < <http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-anteriores/eleicoes-2010/arquivos/norma-em-vigor-23.320-eleicoes-2010>>. Acessado 7/11/2011, às 11h59.

TSE. CAPÍTULO IV - DA PROPAGANDA ELEITORAL NA INTERNET. **RESOLUÇÃO Nº 22.718**. 2008. Disponível em <<http://www.tse.gov.br/internet/eleicoes/2008/pdf/r22718.pdf>>. Acessado 7/11/2011, às 11h59.

Sertanejos, caboclos e caipiras: “a revelação da ‘verdade’”Luciana Meire da Silva¹

Resumo: Neste trabalho analisamos sociologicamente o pensamento de Monteiro Lobato (1882 – 1948) a partir dos textos “Velha Praga” e “Urupês” escritos em 1914 e publicados pela primeira vez no livro *Urupês* em 1918. Monteiro Lobato revela-se um leitor de Euclides da Cunha e Manoel Bomfim no que diz respeito a construção da ideia de povo civilizado e não civilizado, de atraso e progresso. Em “Urupês” Monteiro Lobato cria o personagem Jeca Tatu e influenciado pelo pensamento positivista e evolucionista expressa o que julga serem as características do caboclo brasileiro em inícios do século XX: feio, bruto, ignorante, preguiçoso e incapaz de produzir qualquer tipo de produto vendável no mercado. Lobato compara a mão de obra nacional com a do imigrante, este sim apto para ocupar o lugar de destaque na nacionalidade porque tem a disciplina do trabalho e é considerado como de uma raça superior não degenerada por “misturas nefastas”. Podemos afirmar que uma das razões do sucesso perante o público leitor do personagem Jeca Tatu está vinculada a esta questão: Lobato confere identidade a este sujeito que era ausente de conceito na sociedade brasileira, e esta categoria até aqui inominada passa a ser vista, percebida, discutida e entendida no contexto da economia nacional. Monteiro Lobato cria um nome para este sujeito e o seu conceito unifica os vários significados e essas ideias foram de ampla aceitação, divulgação e circulação em todo o país.

Palavras-chave: Pensamento social brasileiro, Brasil Rural, Monteiro Lobato.

Abstract: This paper aims at sociologically analyzing Monteiro Lobato (1882 – 1948)’s thought from “Velha Praga” and “Urupês” texts written in 1914 and published for the first time in *Urupês* book in 1918. Monteiro Lobato reveals himself a Euclides da Cunha and Manoel Bomfim’s reader in relation to the idea construction of a civilized and uncivilized people, backwardness and progress. At “Urupês”, Monteiro Lobato creates Jeca Tatu character, influenced by positivist and evolutionist thought he expresses what he believes to be the Brazilian caboclo’s characteristics at the beginning of the twentieth century: ugly, brute, ignorant, lazy and unable to produce any kind of product sold in the market. Lobato compares the national labor in the immigrant labor, this one able to occupy a prominent place at nationality because he has the work discipline and he is considered a superior race, non – degenerate by “harmful mixtures”. We can that one of the reasons of success before the reading public of Jeca Tatu character is linked to this question: Lobato confers identity to the guy who was absent of the concept in Brazilian society and this category so far unnamed is now seen, perceived, discussed, understood in the national economy context. Monteiro Lobato creates a name for this guy and his concept unifies the various meanings and these ideas were widely acceptance, divulgation and currency across the country.

Key-words: Brazilian social thought, Rural Brazil, Monteiro Lobato.

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela UNESP de Marília, mestre em Sociologia pela UNESP de Araraquara e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela UNESP de Marília, estuda o Brasil rural nas obras de Monteiro Lobato nas décadas de 1910 a 1930 com bolsa de estudos da FAPESP, é orientanda da professora Dra. Célia Aparecida Ferreira Tolentino. E-mail: lu.lobato@ig.com.br

Monteiro Lobato gestava o Jeca Tatu há anos

Em fevereiro de 1912 Monteiro Lobato externa a Godofredo Rangel a ideia de escrever sobre o “caboclo como um piolho da terra”. Na medida em que o tempo passa, essa ideia literária ganha força, talvez até por não acreditar mais na sua “vocalção” como fazendeiro que perdia fôlego a cada dia, talvez por verificar que mesmo com tanto esforço a fazenda era dispendiosa demais. Como observa Edgard Cavalheiro (1955), a área era localizada em uma região íngreme e distante da cidade, as estradas eram ruins e de difícil acesso, o que obstava mais ainda as atividades rurais, exigindo muito trabalho para poucos resultados.

Nessa carta, Lobato revela, o seu projeto de crítica à realidade brasileira, que não seria calcado nos modelos teóricos e conteúdos europeus, pois pretendia uma literatura nacional genuína. Na carta escrita por Lobato em novembro de 1911, um ano antes, falava com admiração do método de “literatura científica” de Balzac e Zola. Lembremos que Zola, expoente do naturalismo na literatura, tentava nas suas criações literárias uma análise “experimental e científica do ser humano”, combinando diferentes teorias como darwinismo, evolucionismo e determinismo científico. Tal tipo de análise revela o gosto de Lobato por essa corrente interpretativa:

Já te expus a minha teoria do caboclo, como piolho da terra, o *Porrigo decalvans* das terras virgens? Ando a pensar em coisas com base nessa teoria, um livro profundamente nacional, sem laivos nem sequer remotos de qualquer influencia européia. Muito possível que te vendo impresso n’O *Paiz*, a Inveja, essa fecunda esporo, me force a escrevê-lo. Se não sair, será mais um casulo que seca sem dar borboleta. (LOBATO, 1964, p. 326 e 327)

Quando Lobato escreve a Rangel, em outubro de 1914, sobre as suas ideias a respeito do caboclo, elas estão mais assentadas e claras. Desta forma, ele preocupava-se em observá-lo e estudá-lo desde o seu nascimento. Compara seu comportamento, considerado por ele desorganizado e predador da natureza, ao do italiano disciplinado, organizado e próspero.

A indisposição de Lobato com os camaradas, somadas às queimadas do mês de setembro e outubro, os problemas com as perdas na produção cafeeira, a

indagação do “ser brasileiro”, a sua ojeriza pelo estilo “romântico” de literatura e o desejo de acender polêmicas junto ao público leitor e intelectual, tudo contribui para Lobato escrever os artigos “Velha Praga” e “Urupês”. Por fim, em novembro de 1914, Lobato desenvolve suas ideias sobre o caipira nacional, o “piolho de galinha”. Nessa época, depois de “tocar” alguns agregados de suas terras, considerados por ele incendiários, escreve o artigo “Velha Praga” para a seção de “Queixas e Reclamações” do jornal O Estado de São Paulo. Nesse ele expressa sua preocupação com as práticas predatórias na região do Vale do Paraíba.

Euclides da Cunha, Manuel Bomfim: ecos em “Velha Praga” e “Urupês”

Monteiro Lobato escreve o artigo intitulado “Velha Praga” em outubro de 1914. Nessa época é fazendeiro da propriedade Buquira, herança do avô o Visconde de Tremembé. Envia o artigo para a seção de “Queixas e Reclamações” do jornal O Estado de São Paulo. Nele ele demonstra preocupação com as queimadas na serra da Mantiqueira localizada no Vale do Paraíba e, como um “luzeiro que vem do sertão”, propõe-se a trazer os detalhes de uma calamidade para o público. De maneira irônica, critica os moradores das cidades porque ignoram a “devastação” ocorrida na região rural valeparaibana. Eles se mostram mais preocupados com o conflito da Primeira Guerra Mundial do que com as perdas financeiras da lavoura nacional. Na sua crítica, faz o ocorrido no Vale do Paraíba tornar-se um problema nacional a partir de um veículo de comunicação de grande circulação na época. Compara a tragédia nacional das queimadas com a destruição provocada pelo conflito mundial na Europa:

Andam todos em nossa terra por tal forma estonteados com as proezas infernais dos belacíssimos “vons” alemães, que não sobram olhos para enxergar males caseiros. / Venha, pois, uma voz do sertão dizer às gentes da cidade que se lá fora o fogo da guerra lavra implacável, fogo não menos destruidor devasta nossas matas, com furor não menos germânico. / Em agosto, por força do excessivo prolongamento do inverno, “von Fogo” lambeu montes e vales, sem um momento de tréguas, durante o mês inteiro. / Vieram em começos de setembro chuvinhas de apagar poeira e, breve, novo “verão de sol” se estirou por outubro adentro, dando azo a que se torrasse tudo quanto escapara à sanha de agosto. / A serra da Mantiqueira ardeu como ardem aldeias na Europa, e é hoje um cinzeiro imenso,

entremeado aqui e acolá de manchas de verdura – as restingas úmidas, as grotas frias, as nesgas salvas a tempo pela cautela dos aceiros. Tudo o mais é crepe negro. / À hora em que escrevemos, fins de outubro, chove. Mas que chuva cainha! Que miséria d'água! Enquanto caem do céu pingos homeopáticos, medidos a conta-gotas, o fogo, amortecido mas não dominado, amoita-se insidioso nas piúcas², a fumegar imperceptivelmente, pronto para rebentar em chamas mal se limpe o céu e o sol lhe dê a mão. / Preocupa à nossa gente civilizada o conhecer em quanto fica na Europa por dia, em francos e cêntimos, um soldado em guerra; mas ninguém cuida de calcular os prejuízos de toda sorte advindos de uma assombrosa queima destas. (LOBATO, 1997, p. 159 e 160)

Lobato critica as queimadas, pois as considera um processo rudimentar favorável à destruição das “velhas camadas de húmus”. Semelhante crítica está presente no pensamento de Manoel Bomfim, escritor de *América Latina Males de origem*, 1905. Antes de Monteiro Lobato, o autor já denuncia as práticas irracionais provocadoras de danos irreversíveis nos processos de trabalho nas lavouras:

Não perdem de vista, os homens sensatos, a riqueza, a prosperidade material: pensem, então, nas ferozes devastações dos nossos bosques e matas, tão úteis à vida; pensem no que se tem perdido, irremediavelmente perdido, da uberdade do nosso solo, nos incêndios bárbaros que a ignorância da nossa lavoura acende todos os dias, desde quatro séculos, por sobre milhares de léguas quadradas de terras, que, férteis e virgens ontem, férteis desse húmus que aí se acumula desde as primeiras eras da vida, estão hoje convertidas em campos áspers, *agrestes*, nus, que só muito trabalho e muita ciência poderão restituir à cultura! ... (BOMFIM, 1993, p. 335)

Para Bomfim, as devastações ocorridas com as queimadas são consequências da ignorância e falta de conhecimentos de técnicas científicas e racionais. A solução para tal calamidade nacional seria o investimento em conhecimentos e aplicação destes nos trabalhos com a agricultura.

Na mesma perspectiva crítica de Manuel Bomfim, Monteiro Lobato observa no artigo “Velha Praga”, que “os sais preciosos”, necessários para a saúde da lavoura, são levados pelas águas da chuva. Os incêndios contribuem para a ocorrência de destruições ecológicas como a morte das “aves silvestres”. As “extensões de matas lindas” eram “reduzidas a carvão”. Ele reclama das mudanças ocorridas no clima e o

² Nota do Editor: Tocos semi carbonizados.

consequente aumento da temperatura responsável pelos períodos de crescente seca, “o possível advento de pragas insetiformes” e o gado morto pela falta dos pastos queimados. Nesse momento, Lobato está preocupado com a produção rural brasileira, com a “valorização da propriedade”, com a organização do trabalho e a utilização racional dos recursos naturais, valores esses sintonizados com a sua ideia de progresso material.

... As velhas camadas de húmus destruídas; os sais preciosos que, breve, as enxurradas deitarão fora, rio abaixo, via oceano; o rejuvenescimento florestal do solo paralisado e retrogradado; a destruição das aves silvestres e o possível advento de pragas insetiformes; a alteração para o pior do clima com a agravação crescente das secas; os vedos e aramados perdidos; o gado morto ou depreciado pela falta de pastos; as cento e uma particularidades que dizem respeito a esta ou aquela zona e, dentro delas, a esta ou aquela “situação” agrícola. / Isto, bem somado, daria algarismos de apavorar; infelizmente, no Brasil subtrai-se; somar ninguém soma ... / É peculiar de agosto, e típica, esta desastrosa queima de matas; nunca, porém, assumiu tamanha violência, nem alcançou tal extensão, como neste tortíssimo 1914 que, benza-o Deus, parece aparentado de perto como o célebre ano 1000 de macabra memória. Tudo nele culmina, vai logo às do cabo, sem conta nem medida. As queimas não fugiram à regra. / Razão sobeja para, desta feita, encararmos a sério o problema. Do contrário, a Mantiqueira será em pouco tempo toda um sapezeiro sem fim, erisepelado de samambaias – esses dois términos à uberdade das terras montanhosas. / Qual a causa da renitente calamidade? (LOBATO: 1997, p. 160)

O autor também critica os desastres ecológicos e agrônômicos provocados pelas queimadas e responsabiliza o caboclo por essa tragédia, pela sua ignorância em relação a métodos racionais no trato com a terra:

A nossa montanha é vítima de um parasita, um piolho da terra peculiar ao solo brasileiro como o Argas o é aos galinheiros ou o ‘sarcoptes mutans’ à perna das aves domésticas. Poderíamos, analogicamente, classificá-lo entre as variedades do ‘Porrigo decalvans’, o parasita do couro cabeludo produtor da ‘pelada’, pois que onde ele assiste se vai despojando a terra de sua coma vegetal até cair em morna decrepitude, nua descalvada. ... (LOBATO, 1997, p. 161)

Ao criticar o caboclo pelas práticas irracionais, considera-o a síntese da decadência e o responsável pelo atraso nacional. Lobato critica o indivíduo, não faz uma análise estrutural da sociedade brasileira. A questão política, econômica e social não é discutida. Ele não traz para o debate nacional o porquê da expropriação econômica e cultural em que sempre estiveram imerso os caboclos brasileiros. Mesmo quando se dirige ao indivíduo, sua crítica é marcada por ideias preconceituosas, considera-o uma raça inferior, degenerada e subserviente, fadada ao fracasso e ao atraso. Segundo Simões Filho e Mendonça (2009):

Com a visão ofuscada pela perspectiva naturalista, Monteiro Lobato não se apercebe de que a sua experiência com o caboclo paulista o induz não à literatura autêntica que deseja, mas a uma literatura organizada por um olhar senhorial, extremamente depreciativo em relação ao caboclo e ao seu mundo. (SIMÕES FILHO E MENDONÇA: 2009, p. 61)

Lobato estabelece a relação entre raça e cultura e vê o caboclo como um piolho parasita da terra e desta forma, inútil para a nação:

... Este funesto parasita da terra é o CABOCLO, espécie de homem baldio, seminômade, inadaptável à civilização, mas que vive à beira dela na penumbra das zonas fronteiriças. À medida que o progresso vem chegando com a via férrea, o italiano, o arado, a valorização da propriedade, vai ele refugindo em silêncio, com o seu cachorro, o seu pilão, a pica-pau e o isqueiro, de modo a sempre conservar-se fronteiriço, mudo e sorna. Encoscorado numa rotina de pedra, recua para não adaptar-se. (LOBATO, 1997, p. 161)

Lobato compara o agregado rural brasileiro e a sua forma de viver tradicional com a mão de obra estrangeira e com a introdução de um novo modo de organização do trabalho. Sua visão é de um caboclo resistente ao progresso anunciado e ao desenvolvimento dos “novos tempos”. Para Lobato, a cultura do agregado rural e seus instrumentos de trabalho, como “o seu pilão, a pica-pau e o isqueiro”, a ausência da propriedade da terra e o seu “desrespeito” com os recursos naturais seriam obstáculos arcaicos e decadentes diante da nova dinâmica social do progresso nacional. O lugar ocupado pelo agregado rural seria a fronteira do atraso e ali se refugiaria por livre e espontânea vontade. Ao contrário do imigrante italiano, ele resiste ao avanço da civilização e por esse motivo está condenado à estagnação. Lobato não vê saída para

o atraso e decadência da vida do caboclo. Em contraposição ao imigrante, valorizado por sua disciplina e permanência no trabalho. Por vir de uma cultura civilizada contribuiria para a conquista do progresso e do desenvolvimento capitalista brasileiro. Lobato desenvolve seu raciocínio a partir da visão evolucionista darwinista da sociedade: a sobrevivência do mais forte e apto. A cultura dos fracos e inadaptados seria suplantada pela cultura do mais forte. Haveria esperanças para a superação da decadência a partir do progresso vislumbrado, principalmente, com o grande número de imigrantes vindos para o trabalho nas lavouras e indústrias.

Um exemplo marcante do pensamento social brasileiro de defesa da imigração é Euclides da Cunha em sua obra *Os Sertões: Campanha de Canudos* escrita entre 1896 e 1902, publicada neste último ano. Na nota preliminar, ele expõe a ideia desenvolvida no livro “os traços atuais mais expressivos das sub-raças sertanejas do Brasil”. Na mesma perspectiva de Monteiro Lobato, Euclides aponta para um fatalismo na sua crítica ao caipira. Ele também é considerado como uma raça inferior em comparação com o imigrante europeu tido como civilizado e, portanto, mais afeito ao progresso dos novos tempos:

Intentamos esboçar, palidamente embora, ante o olhar de futuros historiadores, os traços atuais mais expressivos das sub-raças sertanejas do Brasil. E fazemo-lo porque a sua instabilidade de complexos de fatores múltiplos e diversamente combinados, aliada às vicissitudes históricas e deplorável situação mental em que jazem, as tornam talvez efêmeras. Destinadas a próximo ante as exigências crescentes da civilização e a concorrência material intensiva das correntes migratórias que começam a invadir profundamente a nossa terra. / O jagunço destemeroso, o “tabaréu” ingênuo e o “caipira” simplório serão em breve tipos relegados às tradições evanescentes, ou extintas. (CUNHA, 1963, p. 3)

Euclides da Cunha vê o caipira nacional como retardatário na marcha da história em comparação com os povos mais desenvolvidos e civilizados da Europa e América do Norte. Estabelece a relação entre raça e cultura e antecipa o “esmagamento” da cultura caipira. Ele a considera uma raça fraca, instável e subdesenvolvida. Segundo a perspectiva evolucionista/positivista, os povos que não acompanhassem o desenvolvimento tecnológico e industrial estavam fatalmente fadados ao desaparecimento. Na sua interpretação da formação social brasileira, visualiza a possibilidade do desaparecimento da cultura caipira por esta ser

insignificante e simplória, já em estado de extinção. O caipira e sua cultura tradicional não estariam preparados para concorrerem materialmente com as correntes migratórias vindas da Europa e intensificadas no país. Ele seria suplantado pela marcha do progresso.

O autor defende a imigração porque esta traria contribuições econômicas e materiais ao processo civilizador da nação. No artigo intitulado “Nativismo Provisório”, publicado no livro *Contrastes e Confrontos* (1966), Euclides da Cunha declara os benefícios da onda imigratória, esfaceladora então da cultura sertaneja. Os imigrantes eram vistos como trabalhadores aptos, organizados, disciplinados e infatigáveis para o trabalho. Seu estilo de vida baseado em um estágio avançado e civilizado de desenvolvimento seria exemplo para os brasileiros pobres rurais considerados pela elite como inaptos e incapazes. Através do processo social de adaptação e assimilação, os imigrantes, aos poucos, deixariam suas influências benéficas, principalmente a “moral cosmopolita” e as influências artísticas, na cultura brasileira porque esta assimilaria os valores europeus tidos como superiores.

Semelhantes aspirações euclidianas permeiam a perspectiva de Monteiro Lobato. Em sua crítica ao caboclo, estabelece uma clara divisão entre decadência e progresso. Os agregados rurais pertenceriam à primeira por seu estilo de vida nômade, por ser considerado predador da natureza, e viver com o mínimo necessário para a sua sobrevivência, sem se preocupar com o excedente para o mercado. Para as necessidades capitalistas do país, ele é a “quantidade negativa” da vida agrária da nação³:

O caboclo é uma quantidade negativa. Tala cinqüenta alqueires de terra para extrair deles, o com que passar fome e frio durante o ano. Calcula as sementeiras pelo máximo da sua resistência às privações. Nem mais, nem menos. Dando para passar fome, sem virem a morrer disso, ele, a mulher e o cachorro – está tudo muito bem; assim fez o pai, o avô; assim fará a prole empanzinada que naquele momento brinca nua no terreiro. (LOBATO, 1997, p. 164)

³ Assim como o agrário da região do Vale do Paraíba, a sua elite cafeicultora decadente e os caboclos inertes, todos eles compunham o cenário nacional atrasado e não poderiam mais ser restaurados. A cada um deles, Lobato atribui responsabilidade e parcelas de culpa pelo atraso da nação.

Outra característica observada e criticada por Lobato é a fragilidade e a instabilidade da vida do caboclo, sempre em trânsito. Quando a terra perdia seus nutrientes, ele se mudava de sítio e ficava à mercê de um grande proprietário para o trabalho e sustento, seu e de sua família, e a qualquer momento poderia “tocá-lo” de sua propriedade. Ao compará-lo com o imigrante italiano, Lobato observa a tradição europeia do vínculo com a terra e sua permanência nos trabalhos com a lavoura, atitudes valorizadas para o alcance do progresso. A cultura do caipira é considerada um obstáculo, elemento arcaico e decadente diante dos novos elementos medidores do progresso nacional. Sob esse ponto de vista a condição de agregado é perigosa ao fazendeiro proprietário, pois por o caboclo ser nômade o fazendeiro é responsável pelas perdas na produtividade e pelos prejuízos financeiros ao aceitar esse indivíduo e sua família em suas terras. Lobato não se pergunta o porquê da vida em movimento do agregado rural e o seu desapego com a terra no seu significado social e econômico, característica da cultura caipira. Ele o culpa, chama-o de preguiçoso, porque nem um pé de laranja plantou naqueles arredores.

A ideia de progresso para Lobato era antagônica ao estado de decadência. Ele compreendia a ideia do ser humano viver em equilíbrio e em harmonia com a natureza. Seu controle e sua exploração seriam realizados de forma planejada, através da ciência e da técnica, elementos não possuídos pelo caboclo. A terra e a natureza não seriam destruídas e depois abandonadas, com outros novos ciclos de repetição de destruição e abandono, mas sim cultivadas e conservadas pelo homem como um bem precioso capaz de produzir frutos permanentes para o progresso material da nação:

Quando se exaure a terra, o agregado muda de sítio. No lugar, ficam a tapera e o sapezeiro. Um ano que passe e só este atestará a sua estada ali; o mais se apaga como por encanto. A terra reabsorve os frágeis materiais da choça e, como nem sequer uma laranjeira ele plantou, nada mais lembra a passagem por ali do Manoel Peroba, do Chico Marimbondo, do Jeca Tatu e outros sons ignaros, de dolorosa memória para a natureza circunvizinha. (LOBATO, 1997, p. 164)

A rusticidade do viver do caipira não escaparia a Monteiro Lobato na construção do Jeca Tatu e renderia a ideia de que o caboclo se assemelharia a um fungo da terra, tal o nível elementar vivido na satisfação de suas necessidades. Lobato

crítica de forma cruel as atitudes vistas por ele como depredadoras. O caboclo, na satisfação da necessidade de ter sua casa, destrói a natureza junto com sua mulher, a “sarcopta” fêmea, o filho que está no seu ventre “[...] Completam o rancho um cachorro sarnento – Brinquinho –, a foice, a enxada, a pica-pau, o pilãozinho de sal, a panela de barro, um santo encardido, três galinhas pevas e um galo índio”. (LOBATO, 1997, p. 162) Para Lobato todos esses “ingredientes” representam a decadência e o atraso da vida do homem pobre rural e seriam entraves ao sonhado progresso da nação. O caboclo é visto como alguém à margem da produtividade econômica do país: “Com estes simples ingredientes, o fazedor de sapezeiros perpetua a espécie e a obra de esterilização iniciada com os remotíssimos avós”. (LOBATO, 1997, p. 162)

No final do século XIX, Monteiro Lobato assiste à transição do trabalho escravo para o assalariado. Presencia a chegada de trabalhadores imigrantes. Eles trazem consigo a disciplina capitalista do trabalho, aspecto denunciador da indisciplina do trabalhador nacional. Lobato escreve sobre o Jeca Tatu numa época em que está em questão uma nova ordem: a organização do trabalho racional através da mão de obra estrangeira e a nova forma de produção agrícola, assentada em bases capitalistas. Lobato demonstra através de sua literatura, a conjuntura histórico social nos últimos anos do Império e início da República, em evidência na época, o “problema” da mão de obra nacional. O olhar depreciativo da elite sobre os homens pobres foi construído com base em uma “moderna concepção de tempo”, aos poucos erigida na sociedade brasileira e se contrapunha ao “tempo da natureza”, “assistemático”, vivenciado pelos homens pobres rurais, forros e escravos. Tempo esse com uma dinâmica diferente do tempo capitalista, linear, disciplinado e contabilizado.

Na época em que Lobato escreve sobre o caboclo, ainda persiste na sociedade nacional, como uma herança do escravismo, a má reputação do trabalho, principalmente do manual. Este não fazia parte do mundo dos brancos e sim dos negros. O branco era adepto do “não fazer”. Como vemos nos textos de Lobato, esse “não fazer” é atribuído ao mínimo fazer necessário do caipira. Este não se integrava ao trabalho racional como o estrangeiro.

Lobato está inserido no contexto onde a elite considera o caboclo uma fatalidade para a nação. Em “Urupês”, artigo escrito e publicado pela primeira vez em 1914 no jornal O Estado de São Paulo e depois no livro de mesmo nome, Lobato segue a mesma linha de crítica de “Velha Praga” e continua a tratar sobre o caboclo,

considerado por ele “um selvagem”, “feio e bruto”, um ser desinteressante e incapaz de qualquer reação contra a estagnação e contra o atraso de sua vida econômica, social e cultural. Em oposição às correntes ufanistas enaltecedoras das qualidades do sertanejo, Lobato vem “com as curetas da ciência” tirar o véu de ilusões. Gilberto Freyre (1981) fez avaliação sobre a “vulcânica presença” de Lobato “na cultura e na vida nacional”, há cem anos do dia em que ele nasceu. Nas palavras de Freyre: “Em Urupês surge um escritor brasileiro de um novo tipo, quer pelas atitudes de crítico social, quer pela expressão, pela frase, pela forma, pela retórica: sua argumentação e sua persuasão através de palavras que sugerem gestos” (FREYRE, 1981, p. 156).

No artigo “Urupês”, Lobato cria o Jeca Tatu⁴. Ele deixa claro não acreditar na capacidade laboral e produtiva dos caboclos, porque considera o esforço exercido por eles mínimo e não se enquadra nas novas exigências da economia de mercado e na organização burguesa do trabalho:

Jeca Tatu é um piraquara do Paraíba, maravilhoso epítome de carne onde se resumem todas as características da espécie. / Ei-lo que vem falar ao patrão. Entrou, saudou. Seu primeiro movimento após prender entre os lábios a palha de milho, sacar o rolete de fumo e disparar a cusparada d’esguicho, é sentar-se jeitosamente sobre os calcanhares. Só então destrava a língua e a inteligência. / - “Não vê que ... ”/ De pé ou sentado, as ideias se lhe entramam, a língua emperra e não há de dizer coisa com coisa. / De noite, na choça de palha, acocora-se em frente ao fogo para “aqueotá-lo”, imitado da mulher e da prole. / Para comer, negociar uma barganha, ingerir um café, tostar um cabo de foice, fazê-lo em outra posição será desastre infalível. Há de ser de cócoras. / Nos mercados, para onde leva a quitanda domingueira, é de cócoras, como um faquir do Bramaputra, que vigia os cachinhos de brejaúva ou o feixe de três palmitos. / Pobre Jeca Tatu! Como és bonito no romance e feio na realidade! / Jeca mercador, Jeca lavrador, Jeca filósofo... (LOBATO, 1997, p. 168)

Um progresso representado pelo trabalho racional, organizado e produtivo voltado para uma economia de mercado, está nas palavras de Lobato. No entanto,

⁴ Sobre a origem do nome Jeca Tatu escreve Azevedo, Carmem Lucia de. Camargos, Marcia. e Sacchetta, Vladimir (1997): “‘Uma Velha Praga’ foi a faísca que faria alastrar o fogo da revolta lobatiana. Pouco mais de um mês depois ele publica outro artigo, “Urupês”, de 23 de dezembro, fixando o personagem-símbolo não só da sua obra, mas de toda uma fase da literatura brasileira: Jeca Tatu. Batizou-o assim devido a reminiscências de vinte anos antes, em torno de uma velhinha chamada Gertrudes, moradora de um rancho à beira da estrada da Fazenda Paraíso, cujo neto, Jeca, reunia todas as características inerentes ao personagem: “bichinho feio, agruço, arisco, desconfiado, sem jeito de gente”. A princípio pretendia dar-lhe o sobrenome “peroba”, mas como não soara bem, decide substituí-lo por Tatu, inspirado nas reclamações que seu capataz vinha fazendo sobre os estragos causados pelo animal nas roças de milho”. (AZEVEDO, CAMARGOS, SACCETTA, 1997, p. 58)

Jeca Tatu não desenvolve o trabalho racional e disciplinado, como por exemplo, a lavoura planejada nos moldes capitalistas da produtividade em massa, para o mercado consumidor agroexportador. A ideia de civilização, para Lobato, era entendida como um mundo capitalista cada vez mais controlado, organizado e disciplinado para a conquista do progresso material da nação. O caboclo é criticado pelo autor por ser considerado indolente e parasitário.

Lobato acredita nos valores modernos de livre comércio e empreendimentos industriais. Esses seriam os caminhos para a conquista da emancipação econômica da nação. Mas o trabalho do Jeca Tatu se baseia em apanhar na natureza o que esta derrama pelo mato. Esse trabalho extrativista, provisório e irregular, para Lobato, não era importante nem valorizado para as necessidades de desenvolvimento agrário e prosperidade econômica. Para o autor, a prosperidade e vigor de nações e povos se deve a hostilidade dos ambientes, mas o Jeca Tatu:

Da terra só quer a mandioca, o milho e a cana. A primeira, por ser um pão já amassado pela natureza. Basta arrancar uma raiz e deitá-la nas brasas. Não impõe colheita, nem exige celeiro. O plantio se faz com um palmo de rama fincada em qualquer chão. Não pede cuidados. Não a ataca a formiga. A mandioca é sem-vergonha. / Bem ponderado, a causa principal da lombeira do caboclo reside nas benemerências sem conta da mandioca. Talvez que sem ela se pusesse de pé e andasse. Mas enquanto dispuser de um pão cujo preparo se resume no plantar, colher e lançar sobre brasas, Jeca não mudará de vida. O vigor das raças humanas está na razão direta da hostilidade ambiente. (LOBATO, 1997, p. 170-71)

Lobato observa a decadência vivida pelo caboclo. Baseado em teorias racistas e positivistas o considera uma raça inferior, biologicamente inadaptável ao trabalho e incapaz de efetuar qualquer atividade produtiva. Ele não planta uma roça nos seus arredores, nem árvores frutíferas, nem flores, nenhum sinalizador de permanência nas terras. Ele revela uma apatia, resultado de uma herança de raça inferior e miscigenada. Por causa de todas essas características negativas, ele era visto como um obstáculo ao desenvolvimento econômico da nação agrária. O mundo habitado pelo caboclo era considerado desorganizado, improdutivo, e indisciplinado. Essas características trariam como resultado a miséria garantidora apenas do mínimo necessário para “passar fome ele e a sua família”.

Na sua obra *Os Sertões* e nos vários artigos escritos e publicados no jornal *O Estado de São Paulo*, Euclides da Cunha elaborou considerações sobre o povo brasileiro. Podemos chamar a atenção à ideia do cruzamento das raças considerada prejudicial e fatal para a nação. Baseado no ideário evolucionista, o autor vê a estrutura social a partir de uma hierarquia composta de raças inferiores e superiores e no cruzamento das raças diferentes, a miscigenação era vista como algo negativo, porque as características manifestas seriam as das raças inferiores:

A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante às conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O índio-europeu, o negro e o brasileiro-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades prementes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço – traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado. Foville compara-os, de um modo geral, aos histéricos. Mas o desequilíbrio nervoso, em tal caso, é incurável: não há terapêutica para este embater de tendências antagonistas, de raças repentinamente aproximadas fundidas num organismo isolado. ... E o mestiço, - mulato, mameluco ou cafuzo – menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores. (CUNHA, 1963, p. 90)

Para Euclides da Cunha, na concorrência entre os povos civilizados, para o Brasil era perigoso competir com os mestiços, pois eles eram considerados intrusos, instáveis e anômalos, sem características próprias. Por ser uma “raça fraca” estavam subordinados ao destino e direção dos mais fortes. Os mestiços eram um retrocesso para a cultura nacional:

É que nessa concorrência admirável dos povos, envolvendo todos em luta sem tréguas, na qual a seleção capitaliza atributos que a hereditariedade conserva, o mestiço é um intruso. Não lutou; não é uma integração de esforços; é alguma coisa de dispersivo e dissolvente; surge, de repente, sem caracteres próprios, oscilando entre influxos opostos de legados discordes. A tendência à regressão às raças matrizes caracteriza a sua instabilidade. É a tendência instintiva a uma situação de equilíbrio. As leis naturais pelo próprio jogo parecem extinguir, e pouco e pouco, o produto anômalo que as viola, afogando-o nas próprias fontes geradoras. O mulato despreza

então, irresistivelmente, o negro e procura com uma tenacidade ansiosíssima cruzamentos que apaguem na sua prole o estigma da fronte escurecida; o mameluco faz-se o bandeirante inexorável, precipitando-o, ferozmente, sobre as cabildas aterradas ... (CUNHA, 1963, p. 91)

Euclides da Cunha elabora a descrição do sertanejo como uma personalidade forte e fraca ao mesmo tempo, em contraposição ao mestiço do litoral considerado raquítico, exausto e neurastênico. Aponta para uma característica de plasticidade do sertanejo, pois a fraqueza, a preguiça e a debilidade seriam apenas aparentes. Bastaria um incidente para a “transmutação” acontecer e dar lugar a um homem forte e equilibrado nas suas atitudes e posturas.

Euclides da Cunha faz a descrição do sertanejo em quem duas características se opõem. A sua aparência de cansaço, preguiça e apatia – um sujeito canhestro e desengonçado – dá lugar a um homem possante, desassombrado e forte, cheio de agilidades extraordinárias. Um mesmo personagem possui características depreciativas e ao mesmo tempo nobres. Talvez o sertanejo revelasse a busca constante de Euclides pelo progresso brasileiro. A civilização representada pelas nações mais desenvolvidas era o alvo a ser conquistado pelo Brasil. As condições de miséria e pobreza do povo, habitantes das regiões interioranas, representavam uma visão desesperançada na busca do desenvolvimento da nação. Ela traduz um estilo de vida calçado na irracionalidade e nas tradições. Isso era visto como obstáculos para a conquista da civilização. As populações das regiões interioranas do Brasil, os chamados caboclos, sofreram de uma caracterização depreciadora por parte de uma parcela da elite intelectual, generalizada para toda a população do Brasil contraposta à visão da população urbana e letrada.

Apesar de Euclides da Cunha defender ideias que consideravam a mestiçagem prejudicial para o progresso material e cultural da nação e preconizar o desaparecimento da cultura da população mestiça, ele elogia o sertanejo e a sua ação no meio em que vive. Em 1902, antes de Monteiro Lobato, que escreve em 1914, Euclides chama a atenção para a vida de miséria e pobreza das populações rurais e essa miséria não é culpa dos homens pobres e sim dos políticos sem expediente para mudar esse quadro. Sua crítica é direcionada às elites do país, diferentemente de Lobato, que responsabiliza o caboclo pelo atraso da nação, por causa da sua condição de pobreza, miséria e raça inferior.

Essa ideia de que a miscigenação seria prejudicial para a composição da nação também está em Manoel Bomfim, no livro *A América Latina Males de Origem*, publicado em 1905. Nos seus dizeres, Bomfim considera os mestiços e caboclos com muitas características ruins e negativas. Diferentemente de Monteiro Lobato e Euclides da Cunha, baseados em teorias racistas e biologicamente deterministas, Bomfim atribui as características negativas à falta da “educação social”. Para ele, “a massa geral da população” era ignorante, “inteiramente nula para o progresso”, sem desejos para o trabalho e disposta à servidão. Sua principal característica seria a decadência por causa da exploração dos políticos corruptos. O “parasitismo”, observado nas nações ibéricas com seu assalto às riquezas das nações latino-americanas, estava presente nas atitudes dos governos inescrupulosos:

A massa geral da população, formada e nutrida por essa cultura intensiva da ignorância e da servidão, não tem estímulos, nem desejos, nem necessidades definidas, acima dos apetites da baixa animalidade; ignora tudo, não sabe trabalhar, não vê beleza nem interesse no trabalho, nada a convida a isto; inteiramente nula para o progresso, é facilmente aproveitada pela caudilhagem nas más aventuras e assaltos políticos. As classes dirigentes, herdeiras diretas, continuadoras indefectíveis das tradições governamentais, políticas e sociais do Estado-metrópole, parecem incapazes de vencer o peso dessa herança; e tudo o que o parasitismo peninsular incrustou no caráter e na inteligência dos governantes de então, aqui se encontra nas novas classes dirigentes; qualquer que seja o indivíduo, qualquer que seja o seu ponto de partida e o seu programa, o traço ibérico lá está – o conservantismo, a ausência de vida, o tradicionalismo, a sensatez conselheiral, um horror instintivo ao progresso, ao novo, ao desconhecido, horror bem instintivo e inconsciente, pois que é herdado. De longe em longe, surge um espírito capaz de ação eficaz – é uma miragem perdida no deserto; e a sociedade continua a arrastar-se ao sabor dos que a dirigem. Assistidos, reconfortados por estes, os elementos refratários, remanescentes do passado parasitário, revivem, proliferam, doutrinam, orientam; e a nova pátria não chega nunca a ser uma pátria, senão a ex-colônia, que se prolonga pelo Estado independente, contra todas as leis da evolução, sufocando o progresso, presa a mil preconceitos, peiada pela ignorância sob o conservantismo. (BOMFIM, 1993, p. 327)

Lobato traz no seu pensamento a preocupação com o “problema” da miscigenação. Como pensar uma nação caipira e miscigenada no sangue e na cultura? Lobato constrói o Jeca Tatu, protótipo do caboclo brasileiro e revela não acreditar na raça miscigenada. Para ele, “incapaz de evolução, impenetrável ao

progresso”. Ela vegeta de cócoras em uma época de mudanças significativas na sociedade brasileira. A libertação da escravatura; a passagem do Império para a República; a vinda dos imigrantes para os trabalhos nas lavouras e indústria nascente; o processo de urbanização das cidades; as exigências de racionalidade para o trabalho na agricultura, para o autor, em todos esses grandes eventos o caboclo não emite reação, não responde aos chamados, ele resiste ao progresso dos novos tempos e continua a “vegetar de cócoras”, “encoscorado em uma rotina de pedra, recua para não adaptar-se”, ele era visto como alheio aos acontecimentos mais significativos da sociedade.

Segundo Lúcia Lippi Oliveira (1990, p. 24) no contexto dos debates ideológicos para pensar o Brasil, nos primórdios da República existiu o pensamento dos intelectuais cientificistas. Influenciados por doutrinas “evolucionistas assentados sobre a desigualdade das raças, estes são extremamente pessimistas em relação ao destino do país já que a miscigenação teria comprometido os alicerces da nação”. Ao criar o personagem Jeca Tatu, Lobato dialoga com as teorias cientificistas sobre a influência da raça no desenvolvimento das sociedades humanas:

O Brasil, filho de pais inferiores ... destituídos desses caracteres fortíssimos que imprimem ... um cunho inconfundível em certos indivíduos, como acontece com o alemão, com o inglês, cresceu tristemente ... dando como resultado um tipo imprestável, incapaz de continuar a se desenvolver sem o concurso vivificador do sangue de alguma raça original ... (LOBATO, 1959, p. 110.)

Em sua leitura sobre nossa gente e na criação do personagem Jeca Tatu, Monteiro Lobato revela um conteúdo e um projeto ideológico que atende a uma compreensão específica da realidade nacional daquele momento. Era muito comum entre a intelectualidade nacional, o reconhecimento da inferioridade do caboclo brasileiro, visto como medíocre, fora do sistema político, sem educação, sem força física e sem aptidões para o trabalho organizado, sem condições, portanto, de contribuir para o progresso material da nação. Em contraposição, as levas de imigrantes, vistos pela elite como melhores trabalhadores, mais fortes, dispostos e detentores de conhecimentos e técnicas de produtividade, antes já viviam na Europa sob as regras do trabalho burguês organizado e disciplinado, valores sintonizados com a ideia de civilização e progresso material.

Lobato em 1914 lança primeiro o artigo “Velha Praga” e logo em seguida “Urupês” no jornal O Estado de São Paulo. Como dizem alguns estudiosos, suas ideias “explodiram como bomba” no meio intelectual e alimentou os debates jornalísticos. Sobre os resultados da divulgação e aceitação das suas opiniões, Lobato escreve uma carta a Rangel em 16 de janeiro de 1915, da cidade de Caçapava, para dizer da sua admiração com a repercussão inesperada dos seus artigos no cenário intelectual e entre o público leitor dos jornais em âmbito nacional:

(...) A *Velha Praga* não cessa a peregrinação. Já foi transcrita em sessenta jornais, conforme me informa o Sinésio Passos, redator dum jornal de Guaratinguetá. Acho muito, e se o consigno é para frisar a ignorância em que andamos de nós mesmos: a menor revelação da verdade faz o público arregalar o olho. (Lobato, 1964, p. 10)

Sobre as críticas favoráveis feitas ao seu artigo “Urupês” em que criou o personagem Jeca Tatu, Lobato escreve ao amigo Rangel, carta em 12.02.1915:

[...] Mas estive em S. Paulo três dias e todos me falaram da minha literatura com certo calor, achando que eu sou coisas. Ouvi os elogios de pé atrás, como sempre. Quem na cara não elogia? O que vale é o cochicho às costas. Pinheiro é amigo e me ficou atrás do quadro, como Apeles, para pegar o que de mim dizem pelas costas. Contou-me que na sala do Nestor, no Estado, houve uma seria discussão sobre aquele artigo *Urupês*, na qual poucos concordaram comigo totalmente, mas todos foram unânimes em que sou “novo de forma” e uma “revelação”. Será Rangel, que com tão pequena amostra se possa chegar a esse veredito? E disse mais o Pinheiro que cada um me atribuía uma filiação. Um provou que eu imitava o Eça. O Armando Prado, que eu imitava o Fialho. A maioria, porém, achou que eu me revelava pessoal e sem filiações aparentes. E disso resultou que o Estado vai pagar-me os artigos a 25 mil réis, logo que a folha volte à normalização financeira e se refaça dum desfalque de 150 contos que lá deu o velho gerente – foi o que ouvi. (LOBATO, 1964, p. 20)

Segundo Tristão de Athayde (1982), foi em 1914 que “realmente explodiu a primeira bomba lobatiana”. Com o artigo “Velha Praga”, publicado no jornal O Estado de São Paulo, Monteiro Lobato começou a demonstrar o que vinha pela frente. Para Athayde, Lobato acabou com o “neo-ufanismo nativista”, lançado em 1904 por Euclides da Cunha na sua famosa sentença: “o sertanejo é antes de tudo um forte”. Lobato respondeu a esse “neorromantismo” com um “neo-nacionalismo” através da

criação da figura do Jeca Tatu, o caipira que vivia de “cócoras”, comparado aos “urupês”, ou seja, aos cogumelos do mato. Como pensador social, o questionamento de Lobato, segundo Athayde, era uma “nova visão do Brasil, que esse escaldado nacionalismo vinha apresentar”. Athayde escreve:

Pela primeira vez, em nossa história literária, um livro conseguia fazer um movimento político-social alastrar-se pelo país inteiro. Depois de ‘Urupês’ veio ‘Cidades Mortas’, ‘Idéias de Jeca Tatu’, ‘Onda Verde’ e muitos outros. O obscuro filho de Taubaté e simples colaborador do ‘Minarete’ de Pinda, tornou-se, de um momento para outro, um símbolo. O símbolo de nosso realismo nativista, não apenas como escritor regionalista das ribeiras do Paraíba, mas como expressão da brasilidade intelectual moderna. (apud DANTAS, 1982, p. 47)

Segundo Agripino Grieco (1981), a caricatura do Jeca Tatu converteu-se em “símbolo verdade” do homem rústico:

Jeca Tatu, caricatura admirável, fixou-se no repertório dos nossos tipos grotescos, e, justo ou injusto (tanto pode o talento), converteu-se em criatura simbólica. Fosse embora visível o ritmo deformador, aí, para muitos, estava a verdadeira fisionomia do nosso homem rústico, emergindo da verdadeira atmosfera provinciana. E o fato é que o ironista, tantos e tão característicos eram os seus dons vivificadores, fazia com que se lhe perdoassem facilmente os erros de sociólogo. A inverdade histórica diluía-se na bonomia sarcástica do prosador, no seu amor perverso à terra natal, na doçura, se se pode dizer assim, ácida das suas melhores páginas. Sentia-se que realmente havia, diante do leitor, um ficcionista robusto e novo, e era difícil deixar de aplaudir. Aplaudia-se, em particular, o bom humor com que ele, em presença de figuras burlescas, as suas prediletas, armava o seu cavalete de pintor de homens e captava os tipos da região, movimentando-os bem e dando-lhes frases e gestos típicos, desses que definem caracteres. Um senso muito agudo e muito ativo do pitoresco, felizes notações de ambientes e atitudes. (Grieco, 1981, p. 187)

Foram de ampla divulgação as ideias de Monteiro Lobato sobre o Jeca Tatu em 1914 e nos anos posteriores quando os seus artigos foram publicados em forma de livro. Podemos afirmar que uma das razões do sucesso perante o público leitor do personagem Jeca Tatu está vinculada a esta questão: Lobato conferia identidade a este sujeito ausente de conceito na sociedade. Esta categoria, até aqui inominada,

passa a ser vista, percebida, discutida e entendida no contexto da economia nacional. Essa identidade do caboclo criada por Lobato ainda que na forma de caricatura, atendia a uma necessidade ideológica que uma parte do país tinha para refletir de si mesmo. De um lado tínhamos uma elite intelectual que dizia que o Brasil era feito de caboclos fortes e rijos, de outro, intelectuais que afirmavam que éramos um país vitimado por uma raça de depauperados e degenerados sem nome. Quando José de Souza Martins observou em 1978 que o homem pobre rural era inominado, um sujeito ausente de conceito, ele parecia fazer referência ao pensamento social político e letrado no Brasil:

Essa exclusão define justamente o lugar do camponês no processo histórico. A ausência de um conceito, de uma categoria, que o localize socialmente e o defina de modo completo e uniforme constitui exatamente a clara expressão da forma como tem se dado a sua participação nesse processo – alguém que participa como se não fosse essencial, como se não estivesse participando. O escamoteamento conceitual é o produto necessário, a forma necessária e eloqüente da definição do modo como o camponês tem tomado parte no processo histórico brasileiro – como um excluído, um inferior, um ausente que ele realmente é: ausente na apropriação dos resultados objetivos do seu trabalho, que aparece como se fosse desnecessário de um lado, e alheio, de outro. (MARTINS, 1983, p. 25)

Nenhuma identidade, pois, no sentido inclusive da unificação, isto é, da não diversidade, reuniu mais as características do homem pobre rural do que a caricatura do Jeca Tatu, criada por Monteiro Lobato. Ele ganhou um nome que combinou com as aspirações de uma parcela da elite pensante sobre o homem pobre rural: atrasado, indisciplinado, fora do progresso material da nação, subserviente, sem estímulos, decadente, indesejável na participação da vida política da nação. A sua expressão foi considerada mínima e desprezível no conjunto da economia brasileira, “sem uma posição econômica e social definida e fixa”, e vai esperar até os anos 50/60 para voltar a ter lugar na vida social.

O Jeca não “é” assim, “está” assim

Em 1914, tanto Monteiro Lobato como os intelectuais da época atribuíam ao caipira nacional a responsabilidade pelo atraso e decadência do rural brasileiro. Em 1918, na sua nova leitura sobre o caboclo, Monteiro Lobato muda suas considerações: defende outra proposição. Ele o vê como doente e não mais como preguiçoso. Em carta a Godofredo Rangel, em dezembro de 1917, Lobato escreveu: “Estou convencido de que o Jeca Tatu é a única coisa que presta neste país”. (LOBATO: 1964, p. 160) Elogia a população rural e a vê com capacidades de resistir bravamente às moléstias e às péssimas condições sanitárias e de higiene. No artigo intitulado “Um fato”, publicado no livro *Problema Vital*, em 1919, Lobato afirma: “O caipira não “é” assim. “Está” assim. Curado, recuperará o lugar a que faz jus no concerto etnológico”. (LOBATO, 1964, p. 285)

Nessa nova fase, Lobato se rende à proposta de inserção das populações sertanejas ao projeto de modernização do país⁵. Vale apresentarmos o pedido de desculpas que Lobato fez ao Jeca Tatu quando saiu a primeira edição do livro *Urupês*, em 26 de junho de 1918:

E aqui aproveito o lance para implorar perdão ao pobre Jeca. Eu ignorava que eras assim, meu Tatu, por motivo de doença. Hoje é com piedade infinita que te encara quem, naquele tempo, só via em ti um mamparreiro de marca. Perdoas? (LOBATO, 1918, p. 4)

Em 1919, no momento em que Rui Barbosa lança o Jeca Tatu no debate político social e este se torna assunto de grande repercussão nacional, Monteiro Lobato já está em outra discussão. O que anima o pensamento do nosso autor são os conhecimentos sanitaristas, estes suficientes para tirar o caboclo de sua condição de atraso e decadência. Se em 1914 o caipira é considerado pelo autor como resultado de uma herança de raça inferior, é porque Lobato está influenciado pelas ideias positivistas em vigor entre a intelectualidade brasileira do início do século. A *intelligentsia* do período entende que o povo brasileiro é uma sub-raça, incapaz, portanto, de se desenvolver culturalmente. Entretanto, como observa Campos (1986), a partir de 1915 começa uma reflexão baseada em teorias que se afastarão do

⁵ O autor Gilberto Hochman (1998) no livro *A Era do Saneamento* afirma que “A segunda fase do movimento sanitário – décadas de 1910 e 1920 – teria como característica fundamental a ênfase no saneamento rural, em especial o combate a três endemias rurais (ancilostomíase, malária e mal de Chagas), a partir da *descoberta dos sertões*, dos seus habitantes abandonados e doentes e da possibilidade de curá-los e de integrá-los à comunidade nacional”. (HOCHMAN, 1998, p. 60 e 61)

fatalismo manifesto pela ideia de “raças inferiores”. Deste modo, em 1918, quando retoma o tema do homem pobre rural no texto “Jeca Tatu – A Ressurreição”, publicado no livro *Problema Vital* (1919), Lobato revê suas considerações negativas e depreciativas, e migra da interpretação racial para a sanitária: a recuperação da decadência da nação estaria nas ações higienizadoras e restauração da saúde das populações rurais. O caboclo passa a ser visto como um agente social responsável por profundas mudanças na sociedade brasileira e a ser valorizado como *capital humano* com potencial para gerar riquezas para a prosperidade da nação.

Jeca, recuperado das doenças e cheio de coragem, com dedicação ao seu trabalho põe abaixo um matagal e empreende exploração produtiva e intensiva da terra. E as terras, que eram consideradas impróprias para a exploração da agricultura, Jeca Tatu planta muitos pés de eucalipto, conserta os buracos da casa, faz chiqueiros para os porcos e galinheiros para as galinhas. Dinamiza com o máximo de racionalidade o sítio, de tal maneira que até os vizinhos, acostumados que estavam com a sua preguiça se espantam: “- Descanse um pouco homem: Assim você arrebenta ... diziam os passantes. / Quero ganhar o tempo perdido, respondia ele sem largar do machado. Quero tirar a prosa do ‘italiano’”. (LOBATO, 1964, p. 334) Nessa nova fase, a mão de obra disciplinada passa a não ser privilégio somente do imigrante, mas pertence também ao trabalhador rural nacional.

Lobato faz a autocrítica e defende a tese de que a visão da ciência seria um antídoto contra os preconceitos da sociedade para a qual o trabalhador estrangeiro era uma raça superior e tinha melhor disciplina e braço para o trabalho nas lavouras. Com a regeneração do Jeca Tatu, os preconceitos caíam por terra: “quero tirar a prosa do italiano”. E assim: “Dava gosto ver as roças do Jeca. Comprou arados e bois, e não plantava nada sem primeiro afofar a terra. O resultado foi que os milhos vinham lindos e o feijão era uma beleza”. (LOBATO, 1964, p. 336). Aliada à disciplina, a tecnologia poderia promover um novo período de progresso material para a nação. Dessa ação prática, baseada em métodos eficientes de organização dos trabalhos na lavoura, surgiria uma nova forma de aproveitamento agrônômico da terra e dos recursos naturais.

Lembramos aqui que o texto *Jeca Tatu – A Ressurreição* foi o famoso conto publicado no almanaque que o Laboratório Fontoura adaptou e distribuiu 33 milhões de exemplares por todo o país até o ano de 1960, o que nos faz reafirmar a estreita

ligação de Lobato com o público leitor. Isto contribuía para a disseminação das suas ideias Brasil afora.

Referências Bibliográficas

ATAYDE, Tristão de. “Monteiro Lobato – I”. **Vozes do tempo de Lobato – depoimento – Edição comemorativa do centenário de nascimento de Monteiro Lobato**. Organizador: Paulo Dantas. São Paulo: Traço Editora, 1982.

AZEVEDO, Carmen Lucia. CAMARGOS, Márcia. SACCHETTA, Vladimir. **Monteiro Lobato furacão na Botocúndia**. São Paulo: Editora Senac, 1997.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina Males de Origem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

CAMPOS, André Luiz. **A República do Picapau Amarelo**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

CAVALHEIRO, Edgard. **Monteiro Lobato vida e obra**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1955.

CUNHA, Euclides. **Os Sertões Campanha de Canudos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 27ª edição, 1963.

CUNHA, Euclides. Contrastes e Confrontos. In: **Obras Completas** volume I. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1966.

DANTAS, Paulo. (org) **Vozes do Tempo de Lobato– depoimento – Edição comemorativa do centenário de nascimento de Monteiro Lobato**. São Paulo: Traço Editora, 1982.

FREYRE, Gilberto. **Monteiro Lobato revisitado**. Ciência & Trópico, Recife, v. 9, n. 2, p. 155-167, jul./dez., 1981.

GRIECO, Agrippino. **Um Maupassant Brasileiro**. Ciências & Trópico, Recife, v. 9, n. 2, p. 187 – 188, jul./dez., 1981.

HOCHMAN, Gilberto. **A Era do Saneamento As Bases da Política de Saúde Pública no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, ANPOCS, 1998.

LOBATO, Monteiro. **Urupês**. 4ª edição. Edição da Revista do Brasil, 1919.

LOBATO, Monteiro. Literatura do Minarete. 1ª edição, **Obras Completas de Monteiro Lobato**, 1ª série, Literatura Geral, volume 14. São Paulo: Brasiliense, 1959.

LOBATO, Monteiro. A Barca de Gleyre. 1ª edição, **Obras Completas de Monteiro Lobato**, 1ª série, Literatura Geral, volume 11. São Paulo: Brasiliense, 1964.

LOBATO, Monteiro. Mr. Slang e o Brasil e Problema Vital. 11ª edição publicada na 1ª série das **Obras Completas de Monteiro Lobato**, São Paulo: Brasiliense, 1964.

LOBATO, Monteiro. **Ideias de Jeca Tatu**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

LOBATO, Monteiro. **Cidades Mortas**, 8ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1995.

LOBATO, Monteiro. **Urupês**. São Paulo: Brasiliense, 1997.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. 2ª. Edição, Rio de Janeiro, Vozes, 1983.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A questão nacional na primeira república**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

SIMÕES FILHO, Mário Luis e MENDONÇA, Wilma Martins. **Representações do homem do campo em Monteiro Lobato: de Jeca Tatu a Zé Brasil**. MISCELÂNEA Revista de Pós-Graduação em Letras UNESP – Campus de Assis, vol.6, jul./nov.2009, p. 58 a 74 www.assis.unesp.br/miscelanea. Acesso em: 13 de maio 2012.

Os caminhos da revolução: polêmicas no interior do marxismo

Ugo Rivetti¹

Resumo: A polêmica entre os expoentes do “marxismo ortodoxo” da Segunda Internacional (1889-1914) e os pais fundadores do dito “marxismo ocidental” – Georg Lukács, Antonio Gramsci e Karl Korsch – constituiu um dos grandes momentos da história do marxismo no século XX, fornecendo as principais coordenadas para as disputas teóricas que viriam a se seguir a partir daí, notadamente, para os debates acerca do processo revolucionário, das tendências dominantes no desenvolvimento capitalista e do modelo base-superestrutura. Dada a relevância dessa polêmica e dos debates por ela alimentados, pretendemos examinar como nomes representativos das correntes em questão lidaram com a “problemática do processo revolucionário”, segundo nos parece, um dos tópicos centrais em torno do qual essa disputa gravitou. Para tanto, centraremos nossas considerações nas disputas travadas entre as lideranças das correntes mais representativas da Segunda Internacional – Karl Kautsky e V. I. Lênin – e o teórico que, da tríade de fundadores do marxismo ocidental, continua a receber um tratamento insuficiente por parte da literatura dedicada ao tema – Karl Korsch. Tendo em vista essas preocupações, exporemos, ainda que muito brevemente, as principais teses desses três teóricos, colocando especial ênfase nas maiores divergências entre essas teses e em que medida o tratamento da questão tal como oferecido por Korsch guarda importantes avanços em relação ao horizonte delimitado pelas teses das correntes ortodoxas.

Palavras-chave: marxismo da Segunda Internacional, teorias da revolução, história do marxismo.

1. O marxismo e a Segunda Internacional

Por si só a noção de “marxismo da Segunda Internacional” já é bastante problemática e, em certo sentido, redutora, na medida em que tende a sugerir uma unidade tanto teórica quanto política que ignora clivagens profundas, atribuindo a esse bloco indiferenciado um determinado tipo de marxismo – por conseguinte, também indiferenciado.² Por mais problemático que seja o emprego dessa noção, contudo, não é destituído de sentido o fato de justamente ela ter prevalecido, tanto nos textos de intervenção da época como na literatura posterior.³ O que se deve, segundo nos parece, à importância que essa organização desempenhou não apenas na história do marxismo, como também na história do movimento operário. Fundada em 1889, no Congresso de Paris, a Segunda Internacional foi o resultado mais acabado dos esforços das principais lideranças socialistas de orientação marxista do momento – Kautsky e Bernstein, na Alemanha; Plekhanov e Lênin, na Rússia;

¹ Graduando em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo. E-mail: ugo.rivetti@usp.br.

² Assim, para um tratamento mais rigoroso do tema seria preferível fazer referência a um “marxismo da época da Segunda Internacional”, noção que permitiria uma melhor apreensão daquelas divisões e das polêmicas entre seus mais destacados representantes. Para um exame mais detido dessa questão, cf. Andreucci (1982).

³ Essa noção é largamente empregada, por exemplo, por Lukács, em *História e consciência de classe*, por Korsch, em *Marxismo e filosofia* e por Hobsbawm, em *História do marxismo*.

Guesde e Lafargue, na França – no sentido de constituir uma federação de partidos nacionais autônomos, comprometida com o restabelecimento de relações institucionais entre os partidos socialistas nacionais que permitissem não apenas conservar um nexo doutrinal comum entre eles como também, e sobretudo, constituir uma arma estratégica capaz de ser mobilizada em nível internacional (cf. Krieger, 1997, p. 558).

Ainda que essa caracterização seja correta, a real significação da Segunda Internacional depende de uma visada mais abrangente e inclusiva. Assim, a Segunda Internacional também pode (e deve) ser entendida como resultado histórico, primeiro, da expansão do movimento operário (em curso desde o último quarto do século XX) e, segundo, da difusão e vulgarização do marxismo (levada a cabo nos textos do “último Engels”). O primeiro desses processos consistia no aumento do número de trabalhadores empregados na indústria, pela sua crescente concentração nas maiores empresas (com mais de cem mil operários) e pela expansão do sindicalismo.⁴ Significava tanto um alargamento do universo do movimento operário (apoiada na proliferação de organizações sindicais) como uma transformação radical e irreversível de suas fronteiras tradicionais, com a penetração do movimento operário e socialista nos países do Leste e, após a Revolução de 1905, na Rússia.⁵

Quanto ao segundo processo aqui indicado, o que estava em questão era o controle do movimento operário. Tratava-se, em outras palavras, da disputa no campo do socialismo entre marxistas, anarquistas e extremistas de esquerda. Enquanto um dos fundadores do materialismo histórico, Engels tomou para si a tarefa de combater a penetração no movimento operário dessas correntes, cujo apelo residia na defesa de soluções individuais para os problemas da vida operária, com base em motivações subjetivas, sistemas e utopias “nas quais um radicalismo pseudocientífico se mistura a fantasias capazes de se adaptar à experiência prática e à mentalidade das massas populares” (Negt, 1983, p. 127). Nesse contexto, Engels reconhecia como uma de suas principais tarefas expor a teoria de Marx em uma linguagem mais popular e acessível. Contudo, ao fazer isso Engels promoveu – ainda que não intencionalmente – uma “transformação estrutural” na teoria traduzida. Veja-se que não se trata de falsificação da teoria original; o que se tem, aqui, é uma transformação de tipo estrutural, porque decorrente da situação histórica na qual a penetração da teoria marxista no movimento operário dependia da sua conversão em “força material” capaz de presidir a dinâmica do movimento. Por isso que a mobilização do repertório marxiano por

⁴ Para um tratamento mais detido dos dados do período, cf. Krieger (1997, p. 555).

⁵ Para uma apreciação do impacto da Revolução Russa de 1905 sobre o movimento socialista europeu, cf. Musse (2000).

Engels pode ser considerado como “expressão de uma nova fase de desenvolvimento do proletariado europeu”, na qual ele se consolida como força histórica de primeira ordem.

Dada a natureza da exposição teórica de Marx (especialmente aquela formulada em **O Capital**), um desafio mais específico que se colocava para Engels dizia respeito à conjugação de metas históricas e globais (como a “supressão do capital”) com motivações mais concretas que pudessem ampliar a penetração da teoria marxista no movimento operário. Esses desafios são o que explica o tom geral dos textos do último Engels, orientadas pela necessidade de, partindo do emprego das categorias marxistas, expor de forma positiva e orgânica a “concepção comunista do mundo”. Ao final, o que se tinha era uma exposição no formato científico (do socialismo científico) de conteúdos da experiência prática da vida operária (cf. Negt, 1983, pp. 133-34). No interior dessa armadura, Engels integra um conteúdo teórico novo e completamente estranho ao marxismo de Marx: a confiança irrestrita no objetivismo, na eficácia da situação econômica e do desenvolvimento das forças materiais de produção e em sua capacidade decisiva de transformar a consciência (cf. Negt, 1983, pp. 136-37).

A Segunda Internacional representou, em certo sentido, o coroamento desses dois processos. Da expansão das fronteiras do movimento operário, enquanto organização internacional que foi bem-sucedida na reunião dos partidos socialistas do continente; da difusão do marxismo, ao consolidar de vez o predomínio do marxismo sobre as demais correntes socialistas.

Apesar das grandes realizações concretizadas durante o período⁶, contudo, a Segunda Internacional não resistiu às divergências entre seus grupos. Assim, com a eclosão da Primeira Guerra (1914) e a adesão dos partidos nacionais aos esforços de defesa nacional, o internacionalismo deu lugar à dispersão das vertentes nacionais do socialismo. Foi nesse momento que a socialdemocracia alemã e o comunismo russo assumiram seus contornos.

2. A socialdemocracia alemã

⁶ Recusando o centralismo rígido que levava à derrocada da Primeira Internacional (nucleada pela AIT), as lideranças socialistas optavam agora por uma “federação flexível de partidos nacionais autônomos”, capaz de suportar o número e a diversidade de correntes a serem incorporadas. Formalmente, a Internacional organizou-se de um modo adequado a essas exigências. Tendo nos congressos internacionais as ocasiões principais de deliberação e decisão, a Internacional vivenciou um processo continuado de complexificação de suas estruturas: no Congresso de Paris (1900) foi criado o Comitê Internacional Permanente (BSI, na sigla em francês), órgão permanente executivo; posteriormente, foram estabelecidas instâncias particulares a certas categorias – reuniões internacionais de jornalistas socialistas, a Conferência Internacional das Mulheres Socialistas e a Federação Internacional da Juventude Socialista. Cf. Krieger (1997, p. 583).

A história da socialdemocracia alemã pode ser dividida em dois períodos: antes e depois de 1890.⁷ Surgida em 1875, com a fundação do Partido Socialdemocrata Alemão (SPD), a socialdemocracia alemã viveu até 1890 sob a repressão da legislação anti-socialista de Bismarck, em meio a um estado de restrição das atividades partidárias, proibição de realização de reuniões e de publicação de periódicos e fechamento de associações socialistas locais.⁸

Apesar dessas condições políticas bastante desfavoráveis, foi durante esse mesmo período que as lideranças históricas da socialdemocracia alemã – Wilhelm Liebknecht (1826-1900), August Bebel (1840-1913), Karl Kautsky (1854-1938) e Eduard Bernstein (1850-1932) – assumiram posições de direção.⁹ Também, e mais importante, foi nesse período que o SPD se consolidou como o modelo dos demais partidos socialdemocratas, conquistando grande admiração no exterior por seu “notável êxito em fazer frente à perseguição” (cf. Cole, 1986, p. 240).

Quando da revogação da legislação anti-socialista, portanto, a socialdemocracia alemã já aparecia como uma das principais forças políticas da Alemanha, o que ficou explícito nos notáveis êxitos eleitorais por ela conquistados ao longo da década de 1880, culminando com a obtenção de 20% dos votos para o Reichstag nas eleições de 1890.¹⁰ O fim da repressão também se refletiu em importantes transformações no interior do SPD. Dessas, as duas mais importantes foram consolidadas no Congresso de Erfurt (1891). Com a aprovação de um novo programa político deu-se, em primeiro lugar, a guinada do partido de revolucionário para parlamentar; e, em segundo, o congresso de 1891 marcou a consolidação de Kautsky como a grande liderança da socialdemocracia alemã.

3. O comunismo russo

O comunismo russo tem origem com a polêmica entre os populistas (“*narodnitchestvo*”)¹¹ e o Grupo “Emancipação do Trabalho”, formado em 1883 e que tinha entre seus membros mais destacados Georges Plekhanov (1857-1918). Para esse grupo, a questão acerca do futuro econômico da Rússia, dominante no período populista (1860-1890)

⁷ Tomamos o ano de 1890 como referência, pois é dele que data o fim das leis anti-socialistas – após a queda de Bismarck e a ascensão de Guilherme II ao trono alemão – e o início das discussões em torno da elaboração de um novo programa para o partido entre as lideranças socialdemocratas. Cf. Andrade (2006, pp. 34-9).

⁸ Ibidem, p. 37.

⁹ Cole apresenta essa imagem de uma espécie de divisão do trabalho entre atividades políticas e teóricas no interior da cúpula do partido, enfatizando as atribuições eminentemente teórico-doutrinárias de Kautsky. Cf. Cole (1986, p. 255).

¹⁰ Cf. Przeworski (1991, p. 32).

¹¹ “Assim, se desenvolve, sob uma forma populista, um movimento socialista que não é mais do que círculos, grupos e revistas de ação bastante limitada, mas que deixam entrever um tipo de agitação e uma psicologia revolucionária significativos do período que estaria por vir” (Portal, 1997, p. 406).

devia ser refinada: tratava-se agora de refletir acerca do destino do capitalismo na Rússia. Não se colocava mais em dúvida a questão de se o desenvolvimento econômico russo se daria por via capitalista ou não. A questão dizia respeito, agora, à viabilidade do capitalismo na Rússia. E, para essa mudança de tom, foi decisiva a “concepção marxista do futuro econômico da Rússia” (Portal, 1997, p. 416).

A resposta marxista à questão do futuro econômico da Rússia diferia da resposta populista no que se refere ao reconhecimento da força que fundamentaria a mudança: não mais o “campesinato fundamentalmente reacionário”, mas o “embrião da classe operária, destinado em um país que se industrializa rapidamente a um rápido desenvolvimento” (Idem, ibidem, p. 417). Se os populistas depositavam no campesinato todos os projetos de emancipação nacional em decorrência de sua superioridade numérica e das bases tradicionais de vida, os marxistas – entre eles, Plekhanov – reconheciam no proletariado urbano a “força revolucionária” mais poderosa tendo em vista seu papel na produção moderna e sua concentração nos grandes centros urbanos. Em larga medida, é por esse motivo que se pode considerar o marxismo como a força predominante no movimento operário russo e Plekhanov como o fundador do marxismo russo e do movimento social democrata russo, tendo ocupado posição hegemônica nele até a cisão do partido em 1903. (Baron, 1977, p. 39).

Lênin emerge como liderança justamente na cisão de 1903, quando o marxismo russo passa a ser dominado por dois campos: o socialdemocrata, liderado por Plekhanov, e o comunista, liderado por Lênin. duas correntes que se opunham em torno de duas questões principais: quanto aos princípios de organização do partido (especialmente quanto aos critérios de recrutamento dos quadros do partido) e quanto à necessidade ou não de uma ditadura do proletariado. Lênin tendia a assumir posições cada vez mais críticas em relação ao que ele denunciava como a aproximação de Plekhanov e dos mencheviques (os socialdemocratas) das posições reformistas dos grandes partidos socialistas da Europa ocidental.

Feita essa breve reconstituição da situação histórica do período, nos voltaremos agora para o exame das principais teses de Kautsky e Lênin. Ao final, apresentaremos as críticas de Karl Korsch a ambos.

4. Kautsky: revolução social e necessidade histórica

Na condição de principal teórico da socialdemocracia alemã, Kautsky dedicou enormes esforços no sentido de compreender o desenrolar do processo revolucionário a ser

conduzido pela classe operária e a configuração da sociedade socialista – nas suas palavras, a “sociedade futura” – daí resultante. Essa preocupação decorria, em larga medida, da convicção de Kautsky da indispensabilidade da tarefa de conjugar a produção teórica e doutrinária à reflexão acerca dos problemas práticos com os quais o movimento operário se confrontaria e das tarefas que deveriam ser por ele desempenhadas. São textos em sua maioria preocupados em compreender de forma “científica” (veremos ao longo desta exposição o significado do conceito de “científico” para Kautsky) esses dois problemas – isto é, a revolução social a ser conduzida pelo proletariado e a “sociedade futura” que seria implantada necessariamente a partir desse revolucionamento da sociedade burguesa –, as condições históricas objetivas de sua realização e o papel desempenhado pelo proletariado nesse processo.

Em primeiro lugar, cabe assinalar a divisão da trajetória de Kautsky em duas fases, no que concerne aos contornos principais de suas teses. Na primeira, que cobre, *grosso modo*, os textos da década de 1880, já está presente a defesa de um projeto revolucionário das classes trabalhadoras que supere os horizontes delimitados pela sociedade burguesa. No entanto, para além desse projeto, que atravessará toda a sua trajetória, o que mais chama a atenção, nesse primeiro momento e que o singulariza, é a caracterização dessa revolução como uma “sublevação violenta”, dirigida por um “movimento de massas proletárias” e que conduziria à instituição de um “Estado popular socialista”. Posição que supunha não apenas a defesa do caráter violento do processo revolucionário, mas igualmente a recusa de qualquer recurso às eleições e à via parlamentar como meios de ação e de efetivação daquele processo.

No entanto, se nos textos da década de 1880 Kautsky afirmava que a revolução socialista deveria ser conduzida por um “movimento de massas proletárias” e não por uma “organização política”, o texto do **Programa Socialista**, de 1892, já aponta para as novas coordenadas que as teses kautskianas viriam a assumir dali para a frente. Aqui, é expressamente dito que as lutas da classe operária devem assumir um “caráter político”.¹² Como ele mesmo afirma, a luta entre assalariados e capitalistas não é um fenômeno novo, coetâneo ao surgimento do capitalismo. Contudo, essa luta assume uma forma nova com o advento da economia capitalista e com as mudanças técnicas por ela engendradas, no sentido de que a reunião de trabalhadores nos grandes centros industriais – o estabelecimento de relações mais estáveis e estreitas entre grandes massas de trabalhadores – e a interligação de diversos setores produtivos da economia, desdobramentos da grande indústria, acarretariam na crescente integração dos

¹² Cf. Kautsky (1927, pp. 202-03).

trabalhadores em uma mesma classe, integração essa que se manifestaria politicamente na constituição da classe em organização política autônoma.¹³

Aqui já é possível notar um dos aspectos do determinismo economicista da interpretação de Kautsky, tão enfatizado por Lukács e Korsch. Em nenhum momento recusa-se a luta política empreendida pelo proletariado, enquanto classe, como um dos momentos decisivos do processo revolucionário; no entanto, o ingresso do proletariado nessa luta é tomado como resultado necessário da integração promovida pelas mudanças técnicas no processo de produção. Caracterizando-se pelo aperfeiçoamento dos métodos de produção de mais-valia relativa – cooperação, divisão manufatureira do trabalho e emprego de máquinas na grande indústria – o capitalismo moderno (conforme a designação dada por Lukács) instaura a integração dos trabalhadores no processo de trabalho. Mas, imediatamente dessa integração, Kautsky deriva a integração política da classe, estabelecendo, com isso, uma relação de reforço mútuo entre o desenvolvimento econômico do capitalismo, cada vez mais dependente de meios mais sofisticados de extração da mais-valia relativa, e o desenvolvimento da organização política do proletariado.¹⁴ Partindo desse pressuposto não parece tão absurdo afirmar a inevitabilidade histórica da mobilização política dos trabalhadores, assim como da vitória do seu empreendimento.¹⁵ O desenvolvimento do capitalismo e seu correlato, a integração e mobilização política crescentes do proletariado, só fariam crescer.

As classes trabalhadoras – conclui Kautsky – se fundem cada vez mais em uma classe operária única, unitária, inspirada pelo espírito do proletariado da grande indústria que não cessa de ver crescer seu número e sua importância econômica. As classes trabalhadoras são cada vez mais penetradas pelo espírito próprio ao proletariado da grande indústria, de entendimento e de camaradagem, de disciplina corporativa e de hostilidade contra o capital (KAUTSKY, 1927, p. 185).

¹³ Kautsky ressalta a importância dos avanços tecnológicos para o amadurecimento da mobilização operária, especialmente nos casos dos meios de transporte e de comunicação: “A facilidade das comunicações é uma arma poderosa para os capitalistas em sua luta contra os trabalhadores. Ela lhes permite, por exemplo, transportar rapidamente, em grandes distâncias, um número grande de trabalhadores. [...] O desenvolvimento das comunicações conduz, portanto, necessariamente, à união dos movimentos operários locais de trabalhadores de diferentes corporações em um movimento único, abrangendo todo o proletariado militante de um mesmo país e mesmo de todos os países civilizados” (KAUTSKY, 1927, p. 204).

¹⁴ Ao denunciar a formação de uma “aristocracia” no interior dos sindicatos e seus efeitos deletérios para o movimento operário, Kautsky explicita qual a sua concepção dessa relação de reforço mútuo: “Uma categoria de operários, favorecidos pelas circunstâncias, pode exagerar seus méritos e se separar da massa do proletariado; mas, no longo prazo, lhe é impossível se subtrair aos efeitos da evolução econômica que lhe obrigam a fazer causa comum com o conjunto da classe operária” (KAUTSKY, 1927, pp. 199-200).

¹⁵ Nesse ponto, Kautsky é bastante enfático: “É a grande indústria que torna necessária a sociedade socialista. A produção cooperativa – completa – exige igualmente a propriedade coletiva dos meios de produção” (Idem, ibidem, p. 143).

O desafio que se coloca imediatamente consiste, por conseguinte, em rever aquele pressuposto, redefinido a relação entre as tendências econômicas do capitalismo e o tipo de mobilização política da classe.

Nesse sentido, a problematização desenvolvida por Lukács acerca da questão da reificação permite compreender as implicações problemáticas e complexas que derivam da relação que Kautsky estabelece entre desenvolvimento capitalista e ação política organizada do proletariado. Ao examinar o “princípio da racionalização baseada no cálculo, na possibilidade do cálculo”, princípio que, para Lukács, se impõe no e com o *capitalismo moderno*, conteria implicações que incidiriam tanto sobre o objeto como sobre o sujeito do processo econômico. Quanto a este último, o princípio motor do capitalismo conduziria à “fragmentação do sujeito da produção”, que, quando combinada à sua implicação objetiva, ou seja, à decomposição do processo de produção em “sistemas parciais racionalizados”, engendra uma mecanização da produção que converte os trabalhadores em “átomos isolados e abstratos, que a realização do seu trabalho não reúne mais de maneira imediata e orgânica e cuja coesão é, antes, numa medida continuamente crescente, mediada exclusivamente pelas leis abstratas do mecanismo ao qual estão integrados” (LUKÁCS, 2003, p. 206).

A passagem de Lukács aponta para o equívoco de Kautsky em supor que a mera reunião dos trabalhadores no processo de produção levaria necessária e diretamente à sua integração enquanto classe organizada politicamente. O que Lukács mostra é justamente o contrário, isto é, o fato de que a reunião produzida pelo capitalismo moderno na fase da grande indústria é uma reunião produzida pelo capital e submetida aos imperativos da força produtiva do capital e não do trabalho. O que o desenvolvimento dos métodos de produção de mais-valia relativa faz é levar ao incremento da força produtiva do trabalho que aparece como e se converte em força produtiva do capital cada vez mais incrementada. Daí o interesse de Lukács pela “questão da organização”, na medida em que é por meio dela que se torna possível “esclarecer em termos teoricamente concretos a essência e o curso provável da revolução, a fim de aferir o modo como a parte consciente do proletariado tinha de agir conscientemente” (LUKÁCS, 2003, p. 526).

O fato de tanto Kautsky como Lukács se deterem na relação entre a mobilização política do proletariado e o desenvolvimento do capitalismo revela a importância que a questão assumia naquele momento.¹⁶ Tratava-se, em última instância, de refletir acerca do

¹⁶ Ricardo Musse aponta para os desdobramentos políticos dessa questão: “Numa conjuntura em que a superação do capitalismo reaparecia como uma possibilidade tangível, o debate acerca dos processos através dos quais se desenvolve a passagem ao socialismo e das formas mais pertinentes de organização dos trabalhadores, deixou de ser uma mera (e desimportante) questão teórica. As divergências acerca da estratégia política mais adequada a essa nova fase de luta do proletariado (em parte, resultado de interpretações discrepantes acerca do caráter da sublevação russa) não deixaram de

papel desempenhado pelo proletariado no processo revolucionário, problema que já estava presente na problematização desenvolvida por Marx. Conforme este já havia demonstrado, a história da luta de classes se caracteriza, em um primeiro momento, por uma “fraternidade das classes antagônicas”. Fraternidade que teve sua expressão histórica mais acabada na revolução de fevereiro de 1848, a “bela revolução”, “revolução da simpatia geral”, na qual os antagonismos de classe “dormitavam um ao lado do outro, porque a luta social que constituía alcançara apenas uma existência etérea, a existência de uma frase, da palavra”.¹⁷

O papel desempenhado pela burguesia nesse momento da história da luta de classes examinado por Marx é bastante característico. Como já afirmara no Manifesto Comunista, “A burguesia desempenhou na História um papel iminentemente revolucionário”. E em fevereiro de 1848 era esse papel revolucionário que a burguesia ainda assumia – pela última vez, é verdade –, afinal, tratou-se de um movimento revolucionário *do ponto de vista da burguesia*, visando à derrubada do governo monárquico de Luís Filipe e ao estabelecimento de uma “reforma eleitoral, pela qual seria alargado o círculo dos elementos politicamente privilegiados da própria classe possuidora e derrubado o domínio exclusivo da aristocracia financeira” (MARX, 1969, p. 24). No entanto, era um movimento revolucionário apenas do ponto de vista burguês, uma vez que o conteúdo dessa revolução se encontrava na “mais singular contradição com tudo que, com o material disponível, com o grau de educação atingido pelas massas, dadas as circunstâncias e condições existentes, podia ser imediatamente realizado na prática” (Ibidem). O conteúdo limitado da revolução de fevereiro tornou-se definitivamente patente quando da sua continuação pela revolução de junho, a “revolução odiosa”, a revolução da “guerra do trabalho contra o capital” – provavelmente, a primeira revolução social cuja direção moral e material coube ao proletariado.

Já no momento examinado por Kautsky e Lukács, o papel histórico revolucionário da burguesia já havia há muito desaparecido. Essa circunstância histórica decisiva permite compreender as diferenças entre as interpretações predominantes em cada um desses momentos no que se refere ao papel revolucionário do proletariado e sua relação com a burguesia, progressivamente afastada de quaisquer ideais revolucionários. Analisando a experiência histórica da revolução de 1848, Marx expõe o fato de que o primeiro momento, o prólogo da revolução, corresponde à fase preparatória que conduziria à constituição de uma “república burguesa”, na qual toda a burguesia governa em nome do povo¹⁸. Desse modo, os resultados da revolução se viram reduzidos à escala burguesa. Segundo a interpretação

determinar, em certa medida, as formas sob as quais se estruturaram e se cristalizaram as tendências no partido social-democrata alemão (SPD) a partir de então, tripartido em revisionistas, ortodoxos e esquerdistas.” (MUSSE, 2000, p. 22).

¹⁷ Cf. Marx (1969, p. 23).

¹⁸ “A *monarquia burguesa* de Luís Filipe só pode suceder uma *república burguesa*, ou seja, enquanto um setor limitado da burguesia governou em nome do rei, toda a burguesia governará agora em nome do povo” (MARX, 1969, p. 25).

marxiana, a república instituída pela fase da revolução conduzida pela burguesia provocou o seu próprio colapso e a sublevação de caráter proletário que o seguiu. Foi a república que “desnudou a própria cabeça do monstro, ao derrubar-lhe a coroa protetora e dissimuladora”.¹⁹ Mas é somente em **O 18 Brumário** que Marx desenvolve uma explicação mais completa da causa que teria provocado a ruptura do proletariado em relação ao projeto revolucionário burguês em 1848. Há nessa exposição de caráter ao mesmo tempo político e histórico, a ênfase nas relações sociais entre as duas classes fundamentais, reconhecendo-se nessas relações as causas que motivaram a ruptura. Nesse sentido, afirma Marx em relação à república burguesa:

As reivindicações do proletariado de Paris são devaneios utópicos, a que se deve por um paradeiro. A essa declaração da Assembléia Nacional Constituinte o proletariado de Paris respondeu com a Insurreição de Junho, o acontecimento de maior envergadura na história das guerras civis na Europa (MARX, 1969, p. 25).

As classes se colocam historicamente como agentes políticos que definem os rumos históricos, mas que também são influenciados por esses rumos, afinal, “À monarquia burguesa de Luis Filipe só *pode* suceder uma república burguesa”. Há, portanto, uma relação propriamente dialética entre as classes e as tendências históricas, uma *relação de oposição recíproca* na qual cada um dos termos da relação tem a sua natureza modificada pela própria relação.

No caso da explicação kautskyana, embora seja reconhecida a possibilidade de que o proletariado se desvincule do bloco burguês – tomando-a, inclusive como condição fundamental para a realização da revolução –, essa desvinculação é entendida como produto necessário da simples participação do proletariado na vida política da sociedade.

Em todos os países onde reina o modo de produção capitalista – afirma Kautsky –, a participação da classe operária na política deve, em determinado momento, conduzir a uma ruptura com os partidos burgueses e à constituição de um partido independente, do partido operário. Trata-se de algo natural e não há necessidade de mais explicações após as considerações acerca dos interesses, das tendências e das concepções das duas classes (KAUTSKY, 1927, p. 211).

Portanto, dada a articulação necessária entre desenvolvimento capitalista e mobilização política do proletariado, o desenvolvimento final da luta de classes estaria definido: culminaria na constituição do proletariado em partido político organizado e na realização bem-sucedida da revolução socialista. A própria constituição de um partido

¹⁹ Cf. Marx (apud COTRIM, 2010, p. 127).

político do proletariado estaria sujeita à capacidade do proletariado de, a partir das experiências acumuladas com a participação na vida política, organizar e assumir a direção moral de um movimento próprio.

5. Lênin: a revolução e o Estado

Em Lênin, a problemática do processo revolucionário é tratada como uma questão que está necessariamente relacionada a outro problema: o Estado; mais precisamente, o que se tem nos seus textos é a questão da relação entre o Estado e a revolução, relação que, segundo Lênin, adquire uma relevância crescente com o processo, acelerado, ainda que não iniciado, pela eclosão da Primeira Guerra Mundial, de transição do capitalismo monopolista para o “capitalismo monopolista de Estado”. Assim, a consolidação de um capitalismo de Estado nesses moldes colocaria a seguinte questão: afinal, qual a atitude que a revolução proletária deve assumir frente ao Estado? O que para ele deveria ser colocado em questão, portanto, não é o tratamento do problema do Estado ou da revolução separadamente, mas a relação histórica entre a *revolução proletária* e o *Estado capitalista*.

De fato, a Revolução Russa de 1917 é, em larga medida, produto do contexto preparatório da Primeira Guerra, que colocou em evidência no caso russo o “trágico aspecto das profundas contradições entre colocação internacional e situação interna” (REIMAN, 1985, p. 76).

A guerra imperialista – afirma Lênin – acelerou e acentuou extraordinariamente o processo de transformação do capitalismo monopolista em capitalismo monopolista de Estado. A monstruosa opressão de das massas trabalhadoras pelo Estado, que se funde cada vez mais estreitamente com as uniões onipotentes de capitalistas, torna-se cada vez mais monstruosa. Os países avançados transformam-se – falamos da sua ‘retaguarda’ – em presídios militares para os operários (LÊNIN, 1980, p. 223).

Para Lênin, a Revolução Bolchevique não surge como um evento isolado; embora extraordinária, pertence à “cadeia das revoluções proletárias socialistas provocadas pela guerra imperialista”.

Recuperando textos clássicos de Marx e Engels, Lênin apresenta a seguinte definição do Estado: “O Estado é o produto e a manifestação do *caráter inconciliável* das contradições de classe. O Estado surge precisamente onde, quando e na medida em que as contradições de classe objetivamente *não podem* ser conciliadas” (Idem, ibidem, p. 226). Dois pontos podem ser, segundo Lênin, desdobrados a partir dessa definição: em primeiro

lugar o Estado não é órgão de conciliação de classes, mas órgão de dominação e opressão, no máximo moderando o conflito de classe ao garantir a ordem que legaliza e consolida aquela opressão. Em segundo lugar, na medida em que o Estado se constitui enquanto “produto do caráter inconciliável das contradições de classe”, a emancipação da classe oprimida somente é possível através de uma revolução violenta que resulte na destruição do aparelho do poder de Estado. Exatamente esses dois desdobramentos da definição marxista clássica de Estado são objeto das deturpações teóricas levadas a cabo, segundo Lênin, tanto pelos ideólogos burgueses como pela socialdemocracia alemã (leia-se Kautsky).

Contudo, Lênin preocupa-se em enfatizar que o grande objeto de polêmica com as “tendências oportunistas” (entre as quais inclui Kautsky como uma das principais lideranças ideológicas), refere-se não tanto à definição do Estado (quanto a isso parece haver certo consenso), mas principalmente quanto ao problema, teórico e acima de tudo prático, da extinção do Estado e dos meios para tal – isto é, a revolução socialista. Para Lênin, seria em relação a esse problema que se tornaria mais evidente a essência da falsificação teórico-ideológica do marxismo empreendida pelo oportunismo.

O texto que, segundo ele, inaugura as reflexões acerca da extinção do Estado é o **Anti-Dühring** (1878). Nesse texto, Engels apresenta o fim do Estado como “extinção” e não como “abolição”, na medida em que o Estado começa a deixar de existir a partir do momento em que, quando tem seu poder tomado pelo proletariado, torna-se representante de toda a sociedade. Contudo, se em Engels o Estado extingue-se quando sua direção política passa a ser controlada pela classe antes oprimida, a interpretação predominante entre os herdeiros do último Engels (Kautsky, Bernstein, Mehring) deformou o sentido dessa tese. Ao acentuar o extinguir-se do Estado – ignorando o papel desempenhado pela ação do proletariado – esses teóricos reduziram a revolução (a conquista do controle sobre o poder político do Estado) a “ideia vaga de uma mudança lenta, uniforme, gradual, da ausência de saltos e tempestades, da ausência de revolução” (Idem, ibidem, p. 233). A extinção do Estado é entendida como resultado não mais da ruptura revolucionária violenta, mas do próprio desenvolvimento do capitalismo. E não como aquilo que era para Lênin e, como lhe parecia, para Marx e Engels: resultado de uma revolução violenta.

Em resposta a essas interpretações deformadoras Lênin propõe um deslocamento no centro de gravidade da teoria marxista do Estado e da revolução. Em seus mais representativos textos de intervenção nas e de reflexão sobre situações revolucionárias concretas – especialmente, a **Miséria da filosofia** e o **Manifesto comunista** – Marx formulou o conceito de “ditadura do proletariado”, isto é, da configuração do Estado na qual

o proletariado se constitui em classe dominante, comprometida com a repressão da resistência dos exploradores e com a direção (política e moral) da massa da população na “obra de organização da economia capitalista”. Nesse sentido, o deslocamento proposto por Lênin é do conceito de “luta de classes” para o de “ditadura do proletariado”. Não para desconsiderar a luta de classes (o que seria absurdo), mas para demonstrar que a extinção do Estado não é resultado do desenvolvimento do capitalismo que conduziria, quase que naturalmente, à agudização da luta de classes e, daí, à extinção do Estado, mas da revolução conduzida pelo proletariado contra o Estado capitalista. O que Lênin pretende mostrar ao colocar no centro de suas considerações a ditadura do proletariado é que

A doutrina da luta de classes, aplicada por Marx à questão do Estado e da revolução socialista, conduz necessariamente ao reconhecimento do domínio político do proletariado, da sua ditadura, isto é, de um poder não partilhado com ninguém e que se apóia diretamente na força armada das massas. O derrubamento da burguesia só pode ser realizado pela transformação do proletariado em classe dominante capaz de reprimir a resistência inevitável, desesperada, da burguesia e de organizar para um novo regime de economia todas as massas trabalhadoras e exploradas (LÊNIN, 1980, p. 239).

A atenção deve ser voltada, portanto, não apenas para a luta de classes, mas também e prioritariamente, para o seu desdobramento mais importante: a ditadura do proletariado.

Lênin reconhece um deslocamento semelhante a esse na própria obra de Marx. Mais especificamente, na comparação do **Manifesto comunista** com **O 18 Brumário**. Se no primeiro a questão do Estado é colocada em termos excessivamente abstratos e gerais, no segundo o tratamento do problema assume contornos mais concretos e precisos, ficando aí estabelecida a base da teoria marxista do Estado: enquanto as revoluções anteriores aperfeiçoaram a máquina do Estado, a revolução proletária deve destruí-la (cf. LÊNIN, 1980, p. 240).²⁰ Embora já abordasse esse imperativo em 1848, Marx somente consegue resolver a questão de como extinguir o Estado burguês e substituí-lo pelo Estado proletário em 1852.

Cabe ainda fazer algumas considerações sobre a afirmação de que Lênin teria promovido um deslocamento do eixo de gravidade do marxismo do conceito de “luta de classes” para o de “ditadura do proletariado”. Não se trata de ignorar a luta de classes, mas de alargar o “reconhecimento da luta de classes até ao reconhecimento da *ditadura do proletariado*”. E isso porque,

²⁰ Parece-nos que resida nessa interpretação de Lênin a base de uma das leituras mais consagradas da obra de Marx, isto é, o reconhecimento de **O 18 Brumário** como o texto fundante de uma “teoria marxista do Estado”.

a doutrina da luta de classes foi criada não por Marx, mas pela burguesia antes de Marx, e, falando em geral, é aceitável para a burguesia. Quem reconhece unicamente a luta de classes, esse ainda não é marxista, esse pode encontrar-se ainda dentro dos limites do pensamento burguês e da política burguesa. Limitar o marxismo à doutrina da luta de classes significa trancar o marxismo, deturpá-lo, reduzi-lo ao que é aceitável para a burguesia (LÊNIN, 1980, p. 244).

Somente a ditadura do proletariado pode completar o processo engendrado pela luta de classes no capitalismo. Pois, na medida em que todos os Estados “são, de uma maneira ou de outra, mas necessariamente, uma ditadura da burguesia”, é a ditadura da classe oprimida o que separa o capitalismo da sociedade sem classes, do comunismo. O que se coloca entre esses dois momentos, portanto, não são mudanças microscópicas e imperceptíveis, mas uma ruptura revolucionária e, necessariamente, violenta. Uma ruptura não apenas com o Estado burguês, mas também com a democracia. Seguindo na melhor linha do marxismo, Lênin rejeita uma compreensão estritamente formal da democracia; ao contrário, apresenta a democracia como “um *Estado* que reconhece a subordinação da minoria à maioria, isto é, uma organização para exercer a *violência* sistemática de uma classe sobre outra, de uma parte da população sobre outra” (LÊNIN, 1980, pp. 277-78). Dado que a democracia representa a forma mais desenvolvida do Estado burguês – na forma da “república democrática” – e dado que o comunismo futuro “*provém* do capitalismo, se desenvolve historicamente do capitalismo, é o resultado da ação de uma força social que é *gerada* pelo capitalismo”, a transição para o socialismo assume contornos históricos mais precisos, já que, no primeiro momento (da revolução política) refere-se à transformação da democracia ao longo dessa transição. A ditadura do proletariado representa, nesse quadro, um “desenvolvimento para a frente” da democracia capitalista, mas que não se restringe a mudanças quantitativas (com a formação de uma democracia cada vez maior), mas especialmente qualitativas, fazendo com que a democracia ultrapasse os limites burgueses, deixe de ser democracia para a minoria e se torne definitivamente uma “democracia para o povo, para a maioria”.

Aqui – diz Lênin – ‘a quantidade transforma-se em qualidade’: este grau do democratismo está ligado à saída do quadro da sociedade burguesa, ao começo da sua reorganização socialista. Se todos participam realmente na administração do Estado, então o capitalismo já não poderá manter-se. E o desenvolvimento do capitalismo cria, por sua vez, as premissas para que ‘todos’ possam realmente participar na administração do Estado (LÊNIN, 1980, p. 290).

Contudo, a ênfase que Lênin coloca na ditadura do proletariado não pode ser confundida com voluntarismo. Ao contrário, além de deixar claro que o reconhecimento da ditadura do proletariado consiste em um alargamento do reconhecimento da luta de classes, Lênin, na melhor tradição do marxismo da Segunda Internacional (tão combatido por ele), enfatiza que “em Marx não existe em grão de utopismo, no sentido de ter inventado, imaginado, uma sociedade ‘nova’”. A transição do capitalismo para o socialismo, tal como descrita por Marx, chega a ser comparada a um “processo de história natural”.²¹ Aqui evidencia-se como deveria ser importante para Lênin se distanciar de qualquer forma de anarquismo, mesmo que ao preço de se aproximar excessivamente das teses kautskianas. No entanto, devemos reconhecer que o aspecto gradual da transformação não é o mesmo que para Kautsky. O gradualismo não se refere à transição para o socialismo *tout court*, mas a apenas uma etapa desse processo, qual seja, a passagem do Estado burguês para o proletariado.²² Em oposição aos anarquistas, Lênin propõe que o Estado não pode ser extinto com a abolição do Estado burguês. O Estado burguês deve ser abolido e substituído pelo Estado proletariado, que, este sim, se extinguiria. A revolução proletária se dividiria, por conseguinte, em duas fases: na primeira (que poderíamos qualificar de “revolução política”) a classe oprimida assume a direção política do Estado; com isso, *abole* o Estado burguês, mas não a forma do Estado, uma vez que mobiliza “temporariamente os instrumentos, os meios e os métodos do poder de Estado *contra* os exploradores”. No segundo momento (que aqui nomeamos como “revolução social”) dá-se a *extinção* definitiva da forma do Estado, extinção que tem início com a instituição do Estado proletário (a ditadura do proletariado) e que se completa na transição para o socialismo.²³ Para Lênin, é a demarcação desses dois momentos constitutivos da revolução proletária o que separa o marxismo do anarquismo, para o qual os dois momentos seriam um só.²⁴

Parece-nos que, embora não seja dito expressamente por Lênin, a definição de dois momentos da revolução proletária constitua uma tópica relevante para a compreensão da argumentação levada a cabo em **O Estado e a revolução** e pertinente às principais preocupações que motivaram a sua redação. Afinal,

²¹ Em certo momento da exposição Lênin chega a afirmar: “Marx coloca a questão do comunismo como um naturalista colocaria, digamos, a questão do desenvolvimento de uma nova variedade biológica, uma vez que se sabe que ela surgiu desta e desta maneira e se modifica em tal e tal direção determinada” (LÊNIN, 1980, p. 279).

²² “Não se trata de suprimir de uma só vez, em todo o lado, até o fim, o funcionalismo. Isso é uma utopia. Mas quebrar de uma só vez a velha máquina burocrática e começar imediatamente a construir uma nova, que permita gradualmente acabar com todo o funcionalismo, isto não é utopia, isto é a experiência da Comuna, isto é a tarefa imediata, direta, do proletariado revolucionário” (LÊNIN, 1980, pp. 254-55).

²³ Assim como faz com o processo revolucionário, Lênin distingue duas fases da sociedade comunista. Na primeira, a fase inferior da sociedade comunista (socialismo), embora a propriedade privada dê lugar à propriedade comum, o direito burguês continua regulando a distribuição (dos produtos, do trabalho) entre os membros da sociedade; permanece o Estado burguês – ainda que sem a burguesia. Somente na segunda, a fase superior (o comunismo propriamente dito), que se completa a extinção da democracia burguesa e da forma do Estado.

²⁴ “É precisamente a revolução, na sua origem e desenvolvimento, nas suas tarefas específicas em relação à violência, à autoridade, ao poder, ao Estado, que os anarquistas não querem ver” (LÊNIN, 1980, p. 264).

A ideia de fundo deste ensaio parte do princípio de que a revolução não se pode reduzir ao problema da conquista do poder político no Estado. Não somente o governo, mas o Estado em seu todo – exército, polícia, burocracia – são instrumentos da dominação de classe. A libertação da classe oprimida não é possível sem a destruição de todo o aparelho estatal erguido pela classe dominante (REIMAN, 1985, p. 101).

Esse é um ponto relevante não apenas porque marca uma separação com a concepção kautskyana do processo revolucionário, mas também porque representa um esforço consistente de atualização da concepção marxiana da revolução, que, segundo Lênin, teria suas bases lançadas em três textos: **Manifesto comunista** (1848), **O 18 Brumário de Luis Bonaparte** (1852) e **Crítica do Programa de Gotha** (1875).

Também nos artigos publicados na Nova Gazeta Renana (*Neue Rheinische Zeitung*) Marx é explícito com relação a isso: “Toda revolução – diz Marx – dissolve a velha sociedade, assim considerada é uma revolução social. Toda revolução derruba o antigo poder, neste sentido é uma revolução política” (MARX, apud COTRIM, 2010, p. 25). A revolução política é, portanto, parte da revolução social mais ampla, no sentido de que toda revolução social contém uma etapa política, não se restringindo a ele. A revolução proletária constitui uma revolução social que tem início com um momento político, sem se limitar a ele, uma vez que, para se completar – e, conseqüentemente, para se realizar como revolução proletária – ela deve se desdobrar no revolucionamento de toda a sociedade. Como vimos, o mesmo vale para Lênin. Mas Kautsky, por sua vez, desvia dessa interpretação, ignorando o desenvolvimento da revolução na passagem desses dois momentos.

A conquista do poder governamental por uma classe até então explorada – afirma Kautsky –, em outras palavras uma revolução política, é, portanto, a característica essencial da revolução social, nesse sentido limitado, em contraste com a reforma social (KAUTSKY, apud WRIGHT MILLS, 1968, p. 171).

6. Korsch: a atualidade da revolução

Para concluir nosso argumento, nos voltaremos brevemente para uma concepção alternativa às duas últimas acima examinadas e que, ainda mais importante, se constituiu em declarada oposição a elas. Assim, se em Kautsky o que está em questão é a sobredeterminação da revolução pelo desenvolvimento do capitalismo e em Lênin a relação da revolução com o Estado, em Korsch o que está colocado em destaque é, antes de tudo, o papel *intelectual* (isto é, ideológico) que o partido assume no processo revolucionário. Assim, assinala Korsch,

Karl Marx não criou o movimento proletário (como muito seriamente, pensam inúmeros burgueses adoradores do diabo). Também não criou a consciência proletária; porém, ofereceu ao seu conteúdo a expressão teórica e científica adequada e, com isto, elevou esta consciência a um nível superior (KORSCH, 2008, p. 147).

O proletariado dispõe de uma consciência com conteúdo definido, consistindo a contribuição da teoria marxista na conformação do conteúdo dessa consciência dada a uma forma definida. Contudo, não há aqui uma relação de mera externalidade, como se o marxismo apenas colasse uma forma exterior à consciência do proletariado. Como Korsch destaca, ao atribuir uma expressão teórica e científica adequada, o marxismo eleva a consciência do proletariado a um nível superior²⁵. Embora, como já mencionamos, Korsch atribua uma primazia da história (nível da práxis) sobre a teoria, isso não implica em ignorar o papel da teoria nos desenvolvimentos práticos do movimento histórico do proletariado. O que há, em última instância, é um vínculo dialético entre a teoria e a história – nos termos de Korsch, entre a filosofia e a realidade –, no interior do qual os dois termos da relação são transformados, no sentido de que a teoria somente pode ser entendida como “a sua época apreendida pelo pensamento” (Hegel), mas que, ao fazê-lo, eleva a prática a um nível superior. A teoria do marxismo não é um “reflexo puramente passivo do movimento histórico do proletariado”, mas uma “parte constitutiva e insubstituível deste processo histórico”. Do vínculo mais geral e abstrato entre teoria e história, Korsch passa ao vínculo mais historicamente particular e concreto entre a “constituição teórica do socialismo em ciência” (“ciência” na primeira acepção do termo, como apreensão da totalidade viva da realidade) e o desenvolvimento histórico do movimento operário.

Como esse vínculo dialético se expressa, em termos mais abstratos, como relação entre teoria e história, sendo válido para toda a “história das ideias” – o que permite a Korsch caracterizar não apenas o socialismo de Marx como expressão do movimento revolucionário da classe operária, mas também a filosofia clássica alemã, modalidade de filosofia burguesa, como expressão do movimento revolucionário da classe burguesa – se poderia inferir daí a ausência de qualquer diferença qualitativa significativa que particularizasse o marxismo no plano da “história das ideias”, uma vez que ele seria a expressão teórica de mais um movimento revolucionário, no caso, daquele movimento conduzido pelo proletariado.

²⁵ A elevação da prática do proletariado a um nível superior pelo marxismo também é ressaltada por Lukács: “É isso justamente o que dá à luta de classe do proletariado sua posição peculiar entre todas as lutas de classes, ou seja, a possibilidade de ele receber de fato sua arma mais eficaz das mãos da verdadeira ciência, do discernimento claro da realidade” (LUKÁCS, 2003, p. 415).

Esse é um problema, no entanto, solucionado pelos próprios desdobramentos do vínculo dialético entre a teoria do socialismo e o movimento do proletariado. Na mesma medida em que o proletariado, na condição de camada mais baixa da sociedade, “não pode erguer-se, pôr-se de pé, sem fazer saltar todos os estratos superpostos que constituem a sociedade oficial” (Marx), isto é, não pode empreender uma revolução sem que esta seja a revolução que coloca um fim à sociedade de classes, que se realiza, portanto, contrariamente ao modelo das revoluções burguesas, pelas quais toda a sociedade acaba submetida às condições de apropriação da classe emergente, a sua expressão teórica, a teoria marxista, “não se deixa encaixar em nenhuma das gavetas tradicionais do sistema das ciências burguesas”²⁶. Embora Korsch reconheça o caráter científico do marxismo – nos dois sentidos do termo aventados anteriormente –, inclusive como fator de diferenciação em relação às demais teorias socialistas, recusa sem restrições qualquer caracterização da teoria marxista como ciência no sentido burguês. Quanto a isso, Korsch não deixa dúvidas quanto a sua posição

Precisamente no sentido decoroso e burguês da palavra, o marxismo jamais foi uma ‘ciência’ e nunca poderá sê-lo enquanto permanecer fiel a si mesmo. Ele não é uma ‘economia’, uma ‘filosofia’, uma ‘história’ nem qualquer outra ‘ciência burguesa’ (*Geisteswissenschaft*) ou uma combinação dessas ciências entendidas segundo o ponto de vista do ‘espírito científico’ burguês (KORSCH, 2008, p. 124).

O marxismo só se apresenta como ciência enquanto crítica da ciência em sua forma burguesa, assim como, enquanto as revoluções políticas burguesas, que “como as do século dezoito, avançam rapidamente de sucesso em sucesso”, as revoluções proletárias,

Como as do século dezenove, se criticam constantemente, a si próprias, interrompem continuamente seu curso, voltam ao que parecia resolvido para recomeçá-lo outra vez, escarnecem com impiedosa consciência as deficiências, fraquezas e misérias de seus primeiros esforços, parecem derrubar seu adversário apenas para que este possa retirar da terra novas forças e erguer-se novamente, agigantado, diante delas, recuam constantemente ante a magnitude infinita de seus próprios objetivos até que se cria uma situação que torna impossível qualquer retrocesso (MARX, 1968, p. 21).

Embora Korsch reconheça a teoria marxista e a ação do proletariado como partes integradas em uma totalidade complexa, no interior da qual cada uma se afirma como momento imprescindível do movimento revolucionário do proletariado, a prática mantém uma relação de primazia sobre a teoria. Assim, é possível localizar o marxismo de Korsch e

²⁶ Cf. Korsch (2008, p. 123).

o marxismo ortodoxo de Kautsky e Lênin em um mesmo gradiente, apesar das enormes diferenças apontadas. Contudo, esta interpretação não deve sugerir a ideia de que existam aqui duas formas, com sinais trocados, mas ainda assim equivalentes, de se conceber a relação entre teoria e prática e, por conseguinte, o próprio processo revolucionário. Na verdade, o peso atribuído a cada um dos termos, segundo nos parece, não é o ponto de partida de suas considerações, mas, pelo contrário, o ponto de chegada. A diferença decorre de algo mais substantivo, qual seja, a forma como se concebe teoria e prática, isto é, o estatuto que se atribui a cada um desses termos, seja tendo-se como referente a compreensão das bases econômicas do desenvolvimento histórico e, com isso, privilegiando-se uma teoria desvinculada da prática, como Kautsky, seja concebendo o Estado como a referência de qualquer projeto revolucionário, como Lênin, ou remetendo-se à revolução social como paradigma da ação do proletariado e, com isso, concebendo-se teoria e prática como as partes componentes de uma mesma totalidade, como Korsch.

7. Conclusão

Julgamos que a atualidade de uma discussão como a que aqui propusemos resida nos elementos por ela articulados, isto é, o modo como o marxismo ortodoxo e o crítico debateram a problemática do processo revolucionário nas obras de Kautsky, Lênin e Korsch. Por um lado, torna-se possível vislumbrar a diversidade interna ao marxismo ortodoxo, especialmente nas profundas divergências separando as abordagens de Kautsky e Lênin; por outro lado, permite explorar aqueles que nos parecem os aspectos centrais da obra de Korsch, autor pouco tratado pela literatura e cuja relevância pode ser comparada com justiça a Lukács e Gramsci.

Não pretendemos fazer uma intervenção original ou que introduzisse elementos novos. Nosso propósito esteve restrito, desde o início, a contribuir, ainda que muito limitadamente, para o exame das teses de um teórico pouco estudado – Korsch – e para a explicitação de um debate cujos desdobramentos ainda não foram esgotados.

Referências bibliográficas

ANDREUCCI, F. A difusão e a vulgarização do marxismo. In: HOBBSAWM, Eric J. **História do marxismo**. II. O marxismo na época da Segunda Internacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, pp. 15-74.

COTRIM, L. **Nova Gazeta Renana**. São Paulo: Edusc, 2010.

DROZ, J. La social-démocratie allemande (1875-1914). In: DROZ, Jacques. **Histoire générale du socialisme**. 2. De 1875 a 1918. Paris : PUF, 1997.

KAUTSKY, K. A revolução social. In: MILLS, C. Wright. **Marxistas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. **Le programme socialiste**. Paris: Marcel Rivière, 1927.

_____. **Marxismo e filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

LÊNIN, V. I. O Estado e a revolução. **Obras escolhidas**. 2. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, K e ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, K. **O 18 Brumário de Luis Bonaparte e cartas a Kugelmann**. São Paulo: Paz e Terra, 1969.

MUSSE, R. O debate sobre a Revolução Russa de 1905 na social-democracia alemã. **Revista de História**. Departamento de História da USP. São Paulo, n. 139, pp. 21-34, 2000.

REIMAN, M. Os bolcheviques desde a guerra mundial até outubro. In: HOBBSAWM, Eric. **História do marxismo**. V. O marxismo na época da Terceira Internacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

Kafka e a modernidadeHenrique Almeida de Queiroz¹

Resumo: Este trabalho concentra-se na análise da modernidade ocidental, segundo as perspectivas de três clássicos da Sociologia Alemã, para ampliar a interpretação das obras de Franz Kafka da perspectiva burocrática para a moderna. Buscamos em Marx uma compreensão mais aprofundada sobre o tema da alienação e seus significados para a sociedade capitalista. Estudamos em Weber a influência da religião e dos protestantes na formação do ocidente secularizado, seus significados e suas conseqüências. Em Simmel, pesquisamos as conseqüências do mundo moderno no embotamento das emoções da esfera subjetiva e a responsabilidade individual contra este movimento. Continuamos nossa pesquisa, utilizando o conjunto do nosso trajeto, numa possível interpretação crítica sobre romances de Kafka, procurando afinidades eletivas entre os sociólogos clássicos selecionados e este romancista. Por último, mostramos que Kafka possui, em seus escritos, consciência das transformações de seu mundo e ela está presente no conjunto de suas obras o que, significativamente, trouxe ganho às interpretações tanto do romancista quanto dos sociólogos clássicos, pois o primeiro propiciou uma interpretação “concreta” das teorias elaboradas pelos sociólogos selecionados.

Palavras-chave: modernidade. Kafka. Sociologia Alemã.

Abstract: This work focuses on analysis of Western modernity, under the perspectives of three classics of German Sociology, to extend the interpretation of the works of Franz Kafka from the bureaucratic to a modern perspective. We seek in Marx understanding on the theme of alienation and their meanings to capitalist society. We studied at Weber the influence of religion and of Protestants in the shaping of secularized West, their meanings and their consequences. In Simmel, we have researched the consequences of the modern world in the dullness in the subjective sphere emotions and individual responsibility against that process. We continue our search, using our path through the possible critical interpretation on novels of Kafka, looking for elective affinities among the classical sociologists and this novelist. Finally, we show that Kafka, in his writings, has conscious of the transformations of his world and it is present in the collection of his works which brought, significantly gains on both interpretations of the novelist and the classical sociologists, because the first presented a “concrete” interpretation of the theories developed by the selected sociologists.

Keywords: Modernity. Kafka. German sociology.

Introdução

Para uma análise da modernidade, sempre foi necessário recorrer aos clássicos da sociologia que, pelo seu poder unificador, conseguiram mostrar os aspectos mais relevantes na formação da sociedade, em relação a vários outros autores ao analisar o mesmo tema (Rammstedt; Dahme, 2005). Foram eles que, em grande parte, conseguiram unir aspectos

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, professor IFSudeste - Campus Rio Pomba e editor Chefe da Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – CSOnline. henriqueiroz84@yahoo.com.br

tão heterogêneos dentro da sociedade moderna atual, através de uma pesquisa sócio-histórica do ocidente e a importância destes aspectos na sua constituição.

É por isso que, neste trabalho, selecionamos Max Weber, que produziu um trabalho genealógico da construção histórico-social da modernidade; Karl Marx que produziu e levantou, de forma mais densa em alguns de seus trabalhos, questões sobre a alienação do ser humano na sociedade capitalista; e Georg Simmel, que, mesmo com uma construção mais fragmentária, deve ser considerado essencial para uma elaboração teórica que aborde este tema.

Utilizaremos Marx, nas obras selecionadas, em que ele discutiu o papel do ser humano e sua relação com a sociedade com base nas obras teóricas de outros autores. Isto foi feito para mostrar as consequências dessa construção filosófica para o homem real, que está alienado tanto em seu trabalho quanto em relação à essência humana. Selecionamos Weber para tentar traçar um caminho, entre suas obras, para a compreensão da construção histórica da modernidade que possui, entre os autores selecionados, a forma menos esperançosa de visão do mundo. O terceiro autor se interessa pelos fenômenos fragmentários e fugidios (os conteúdos das formas sociais) e possui o talento de perceber o eterno, invariável e essencial dos fenômenos, aparentemente mais superficiais, da vida cotidiana (SOUZA, 2005).

Aliado à construção teórica que propomos, utilizaremos os romances de Franz Kafka (1883-1924), de maneira conjunta com os clássicos, para mostrar como existe uma estrutura instrumental-racional que aflige e sufoca o homem moderno. Mesmo sendo obras literárias, tentaremos mostrar como elas conseguem possuir afinidades eletivas entre os autores que selecionamos. Em nossas análises, buscaremos dar maior ênfase à sua crítica extremada do mundo moderno para demonstrar o quão importante é esse autor para esta construção teórica, que serve como *o início da denúncia das patologias modernas e um alerta para a não resignação*.

A abordagem proposta é a interpretação dos clássicos sobre a modernidade, através das discussões sobre a produção artística de seu tempo e sua correlação com a realidade. Assim, buscaremos interpretar os romances e outros tipos de escritos de Kafka segundo o tema de “afinidades eletivas” entre os clássicos selecionados e este grande romancista. Construiremos, então, uma interpretação embasada ante a lógica moderna e suas disfunções, trazendo à tona quais são os elementos que possuem semelhança entre as obras kafkianas e os clássicos alemães da sociologia.

1. Kafka e seu mundo

1.1 Os “limites” de Kafka

Para a construção deste trabalho, é de extrema importância a percepção crítica de uma sociedade, na qual existe uma construção ideológica da suposta relação de “igualdade jurídica e social” diante da sua lógica puramente racional e moderna. Onde grandes autores falaram desta relação, existiu sempre uma perspectiva certamente contraditória sobre as instituições tomadas como um constructo puramente racionalista, que mediaram as relações de interesse, antagônicos ou não, dos homens.

Em Kafka, veremos que: “[...] o homem, realmente, não governa o seu destino; enquanto ser isolado em seu mundo, pode reger-se pelas suas normas de conduta, porém vivendo em sociedade, [...] é conduzido pelas forças do espírito e da matéria e se torna joguete nesta formidável luta” (GUIMARÃES, 2007c, p. 34).

Esta consideração é importante porque diante de uma leitura da modernidade existem ideais que não se verificam na realidade. No caso de Franz Kafka, o que acontece é uma proposta extrema, e por isso se trata de um romance. O essencial a se retirar de um autor como esse são suas críticas subjacentes.

Logicamente, foram desenvolvidos trabalhos de variados temas sobre Kafka, desde abordagens estritamente literárias, biográficas, psicanalíticas, religiosas, sobre a identidade judaica, sociopolíticas e pós-modernas. Deixamos claro que não utilizaremos toda a força explicativa possível quando debruçamos sobre a vida e a obra deste autor.

No caso de Kafka, duas de suas obras se concentram sobre a racionalização do direito e do estamento da burocracia e de outros movimentos da modernidade de uma forma extremada exatamente para uma crítica mais pujante dos efeitos negativos da sociedade moderna, a serem trabalhados em Marx, Simmel e Weber: “Acolhi vigorosamente o que há de negativo no meu tempo – ao qual, aliás, estou muito ligado e que tenho direito, não de combater, mas, até certo ponto de representar” (KAFKA apud ANDERS, 1969, p. 11, grifos nossos). É por isso que também utilizaremos textos, cartas, diários, conversas e contos do autor, que às vezes são negligenciados, para conseguirmos mostrar o quão perceptiva pode ser a modernidade dentro de seus escritos.

Os escritos de Kafka, em geral, possuem um lado irônico diante da tragédia humana na sociedade moderna. A lógica impessoal, em vários de seus escritos, foi feita com uma frieza e cadenciamento exatos, que deram aos casos extremos do sofrimento do homem uma resposta crítica muito aguda, quando colocados em primeiro plano.

Os comportamentos completamente irracionais dos personagens kafkianos têm a pretensão de validade racional ante a lógica absurda com que eles foram criados. As situações ficam cada vez mais obscuras, mais pesadas, dotadas de um senso de humor negro, nas quais o romancista tenta levar todas estas loucuras de modo não tão sério, ao revelar todas as incongruências dos personagens.

Por isso, consideramos que as interpretações exclusivamente pessimistas podem ser revistas, quando achamos em Kafka figuras essenciais, que embatem o conservadorismo da sociedade moderna, dominando e subjugando o homem ao evitar a iniciativa e a busca por uma solução. Seus romances constituem um início das denúncias das patologias modernas, mas não ficam apenas neste caminho. Ele conclama a seus leitores a necessidade de não se resignar com tudo o que pode nos afligir

O que o nosso trabalho tentará se mostrar diferenciado é tentar dar uma força interpretativa ainda maior às obras de Kafka. Estamos neste momento tentando ampliar a interpretação usual de seus escritos, correlacionando-os não apenas com o fenômeno da burocracia na modernidade. Tentamos, portanto, partir para uma visão mais ampla, correlacioná-los a uma gama maior dos dilemas iniciais da modernidade ocidental. É necessário deixar claro aqui que se trata de uma realidade prussiana em que o autor passou sua vida, onde a própria direção de seus estudos acadêmicos o levou a enfrentar diariamente toda a burocracia e problemas de outras ordens de sua época. E, provavelmente, é por este motivo que conseguiremos aproximar os romances kafkianos à realidade semelhante, a qual foi enfrentada e combatida pelos sociólogos selecionados.

2. A visão clássica da modernidade e os escritos de Kafka

2.1 O problema da alienação em Marx

Karl Marx esteve preocupado com as consequências do mundo capitalista em relação ao homem genérico e sua relação com o trabalho. Na obra **Manuscritos Econômicos Filosóficos** de 1844 (1999), Marx combate o que, para ele, gera toda a perspectiva da alienação institucionalizada e transformada em relações práticas reais no sistema capitalista. Se esta obra constitui realmente uma síntese in status nascendi, como Mézáros (2006) defende, ela pode absorver o programa geral das obras posteriores de Marx e, por isso, selecionamos este trabalho com maior atenção.

Para Marx, a sociedade industrial, unida à divisão do trabalho, tem um poder clarificador das relações sociais entre trabalhadores e os donos do capital. Marx (1999)

considera que quando essas relações passam a ser consideradas como relações entre coisas na sociedade, o que acontece é uma compreensão invertida das reais condições para o desenvolvimento do homem. Há um domínio, um sobrepujamento do homem pela coisa, em que ele é relevado a um segundo plano.

A alienação do ser humano com o trabalho, aliada às condições precárias de seu pagamento e sua dependência com o dono do capital, resulta no fato de que o “homem só se [sinta] livremente ativo nas suas funções animais - comer, beber e procriar, quando muito, na habitação e no adorno, etc. - enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal. O bestial torna-se humano e o humano bestial” (MARX, 1999, p. LIII, *grifos nossos*). Há literalmente a inversão da capacidade humana: no que ela realmente se constitui é compreendida agora como capacidade animal. O trabalho é produtor de objetos “estranhados”, que dão impressão de possuírem uma lógica exterior que não corresponde à essência de quem o produziu (MARX, 1999).

Com isso, queremos analisar a alienação humana tanto em relação à natureza, quanto em relação a seu trabalho, à sociedade humana e os outros homens. A sua relação com a natureza nos mostra que a objetivação humana é uma condição essencial ao homem, porque “Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser natural, não faz parte da essência da natureza” (1999, p. CXX-CXXI). É aqui que conseguimos ver que a objetivação entre sujeito-objeto não traz especificamente a alienação, porque ela é uma condição essencialmente natural e até mesmo específica do ser humano. Não é apenas desta relação com a natureza que a alienação, tal qual Marx a viu, pode realmente acontecer.

O homem moderno está separado de tudo aquilo que o faz humano, pois está alienado em relação ao mundo sensível exterior. O produto sensível de seu trabalho não mais lhe pertence e o objeto trabalhado se torna uma coisa que nada mais recebe significado e, por isso, eles se tornam estranhos dentro desta relação. Isso também acontece no interior do processo de produção porque, como dissemos acima, o próprio trabalho já não lhe traz mais satisfação, ou seja, acontece então o que Marx chama de “auto-estranhamento” do homem (MARX, 1999).

É aqui que começa a se aprofundar a relação de estranhamento, iniciando o processo de alienação, porque “Pelo trabalho estranhado o homem gera [...] também a relação na qual os outros homens se encontram em relação a sua produção e a seu produto e na qual se encontra com outros homens” (MARX, 1999, p. LIX). A relação capitalista de produção absorve o trabalho do homem, entrega a outro e começa a inverter a relação realmente humana da dialética entre o homem e o objeto. Não é apenas o produto, mas o

próprio trabalho se torna estranho, pois ele se transforma em alienação porque pertence a outro e, portanto, “igualmente ele cria a dominação daquele que não produz sobre a produção e sobre o produto. Assim como torna estranha sua própria atividade, igualmente, ele próprio atribui a um estranho a atividade que não lhe é própria” (1999, LIX).

Portanto, ao analisar esta característica, Marx “levou em conta os efeitos da alienação do trabalho – tanto como “estranhamento da coisa” quanto como “auto-estranhamento” – com respeito à relação do homem com a humanidade em geral [...]” (MÉSZÁROS, 2006, p. 20). Isso quer dizer que, para Marx, a divisão do trabalho trouxe consequências funestas aos trabalhadores em suas realizações como homem ativo e como ser genérico:

A respeito da essência da divisão do trabalho - que naturalmente teria que ser considerada como o motor principal da produção da riqueza -, tão logo se reconhecesse o trabalho como a essência da propriedade privada - isto é, a respeito desta figura estranhada e alienada da atividade humana como atividade genérica [...] (1999, p. C).

Como consequência, o estranhamento do homem como homem também traz a alienação do homem com os outros homens: O trabalho não pertence mais àquele que o produziu, invertendo a relação de fruição do produto do trabalho a quem detém a propriedade privada e também inverte, neste último, o significado do trabalho, pois ele foi transformado em algo exterior de quem o realiza. O detentor do capital entra em um estado invertido ao do trabalhador, onde a alienação está ligada a produção ativa do homem no trabalho, pois ele não mais o executa, e de estranhamento com a fruição da vida humana, pois ele a aproveita através de algo que não lhe “pertence”.

Assim, a criação deste trabalho e objeto estranhados produz a alienação, que se constitui na relação com o homem e sua atividade genérica e na relação dos homens com os outros homens. Como no capitalismo as relações são impessoais, o que as consegue gerir é o desempenho no trabalho, através do salário: “O salário é a consequência direta do trabalho estranhado e o trabalho estranhado é a causa direta da propriedade privada [...]” (MARX, 1999, p. LXI).

Os termos que surgem arrastam consigo os outros. A característica da interação, da essência individual estar conectada à sociedade, mostra que a importância do trabalho de cada ser soma a todos que tem a possibilidade de usufruí-lo. O homem perdeu a consciência da sua responsabilidade na formação da sociedade e não compreende mais que ele também é um dos formadores de seu meio. Este é o ponto culminante da análise de Marx: se o desenvolvimento do ser genérico e da relação do homem com o homem se

realiza através do trabalho e suas particularidades na modernidade, a alienação não pode deixar de atingir aquele que possui a propriedade privada – o não trabalhador:

Convém de início observar que o que aparece ao trabalhador como atividade alienada, estranhada, aparece ao não trabalhador como estado de alienação, de estranhamento.

Em segundo lugar, o comportamento prático, real, do trabalhador na produção e em relação ao seu produto (como estado de ânimo) aparece ao não trabalhador que o confronta como comportamento teórico.

Em terceiro lugar, o não trabalhador faz contra o trabalhador tudo que o trabalhador faz contra si mesmo, mas não faz contra si o que faz contra o trabalhador. (MARX, 1999, p. LXIII)

Se o trabalhador está numa relação estranhada com o trabalho e alienada quanto à sua fruição, o trabalho surge como alienação para o não trabalhador e a fruição como algo estranhado. O que em um surge como um fato real e prático, no outro surge como teoria. As técnicas teóricas são aplicadas no trabalhador com a divisão do trabalho, a propriedade privada, o salário e o sistema de trocas engendradas pelo desenvolvimento do capitalismo no mundo moderno ocidental. É por isso que um atinge o outro de maneira inversa, mas produz semelhante estado de alienação.

2.2 Marx e(m) Kafka

Com isso, buscaremos agora as “afinidades eletivas” relacionadas à questão da alienação em Marx. Como vimos, Kafka crê e inclui em suas considerações que o homem é incapaz de ter voz na sociedade, convive consigo mesmo e não tem “consciência de uma responsabilidade supra-individual” (1983, p. 159). Ele também é, então, incapaz de se relacionar politicamente e socialmente, uma das críticas mais pujantes de Marx para discutir o homem alienado: “Lutamos por valores que não são valores reais e nos arruinamos sem prestar atenção às coisas a que está ligada toda a nossa existência humana” (KAFKA, 1983, p. 89).

Se começarmos com **Na Colônia Penal** (1996), uma obra que é muito utilizada para discutir a problemática semelhante à d’**O Processo**, podemos ver a inversão que ocasiona a alienação, aonde o ser humano passa a ser bestial: “Aliás, o condenado parecia de uma sujeição tão canina [...]” (1996, p. 05). A própria alusão no começo deste conto já nos indica qual seria a relação entre o oficial/executor e o condenado, ante um pasmo explorador, pois como o oficial afirma: “Se eu tivesse primeiro intimado e depois interrogado o homem, só teria surgido confusão. Ele teria mentido, e se eu o tivesse desmentido, teria substituído essas mentiras por outras e assim adiante” (1996, p. 16).

O acusado não é nem ao menos considerado como homem, por infringir uma lei completamente absurda, no qual ele não faz a menor ideia do que está sendo culpado. Se nos escritos mais vultosos de Kafka a perspectiva era a do acusado, agora vemos alguém de fora – constituído na figura do explorador – que nem ao menos compreende o sistema erigido para o controle das pessoas. É interessante notar que o “aparelho singular” de execução é conhecido amplamente pelo oficial, mas completamente impossível de decifrar segundo a ótica do explorador, e é daqui que conseguimos achar o ponto alienante da sociedade moderna em suas obras.

A condição dos operários de sua época era muito preocupante, assim como o próprio Marx já havia introduzido. Os valores do homem são colocados à prova quando comparados aos da máquina: “As fábricas não passam de órgãos a serviço do crescimento do lucro monetário. Só temos nesse negócio um papel secundário. O mais importante é o dinheiro e a máquina”. Isso representa a compreensão de Kafka sobre o homem na sociedade moderna: “O ser humano não passa de um instrumento fora de moda a serviço da acumulação de capital [...]” (1983, p. 124-125).

Na fábrica de amianto de sua família, Kafka tinha imenso apreço aos subordinados de seu pai e ele não compreendia como os trabalhadores, tão maltratados, conseguiam suportar tamanha iniquidade. Se considerarmos seu comentário à Max Brod, notaremos rapidamente que ele possuía um interesse genuíno pelos trabalhadores durante seu serviço como burocrata: “Como aqueles homens são humildes... Eles vêm nos solicitar. Em vez de tomar a casa de assalto e partir para o saque, eles vêm nos solicitar” (KAFKA apud LÖWY, 2005, p. 78).

Todas as conquistas que a técnica introduziu não produziram a liberdade, a emancipação da condição da natureza animal e de subsistência, mas na verdade nos traz de volta a este estado. O aumento da produção humana em conjunto com a desunião proporcionada pela modernidade, em seus variados aspectos conjuntivos, fez com que o proveito desse excesso não fosse feito coletivamente: “A parte mais sublime da criação, e a mais impossível de limitar, mesmo tateando, quero dizer o tempo, está lá aprisionada na rede de sórdidos interesses mercantis”. E como consequência para o homem, “Isso avilta e rebaixa não somente a criação, mas sobretudo o homem, que é seu elemento constitutivo. Uma vida assim taylorizada é uma atroz maldição, que só pode produzir a fome e a miséria, em vez da riqueza e do lucro que dela se esperam”. E traz como consequência para a sociedade “[...] A vida é uma dessas cadeias industriais ela nos arrasta... não se sabe para onde. Somos uma coisa, um objeto, mais do que um ser vivo. (KAFKA, 1983, p. 139)

É isso que vemos em **América** (s/d), quando Karl Rossman lá havia chegado, vê a estátua da liberdade empunhando uma espada, símbolo da ironia do autor com a sociedade americana moderna e as propostas de Taylor para o trabalho: “Contemplou a estátua da deusa da Liberdade, [...] Seu braço, portando a espada, se elevava com ímpeto renovado e ao redor de sua figura sopravam os livres ventos ” (s/d, p. 20).

As piores imagens da figura autoritária são dadas pela hierarquia do Hotel onde Karl trabalhara e seu tio. São eles que constituem uma maior aproximação com as críticas de Marx, pois são descritos como empresas privadas (de seu tio) que exploravam inescrupulosamente os empregados. Os empregados de seu tio passam seus dias enterrados em cabines telefônicas, sem preocupação com mais nada, imunes a seu exterior, suas cabeças presas e seus dedos que movimentavam de modo muito rápido e mecânico. E, no caso de Karl, o emprego de ascensorista tem o mesmo problema, onde era um trabalho exaustivo, monótono e semelhante a uma máquina.

É nesse livro que a sensibilidade subjetiva deixa de ser comentada, e sua obra se torna algo com uma correspondência oficial. Existe em todos os locais uma dominação das relações sociais. O próprio Kafka em **Carta a meu Pai** (2007b, p. 99) percebia o tratamento inumano que seu pai dedicava a seus funcionários: “A ti, em troca, ouvia-te e via-te na tenda, gritando, insultando e berrando, de tal maneira que, conforme minha opinião dessa época, não se podia repetir em parte alguma do mundo”. Posteriormente, ao perceber que este tratamento inumano era generalizado e banalizado, ele percebe que a relação entre funcionários e patrões não era saudável: “Chamavas a teus empregados ‘inimigos pagos’; e o eram, porém, ainda antes de o ser, me parecias agir como seu ‘inimigo que paga’” (idem).

Ele possuía consciência que as relações laborais não eram justas em nenhum lugar. Em seu emprego no Instituto de Seguros, ele adotava o lado dos trabalhadores, por presenciar imensos absurdos os quais eles sofriam no Instituto, como ouvir outros dizerem que o problema não era responsabilidade deles, mas das empresas. Kafka percebeu também que a relação alienante atinge ambos os lados desta relação, ao analisar uma figura de George Grosz, representando o capitalismo, como o próprio Marx havia anunciado:

Não diria que é falsa. É falsa e justa ao mesmo tempo. Justa numa direção somente. Falsa na medida que decreta que a vista parcial é uma vista de conjunto. O gordo de cartola vive nas costas dos pobres que ele esmaga é justo. O gordo domina o pobre no quadro de um sistema determinado, mas não é o próprio sistema. Não é nem mesmo o dono desse sistema. Ao contrário, ele também carrega correntes, que não estão representadas nesse desenho. A imagem não está completa. Por isso não é boa. O capitalismo é um sistema de dependências que vão de dentro para fora e de fora para dentro, de cima para baixo e de baixo para cima. O capitalismo é um estado do mundo e da alma. (KAFKA, 1983, p. 184)

É o mundo moderno, com o trabalho estranhado, que traz as desigualdades sociais, tanto pelo desapego aos outros quanto pelo sistema erigido pelos próprios homens, cuja essência continua cada vez mais escapando de seu controle. Os personagens de Kafka são pessoas alienadas, as quais orientam seu mundo numa perspectiva embotada subjetivamente pelo racionalismo de suas construções.

É com essa análise que partiremos para o próximo autor que buscou analisar quais são os aspectos singulares da cultura moderna ocidental, produzindo o racionalismo que Weber teorizou. É com o aspecto de análise, em termos marxistas, da superestrutura e sua influência no mundo moderno que veremos como os resultados da ética religiosa trouxeram consequências não previstas para o ocidente.

2.3 Weber e a secularização do mundo moderno

Max Weber produziu, em seus trabalhos, uma construção genealógica do aspecto singular da cultura do ocidente, denominando-a de “racionalismo ocidental”. Ele buscou compreender quais são os mecanismos constrangedores da modernidade que constroem o homem racionalizado. Esse foi “seu grande tema de estudos: o capitalismo moderno e o processo de racionalização da conduta de vida da qual ele é expressão” (COHN, 2008a, p. 13).

Em “Sociologia da Religião” (1991b), Weber apresenta como a religião se tornou uma das esferas da vida. Ela começa a seguir uma lógica própria porque o custo de manutenção do poder pela violência é muito alto e a legitimação e poder religiosos advêm de uma relação não violenta com a sociedade. A imposição da vontade era mais bem justificada, porque a dominação dos seres sociais não se dá no sentido externo e sim no sentido interno, ainda que possua uma relação, em parte, íntima com o outro. O caráter religioso se infiltra em todas as esferas de vivência humana, inclusive, e mais preponderantemente, com atitudes-fins dentro da econômica.

A grande diferenciação das religiões começa a ser feita por Weber quando ele busca compreender os motivos que orientaram a racionalização religiosa de certas comunidades. Aqui ele começa a mostrar seu interesse específico pela racionalização ocidental, através do meio comparativo de compreensão. O início do abandono das concepções políticas anteriormente utilizadas, as necessidades externas da vida em comunidade, acontece quando são substituídas por um crescente aumento das necessidades não-mágicas. A característica salvífica apresentada pelas divindades individuais, que pela sua formação

histórica começam a ser denominados por Weber como uma “teódiceia do sofrimento”, que significa o inverso do interesse pela felicidade na religião apresentada em seus outros estágios. A felicidade não está presente neste mundo e sim no mundo sobrenatural, que começa a ser sobrecarregado de composições éticas e ritualistas, orientadoras da vida intramundana.

A racionalização religiosa se torna responsável, em grande parte, pelas consequências do mundo ocidental racionalizado. Em **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo** (2004), o autor faz um condensado (se assim podemos dizer) do caminho do mundo moderno com as especificidades dessa passagem e o que é este mundo. Assim, ele mostra como se deu essa nova forma de estruturação da sociedade, na qual modificou o comportamento do homem ocidental em relação ao mundo, alterando radicalmente todas as esferas da vida na qual ele se encontra, porque “é *de acordo com o sistema conceitual* que se desenvolveu a maioria das diferenças práticas, tão importantes nos seus resultados éticos, entre as diversas religiões do mundo” (2004, p. 219, *grifos no original*).

Nesta mesma obra, ele mostra como a religião foi responsável por essa mudança de sentido de práticas institucionais e sociais. O protestante ascético, o mais significativo ator desta transição, não consegue tomar uma postura de “fuga do mundo”, de “acomodação ao mundo” (1982; 1991b) e nem mesmo viver “da mão para a boca” (2004), rompendo com o tradicionalismo, porque Deus enviaria um sinal através das pessoas que modificam o mundo imperfeito

Como o caminho de salvação era calcado na doutrina da predestinação e na certeza da salvação, o homem sentiria esse sinal através da sua produção econômica e o seu sucesso religioso era relacionado agora pela materialidade. A isso ele tinha um enorme interesse, pois “considero muito significativo o influxo do desenvolvimento econômico sobre o destino das configurações religiosas de ideias” [...] (2004, p. 268).

Toda a especificidade do racionalismo ocidental perante os outros racionalismos decorre do fato de que “O ‘racionalismo’ é um conceito histórico que encerra um mundo de contradições [...]” (WEBER, 2004, p. 69). Isso decorre, no caso do protestante, pela mudança de consciência dos “leigos” que a divisão tripartite já mencionada: “[...] não foram somente nem preponderantemente os empresários capitalistas do patriciado mercantil, mas muito mais os estratos ascendentes do *Mittelstand* industrial, os portadores dessa disposição que designamos por ‘espírito do capitalismo’” (WEBER, 2004, p. 57).

Como a lógica racionalista se desprende da religião, o próprio autocontrole e a disciplina se transformam numa “ética” de grande exigência no mercado moderno e, como o autor percebeu, “o princípio ascético que reza: ‘deves renunciar, renunciar deves’ é

transposto nesta outra fórmula, capitalista e positiva: ‘deves lucrar, lucrar deves’, que em sua irracionalidade desponta pura e simplesmente feito imperativo categórico” (WEBER, 2004, p. 267). Ou seja, o que realmente acontece é que “O capitalismo vitorioso [...] não precisa mais desse arrimo” (WEBER, 2004, p. 165).

As esferas de valor individuais – comportamentos que dão sentido à vida – separam-se da ligação imanente das religiões e tomam uma lógica própria, indiferente à sua conexão anterior, assim como no caso da esfera econômica, desenvolvida aqui. Nasce, então, o especificismo no mundo moderno. Existe agora a possibilidade de criação de esferas de valor nas diferentes áreas da ação humana, onde a imanência anterior a proibia de se libertar dessa “conexão ingênua”. Esta mesma possibilidade se constitui “no sentido do esforço consciente, e da sublimação pelo conhecimento” (1982, p. 377) da coisa, tendo o seu valor altamente abstrato e ligado intimamente àquela esfera.

O homem é o “ponto nodal” que consegue dar uma interpretação e valoração ao mundo nas esferas mais variadas de atuação humana, porque “Cada esfera da ação desenvolve-se, enquanto processo, conforme sua lógica imanente particular, ao mesmo tempo em que entra em contato e estabelece relações com as demais, através dos sujeitos individuais” (COHN, 1979, p. 141, grifos no original). Ou seja, o sujeito é “a única entidade em que os sentidos específicos dessas diferentes esferas da ação estão simultaneamente presentes e podem entrar em contato” (COHN, 2008, p. 29).

Esse caminho único que o Ocidente percorreu criou o racionalismo de ação no mundo, o qual adquiriu um estilo instrumental ante as três dimensões kantianas da ação humana: o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo (SOUZA, 2006b). Deste modo, o homem ocidental toma para si uma perspectiva “coisificada”, onde a significação ou importância valorativa não pode mais ser intrínseca à natureza ou ao objeto, mas apenas na sua utilidade para o alcance do poder.

Neste caso, o homem é clamado a dar, ele mesmo, a significação própria de sua vida. O homem deve procurar em si sua vocação para agir no mundo, através da ação guiada na busca pelo amor compartilhado e pela experiência catártica que as artes proporcionam. A partir destas últimas considerações que abordaremos Simmel, no qual se dá maior ênfase a essa perspectiva e cria uma visão dupla face das consequências da modernidade ocidental.

2.4 Kafka, Weber e burocracia

Uma construção teórica baseada nesta leitura moderna da racionalização e a burocratização trazem as mesmas complicações à sociedade na interpretação deste autor. Elas surgem especificamente quando se percebe a extrema impessoalidade e o isolamento do ser humano, nas relações mediadas pelo Estado e pelo Direito, e esta mesma sociedade como uma proposta ideal, que não se subjeta a interesses específicos, sejam de classe ou pessoais.

A partir do momento em que a burocracia toma os poderes políticos, ela absorve uma lógica própria que passa a controlar a vida em sociedade de um modo extremamente irracional. cremos que esta seja a maior crítica feita por Kafka em seus dois romances de maior vulto, que abordam esta problemática.

No caso do romance **O Castelo** (2003), os conflitos sobre a contratação de um agrimensor nomeado como “K.” são totalmente absorvidos e dispersados diante uma racionalização interiorizada não apenas pelos funcionários do castelo, mas também pela vila, totalmente transformada à medida que se conformou diante desta dominação. Na comunidade em que as pessoas vivem, eles são controlados ou como eles acreditam, são “administrados”, pela instituição burocrática que se instalou no Castelo. Todos devem obedecer hierarquicamente o superior nesta cadeia, o conde de West-West. As relações pessoais tomam uma frieza absurda, que agora são estabelecidas diante do cálculo sobre os custos e os benefícios desta mesma relação. Foi isso que Kafka representou: “Não se podem quebrar as cadeias quando elas não estão visíveis. A detenção é, portanto, organizada como uma existência diária completamente comum, sem conforto excessivo [...]” (KAFKA, 1983, p. 64).

A inversão de valores é ocasionada por uma forma legitimada de dominação, assumida como um valor a ser seguido estritamente. Isto transforma a busca do problema realizada por K., neste caso a lógica mais racional, como uma busca infrutífera diante da incapacidade de erro da lógica instrumental. É desta forma que vemos as considerações de Kafka. A lógica racional é conduzida por uma linha que não se conforma com a natureza conflituosa e passível de erro do homem moderno.

A inversão causada pelo modelo “mais perfeito”, que não dá margem a erros, torna ainda mais angustiante a vida moderna, causando transtornos que fazem com que simples expedientes sejam abandonados por seguirem uma verificação e reavaliação de dados que se transformam num círculo vicioso, pois, “Com efeito, não é possível, [...] que um único secretário fosse encarregado para cada caso. Na verdade, um deles tem o encargo principal, porém muitos outros têm um encargo mais restrito também para certas partes” (KAFKA, 2003, p. 376). É por isso que o personagem central agradece ao prefeito da

cidade, “por me dar uma visão do trabalho ridículo que em certas circunstâncias pode decidir a vida de um ser humano” (2003, p. 94).

Em certas partes, ao invés do pessimismo habitual atribuído aos romances de Kafka, chegam a ser completamente cômicas as assertivas das pessoas sobre o comportamento dos funcionários do Castelo e as suas percepções sobre a vila. Como o Castelo vive em função do “bem-estar” da vila, os funcionários acham que a vida da comunidade é alegre, completamente cheia de conforto, o que durante a leitura do romance mostra-se completamente errônea, porque os aldeões vivem em função da dignidade advinda do Castelo.

Quanto ao romance **O Processo** (2007c), o personagem Joseph K. recebe em sua casa dois agentes judiciários, com o intuito de lhe informar sobre um processo que corre contra ele na justiça. Mesmo alegando ser inocente, os guardas não o deixam sair porque: “compreendemos bem que as altas autoridades a cujo serviço estamos, antes de ordenar uma detenção, examinam muito cuidadosamente os motivos da prisão e investigam a conduta do detido. Não pode existir nenhum erro” (2007c, p. 44). De novo, existe a pretensão que os sistemas lógicos-rationais são impassíveis de ter alguma disfunção.

Além disso, é interessante notar que, por desconhecer as leis que levaram à sua prisão e mencionar isso aos guardas, eles retrucam doentamente questionando que era impossível para Joseph K. saber que não violou as leis, já que as desconhece. Mas, sem saber o motivo deste, lhe incorre que “K. vivia em um Estado Constitucional no qual reinava a paz, no qual todas as leis estavam em vigor” (2007c, p. 42), e diante desta percepção ele lentamente toma consciência do que era a sua vida até então. Neste romance, vemos de novo que a lógica impessoal, agora de um sistema judiciário, inverte a verdadeira relação, e torna uma ação racional a um fim, a uma ação completamente irracional. É assim que ele vê a experiência moderna em suas instituições. Joseph K. é apenas mais um dentro um grande aparato alienador, que funciona como sistema regulador de uma vida até quando existe uma ignorância total deste processo.

O mais interessante é que o círculo vicioso e as contradições do sistema podem ser descobertos também pela visita de Joseph K. ao pintor Titorelli, o qual conhece muitas pessoas do judiciário. Na verdade, “é muito fácil explicar essas contradições”, pois, segundo o pintor, eles conversavam sobre duas coisas diferentes: “por um lado, daquilo que a lei estabelece, e por outro, daquilo que eu cheguei a saber por experiência pessoal” (2007c, p. 180). A saída seria apelar para juízes de menor instância que o absolveriam provisoriamente e seria válida até uma nova detenção, que seria absolvida novamente por outro juiz até que

ele morresse de idade ou doença. O sistema não funciona da maneira como foi concebido, e sim por uma lógica desligada de seus conceitos que funciona por seus próprios interesses.

Uma pessoa, diante da relação de “sombra entre sombras” é apenas considerada como mais uma dentre todas, dentro do sistema, pois o processo de Joseph K. “não é senão um caso particular que como tal não apresenta grande importância, [...] mas constitui o sintoma de um modo de agir que se exercita contra muitos outros” (KAFKA, 2007c, p. 77, grifos nossos). A “sabedoria do sistema” sobrepujou seu próprio criador e tomou a forma de um gigante que descarta o ser, enquanto indivíduo: “[...] enquanto o grande organismo, vendo-se apenas muito ligeiramente afetado por isso, conseguiria facilmente uma peça de reposição (sempre dentro de seu mesmo sistema) e permaneceria imutável [...]” (2007c, p. 150), que não consegue mais compreender o seu funcionamento, agora irracional e insondável.

Se pudermos resumir todo o ponto desenvolvido nestes principais romances do autor, poderíamos dizer que, Weber, similarmente a Kafka vê que: “A despeito do rumor geral, cada um está mudo e isolado em si mesmo. O encaixe dos valores do mundo e dos valores do eu já não funciona convenientemente. Não vivemos num mundo destruído, vivemos num mundo transtornado” (KAFKA, 1983, p. 124).

2.5 A visão dupla face da modernidade segundo Georg Simmel

Como vimos, nossa análise weberiana e kafkiana termina enquanto se abrem as especificidades e as incongruências da lógica racional no mundo moderno. Dentro destas perceberemos, no próximo autor, como ocorreu a objetivação da cultura subjetiva dentro das esferas da vida já em sua especialização. Ele é importante porque enfatiza, na sua análise das consequências da economia monetária na consciência individual, o nível de consumo e da circulação de mercadorias (SOUZA, 2005) e a sua lógica brilhante quanto a outros fatos cotidianos da vida que se transformam dentro desta nova composição da economia monetária.

A economia monetária age como catalisadora de uma liberdade individual possível, “uma reserva maximizada, permitindo a individualização e a liberdade” (SIMMEL, 2005, p. 29). Ela desempenha um papel central tanto na constituição da liberdade quanto na tragédia moderna, ou seja, a separação entre as culturas subjetiva e objetiva.

A partir do momento em que ocorre uma “substituição do desempenho pessoal pelo pagamento em dinheiro” (SIMMEL, 2005, p. 29) na divisão do trabalho, as produções culturais, embora produzidas por seres humanos para servi-los, assumem, a partir da sua

objetivação, uma lógica independente da sua intenção original. As forças produtivas não remetem mais aos seus produtores, e surge uma incomensurabilidade da realização com seu realizador.

A tragédia da cultura moderna é, para Simmel, a separação entre as esferas objetiva e subjetiva: “É essa cisão que dá conteúdo ao conceito de tragédia da cultura moderna” (SOUZA, 2005, p. 09). Como a economia monetária troca as relações pessoais por relações monetárias impessoais (objetivas) ela é, ao mesmo tempo, o fundamento da liberdade individual e a causa desta tragédia. O dinheiro separou estas duas esferas, entremeou-se entre elas, e contribuiu para a possibilidade de desenvolvimento de ambas, para onde cada qual segue uma lógica imanente.

Nisto, houve a possibilidade do desenvolvimento máximo de cada uma delas, abrindo espaço para o autodesenvolvimento pessoal, por um lado, e permitindo um aumento crescente da cultura objetiva, por outro, tanto na produção de mercadorias, quanto de novas formas de vida. Além da semelhança neste ponto com Marx, isto pode ser levado mais adiante, quando Simmel demonstrou total consciência da necessidade objetiva da apropriação humana dos objetos:

Na medida em que esta valoração do espírito subjetivo e do objetivo contrapõe um ao outro, a cultura conduz sua unidade por meio de ambos, posto que ela significa aquele modo de perfeição individual, que só se consoma pela recepção ou utilização de uma formação suprapessoal exterior ao sujeito. O valor específico da cultura é inacessível ao sujeito, se este não o alcança por meio de realidades espirituais objetivas, as quais constituem valores culturais apenas na medida em que, por seu intermédio, conduzem a alma por aquele caminho que vai de si mesma para si mesma, do que se pode chamar de sua condição natural para sua condição cultural. (SIMMEL, 2005, p. 88-89)

Como já dito, o poder libertário da economia reside no fato de uma personalidade jamais estar em jogo nas transações monetárias, o que possibilita o desenvolvimento individual. O elemento alienante do dinheiro é que, “com o afastamento e o distanciamento de tudo o que é pessoal, desaparece também a possibilidade de expressão de qualquer qualidade específica não-econômica” (SOUZA, 2005, p. 12). Por isso, é o “[...] aparentemente desenvolvimento contraditório da personalidade individual acompanhado por um aumento da liberdade de movimento interno e externo e, por outro lado, a enorme expansão dos conteúdos objetivos da vida liberados de qualquer nuance individual” (FRISBY, 2000, p. 18) que mostram como existe a diferenciação e uma contradição na liberação das esferas objetiva e subjetiva e seu desenvolvimento desigual.

O papel universalizador do dinheiro, como equivalente geral, é de uma uniformização unilateralmente dirigida “para baixo”, ou seja, com qualidades sendo transformadas em quantidades. O lado trágico é que, na realidade, apenas a cultura objetiva se torna crescentemente cultivada e rica, seja em relação à técnica, ciência ou arte, enquanto os indivíduos se tornam, paradoxalmente, cada vez mais pobres e pouco cultivados.

O desenvolvimento da cultura objetiva é proporcionado, então, pela conjunção da economia monetária e da divisão do trabalho. O desenvolvimento de qualquer um dos dois implica crescimento e mais necessidade no outro. Abre-se um espaço entre as coisas e as pessoas e, assim, a noção de instrumento ganha uma importância fundamental, ocupando todos os espaços entre os sujeitos e os objetos. O dinheiro torna-se indispensável para esta “cultura mediana” que transforma o homem, pois é seu meio de troca.

Cria-se a confusão entre meio e fim, com a função do dinheiro a substituir mais e mais coisas. Elas são cada vez mais variadas, dando uma objetividade pura às atividades da sociação através de seu caráter instrumental, e essa inversão tende, com o desenvolvimento da cultura e com a tecnificação da vida, a aumentar: “[...] o criador não pensa no valor cultural, mas apenas na significação objetiva da obra – significação objetiva que é circunscrita pela idéia da obra [...]” (SIMMEL, 2005, p. 106). O meio absoluto do dinheiro tende a tornar-se o fim absoluto, o modelo e grande regulador da vida prática que dá uma relação indireta entre os seres humanos.

A ideia de Deus para Simmel é de que as contradições e multiplicidades do mundo ganhariam unidade por referência à divindade onipotente e absoluta: “*Geld ist auf erden der irdisch got*” (“O dinheiro é, aqui embaixo, o deus terrestre”). O dinheiro apresenta uma extraordinária afinidade psicológica com essa ideia, porquanto produz a expressão e a equivalência de todos os valores, unindo os contrários e estranhos: “Como Deus, o dinheiro é a ‘*coincidentia oppositorum*’, o centro onde as coisas mais opostas, mais estranhas, mais distantes encontram seu ponto em comum e entram em contato.” (VANDERBERGHE, 2005, p. 142).

É precisamente a busca por dinheiro que produz o ritmo nervoso e o estresse da vida moderna (SOUZA, 2005). Assim há a cultura do estímulo, que busca a satisfação no agora, com um estágio anterior à produção valorativa propriamente dita (SOUZA, 2005). A sociedade moderna possui como consequência, então, duas figuras: o cínico e o blasé. O que une essas duas figuras é que tudo pode ser comparável ou medido segundo critérios monetários. Se para o cínico isso é motivo de prazer, para o blasé significa a ausência da possibilidade de conferir qualquer estímulo à vida. O dinheiro não compra a vida ou as relações elevadas, então nivela os objetos.

Mas ainda nessas condições, existe também a possibilidade de distinção: “Apenas o singular e o específico podem estabelecer qualidades num mundo de quantificações. As figuras do artista e do pensador tornam-se, assim, repositários da reação contra o espírito moderno do cálculo e da redução de toda qualidade em quantidade” (SOUZA, 2005, p. 16).

Assim, existe sempre a possibilidade de ser puxado para o mundo das quantificações, e a distinção seria uma luta sem tréguas do poder das quantificações. A distinção seria, assim, a única saída contra as patologias do cotidiano instauradas pelo império do dinheiro, pois “é preciso envolver-se concretamente e dar um sentido à vida. Na medida em que o homem moderno, liberado das suas relações de dependência pessoal, não é capaz de dar um sentido ou um conteúdo a essa liberdade, esta permanece puramente negativa” (VANDERBEGHE, 2005, p. 154).

O processo de diferenciação entre os indivíduos na busca do sentido da vida, aliado à responsabilidade do crescimento subjetivo da pessoa, fazem com que estes fatos sejam dados como possibilidades efetivas do desenvolvimento interior de cada um. Por estas análises, Simmel mostra que a natureza contraditória essencial do ser humano foi radicalizada na modernidade (SOUZA, 2005). A continuidade e as transformações da vida social dependem do relacionamento, mais ou menos contraditório e conflituoso, entre esses mundos e códigos a eles associados.

2.6 Kafka, cultura e Simmel

A partir deste momento, utilizaremos outros escritos de Kafka, e os próprios romances já analisados para aproximá-los com as considerações de Simmel sobre a modernidade. É interessante começarmos com **Um Artista da Fome** (2007d), porque, neste pequeno texto, ele descreve um jejuador e sua relação com os tempos modernos: “Nos últimos decênios, o interesse pelos jejuadores diminuiu muitíssimo” (KAFKA, 2007d, p. 69). Antigamente, o interesse pelo suplício dos outros homens a ponto de este ser o principal motivo de um espetáculo deste tipo. Na sociedade moderna, é totalmente impossível.

O desinteresse blasé da sociedade moderna fez com que as preocupações, um tanto filosóficas quanto ao caráter e os motivos pessoais do jejuador de antigamente fossem totalmente abandonadas. Nos períodos idos, “em uma situação de aparente esplendor” (KAFKA, 2007d, p. 73), todos se interessavam por sua causa, mas “a famosa mudança sobreviera quase de repente” (2007d, p. 74). Diante de tanto descaso, ele continua sem comer até a morte e simplesmente é sobreposto a uma fera, na qual, esta sim, pelo seu medo impactante atrai os espectadores. A troca do blasé pela aventura passageira de

Simmel nos mostra em Kafka as mudanças da modernidade também em seus aspectos fugidios e mais cotidianos.

Em **Sonhos** (2008), uma reunião de cartas, diários e fragmentos de seus cadernos, poderemos visualizar aquele indivíduo que conhece o poder objetivador da realidade e que busca, não obstante o seu trabalho como burocrata, fugir deste aparelho que reifica a lógica racional e a inverte. Kafka via a literatura como a sua “fuga” do mundo real e o único meio de satisfação como humano: “Visto da perspectiva da literatura, meu destino é muito simples. O impulso de representar minha vida onírica deslocou todo o resto para um plano secundário, que definiu assustadoramente e não pára de definir. Nada mais poderá me satisfazer, nunca” (KAFKA, 2008, p. 86).

As suas menções a variados escritores como Goethe, familiar a variadas pessoas de língua alemã, inclusive Weber, Simmel e Marx, nos mostram que estes autores também tiveram a capacidade de atingir, ao menos também a Kafka, um modo de interpretação de seu próprio mundo. Ele via na arte, um meio de denúncia através da representação subjetiva que induz ao pensamento do real, ele observa que: “Os poetas tentam dar ao homem outros olhos, a fim de mudar a realidade. Por isso são elementos realmente subversivos, pois querem a mudança” (KAFKA, 1983, p. 170).

Com a sua percepção sobre a modernidade, que se encaixa muito com a questão da liberdade, poderíamos colocar que: “Não se conseguiria distinguir tão nitidamente os tchecos de 1913 dos de 1920. Os tchecos de hoje têm muito mais possibilidades e por isso poderiam – se se pode dizer isso – ser melhores” (KAFKA, 1983, p. 126). E como sua preocupação é genérica, ele não se limita a analisar os tchecos: “Assim, estão – como aliás a maioria das pessoas em nossa época – verdadeiramente mutilados em sua alma. As pessoas de hoje estão, em sua maioria, doentes – da sensibilidade e do intelecto” (1983, p. 227, grifos nossos).

Parece-nos que este diagnóstico poderia muito bem ter sido escrito pelo próprio Simmel. De maneira semelhante em Kafka, cabe ao indivíduo buscar a saída deste mundo gelado. A racionalidade, a desumanização que aconteceu na modernidade, embota a capacidade humana de dar valor aos objetos produzidos por ele mesmo, pelos outros e, mais importante ainda, dar valor aos próprios homens, pois elas são forças neutralizantes que “vem há anos anestesiando as forças morais dos homens, e conseqüentemente o próprio homem” (1983, p. 61).

Por isso, consideramos que a característica da responsabilidade contra este desinteresse a tudo o que merece respeito pelo homem também aparece em Kafka. Como o autor mesmo afirma, ele deve se entregar ao embate a tudo o que considera como negativo

no mundo moderno. O homem deve ser capaz de reconhecer o válido não por apenas ser considerado como uma inovação, um progresso. Não é o caso de um retorno ao antigo, mas de saber reconhecer, no antigo e no novo, a validade da expressão humana.

3 Conclusão

Os grandes clássicos da sociologia alemã possibilitaram uma análise tanto do surgimento da modernidade quanto de suas consequências mais drásticas e, para isso, ficou claro que todos eles possuem em suas obras uma visão tanto positiva – enquanto das possibilidades que surgiram no processo de modernização – quanto negativa – relacionada aos aspectos patológicos consequentes do racionalismo – sobre a relação entre os seres humanos e as instituições modernas.

Se foi possível discutir as obras de Kafka ante essa perspectiva, representou o que propomos no início de nosso trabalho: buscar afinidades entre as análises críticas da modernidade pelos clássicos alemães e as obras de Franz Kafka. A grande problemática foi ampliar o alcance deste autor de uma crítica à burocracia para uma crítica ao mundo moderno, representado tanto pelos seus heróis quanto pelas instituições e o desenvolvimento de seus romances. Onde grandes intérpretes de Kafka centralizaram suas discussões sobre a burocracia, aqui pudemos desenvolver criticamente as posições clássicas da sociologia de modo a buscar outras “chaves” presentes nos romances e outros escritos de Kafka, de forma que esta amplitude de análise conseguisse dar mais riqueza tanto aos sociólogos alemães quanto aos escritos deste romancista.

Dentro dos romances e escritos pessoais de Kafka, pudemos ver um autor que buscou representar o que havia de negativo em seu mundo, onde os seres humanos não mais tem consciência de suas responsabilidades supraindividuais, ignoram os seus semelhantes, são feitos de marionetes pelas instituições e não levam em consideração a importância de cada indivíduo. Vimos que nele é possível achar um germe das denúncias da patologia moderna, nas quais o mundo é estéril, os caminhos não levam a lugar algum, o homem não tem mais a capacidade de relacionar com os outros e nem mesmo conseguir seus objetivos pessoais ante o constructo racionalista das instituições.

Creemos que nosso trabalho possa adicionar tanto à interpretação do mundo kafkiano quanto a outros romancistas que descreveram a sociedade durante seu tempo. Se foi possível, através de uma análise teórica, buscar elementos que possuem afinidade com os romances kafkianos, este tipo de estudo pode ser aplicado a outros tantos grandes

escritores que com sua genialidade, criaram imagens concretas dos seres humanos e suas relações com o mundo e com seus semelhantes.

Sem clamar que nosso trabalho tenha capacidade de dar conta de todas as interpretações dadas a Kafka, mostramos que ele esteve intimamente relacionado com os problemas de seu mundo e cremos que as outras leituras têm mais a adicionar do que retirar a precisão de nosso trabalho. Se outras leituras divergem da nossa é porque a problemática envolvida é outra, desde uma relação edípica com seu pai ou de sua relação como judeu e o sionismo. Todas elas ampliam a vivência do mundo deste autor, mostrando toda a influência destes elementos na construção de seu romance, mas que, de forma alguma, inviabilizam uma leitura sociopolítica de Franz Kafka da maneira que a realizamos.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1986.

ANDERS, G. **Kafka**: pró e contra – os autos do Processo. São Paulo: Perspectiva, 1969.

COHN, G. Introdução. In: _____. (Org.). **Weber**. São Paulo: Ática, 2008a, pp. 07-31, (Coleção os Grandes Cientistas Sociais, 13).

_____. (Org.). **Weber**. São Paulo: Editora Ática, 2008b, (Coleção os Grandes Cientistas Sociais, 13).

_____. **Crítica e resignação**: fundamentos da sociologia de Max Weber. São Paulo: T. A. QUEIROZ, 1979.

COSTA, M. H. M. **As categorias Lebensäusserung, entässerung, entfremdung e veräusserung nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx de 1844**. 1999, 181f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

FERREIRA, J. Da Vida ao Tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno. **RBCS**. v.15, n.44, p. 103-117, 2000.

FRISBY, D.; FEATHERSTONE, M. (Ed.). **Simmel on culture**: selected writings. London: Sage, 2000.

GARCÍA, J. M. G. **La máquina burocrática**: afinidades electivas entre Max Weber y Kafka. Madrid: Visor, 1989.

JANOUC, G. **Conversas com Kafka**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

KAFKA, F. **A metamorfose**. São Paulo: Martin Claret, 2007a.

_____. **América** - el desaparecido. Disponível em < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000261.pdf> >. Acesso em: 14 de ago de 2008a.

_____. **Carta a meu pai**. São Paulo: Martin Claret, 2007b.

_____. **Na colônia penal**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. **O castelo**. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

_____. **O processo**. São Paulo: Martin Claret, 2007c.

_____. **Sonhos**. São Paulo: Iluminuras, 2008b.

_____. **Um artista da fome**. São Paulo: Martin Claret, 2007d.

KONDER, L. **Kafka**: vida e obra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

_____. **Marxismo e alienação**: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LÖWY, M. Paper chains: bureaucratic despotism and voluntary servitude in Franz Kafka's The Castle. **Diogenes**, n. 204 p. 49-58, London: SAGE, 2004.

_____. **Franz Kafka**: sonhador insubmisso. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2005.

MARX, K. Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844. In: COSTA, M. H. M. **As categorias Lebensäußerung, entäußerung, entfremdung e veräußerung nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx de 1844**. 1999, 181f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

RAMMSTEDT, O; DAHME, H. J. A modernidade atemporal dos clássicos da Sociologia: reflexões sobre a construção de teorias em Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber e, especialmente, Georg Simmel. In: SOUZA, J.; ÖELLE, B. (Orgs) (2005). **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB. p. 187-218, 2005.

SIMMEL, G. **The sociology of Georg Simmel**. WOLFF, K. H (Org.) London: The Free Press, 1964.

SOUZA, J. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: UFMG, 2006a.

_____. A crítica do mundo moderno em Georg Simmel. In: SOUZA, J.; ÖELLE, B. (Orgs) (2005). **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB, 2005, p. 9-20.

_____. O mundo desencantado. In: WEBER, M. **A gênese do capitalismo moderno**. Organização e Comentários Jessé Souza. Trad. Rainer Domschke. São Paulo: Ática, 2006b, p. 7-12.

_____. Para compreender a desigualdade brasileira. **Teoria e Cultura**: Revista do Mestrado em Ciências Sociais da UFJF, Juiz de Fora, v.1, n.2, p.83-100, jul./dez. 2006c, p. 83-100.

SOUZA, J.; ÖELLE, B. (Orgs). **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB, 2005.

VANDERBERGHE, F. **As sociologias de Georg Simmel**. São Paulo: EDUSC; Belém: EDUFPA, 2005.

WAIZBORT, L. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: 34, 2000.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A gênese do capitalismo moderno**. Organização e Comentários Jessé Souza. Trad. Rainer Domschke. São Paulo: Ática, 2006.

_____. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 1999, v.2.

_____. Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída. In: _____. **Textos selecionados**. 2ª Ed., São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: _____. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 1991b, v.1, p. 279-418.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Ensaio de sociologia**. GERTH, H. H., MILLS, C. W. (Orgs.). Rio de Janeiro: Guanabara, 1982, p. 371-410.

História do marxismo latino-americano¹Michael Löwy²

Para mim, é sempre um prazer vir a essa Escola, que tem o nome daquele que foi meu professor na Universidade de São Paulo, Florestan Fernandes. Uma bela figura de pensador e lutador socialista. O conheci como mestre, e depois como companheiro de luta da esquerda. Também me emocionou muito a homenagem que escutei hoje na mística a Apolônio de Carvalho. Conheci Apolônio de Carvalho no período em que ele esteve exilado na França, em Paris. Depois mantivemos o contato nas várias vezes em que estive no Brasil. Tenho por ele uma grande admiração; ele é um dos personagens mais comoventes e mais exemplares de nossa história de luta revolucionária, de luta internacionalista no Brasil e na América Latina. Então, me emocionou muito essa homenagem.

Vamos, então, dialogar sobre a história do marxismo na América Latina. Tenho uma hora para falar disso, mas é uma longa história. É um século de história do pensamento e da luta marxista — não se podem separar os dois. Portanto, para discutir bem esse assunto seriam necessárias muitas horas. Ou melhor, muitos dias. Ou, melhor ainda, muitos meses. De fato, seria necessário um ano para conhecer bem a história do marxismo na América Latina. Então, o que vou apresentar agora é um resumo do resumo do resumo. É assim, curtinho.

Deve ser dito que a história do marxismo na América Latina começa mal. Pode ser que termine bem, mas começa mal, para dizermos a verdade — e a verdade sempre é revolucionária. Por que começa mal? Bem, o primeiro marxista latino-americano — se podemos dizer assim —, foi um socialista argentino que traduziu o Livro I de **O Capital** de Marx para o castelhano, fundador do Partido Socialista Argentino: Juan B. Justo. Então lhe devemos esse trabalho de tradução de **O Capital** e isso foi uma contribuição importante. Mas em seus escritos teóricos e políticos, supostamente marxistas, vê-se que Juan B. Justo não entendeu o pensamento de Marx. Ele interpretava Marx por uma chave positivista, evolucionista, darwinista e, sobretudo, eurocêntrica, para não dizer colonialista. Por exemplo, ele dizia, a propósito da guerra durante todo o século XIX que levou o Estado Argentino oligárquico a combater os indígenas que viviam nos pampas argentinos, que essa guerra representava o progresso, a civilização, porque os índios eram bárbaros. O exército argentino, expulsando os indígenas, às vezes os matando (eles resistiam), estava trazendo

¹ A presente transcrição refere-se à palestra proferida por Michael Löwy na Escola Nacional Florestan Fernandes em 18 de Setembro de 2011. A comissão editorial da Revista Pensata agradece o trabalho de transcrição efetuado por alunos do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar Crítica e Emancipação da Unifesp.

² Pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

a “civilização” ocidental ao pampa. Obviamente, isso não é marxismo, isso não é socialismo. Isso é puro colonialismo europeu traduzido na Argentina. Esse é Juan B. Justo, fundador do Partido Socialista Argentino, um dos primeiros marxistas da América Latina. Então esse é um começo muito problemático. Muito discutível.

Esses primeiros marxistas latino-americanos se referem à social democracia europeia. É sua forte inspiração. Para alguns, é a socialdemocracia de direita. É Juan B. Justo. Outros, mais à esquerda, se referem à socialdemocracia europeia da esquerda. E aí temos já um personagem mais simpático, mais progressista, mais avançado que Juan B. Justo, que é Luís Emílio Recabarren, fundador do Partido Socialista Chileno e, depois, do Partido Comunista do Chile. Recabarren é muito mais à esquerda que Justo. Ele sim tem uma perspectiva de luta de classes, mas se vê em seus escritos que ele também trata de aplicar o marxismo, o socialismo europeu da Segunda Internacional à América Latina sem dar-se conta de que a América Latina não é a Europa. Por exemplo, Recabarren disse no Chile: “A luta é dos pobres contra os ricos e do povo contra a burguesia”. O que é certo. Mas o povo, para Recabarren, são os operários, a classe operária. E Recabarren não se dá conta de que a maioria do povo trabalhador no Chile, assim como em toda América Latina — particularmente nessa época — é formada por camponeses. Para ele, a luta de classes é do operário contra o patrão; ele não via o camponês. Havia uma espécie de miopia, porque o movimento socialista na Europa era da classe operária, era o movimento operário. Mas, aqui na América Latina, a maioria dos trabalhadores é camponesa. Ele não se dá conta disso. E outro problema, ele vê a luta do operário e patrão, e não vê que por detrás do patrão no Chile e em toda América Latina está o imperialismo. Não se pode propor a luta de classe, a luta emancipadora na América Latina sem enfrentar o imperialismo e, particularmente, o imperialismo americano. E disso o pobre Recabarren não se dava conta. Porque não via isso. Nos documentos que vinham da Segunda Internacional, da Europa, não se falava do imperialismo norte-americano. Então, o que acontece? Os primeiros marxistas, os primeiros socialistas e até os primeiros comunistas — porque Recabarren foi comunista, fundador do Partido Comunista — fazem *calco y cópia*.³ Eles pegam o socialismo europeu, o marxismo europeu, e o copiam, tentando aplicá-lo à América. Esse é o primeiro período da história do marxismo da América Latina. Então, há um sério déficit de compreensão do que é a luta de classes na América Latina. A luta na qual não só os operários, mas também os camponeses são fundamentais. E uma luta que não é só contra o patrão, mas também contra o patrão dos patrões, que é o imperialismo.

³ Uma tradução mais próxima para este termo é “decalque e cópia”.

O primeiro verdadeiro marxista latino-americano, que não buscou fazer *calco y cópia* do que vinha da Europa, e sim de inspirar-se na experiência europeia, no marxismo europeu, no que havia de mais avançado, para entender o que acontece na América Latina, entender de forma marxista a realidade latino-americana em sua especificidade, foi o pensador — o qual vocês vão estudar durante as próximas semanas — José Carlos Mariátegui. Esse é o verdadeiro início do marxismo na América Latina: José Carlos Mariátegui (1896-1930). Morreu jovem, mas ainda assim nos deixou uma obra que é fundamental. Não foi só o primeiro a entender a América Latina a partir do marxismo, mas continua sendo até hoje uma referência fundamental para o pensamento e a luta marxista na América. Então, vamos dizer algumas palavras sobre Mariátegui.

Qual é a obra mais importante de Mariátegui? **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**, que vocês vão estudar. Essa é a primeira tentativa efetiva de analisar uma formação social latino-americana, o Peru, utilizando o método marxista. A obra analisa a história do Peru, a colonização ibérica, a resistência indígena, a independência, a estrutura econômica, a cultura, a literatura: o conjunto da formação social peruana a partir da perspectiva marxista. Mas crer que Mariátegui é só o autor de um estudo sobre Peru e, portanto, que só nos interessa se queremos estudar o Peru, é um erro. Mariátegui é autor de uma obra que fala não só dos problemas do Peru, mas também dos problemas da América Latina. Ele pensou a história e o presente da América Latina, as lutas populares, as lutas camponesas, as lutas indígenas, a luta anti-imperialista do conjunto da América Latina. Ele não pensou só sobre o Peru, pensou sobre toda a América Latina. Por isso é o primeiro pensador marxista latino-americano. Procurou entender a revolução mexicana, o levante de Sandino em Nicarágua, etc. E, sobretudo, pensou a unidade latino-americana, a necessidade de pensar a América Latina como um todo. Não é só o Peru, Brasil: a América Latina é um todo. Ele dizia que as nações latino-americanas chegaram tarde à competição capitalista e nesse quadro estão condenados a ser colônias ou semicolônias desse imperialismo e a única alternativa à dominação imperialista sobre a América Latina são os Estados Unidos Socialistas da América Latina. Teremos que nos unir, os povos latino-americanos — esse é o sonho bolivariano da unidade latino-americana —, mas a partir de uma perspectiva socialista, porque no quadro do capitalismo vamos continuar sendo colônias do imperialismo. Mariátegui é um pensador não só do Peru, mas também de toda a América Latina. Mas eu diria mais, Mariátegui não é só um grande marxista peruano e um grande marxista latino-americano: ele é um grande marxista, ponto. É um dos grandes pensadores marxistas universais, porque em seus escritos há uma reflexão sobre o que é o marxismo, o que é a teoria marxista, que papel tem a ética no marxismo, que papel tem a

mística no marxismo, que papel tem o mito na luta revolucionária. Temos que pensar Mariátegui como um dos grandes pensadores marxistas do mundo e, se compararmos seus escritos com os de alguns dos marxistas europeus mais importantes como Antonio Gramsci, Georg Lukács ou Walter Benjamin, veremos que há muitas afinidades, muitas semelhanças, muitos pontos comuns. Assim, para compreendermos o significado que tem a obra de Mariátegui, temos que entendê-la no contexto peruano, latino-americano e no cenário mundial, universal.

Quais são, então, as ideias de Mariátegui? Vai tomar um pouco de tempo, mas, creio, é importante explicá-las. Seria um pouco como uma introdução ao trabalho que vocês vão fazer de leitura e discussão de Mariátegui. Vou apresentar a minha leitura; não digo que é a única, há outras leituras, há pessoas que têm outros pontos de vista que eu respeito, mas vou dar a minha interpretação. O que disse Mariátegui? Mariátegui tem uma interpretação do marxismo que é bastante singular; em muitos aspectos é muito heterodoxa, é muito herética, desvia-se dos cânones dogmatizados do marxismo. Por quê? Há um texto polêmico dele que se chama **El Hombre y El Mito**, que eu gosto muito; outros não gostam, mas eu gosto muito. O texto diz assim:

El pensamiento burgués se entretiene con una crítica racionalista de los métodos, las teorías, la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! El poder de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, su pasión, su voluntad. Es un poder religioso, místico, espiritual. Es el poder del mito. La emoción revolucionaria es una emoción religiosa. Los motivos religiosos han sido desplazados desde los cielos a la tierra. No son divinos, sino humanos y sociales.

É um texto muito curioso, muito herético, não? Mariátegui é materialista e ateu, e se da conta de que a luta revolucionária tem uma dimensão mística, uma emoção religiosa, mas não uma religião do céu, uma religião daqui de baixo, da terra. Essa é a primeira heresia, se podemos dizer assim, de Mariátegui: marxismo não é só ciência, teoria... Sim, claro, é tudo isso, mas também é mística. A mística é um ritual, mas é mais que isso. A mística faz parte da subjetividade revolucionária. Mariátegui nos traz toda uma visão do que é o marxismo, o socialismo e a revolução.

Mariátegui em muitos dos seus escritos se refere ao romanticismo, à herança do romanticismo. Ele diz que existem dois romanticismos: um que é reacionário, individualista, burguês, mas há outro romanticismo que é revolucionário, por exemplo, o da Revolução Russa — porque ele identificava a Revolução Russa com o comunismo. Ele foi o fundador do partido socialista peruano, que foi o primeiro partido comunista no Peru. Mas o que é esse romanticismo? O romanticismo não é só uma escola de literatura, o romanticismo é

uma visão de mundo, é uma crítica à civilização burguesa ocidental, em nome de certos valores do passado — o passado pré-capitalista — e por isso muitas vezes é reacionário, pois olha para o passado. Então, existe o romanticismo reacionário. Mas o que é o romanticismo revolucionário? O romanticismo revolucionário não quer voltar ao passado, mas dá uma volta no passado em direção ao futuro. Seu objetivo é o futuro, é o comunismo, o socialismo, a sociedade sem classes. Encontramos exatamente isso na obra de Mariátegui. Para criticar o colonialismo ibérico, o imperialismo norte-americano e o capitalismo, Mariátegui irá se referir ao passado do Peru, dos povos andinos e da América Latina para dizer o seguinte: antes de chegarem os colonos hispânicos — Cristovam Colombo, Pizarro, Cortez, etc. —, existiam nas Américas civilizações indígenas e nessas civilizações existiam, no nível do povo, das comunidades populares, formas coletivistas de propriedade e de vida social. E ele chama essa civilização indígena campesina, pré-colombiana, de comunismo inca. Civilização do passado, portanto, antes de 1500. Esse termo foi muito criticado, sobretudo pelos marxistas soviéticos. Vladimir Mijáilovich Miroshévski, um especialista soviético em América Latina, escreveu um ensaio intitulado “Contra Mariátegui” no qual ele dizia: “Mariátegui é um romântico! Quem poderia inventar essa coisa de ‘comunismo inca’? Só mesmo um romântico latino-americano poderia imaginar tal coisa! Isso nada tem a ver com o marxismo”. Bem, há uma coisa curiosa. Vocês conhecem a pensadora marxista Rosa Luxemburgo. Grande revolucionária, judia, polonesa-alemã que fundou o Partido Comunista Alemão e foi assassinada em 1919 por um governo socialdemocrata. Rosa Luxemburgo escreveu um livro, que só foi publicado depois de sua morte, chamado **Introdução à Economia Política**; nele há um grande capítulo que ocupa metade do livro que se chama “O Comunismo Primitivo” e nesse capítulo há algumas páginas sobre o Peru. Rosa Luxemburgo diz que existiam no Peru formas de comunismo inca. Mariátegui não conhecia esse texto de Rosa Luxemburgo, que foi publicado em 1927 em alemão, língua que ele desconhecia. Interessante notar a coincidência, pois a mesma ideia que aparece na obra de Mariátegui aparecia na obra de um dos mais importantes pensadores marxistas europeus, que é Rosa Luxemburgo. Então, não era uma invenção de um latino-americano esquisito, mas uma ideia que outros marxistas já haviam tido. Nesse comunismo inca havia formas de propriedade coletiva da terra — a terra pertencia às comunidades — e isso de alguma maneira permaneceu nas tradições comunitárias coletivistas dos indígenas, apesar da colonização espanhola, do extermínio, das guerras de conquista, do capitalismo. Apesar de tudo, as comunidades mantiveram essa tradição comunitária. Mariátegui se refere a essa tradição para criticar a colonização espanhola que

destruiu essa civilização inca e criou o capitalismo baseado na propriedade privada. Mariátegui disse:

“Nós não queremos voltar ao passado. Não queremos restaurar o comunismo inca. De maneira nenhuma. Esse comunismo inca tinha à sua frente um imperador; era um sistema absolutista. Não havia liberdade. Então nós não queremos voltar a esse comunismo. Queremos o comunismo moderno que inclui a democracia e as liberdades modernas. Portanto, não queremos voltar à civilização inca.”

Mas por que nos interessa, então, essa referência ao comunismo inca? Porque na cultura e nas tradições indígenas do Peru, de outros países andinos, Bolívia, Equador e, de maneira geral, em toda a América Latina, pois, além dos incas, havia os maias na Guatemala e os Astecas no México, existiam várias civilizações indígenas com esse elemento comunitário. Mariátegui nos diz que o coletivismo, o socialismo, o comunismo são ideias que têm raízes profundas na América Latina. Não são apenas ideias que saíram da Europa. Claro, de lá saíram o marxismo e o comunismo modernos. Mas também existem nas raízes culturais e sociais, na história, na memória coletiva e nas tradições comunitárias indígenas e camponesas da América Latina. Por que isso é importante? É importante, disse Mariátegui, porque, graças a essas tradições, nós, os marxistas modernos, podemos não só organizar os governos de passagem ao comunismo, como disseram Marx e Engels, mas podemos também nos dirigir aos camponeses e indígenas, ganhá-los para o nosso programa socialista moderno apoiando-nos em sua cultura coletivista e comunitária. Isso dá uma formidável base ao socialismo, ao comunismo moderno na América Latina. Para isso é preciso que os comunistas e marxistas entendam essa história tenham um diálogo com a cultura indígena. Essa é a colocação que faz Mariátegui: o socialismo, o comunismo moderno tem que dialogar com as culturas indígenas e se apoiar em suas tradições coletivistas, comunitárias, comunistas — no sentido primitivo do termo — para desenvolver a luta de classes, a luta contra o latifúndio e contra o capitalismo. Então, quem fizer a reforma agrária no Peru e na América Latina não deve fazer uma reforma agrária burguesa, capitalista, baseada na propriedade privada, mas sim uma reforma agrária coletivista, socialista, apoiando-se nessas tradições indígenas, camponesas, coletivistas.

Essa posição de Mariátegui provocou muitas discussões. Os representantes latino-americanos da ortodoxia soviética, entre esses, Vittorio Codovilla, um dos fundadores do partido Comunista Argentino, polemizaram contra Mariátegui. Em 1929 houve uma conferência dos partidos comunistas da América Latina; Mariátegui não pôde ir por que estava doente, mas enviou um documento com as suas posições. Vittorio Codovilla disse: “Que história é essa?” A orientação que vinha da União Soviética era que na América Latina

não estavam dadas as condições para falar de socialismo; não teriam amadurecido as condições objetivas para uma revolução socialista. “Estamos na etapa da revolução nacional democrática, de uma revolução democrática burguesa na América Latina” — dizia Codovilla.

Temos que fazer uma aliança com a burguesia industrial para acabar com o feudalismo na América Latina e para conquistar a independência nacional em relação aos Estados Unidos. O socialismo não está na ordem do dia porque as forças produtivas não estão suficientemente desenvolvidas, porque a indústria não se desenvolveu suficientemente.

Esse era o discurso ortodoxo de Vittorio Codovilla e de outros dirigentes do movimento comunista. Mariátegui, que também era comunista e marxista, tinha outra posição:

O socialismo não tem que esperar que as condições econômicas amadureçam, não tem que esperar que se desenvolva a indústria. Não. O que temos aqui é uma massa — maioria da população — camponesa e indígena que tem tradições coletivistas, que é receptiva à nossa proposta socialista. Por isso temos que lutar contra o imperialismo. No entanto, qual é a alternativa ao imperialismo? Não são os estados nacionais capitalistas sob o bastão da burguesia, porque dentro do capitalismo continuaremos sendo colônias ou semicolônias do imperialismo. A única alternativa é a unidade socialista da América Latina.

Quero ler um parágrafo em que Mariátegui coloca um pouco de sua ideia de socialismo na América Latina: “En el fondo, el socialismo está en la tradición americana. La civilización incaica fue la organización primitiva comunista más avanzada que ha conocido la historia...” — pois comunismo primitivo há em todas as partes, mas o comunismo inca era talvez o mais avançado — “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que darle vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva.” Essa passagem é um dos textos mais importantes da história do marxismo na América Latina. Mariátegui diz: nós não devemos fazer *calco y copia*. Claro, temos muito a aprender com o marxismo, com socialismo e o comunismo europeus, e muito a aprender com a Revolução Russa, etc. Mas não devemos fazer *calco y copia*; temos que traduzir o marxismo em nossa linguagem e relacioná-lo com as nossas tradições indo-americanas. Portanto, o socialismo será aqui uma criação heroica de nossos povos; algo novo, não *calco y copia*.

Mariátegui morreu em 1930, muito jovem. Durante longos anos, depois de sua morte, predominou na esquerda latino-americana e no marxismo latino-americano o *calco y copia* — essa é a verdade. *Calco y copia* do marxismo, do comunismo europeu e do soviético, em particular. A orientação vinha da União Soviética, da linha russa, dos partidos. Esses

representantes do *calco y copia* defendiam que a América Latina não tinha condições para uma revolução socialista; as condições objetivas não estavam amadurecidas. Portanto, a revolução aqui deveria ser democrática e nacional, etc. Esse discurso predominou durante muito tempo na história da esquerda e do marxismo latino-americanos.

Na mesma época em que viveu Mariátegui, temos um pensador latino-americano que também formulou um pensamento marxista original: Julio Antonio Mella. Foi fundador do Partido Comunista Cubano e um dos primeiros pensadores anti-imperialistas da América Latina. Assim como Mariátegui, ele associava estreitamente o anti-imperialismo, a luta contra a ditadura e a luta contra o capitalismo. Nesse tempo em que viveu Mella havia a terrível ditadura de Machado em Cuba — um poeta comunista chamado Rubén Villena chamava o ditador Machado de “asno com garras”. Julio Antonio Mella lutou contra essa ditadura e contra o imperialismo, mas ele associava a luta contra o imperialismo e contra a ditadura com a luta contra o capitalismo como um todo, não se podem separar essas três coisas. Portanto, Julio Antonio Mella tinha esse posicionamento radical: uma luta anti-imperialista e anticapitalista ao mesmo tempo. Foi praticamente um percussor. Morreu muito jovem, com 26 anos de idade, assassinado pelo ditador Machado. Sua obra ficou incompleta, sobraram poucos escritos de Julio Antonio Mella; então não é uma obra tão desenvolvida e profunda como a de Mariátegui, mas também tem um sentido importante. Outra ideia importante de Julio Mella é que os revolucionários marxistas de Cuba deveriam se apoiar na história revolucionária de Cuba e no pensamento de José Martí — está certo que Martí não era marxista, comunista, mas ele tinha um pensamento profundamente revolucionário e anti-imperialista. Mella dizia: “Os marxistas e comunistas cubanos somos continuadores e devemos ser Martí”. E com essas ideias Julio Antonio Mella foi o percussor da Revolução Cubana; colocou essas ideias fundamentais que vão ser implementadas pela Revolução Cubana. Juntou a posição anti-imperialista de José Martí e a unidade entre a revolução anti-imperialista e a revolução anticapitalista — a Revolução Socialista — o que foi certamente a Revolução Cubana. Esses foram, então, os primeiros verdadeiros marxistas latino-americanos, Julio Antonio Mella e José Carlos Mariátegui.

A partir do início dos anos 30 começa a predominar o que chamo de *calco y copia* ou que se pode chamar também de “stalinismo”. Essa orientação predominou no movimento comunista sob a direção de Stalin, com uma orientação burocrática, dogmática e com pouca dimensão revolucionária. No entanto, continuaram existindo na América Latina pensadores e militantes revolucionários marxistas, dentro do movimento comunista, que tinham uma orientação revolucionária, não seguiam as instruções e orientações da direção soviética ou da direção da Internacional Russa. E aqui temos um exemplo muito interessante, que é o

levante popular revolucionário de El Salvador em 1932. Não sei se vocês conhecem essa história, que está um pouco esquecida, mas que é uma história muito interessante. O Partido Comunista de El Salvador foi fundado por Agustín Farabundo Martí, grande pensador revolucionário. Há uma frase muito bonita de Martí: “Cuando la historia no se puede escribir con la pluma, entonces debe escribirse con el fusil”. Como dizia Julio Antonio Mella, “Agora tem a palavra o Camarada Mauser!” Mauser, para os que não sabem, é um tipo de pistola. Então Martí funda o Partido Comunista e começa a organizar os trabalhadores, camponeses, indígenas, soldados para um levante contra a ditadura militar que existia em El Salvador e contra o imperialismo que estava atrás dessa ditadura. E ele consegue organizar um movimento amplo, organizando em células, armando os trabalhadores e camponeses. Mas a ditadura descobre essa preparação e prende Farabundo Martí e os dois principais dirigentes comunistas de El Salvador, Luna e Zapata. Mas os militantes comunistas salvadorenos não se deixaram intimidar por isso, e em resposta a essa repressão, se levantaram em armas. Foram 40 mil, gente do povo salvadorenho, que se levantaram em armas. Nem todos tinham revólveres, fuzis e assim foram lutar com facões, com o que conseguiam encontrar. Foi uma insurreição de massas que deu muito prazer à ditadura militar de reprimir, mas isso levou semanas. Na verdade, foi uma guerra civil. No final, a ditadura conseguiu reprimir o levante; mataram dezenas milhares de revolucionários, foram 20 mil mortos, uma verdadeira matança. Mas foi um verdadeiro levante popular.

Na verdade, a insurreição de 1932 de El Salvador, foi a única insurreição de massas revolucionária da história da América Latina dirigida por um partido comunista. Foi a primeira e a última; não houve outras. Todas as demais foram dirigidas por outras forças revolucionárias. Na Nicarágua foi liderada por Sandino, que era um anti-imperialista, mas não era comunista. Depois tivemos a Revolução Mexicana liderada por Zapata. A Revolução Cubana foi liderada por pessoas que vieram do Movimento 26 de Julho, etc. A única revolução dirigida por um partido comunista foi em El Salvador, e deu-se contra as instruções da Internacional Comunista, que não apoiou a insurreição — acredito que isso foi um erro. E um dirigente comunista mexicano, David Siqueiros — grande pintor, mas não era político —, denunciou esse levante dizendo: “Foi um erro! Não se pode fazer uma revolução em um pequeno país da América Central como El Salvador, porque senão vem o imperialismo e o destrói. É impossível”. Era uma ideia que muitos dirigentes comunistas tinham e, obviamente, se tivesse sido seguida, não teria acontecido a Revolução Cubana. Esse é um aspecto importante que deixou uma herança na cultura do povo salvadorenho. Mais tarde, nos anos 70, criou-se a Frente Farabundo Martí de Libertação. Outra coisa

interessante na história dessa revolução — não se pode esquecer que os partidos comunistas não falavam disso — é que o primeiro a recuperar a memória dessa história foi um escritor e poeta salvadorenho chamado Roque Dalton.

Nos anos 60, Roque Dalton foi entrevistar um dos sobreviventes da revolução, Miguel Mármol, que havia sido fuzilado, mas, por sorte escapou com vida. Roque Dalton reuniu toda a documentação, entrevistou Miguel Mármol e publicou um livro sobre essa história na Cuba revolucionária. Depois Roque Dalton voltou a El Salvador, durante a ditadura militar, nos anos 70, para engajar-se na luta revolucionária. Daí aconteceu uma tragédia terrível: a organização supostamente revolucionária da qual ele participava, dirigida por um senhor chamado Joaquín Villalobos, teve um desacordo tático com o Roque Dalton; ele foi tachado de traidor e fuzilado. São essas coisas horríveis que às vezes acontecem na esquerda da América Latina. Assim foi que Roque Dalton — grande poeta, escritor e lutador revolucionário salvadorenho, que viveu exilado em Cuba por muitos anos —, quando voltou a El Salvador para participar da luta, foi fuzilado por seus companheiros por ordem Joaquín Villalobos. Não gosto de usar a palavra “traidor”, pois ela é utilizada demasiadamente na esquerda — “Fulano é um traidor!” Porém, nesse caso, se aplica a palavra. Joaquín Villalobos é um traidor e não só porque matou Roque Dalton; ele foi cada vez mais na direção do reformismo socialdemocrata e depois teve uma empresa de consultoria militar que prestou serviços a governos imperialistas. Esse foi o fim de sua carreira. São essas coisas que acontecem na nossa América Latina.

Pois bem, voltemos à história do marxismo na América Latina. Depois da insurreição em El Salvador, tivemos um levante militar dirigido pelos comunistas no Brasil. Luiz Carlos Prestes, principal dirigente do Partido Comunista Brasileiro, militar que se converteu ao marxismo, organizou, em 1935, um levante militar contra o regime ditatorial de Getúlio Vargas no Brasil. Mas não foi uma insurreição popular como a de El Salvador; foi um levante militar. Vários grupos militares de esquerda, que simpatizavam com Luiz Carlos Prestes, se levantaram em armas sob a liderança de uma frente que o partido comunista havia se organizado — a Aliança Nacional Libertadora. Mas eles fracassaram. Porém, cabe insistir, não se tratou de um levante popular; não houve participação popular dos trabalhadores, dos camponeses. Foi um assunto de militares de esquerda contra militares de direita e, obviamente, como a maioria dos militares era de direita, o levante foi derrotado. Portanto, foi uma história muito diferente, mas podemos dizer que foi uma tentativa de levante revolucionário.

Pois bem, aqui termina um pouco a história revolucionária da América Latina, chegando até 1935. Depois disso, temos um longo período em que não há — pelo menos

dentro do movimento comunista latino-americano — iniciativas revolucionárias. Há pensadores revolucionários na América Latina; alguns dentro do movimento comunista, alguns fora. Havia muitos pensadores e lutadores marxistas que não estavam nas fileiras dos partidos, mas não houve movimentos revolucionários dirigidos pelos comunistas ou pelos marxistas. O primeiro levante revolucionário acontecerá bem mais tarde, 25 anos mais tarde, que é a Revolução Cubana, sob a liderança de Fidel e Raul Castro, que não vinham do partido comunista. Aliás, o partido comunista não os apoiou, só fazendo isso mais tarde. Fidel e Raul vinham de outro movimento revolucionário que era o “Movimento 26 de Julho”; depois todos se juntaram para formar o novo Partido Comunista Cubano. A revolução cubana foi um movimento decisivo, uma virada na história da América Latina. Foi a primeira revolução socialista, anti-imperialista, democrática, antiditatorial — porque tudo isso é inseparável — da América Latina.

A partir da experiência da revolução cubana, aparece um pensador marxista muito importante, que vocês todos conhecem, que é Ernesto “Che” Guevara. Ele é um dos grandes renovadores do pensamento marxista latino-americano e fará uma série de colocações muito importantes para a América Latina, a partir da perspectiva de uma revolução bolivariana latino-americana com um programa socialista. Como dizia uma famosa frase de Che Guevara: “Por otra parte las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo — si alguna vez la tuvieron — y sólo forman su furgón de cola. No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución.” Che Guevara foi um dos marxistas latino-americanos a chamar a atenção para a importância dos camponeses como sujeitos revolucionários. A tradição do comunismo latino-americano depois dos anos 30 foi o trabalho com a classe operária, o trabalho sindical — que é muito importante —, mas os camponeses eram como se não existissem. Che Guevara disse: “Não, os camponeses são a maioria da população na América Latina e são uma classe que tem um formidável potencial revolucionário”, como mostrou a revolução cubana; a revolução cubana foi em grande parte uma revolução camponesa. Che Guevara volta a colocar no centro da reflexão marxista essa questão. Além disso, ele foi alguém que pensou a importância do humanismo na teoria marxista. Não chegou a desenvolver esse tema, mas a colocação é, de todo o modo, muito importante.

Quero concluir falando de uma coisa que me parece fundamental. Depois da revolução cubana apareceu algo novo no marxismo latino-americano e também algo que não havia sido previsto nem por Marx, nem por Engles, nem por Lenin, nem por ninguém, que é a participação dos cristãos nas lutas revolucionárias. Trata-se do aparecimento de uma corrente cristã, que se refere ao marxismo e que se chama “Teologia da Libertação”.

Talvez devêssemos falar em “Cristianismo da Libertação”, pois ela surgiu antes mesmo da teologia. Há uma corrente de pensamento e de ação cristã que surge nos anos 60, da qual participam figuras como Camilo Torres, o primeiro padre a se envolver na luta revolucionária — ele morreu combatendo pelo Exército de Libertação Nacional na Colômbia — e uma série de pensadores e teólogos como Gustavo Gutierrez no Peru, Leonardo Boff e Frei Beto no Brasil, Inacio Ellacuría em El Salvador. E ser teólogo da libertação não é sem risco; muitas vezes se paga um preço muito alto; Inacio Ellacuría foi assassinado pelo exército por suas posições. Essa corrente teve um papel muito importante, trazendo os cristãos para a luta revolucionária. Assim, nos escritos dos teólogos da libertação, encontramos a associação da crítica cristã ao poder e à idolatria do mercado com a crítica marxista ao capitalismo. É uma nova forma, heterodoxa, herética, do marxismo na América Latina — o marxismo cristão — e que teve um papel muito importante na revolução sandinista na Nicarágua, na guerrilha salvadorenha, no levante zapatista no México, sem falar do papel dos cristãos na organização dos indígenas e dos camponeses em toda América Latina, a começar pelo Brasil, com o movimento dos sem terra que, como vocês sabem, tem a sua origem na Pastoral da Terra.

Teria muitas outras coisas a dizer, mas vamos fazer uma pausa.

Problematizando a esquerda, o marxismo e a América Latina: Michael**Löwy¹**

Rafael Taui (RT): Acerca do Seminário de Marx da década de cinquenta, Roberto Schwarz assinala: “Quando o Seminário começou a se reunir, as figuras constantes eram Giannotti, Fernando Novais, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth e Fernando H. Cardoso. Com estatuto de aprendizes, apareciam também alguns estudantes mais metidos: Bento Prado Jr., Weffort, Michel Löwy, Gabriel Bolaffi e eu. A composição era multidisciplinar, de acordo com a natureza do assunto, e estavam representadas a Filosofia, a História, a Economia, a Sociologia e a Antropologia” (SCHWARZ, R. **Um Seminário de Marx**. Novos Estudos Cebrap. n° 50 SP, 1998). Hoje a leitura das obras de Marx é tarefa obrigatória em qualquer faculdade de Ciências Sociais, como se dava esta leitura no final de 1950, as obras eram elementares nas ementas e programas da USP ou faziam parte das “indicações bibliográficas complementares”? Você e os alunos mencionados acima já haviam tido contato com as obras de Marx antes do Seminário?

Michael Löwy (ML): *Bom, Marx fazia parte da bibliografia, sobretudo nos cursos de Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni e Florestan Fernandes; mas era uma referência entre outras, nada de central ou de importância maior que outros sociólogos (Durkheim, Weber, Mannheim, etc). Alguns dos “aprendizes”, como Francisco Weffort, Roberto Schwarz, Gabriel Bolaffi, havíamos lido Marx por nossa própria conta. No meu caso, a leitura de Marx estava muito mais ligada à minha atividade de militante político - primeiro na Liga Socialista Independente e depois na POLOP - do que de estudante da USP. Mas é verdade que eu lia, sobretudo, os escritos filosóficos do jovem Marx e os textos históricos sobre as revoluções de 1848 e 1871. Só comecei a estudar seriamente O Capital no famoso seminário.*

RT: Diversas são as interpretações acerca das intenções do Seminário de *O Capital*, alguns atribuem um distanciamento do pensamento isebiano e das interpretações vulgares utilizadas por quadros do Partido Comunista, outros atribuem a uma confluência com a linha cepalina de interpretação do Brasil aliada ao marxismo. O importante para nós é saber se a intenção era voltada a uma ação prática na sociedade civil ou para interpretações teóricas e conceituais da obra marxista ou, por fim, um avanço nas interpretações acerca do desenvolvimento e seus entraves na sociedade brasileira, o que é o mais difundido entre os que escrevem sobre o assunto. A seu ver, qual era a principal intenção do Seminário?

ML: *Posso estar equivocado, além das falhas da memória de cinquenta anos depois, mas não tenho a impressão de que o seminário tinha uma “intenção política”; ou então, cada participante tinha sua intenção, que não coincidia necessariamente com a dos demais. Sem*

¹ Visando constituir uma abrangência temática, bem como alcançar diferentes eixos e indagações, optou-se pela individualização e correspondente designação dos autores das perguntas pelos seus nomes – todos integrantes da Comissão Editorial Executiva da Revista Pensata. Esta entrevista foi realizada via e-mail.

dúvidas, havia a oposição à ideologia do ISEB e do Partidão, mas isto era um ponto de partida implícito da maioria dos participantes, não um objetivo político. A “ação prática na sociedade” brasileira realmente não estava na ordem do dia do seminário! Tratavam-se, mesmo, de “interpretações teóricas e conceituais” de Marx, cada um de nós tirando eventualmente consequências políticas por sua conta.

RT: Como você avalia a importância do Seminário de Marx para a difusão do marxismo no Brasil? Este grupo é considerado por alguns autores como o primeiro grupo no Brasil a fortalecer o “marxismo ocidental”, o senhor concorda com esta visão ou acha que Marx e seus interpretes já vinham sendo bem trabalhados por autores como Caio Prado Junior e seus contemporâneos? Você considera sua participação neste Seminário como determinante em sua formação, ou sua formação intelectual prévia já apontava para um tipo de pensamento nesta direção?

ML: *O seminário contribuiu para reforçar o interesse dos participantes pela obra dos “marxistas ocidentais”, sobretudo Sartre e Lukács, embora estes autores não fossem o objeto prioritário de nossas reuniões. Claro que houve leituras de Marx bem anteriores, seja de Caio Prado Jr, ou de Mario Pedrosa, Sergio Buarque de Hollanda, Paulo Emilio Salles Gomes, Antonio Cândido e tantos outros. Não fomos nós que descobrimos Marx no Brasil! Sem dúvida o seminário contribuiu para a difusão do marxismo em São Paulo (o Brasil é maior), mas é difícil medir este papel. No meu caso, como já disse, minha formação marxista é bem anterior ao seminário, vem de minha atividade política, e da curiosidade que me fez ler Sartre, Lukács, Lucien Goldmann, Maximilien Rubel, Gramsci e outros. O que o seminário me trouxe foi mesmo um primeiro conhecimento de O Capital, não posso dizer se foi ou não “determinante” na minha formação, mas, sem dúvida, me ajudou a pensar sobre Marx.*

Ricardo Jurca: Como nós sabemos, os conceitos de direita e esquerda remontam a época da Revolução Francesa. Segundo a tradição na Assembleia Nacional os representantes de posições políticas favoráveis ao antigo regime ou pelo menos favoráveis a uma evolução moderada da Revolução então em curso se sentavam à direita da mesa diretora dos trabalhos, e os representantes daquelas forças que procuravam acelerar ou radicalizar a Revolução Francesa se sentavam à esquerda. Essa terminologia topográfica segundo a praxe teve origem nesse momento. Houve outras tentativas de conceituar melhor essas noções opostas que são de fato muito abstratas e muito difíceis de precisar. Desde então esses conceitos teriam se embaralhado de tal modo que se poderia hoje em dia, depois do colapso soviético e do fim do mundo bipolar, que uma mesma pessoa pudesse assumir sem contradição posições de esquerda ou de direita conforme o caso específico em questão. Para alguns já não faz mais sentido essa dicotomia, cabendo mais bem outras, como, por exemplo, individualistas versus coletivistas. Como você vê essa metamorfose na história da dicotomia esquerda e direita? Quais seriam, a seu ver, os princípios intrínsecos que dizem respeito à direita e à esquerda hoje? Ser de esquerda ou ser de direita é atribuir logo de

saída à ideia de liberdade ou igualdade? E se em casos concretos como, por exemplo, as políticas públicas, qual das duas fomenta mais a autonomia dos indivíduos, dos grupos, das sociedades, dos países, da esfera pública?

ML: *Com efeito, a separação entre direita e esquerda data da Revolução Francesa. Mais precisamente o primeiro grande conflito foi entre os partidários e os adversários do direito de veto do rei Luis XVI. A esquerda se opunha, em nome da soberania popular, e denunciava o rei como “Monsieur Veto”. Hoje em dia, são as oligarquias financeiras, o capital multinacional, os bancos, que exercem o direito de veto, esvaziando a democracia formal de qualquer conteúdo concreto. Quem se opõe a este veto capitalista é de esquerda. A esquerda moderada, social-liberal, quer apenas limitar os “excessos” da dominação capitalista; a esquerda radical é antissistêmica, e luta pela supressão do capitalismo e por uma sociedade alternativa, baseada em valores humanos e não no cálculo mercantil. Como bem o explicava Ernst Bloch, a burguesia traiu os princípios revolucionários de 1789-1794, a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade; perderam qualquer significação na sociedade dominada pelo capital; cabe aos marxistas, aos revolucionários de hoje, de retomar esta promessa traída e lutar para realizá-la efetivamente. Hoje em dia estes três valores estão sendo substituídos por livre concorrência, “equidade” e caridade; e, em alguns países, por artilharia, infantaria, cavalaria (como dizia Marx em 1850).*

Andrei Chikhani (AC): Uma série de medidas de austeridade propostas pelos organismos internacionais (FMI, BCE, UE) como condições para a liberação dos empréstimos foi incorporada pelas economias mais frágeis da Zona do Euro (Portugal, Itália, Espanha e Grécia); medidas que visam salvar os bancos e as grandes empresas em detrimento das conquistas sociais do Estado de bem-estar. As regras impostas, por sua vez, engessam o orçamento dos respectivos Estados, obrigados a destinar a maior parte do mesmo aos seus credores. Neste contexto, pode-se afirmar que a soberania e a democracia destas nações estão ameaçadas? O descontentamento das diferentes classes sociais expresso nas diversas mobilizações expõe uma crise na democracia burguesa ou isto já é algo sintomático e inerente da própria?

ML: *A democracia burguesa europeia desde sempre foi uma “democracia de baixa intensidade”, mas com a atual crise econômica europeia, a ditadura totalitária dos mercados financeiros está esvaziando-a ainda mais. Nos países periféricos da Europa, como a Grécia, há um processo de “recolonização” que lembra a política do FMI na América Latina dos anos 1970-2000. Os bancos já não só influenciam as políticas, mas nomeiam diretamente seus quadros para governar os países em crise (Grécia, Itália). A indignação, a cólera popular que se traduz em greves, manifestações e ocupações, exprime o legítimo protesto*

das classes oprimidas não só contra as políticas de austeridade, mas contra esta confiscação do pouco de democracia que ainda subsistia.

AC: É sabido que o modo social de produção capitalista é alimentado pela acumulação e pela administração das crises por ele mesmo gestadas. Deste modo, tomando como base as políticas neoliberais que utilizaram a América Latina como laboratório sistemático, e agora na Grécia, você poderia estabelecer uma relação ou uma aproximação entre a crise econômica atual nesse periférico país europeu e a crise que assolou a América Latina nos anos 1990/2000, momento também em que alguns países decretaram moratórios e em que alguns Tigres Asiáticos se tornaram mais vulneráveis? Neste contexto, poderia também pontuar sobre o termo “dívida odiosa”, e até que ponto esse termo nos ajuda a compreender e, mesmo, pensar em medidas de superação desta crise econômica?

ML: *Sem dúvidas há uma semelhança entre o tratamento que recebeu a América Latina no passado e o que se passa com a Grécia hoje, como já aponteí acima. Nos dois casos tem haver com uma “dívida odiosa”, bilhões de dólares que foram parar no bolso dos bancos ou da indústria de armamentos dos países capitalistas avançados. A única resposta digna é a recusa de pagar a dívida, que na realidade já foi paga pela acumulação de juros. A Argentina de 2001 deu um exemplo positivo, recusando-se de pagar a dívida, até que, anos depois, os credores aceitaram uma renegociação reduzindo consideravelmente a soma a ser reembolsada. O Equador atualmente declarou uma moratória da dívida e nomeou uma comissão de audit para estudar a parte “odiosa” da dívida. Estes exemplos deveriam ser seguidos pelos países da Europa que estão sendo estrangulados pela dívida, a Grécia, Portugal, Espanha e Itália. Mas os governos neoliberais, de direita ou de “esquerda”, destes países obedecem servilmente às ordens do Banco Central Europeu ou do FMI, e não ousam tomar nenhuma iniciativa heterodoxa.*

AC: A esquerda na Europa tem conseguido se apresentar como – e com – uma alternativa ao *modus operandi*? Qual o posicionamento, teórico e prático, que esta tem apresentado agora diante da crise?

ML: *Depende de qual esquerda... A centro-esquerda social-liberal, de Schroeder, Tony Blair, François Hollande, não é nenhuma alternativa; seu único objetivo é dar uma dimensão mais “social” às políticas de austeridade neoliberais. Mas existe uma esquerda antiliberal, representada por movimentos sociais como ATTAC, ou jornais como o Le Monde Diplomatique, e partidos como Die Linke na Alemanha, o Front de Gauche na França, etc; existe também uma esquerda radical, anticapitalista, geralmente extra-parlamentar, com algumas exceções: o Bloco de Esquerda de Portugal, a Aliança Vermelha e Verda da Dinamarca. Estas duas correntes coincidem em muitos aspectos, rejeitando as políticas de*

austeridade e os dogmas neoliberais; os mais radicais propõem a expropriação dos bancos e a criação de um serviço público de crédito.

Michele C. de Castro (MC): Em uma de suas entrevistas, o historiador Eric Hobsbawm, afirmou que a esquerda intelectual já não sabe o que fazer com Marx, o mesmo sugeriu que a desmoralização do projeto socialdemocrata na maioria dos estados do Atlântico Norte, nos anos 1980, a conversão da maioria dos estados nacionais à ideologia do livre mercado e o colapso soviético explicam parte do problema. Além disso, concebe que os chamados “novos movimento sociais” tampouco têm conexão com o anticapitalismo. A partir dessa chave, podemos afirmar que o problema central da esquerda em geral é de foco, de estratégia e de tática para atuar de maneira concreta no real?

ML: *Concordo em grande parte com o que diz meu amigo Eric Hobsbawm, sempre perspicaz em suas análises. Mas sou um pouco mais otimista em relação aos movimentos sociais e as mobilizações dos “indignados” na Europa e nos Estados Unidos (Occupy Wall Street): acho que as ideias anticapitalistas têm uma influência considerável nestas mobilizações. Dito isto, falta ainda uma estratégia e uma tática, e, sobretudo, uma expressão política unitária e coerente para esta indignação e revolta contra as políticas neoliberais e o próprio sistema (capitalista).*

MC: É sabido que Marx é um dos grandes pensadores do século XIX, seja em sua teoria do capital ou na não sistematizada teoria marxista da política (sendo a existência dessa polêmica na abordagem do social-liberalismo italiano de Norberto Bobbio, por exemplo, e mesmo de outros estudiosos marxistas). Deste modo, em que sentido o marxismo e os marxistas como Lênin, Rosa Luxemburgo, alguns autores da chamada Escola de Frankfurt, Gramsci, Lukács, entre outros, são pressupostos teóricos centrais para compreender o nosso tempo em termos de totalidade concreta (pensando economia, política, questão étnica, ambiental, dentre outras)?

ML: *Sem Marx, e sem a contribuição teórica e prática destes autores marxistas que você menciona - eu acrescentaria Leon Trotsky, Walter Benjamin, e alguns marxistas latino-americanos de dimensão universal como José Carlos Mariátegui ou Ernesto Che Guevara – não podemos compreender a sociedade capitalista de nosso tempo enquanto totalidade reificada, alienada e perversa, e muito menos “transformá-la”, o que afinal, como dizia Marx na Tese XI sobre Feuerbach, é o mais importante. Mas não podemos nos limitar a repetir o que escreveram Marx e os grandes marxistas: precisamos enfrentar questões novas, que não se colocavam para eles, como, por exemplo, a “questão ecológica”, a ameaça, sem precedente na história humana, de uma catástrofe ecológica (o aquecimento global) destruindo os fundamentos da vida no planeta. Precisamos formular, no século XXI, um marxismo ecológico.*

MC: Os anos de colonização marcaram de maneira crucial a realidade social nos países latino-americanos, como, por exemplo, a vulnerabilidade econômica e social, o histórico dos latifúndios, a distribuição de renda desigual, os altos índices de analfabetismo, altas taxas de natalidade e de mortalidade, a centralidade no setor primário da economia, além da imposição de valores culturais que estão presentes na língua falada, na religião predominante, bem como em alguns comportamentos; fatores que em certa medida contribuíram, guardadas as proporções, para o desenvolvimento de um caráter nacionalista na política local, seja para as políticas populistas e/ou para os processos revolucionários. Embora “as veias abertas da América Latina” tenham sofrido algumas modificações, gostaria que você destacasse, nesse processo histórico de longa duração, as revoluções no México, na Bolívia, em Cuba, na Nicarágua, no Peru, no Chile (período de Allende), por exemplo, o sentido em que essas contribuíram para escancarar a particularidade latino-americana, e também para os avanços, bem como para pontuar os limites no que se refere ao desenvolvimento econômico, social e cultural da chamada América Latina de nosso tempo.

ML: *A América Latina tem uma larga história de lutas e resistências sociais, contra o colonialismo ibérico - Tupac Amaru - contra a escravidão - Palmares - contra o latifúndio – Emiliano Zapata – e contra o imperialismo - José Martí e Augusto Cesar Sandino. As revoluções que você menciona, no México e Bolívia são “revoluções interrompidas”, confiscadas por forças burguesas que acabaram no poder. A revolução sandinista na Nicarágua foi mais avançada, mas terminou também a meio caminho e acabou derrotada pela intervenção imperialista. Cuba é a principal exceção de uma revolução anti-imperialista e anticapitalista vitoriosa, que não se entregou e não recuou, embora tenha muitos problemas e limites (a começar por um sério déficit democrático). Hoje vemos com a ALBA, e as experiências de governos anti-imperialistas na Venezuela, na Bolívia e no Equador, uma nova época nas lutas de libertação dos povos latino-americanos, cujo desenvolvimento ainda é imprevisível. Continua sendo atual a profecia de José Carlos Mariátegui: a única alternativa à dominação imperialista sobre nosso continente é um socialismo indo-americano.*

MC: Tendo em vista o pensamento heterodoxo de Antonio Gramsci, sobretudo, no que se refere aos conceitos de democracia, sociedade civil e revolução passiva, em que medida este é relevante para compreender a particularidade latino-americana? E de que maneira, do ponto de vista metodológico, é possível dialogar com tais conceitos sem cair em uma abordagem mimética, incorporando aspectos da tradição intelectual europeia, no caso, de um marxista sardo, de maneira imediata e enrijecida para compreender outras particularidades?

ML: *Gramsci nos interessa antes de tudo por sua compreensão do método marxista, seu humanismo e historicismo radicais, seu antipositivismo, sua crítica do economicismo. Estas*

reflexões não são nem sardas, nem europeias, mas universais. Sua teoria da revolução passiva é formulada num contexto europeu, e em particular italiano – o Risorgimento – mas pode ser utilizada, desde que reformulada em função do contexto histórico diferente, para entender processos como a Revolução de 1930 no Brasil, ou a experiência do governo populista de Juan Perón na Argentina.

Fernando Santana (FS): Um trecho da sua conferência chamou-me muito a atenção, diz ele: “Mariátegui não é só um grande marxista peruano e um grande marxista latino-americano: ele é um grande marxista, ponto.” Essa caracterização simples, sem o adjetivo pátrio, de Mariátegui faz uma descaracterização de algo que é muito comum entre cientistas sociais, que é o ato de provincianizar o que não é compreendido em sua inteireza como ocidental e não provincianizar o que é compreendido como autenticamente ocidental. Ou seja, György Lukács, por exemplo, não é comumente compreendido com um marxista húngaro, ele é marxista; já Mariátegui não é marxista somente, é um marxista latino-americano, ou, mesmo, peruano e indo-americano. Nesse sentido, parece que o que é produzido no Ocidente, incluindo o próprio marxismo, imbuí-se naturalmente de uma neutralidade geopolítica e de um universalismo pretensamente capaz de abranger as realidades sociais mais distintas e dar possíveis respostas a dilemas locais; o que geralmente não ocorre de maneira inversa. Como você vê essa relação um tanto quanto assimétrica entre pensadores que se aliam a mesma tradição ou campo intelectual, mas que por se situarem em condições geopolíticas distintas são hierarquizados em importância pelo cânone a que pertencem e, sobremaneira, pelas próprias ciências sociais? Haveria alguma velada divisão centro/periferia na produção de conhecimento, incluso na tradição marxista? E se houver, seria a própria produção de conhecimento também uma frente de luta por emancipação hoje?

ML: *Não se trata de reduzir pensadores da envergadura de Lukács, Gramsci ou Walter Benjamin à província europeia: sua obra tem uma dimensão universal, planetária, internacional. Mas é necessário romper com o eurocentrismo e reconhecer que existem também na periferia pensadores cujos escritos são tão importantes e tão criativos quanto os dos “marxistas ocidentais”. José Carlos Mariátegui é um exemplo evidente desta afirmação; seus escritos não são apenas brilhantes análises marxistas da realidade peruana e latino-americana: são reflexões universais sobre a significação ética, cultural, filosófica, histórica e “religiosa” do socialismo. Muitos de seus textos têm impressionantes analogias com os escritos de juventude de Lukács, Gramsci ou Walter Benjamin, por exemplo, na discussão sobre Georges Sorel, ou sobre o surrealismo. Devemos considerar Mariátegui como um dos grandes autores do marxismo dos anos 1920, equivalente, pela riqueza, vitalidade heterodoxa e potência revolucionária de seu pensamento, com os marxistas europeus contemporâneos.*

FS: A América Latina sempre teve difíceis relações com a modernidade. Talvez esse seja um dos nossos maiores dilemas e um dos mais tematizadas por toda nossa tradição

intelectual. Com Mariátegui essa relação teve contornos próprios, pois antes de se lamentar diante de uma modernidade idealizada e coisificada que não se realizara em sua plenitude, reelaborou dialeticamente elementos da tradição comunal andina em conjunto com as perspectivas emancipatórias modernas vislumbradas pelo socialismo, numa espécie de conexão intertemporal entre um passado já extinguido com a conquista e um futuro socialista ainda por ser realizar, para criação de um projeto político moderno e andino: o *socialismo indo-americano*. Pensando este modelo originalíssimo de Mariátegui em tempos que o projeto moderno é substancialmente questionado e, paradoxalmente, parece ter sido petrificado e canonizado em determinados clássicos das ciências humanas e em determinados acontecimentos históricos - todos circunscritos a experiência ocidental -, como poderíamos situá-lo em relação aos discursos político-filosóficos da modernidade, caso seja possível? Seria o socialismo indo-americano uma contribuição moderna significativa que alargaria as dimensões do próprio projeto político da modernidade? Como você vê essa relação entre a modernidade e os modelos críticos e emancipatórios latino-americanos, como o de Mariátegui?

ML: *José Carlos Mariátegui faz parte, junto com Ernst Bloch, Walter Benjamin e vários outros, de uma corrente que designo como “marxismo romântico/revolucionário”, que se distingue por uma visão crítica do projeto político da modernidade (capitalista ocidental), e por uma revalorização de tradições coletivistas do passado pré-capitalista. No caso de Mariátegui, a redescoberta das tradições comunistas pré-colombianas, como ponto de apoio fundamental para ganhar as massas populares indígenas e camponesas do continente para o projeto socialista (marxista) moderno, e para projetar um futuro emancipado, a Indo-america socialista. O discurso filosófico da modernidade, mesmo em suas versões de esquerda – como Jürgen Habermas – não consegue escapar do eurocentrismo, e é incapaz de integrar uma (auto) crítica radical da civilização moderna.*

FS: As recentes mudanças na dimensão institucional do Estado em Bolívia e Equador visando concretizar autonomias para os povos indígenas são vistas com entusiasmo por uma parte da esquerda. O Estado plurinacional, a democracia intercultural, o reconhecimento das formas de vida coletivas originárias, entre outras importantes reformas institucionais, são vislumbradas como algo realmente novo e transformador para os povos desses países. Álvaro García Linera ainda vislumbra a paulatina construção de um socialismo comunitário em Bolívia em congruência com a plurinacionalidade aberta pela NCPE – Nova Constituição Política do Estado boliviano. No entanto, percebe-se que ainda que haja importantes avanços na NCPE, não há de fato mudanças significativas no âmbito econômico. Ou seja, ainda que se reconheça a propriedade comunal, o direito à terra dos povos indígenas e se efetue uma radicalização dos processos democráticos, bem como a efetivação de uma maior congruência entre o Estado e a sociedade civil, as relações que aquele mantém com o grande capital não foram alteradas significativamente com a NCPE. Como você vê isso? Seria essa relação com o capital algo intransponível e necessária na atual conjuntura? Um legado ao qual não é possível abrir mão na construção de um projeto de esquerda, alternativo e contra-hegemonico? Ou seria, talvez, o que se passa nos Andes um exemplo concreto de uma orientação estratégica para a própria esquerda hoje, a saber, o aprofundamento da democracia e de suas instituições em paralelo com o capitalismo?

ML: *Acho que o processo de transformação social e cultural que se está dando na Bolívia, sob a direção de Evo Morales e Álvaro García Linera, é algo muito importante, no sentido de romper com a colonialidade do poder, e criar um espaço multinacional integrado. Várias medidas anti-imperialistas e antioligárquicas - como a nacionalização da água e do gás - são passos importantes para romper com o modelo neoliberal (o que não é o caso no Brasil, por exemplo!). Dito isto, creio que cedo ou tarde este processo terá de enfrentar o próprio sistema capitalista, e tomar medidas que inicie uma transição ao socialismo comunitário que, segundo suas declarações, é o objetivo de seus dirigentes. Caso contrário, cedo ou tarde assistiremos a uma inversão do processo, e uma restauração do poder das classes dominantes, como foi o caso depois da revolução boliviana de 1952.*

FS: *Nas últimas décadas, em todo o mundo, observa-se uma mudança no pêndulo da identificação dos grupos sociais e de suas relações com reivindicações por justiça social e distributiva. Ou seja, antes tínhamos de forma mais presente a afirmação da identidade de classe, agora se tem também a identidade étnica, racial e de gênero orientando o tom das reivindicações. Isso se reflete também nos Andes, onde se construiu através de movimentos sociais uma identificação muito forte em torno da categoria classista de campesinato, mas que com o movimento katarista na década de setenta, em Bolívia, se movimentou cada vez mais na direção de uma afirmação mais intensa do elemento indígena originário. Não obstante, o sociólogo aimará Felix Patzi atenta que a insurgência da identidade cultural não faz com que haja uma solidariedade horizontal entre os respectivos pertencentes aos grupos indígenas, pois, segundo ele, as relações de classe ainda são perceptíveis internamente. Exemplificando este sociólogo cita que pode ocorrer de um quéchua se beneficiar do seu elo cultural e, por isso, mais bem explorar outro indivíduo quéchua, e, ainda, se juntar a uma manifestação conservadora contra o uso comunitário da terra, que seria uma reivindicação coletiva dos quéchuas. Como o senhor vê essa relação dual entre relações de classe e identidade cultural na luta dos povos andinos? Seria essa relação fomentadora de um impulso emancipatório, mas ao mesmo tempo ambivalente, pois poderia acobertar determinadas relações de exploração de viés classista?*

ML: *Sinto muito, mas não existe uma resposta simples a esta pergunta... Não podemos limitar o combate pela emancipação dos explorados e oprimidos unicamente à relação de classes, mesmo se ela é decisiva; a luta contra a dominação racial, étnica ou de gênero, contra a opressão do índio, do negro, das mulheres é uma luta autônoma, que tem sua própria dinâmica, inter-relacionada com a luta de classes, mas distinta. Se ignorarmos estas lutas, caímos num economicismo e nos isolamos de forças que são fundamentais em qualquer processo de transformação social; inversamente, se pretendemos fazer abstração do enfrentamento de classes, corremos o risco de uma fragmentação de reivindicações identitárias separadas. Só uma articulação dialética destas dimensões, numa convergência dinâmica e emancipadora, poderá superar estas contradições. A estratégia e tática acertada*

para realizar este objetivo não podem ser formuladas em abstrato, mas depende do contexto concreto em cada país e em cada conjuntura.

Fernando Santana e Michele C. de Castro: A realidade nos coloca uma série de desafios a serem compreendidos e enfrentados rumo à emancipação humana. São novas e complexas crises do capitalismo diretamente atreladas com uma conjuntura global que se metamorfoseia incessantemente, embora guardando contradições de outros e do próprio tempo histórico; são diferentes sujeitos sociais lutando por projetos emancipatórios, que contemple suas respectivas demandas, nem sempre relacionadas às questões mais estruturais; são conflitos político-econômicos, étnicos, culturais e religiosos que ora estabelecem congruência com aspectos de classe e de assimetria dos poderes locais e globais e ora não. Em suma é uma miríade de transformações que demandam um esforço crítico e constante renovação para traçarmos caminhos além dos já existentes, e atuarmos de maneira lúcida, visando à totalidade concreta. Tendo em vista a complexidade do nosso tempo, quais seriam os caminhos e as frentes de atuação concreta, buscando a realização dos princípios de equidade, justiça social e liberdade, entre outros, formando um projeto emancipatório? E como voltar, assim como fez Marx, a congregar distintos âmbitos disciplinares indiscriminadamente, do cultural ao econômico-político, para uma teoria e uma práxis mais efetiva e crítica? Haveríamos metaforicamente de “voltar para o Museu Britânico”, como dizia Jon Elster em referência ao confinamento de Marx neste museu na escrita de *O Capital*, para uma espécie de renovação das armas e dos potenciais críticos?

ML: *Minha resposta é esta última pergunta é não! Não acho que os marxistas devam “voltar ao Museu Britânico”, mas devem mergulhar na realidade social, nos combates que estão se dando, tratando de aprender com as experiências das lutas e dos movimentos sociais, para formular um projeto emancipatório adequado ao século XXI. Isto não é contraditório com ir à biblioteca ler vários livros e estudar teorias e interpretações da realidade. A teoria de Marx não resultou apenas de suas leituras, mas de sua reflexão sobre as experiências das revoluções de 1848-1850, da Comuna de Paris de 1871, dos movimentos anticoloniais na Irlanda, na Índia e na China, e da Primeira Internacional, da qual ele foi um dos principais dirigentes. Por outro lado, a formulação de um projeto emancipador e revolucionário para nossa época têm de levar em conta não só os conflitos político-econômicos, étnicos, culturais e religiosos, mas também, e cada vez mais, “a crise ecológica”, e o processo de dramática destruição do meio ambiente que resulta da expansão ilimitada da acumulação capitalista. Uma estratégia de emancipação humana no século XXI precisa colocar no centro de sua perspectiva a emancipação da humanidade do pesadelo de uma catástrofe ecológica que ameaça a própria vida neste planeta. O socialismo de nossa época será ecológico ou não será efetivo...*

A experiência da modernidade e os significados de cultura: Cultura e sociedade de Raymond Williams¹

Caroline Gomes Leme²

Passados mais de quarenta anos de sua primeira publicação no Brasil, em 1969, pela Companhia Editora Nacional, veio a público em 2011 uma nova edição, com outra tradução³, do clássico **Cultura e sociedade**, de Raymond Williams, pela editora Vozes.⁴

Livro seminal⁵ para “uma nova tradição intelectual e política” (WILLIAMS, 2011, p.11) que esteve na base dos chamados Estudos Culturais e da primeira geração da Nova Esquerda britânica, **Cultura e sociedade**, publicado pela primeira vez em 1958, é não somente um livro de “história cultural, semântica histórica, história das ideias, crítica social, história literária e sociologia” – algumas das rubricas que recebeu em sua difícil classificação⁶ – mas também o resultado de uma preocupação política, conforme assinala seu autor:

Usei todo o trabalho que tive com o livro como uma forma de encontrar uma posição que me desse a esperança de *entender e agir* na sociedade contemporânea, necessariamente através de sua história, que tinha nos entregado esse mundo estranho, intranquilo e estimulante. (Ibid, p.12, grifo nosso).

Para “entender e agir” diante dos problemas de seu tempo, Williams revisa uma tradição de pensamento que versou sobre a cultura em relação com a sociedade entre 1780 e 1950, período de transformações cruciais na vida social inglesa, advindas da Revolução Industrial e da consolidação da modernidade capitalista. Em sua perspectiva, por meio do estudo das mudanças no idioma é possível apreender os processos de mudança social, ou seja, traçar “um tipo especial de mapa pelo qual é possível examinar uma vez mais aquelas

¹ Resenha da obra WILLIAMS, R. **Cultura e sociedade**: de Coleridge a Orwell. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

² Doutoranda em Sociologia UNICAMP. Bolsista CAPES. Contato: carolinegomesleme@gmail.com

³ A nova tradução de Vera Joscelyne, de modo geral, é mais fiel ao original do que a tradução coletiva de Leônidas Hegenberg, Octanny Silveira da Mota e Anísio Teixeira para a edição de 1969. Em algumas passagens, entretanto, a tradução mais livre daqueles encontra soluções mais esclarecedoras do que a tradução literal de Vera. Na nova edição há também um pequeno problema de revisão quanto à expressão “as well as” vertida em “bem assim como” [sic]. Cf. Williams, 2011, p.49, 96, 97, 100, 110, 255, 291, 298.

⁴ 2011 foi um ano importante para o resgate da obra desse eminente pensador galês. Ao lado dessa reedição de **Cultura e sociedade**, foram publicadas as primeiras edições brasileiras de **Política do modernismo** (2011 [1989]) e da coletânea de ensaios **Cultura e materialismo** (2011 [1980]), pela Editora Unesp. Somadas a outras obras do autor anteriormente publicadas em português, essas novas publicações vêm colaborar significativamente para a difusão do pensamento de Raymond Williams em terras brasileiras – tarefa para a qual Maria Elisa Cevasco deu fundamental contribuição com seu **Para ler Raymond Williams** (2001).

⁵ Ao lado de **The long revolution** (1961), livro subsequente de Williams; **The uses of literacy** (1957) de Richard Hoggart; William Morris (1955) e **The making of the English working class** (1963) de Edward Thompson.

⁶ Na introdução de **Palavras-chave**, livro que seria inicialmente um apêndice de **Cultura e sociedade**, Williams comenta que este “foi classificado sob rubricas tão variadas quanto história cultural, semântica histórica, história das ideias, crítica social, história literária e sociologia.” (WILLIAMS, 2007, p.30).

mudanças mais amplas na vida e no pensamento às quais evidentemente se referem as mudanças no idioma”. (*Ibid.*, p.15). Para delinear esse mapa, ele destaca cinco palavras cujos trajetos de usos e significados são fundamentais para se compreender as mudanças sociais introduzidas pela modernidade capitalista: *indústria*, *democracia*, *classe*, *arte* e *cultura*. As cinco palavras perpassam todo o livro, sendo o fio condutor da discussão a palavra *cultura*, cujo percurso histórico de significados se apresenta, segundo o autor, como uma resposta às mudanças econômicas, políticas e sociais apreendidas nas palavras *indústria*, *democracia* e *classe*, bem como se vincula à ideia de *arte*, que se desenvolve de certa forma como uma reação àquelas mudanças. Nesse sentido, para Williams: “A palavra que mais que qualquer outra abrange essas relações [isto é, as relações presentes nesse modelo geral de mudança] é cultura, com toda sua complexidade de ideia e referência.” (*Ibid.*, p.19).

Segundo Williams (2011), a palavra cultura, vinculada originalmente à ideia de cultivo, no sentido de crescimento natural e cuidado com colheitas e animais, estendendo-se, por analogia, à ideia de cultivo das mentes num processo de treinamento humano, passa a adquirir novos significados a partir do século XIX. Antes utilizada para se referir à cultura de algo, a palavra ganha sentido em si mesma, num complexo de significados historicamente constituídos: primeiro, é “um estado geral ou hábito da mente”; a seguir é uma concepção mais ampla de “uma situação geral de desenvolvimento intelectual em uma sociedade como um todo”; depois designa mais especificamente o “corpo geral das artes”; e, finalmente, vem a significar “todo um modo de vida, material, intelectual e espiritual”.⁷

O autor identifica três períodos principais no desenvolvimento desses significados da palavra cultura, que se relacionam às mudanças expressadas nas palavras indústria, democracia e arte: a) o período que compreende o final do século XVIII e o século XIX, aproximadamente de 1780 a 1870, no qual emerge e se consolida uma tradição de pensamento empenhada em realizar uma avaliação geral em relação às mudanças advindas da modernidade capitalista industrial; b) o período que compreende a virada do século XIX para o XX, entre 1870 e 1914, aproximadamente, uma espécie de interregno entre o primeiro e o terceiro período, sem grandes inovações e caracterizado por um “especialismo particular nas atitudes com relação à arte, e, no campo geral, por uma preocupação com a política direta”. (*Ibid.*, p.323); c) o período pós-1914 em que se recolocam questões apontadas pela tradição do século XIX quanto à crítica ao industrialismo e se estabelecem novas preocupações ante o surgimento de outras questões,

⁷ Cf. Williams, 2011, p.18.

particularmente no tocante à problemática das “massas”: “produção em massa”; “democracia de massas”; “meios de comunicação de massa”.

O enfoque de cada um desses três períodos corresponde às três partes em que se desdobra o livro, sendo a análise realizada a partir da mobilização de um conjunto de autores britânicos que refletiram sobre as transformações desencadeadas pela Revolução Industrial. Conforme esclarece Williams: “o arcabouço da pesquisa é geral, mas o método, em detalhe, é o estudo das verdadeiras declarações e contribuições individuais.” (*Ibid.*, p.21). Segundo ele, a escolha dos autores trabalhados deu-se sem seleção prévia: procedeu-se à leitura dos textos, correlações foram percebidas, outros autores foram sendo incluídos e, num constante processo de formulação e reformulação, o livro foi se constituindo. Como resultado, temos um vasto panorama de pensadores que, embora bastante diferenciados e por vezes posicionados em polos opostos do espectro político, tinham em comum uma perspectiva crítica quanto à modernidade capitalista industrial. Ante uma sociedade individualista, regida pelo *laissez-faire*, pautada por concepções produtivistas de progresso e constituída sobre relacionamentos estabelecidos primordialmente em termos de cálculo mercantil, vários autores encontraram na ideia de cultura um contraponto, associando-a aos valores morais, ao sentimento e à criatividade, na busca da “perfeição humana” e da “saúde geral da sociedade”. É essa postura geral que permite a Williams situar numa mesma tradição – embora sem traçar equivalências – conservadores como Edmund Burke, Robert Southey e Samuel T. Coleridge e pensadores à esquerda como William Cobbet, Robert Owen e William Morris, bem como contemplar textos diversos escritos por historiadores, romancistas, críticos literários, militantes políticos, ou seja, por uma ampla gama de autores que viveram e pensaram a sociedade capitalista industrial.

A ênfase na experiência desses autores como testemunhas reais de mudanças sociais concretas e não apenas como intérpretes de uma situação abstrata perpassa todo o livro e por vezes subsidia a análise de Williams (2011). Ele elogia a “convicção instintiva extraordinária” de Cobbett (*Ibid.*, p.35); critica Stuart Mill por analisar ideias em abstrato, desvinculando-as da “realidade vivenciada” (*Ibid.*, p.76); estabelece comparação entre os romances de Charles Dickens e Elizabeth Gaskell, considerando que se o primeiro alcançou maior abrangência analítica, a segunda foi mais bem-sucedida em sua “compreensão humana da população trabalhadora” (*Ibid.*, p.117); valoriza a experiência de D.H. Lawrence como um homem que veio de uma família da classe trabalhadora e que tentou se

desenredar das amarras da sociedade industrial⁸; e refere-se, direta ou indiretamente, à sua própria experiência pessoal como filho de trabalhadores, nascido numa pequena comunidade galesa e que chegou a Cambridge por meio de uma bolsa de estudos⁹. A noção de experiência está também na base de seu conceito de “*estrutura de sentimento*” que aparece neste livro ainda sem uma definição precisa, em passagens como esta: “mudanças de convenções só ocorrem quando existem mudanças radicais na estrutura geral do sentimento” (Ibid., p.63).¹⁰ Falando sobre os escritores românticos, Williams (2011) assinala que é preciso considerar que:

As mudanças que nós recebemos como registros eram vivenciadas, naqueles anos, pelos sentidos: fome, sofrimento, conflito, deslocamento; esperança, energia, visão, dedicação. O modelo de mudança não era apenas um pano de fundo como hoje podemos ter a tendência de estudá-lo; era, ao contrário, o molde em que a experiência geral era moldada. (Ibid., p.55).

Em vários autores focalizados em **Cultura e sociedade**, notadamente Coleridge, Arnold e Leavis – cada um a seu tempo e a seu modo –, a noção de cultura foi associada à ideia de um corpo separado de atividades morais e intelectuais a ser preservado da sociedade degradada por uma minoria iluminada. Concepção análoga esteve na base das ideias românticas de “arte pela arte”, colocando as realizações artísticas como uma realidade superior em contraponto com a mesquinhez da vida social industrial. Williams (2011) reconhece que tais ideias tiveram um importante papel na crítica ao industrialismo, mas alerta para os riscos dessa concepção especializada e idealizada da cultura que a isola da sociedade. Nesse sentido, ele valoriza sobremaneira a concepção de Eliot da cultura como “todo um modo de vida” que abarca as habilidades estéticas e intelectuais especiais, mas não se restringe a elas: “A ênfase de Eliot está no conteúdo total de uma cultura – as habilidades especiais estando contidas, por seu próprio bem, dentro dela.” (Ibid., p.267).

Sendo assim, a extensão da cultura especializada para além daquela minoria de eleitos, necessariamente implicará numa mudança em “todo o modo de vida” do qual ela é parte. Eliot, entretanto, é um conservador e o direcionamento de seu argumento vai ao sentido contrário à mudança, entendida como “adulteração” e “barateamento”. Williams, por sua vez, dá um direcionamento à esquerda para a formulação de Eliot, entendendo que a mudança pode ser “variação” e “enriquecimento”. E é isso que o permite, no longo capítulo

⁸ Cf. Ibid., p.228-233.

⁹ Cf. Ibid., p.285, 355.

¹⁰ Conforme Williams esclarece mais tarde, em **Marxismo e literatura**, o conceito de “*estrutura de sentimento*” pretende captar a experiência social em processo, falando “não de sentimento em contraposição ao pensamento, mas de pensamento tal como sentido e de sentimento tal como pensado: a consciência prática de um tipo presente, numa continuidade viva e inter-relacionada” (WILLIAMS, 1979, p.134).

conclusivo em que expõe suas próprias ideias, defender uma concepção de “*cultura comum*”, ou seja, de uma cultura que se realiza em comum, a partir de bases verdadeiramente democráticas, em que todos teriam acesso aos meios educacionais e às realizações que constituem o lastro cultural comum da humanidade, e disporiam de canais de comunicação ampliados e abertos para se expressarem livremente. Essa proposição é bastante diferente da ideia de transmissão vertical da produção cultural realizada por uma minoria esclarecida para educar ou persuadir as massas ignorantes. Williams (2011) é frontalmente contrário à ideia de massas em si: “Na verdade não existem massas; há apenas maneiras de ver as pessoas como massas.” (Ibid., p.325). Para ele, todos os seres humanos são realizadores de práticas criativas e a consagração de determinadas práticas, significados e valores em detrimento de outros é resultado da configuração da sociedade que cria obstáculos à participação cultural igualitária e institui uma “*tradição seletiva*”, sendo que “haverá sempre uma tendência a que esse processo de seleção seja relacionado com os interesses da classe que é dominante e governado por ela.” (Ibid., p.345). Desse modo, qualquer discussão sobre cultura, implica em uma discussão sobre a sociedade como um todo:

Se a cultura fosse apenas um produto especializado, é possível que ela pudesse ser mantida em uma espécie de área reservada, longe das tendências reais da sociedade contemporânea. Mas, se ela é, como Eliot insiste que deve ser, “todo um modo de vida”, então *todo o sistema deve ser considerado e avaliado em sua totalidade*. (Ibid., p.268, grifo nosso).

É pautado nessa perspectiva de totalidade que Williams (2011) rejeita versões ortodoxas do marxismo calcadas na fórmula base/superestrutura em que a cultura pode ser diretamente deduzida das condições econômicas que a determinam. Para ele, esse tipo de metodologia rígida, tal como empregada pelos críticos literários marxistas britânicos dos anos 1930, notadamente Christopher Caudwell, submete a realidade a uma fórmula, tecendo correlações arbitrárias, generalizantes e de baixo potencial explicativo. É necessário, ao contrário, atentar para os processos complexos que se apresentam na realidade social, pois, “ainda que o elemento econômico seja determinante, ele determina todo um modo de vida, e é a esse modo de vida, e não unicamente ao sistema econômico que a literatura tem de ser relacionada.” (Ibid., p.306).

Nas décadas seguintes, até sua morte em 1988, Raymond Williams continuou trabalhando questões concernentes à relação entre cultura e sociedade, refinando suas proposições iniciais em interlocução com escritos do marxismo ocidental, num processo que culminou na elaboração de seu “materialismo cultural”. **Cultura e sociedade**, entretanto,

continua sendo a obra mais célebre de Williams, tendo sido traduzida em diversos idiomas¹¹ e alcançado considerável repercussão em várias disciplinas das ciências humanas. Para nós, cientistas sociais brasileiros, além de oferecer uma visão original e empenhada acerca da cultura, uma de suas contribuições é apresentar o pensamento social britânico acerca da modernidade capitalista. Uma crítica possível ao livro é a ausência de um cotejo entre as ideias britânicas e as ideias formuladas na Europa Continental acerca de temas análogos concernentes ao mundo moderno.¹² Essa ausência é real e talvez constitua um sintoma da “insularidade” do pensamento social na Grã-Bretanha, onde a sociologia teve um desenvolvimento tardio¹³. Não obstante, particularmente para leitores brasileiros, cuja familiaridade com a sociologia francesa e alemã é maior, o contato com essa outra tradição de pensamento crítico sobre a modernidade capitalista é bastante salutar, ainda mais se considerarmos que muitas das questões colocadas por aqueles pensadores são ainda pertinentes para os dias atuais. Conforme salienta Williams:

À medida que a crise de nossa própria época continuou, a abertura, a diversidade, os compromissos humanos desses antigos escritores passaram a ser vistos, em uma maioria de casos, como as vozes de companheiros de luta, e não de pensadores historicamente ultrapassados ou de períodos específicos. (Ibid., p.11 e 12).

O mesmo podemos dizer do próprio Williams: um “companheiro de luta” que contribui para “entender e agir” na sociedade contemporânea.

Referências bibliográficas

ANDERSON, P. Components of the National Culture. *New Left Review*, n.50, P. 3-57, Jul./Aug.1968.

CEVASCO, M.E. **Para ler Raymond Williams**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

WILLIAMS, R. **Culture and society 1780-1950**. 2.ed. Harmondsworth: Penguin,1963..

_____. **Cultura e sociedade -1780-1950**. Tradução de Leônidas Hegenberg, Octanny Silveira da Mota e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

_____. **Marxismo e literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

¹¹ No prefácio à edição de 1987 de **Cultura e sociedade** – incluído na publicação da editora Vozes –, Williams refere-se às traduções para o italiano, japonês e alemão, às quais podemos acrescentar, pelo menos, as publicações em espanhol e português.

¹² Essa crítica é feita a Williams pelos membros da segunda geração da *New Left* na coletânea de entrevistas **Politics and letters** (1979, p.113-114), em que questionam a falta de referência em **Cultura e sociedade** à sociologia europeia e autores como Comte, Durkheim, Saint-Simon, Tönnies e Weber.

¹³ Cf. Anderson, 1968.

_____. **Politics and letters:** interviews with New Left Review. London: NLB, 1979.

_____. **Palavras-Chave:** um vocabulário de cultura e sociedade. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Cultura e materialismo.** Tradução de André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **Política do modernismo.** Tradução de André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **Cultura e sociedade:** de Coleridge a Orwell. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.