

A “questão nacional” no internacionalismo marxista: apontamentos para a análise do projeto de integração latino-americana da Telesur

La “cuestión nacional” en el internacionalismo marxista: apuntes para el análisis del proyecto de integración latinoamericana de Telesur

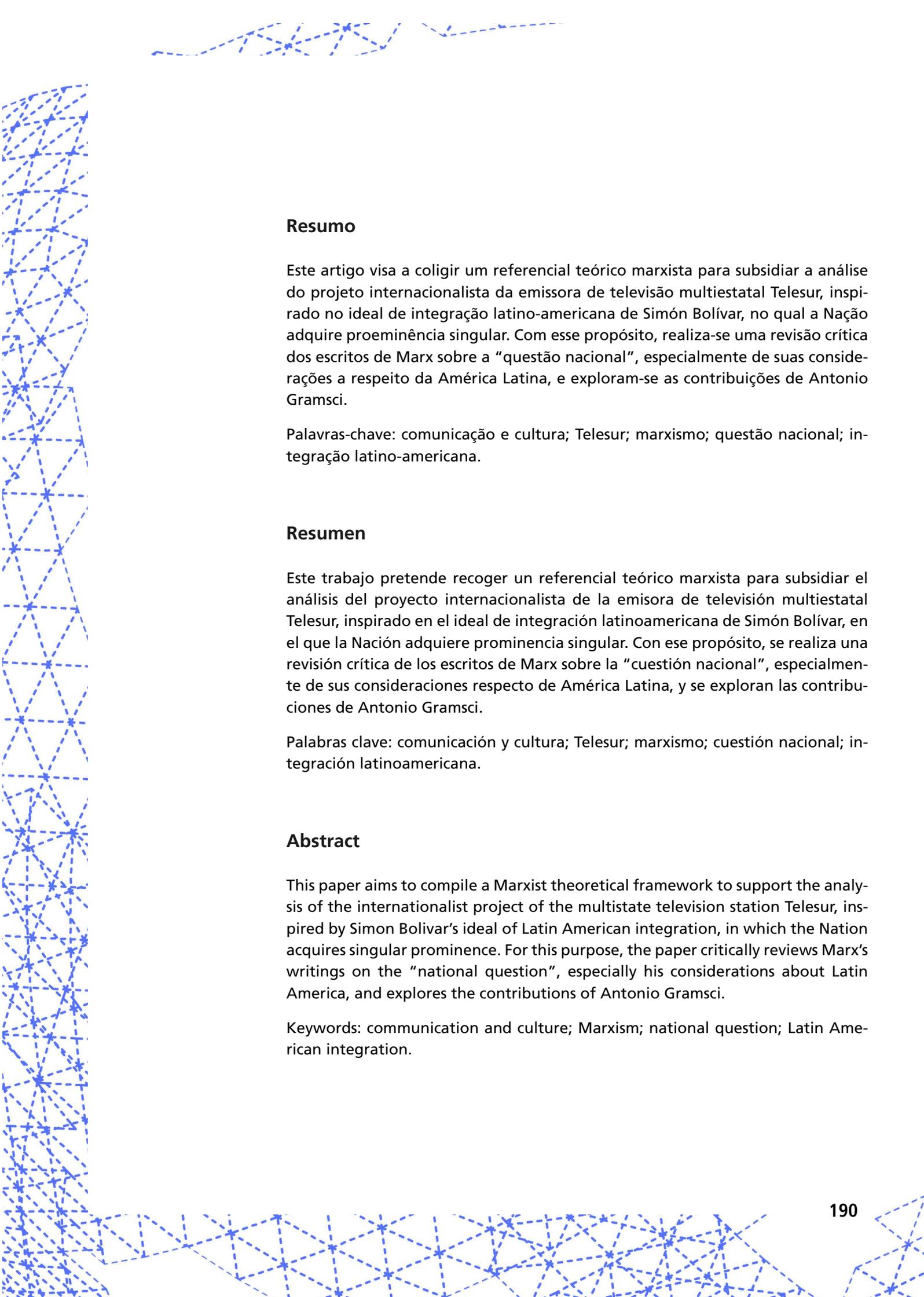
The “national question” in Marxist internationalism: notes for the analysis of the Latin American integration project of Telesur

GlauCIA Mendes Moraes

Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Comunicação e jornalista pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) – Brasil.

Contato: gs_mendes@yahoo.com.br

Artigo submetido em 30/09/2017 e aprovado em 28/11/2017.



Resumo

Este artigo visa a coligir um referencial teórico marxista para subsidiar a análise do projeto internacionalista da emissora de televisão multiestatal Telesur, inspirado no ideal de integração latino-americana de Simón Bolívar, no qual a Nação adquire proeminência singular. Com esse propósito, realiza-se uma revisão crítica dos escritos de Marx sobre a “questão nacional”, especialmente de suas considerações a respeito da América Latina, e exploram-se as contribuições de Antonio Gramsci.

Palavras-chave: comunicação e cultura; Telesur; marxismo; questão nacional; integração latino-americana.

Resumen

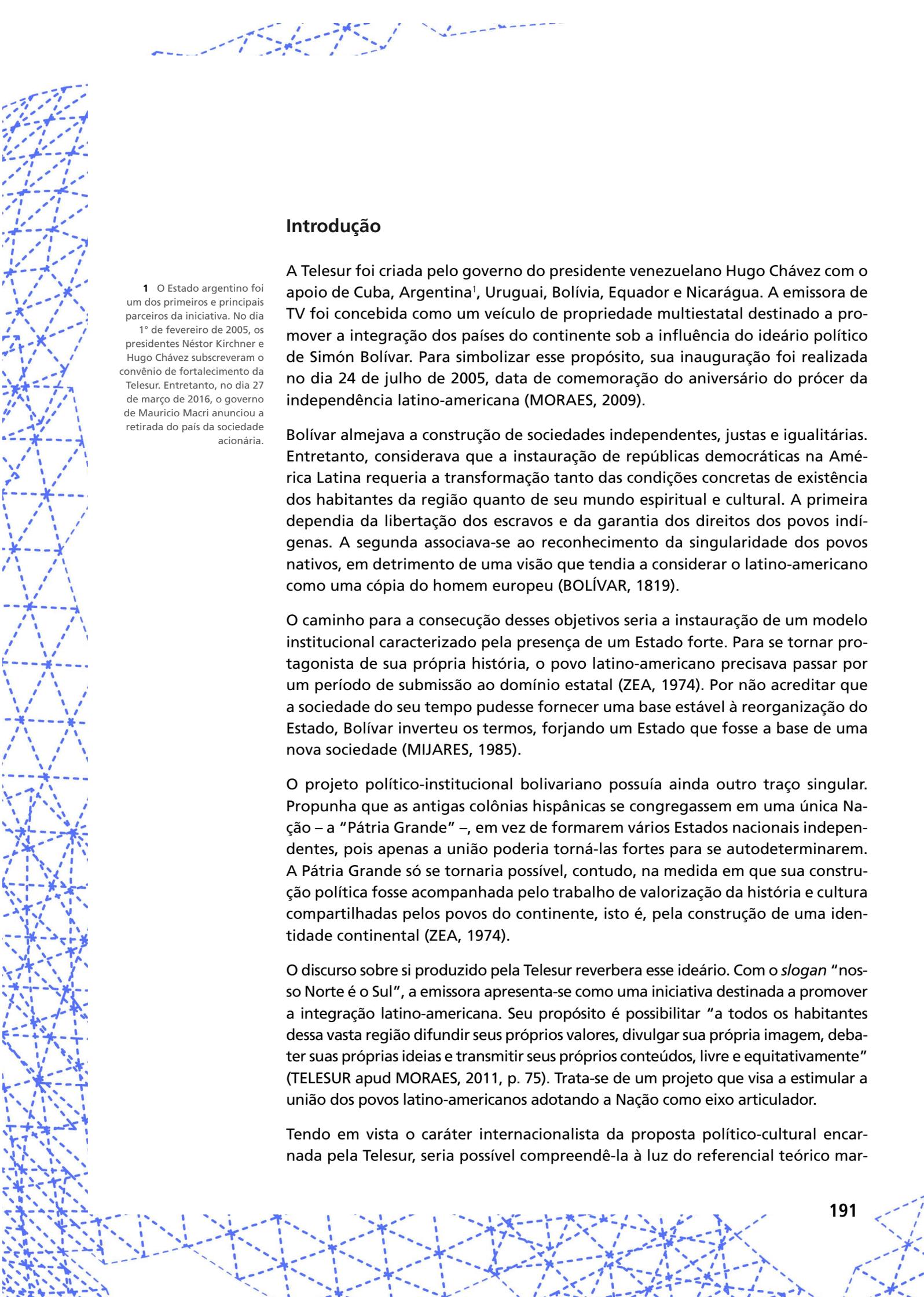
Este trabajo pretende recoger un referencial teórico marxista para subsidiar el análisis del proyecto internacionalista de la emisora de televisión multiestatal Telesur, inspirado en el ideal de integración latinoamericana de Simón Bolívar, en el que la Nación adquiere prominencia singular. Con ese propósito, se realiza una revisión crítica de los escritos de Marx sobre la “cuestión nacional”, especialmente de sus consideraciones respecto de América Latina, y se exploran las contribuciones de Antonio Gramsci.

Palabras clave: comunicación y cultura; Telesur; marxismo; cuestión nacional; integración latinoamericana.

Abstract

This paper aims to compile a Marxist theoretical framework to support the analysis of the internationalist project of the multistate television station Telesur, inspired by Simon Bolivar's ideal of Latin American integration, in which the Nation acquires singular prominence. For this purpose, the paper critically reviews Marx's writings on the “national question”, especially his considerations about Latin America, and explores the contributions of Antonio Gramsci.

Keywords: communication and culture; Marxism; national question; Latin American integration.



1 O Estado argentino foi um dos primeiros e principais parceiros da iniciativa. No dia 1º de fevereiro de 2005, os presidentes Néstor Kirchner e Hugo Chávez subscreveram o convênio de fortalecimento da Telesur. Entretanto, no dia 27 de março de 2016, o governo de Mauricio Macri anunciou a retirada do país da sociedade acionária.

Introdução

A Telesur foi criada pelo governo do presidente venezuelano Hugo Chávez com o apoio de Cuba, Argentina¹, Uruguai, Bolívia, Equador e Nicarágua. A emissora de TV foi concebida como um veículo de propriedade multiestatal destinado a promover a integração dos países do continente sob a influência do ideário político de Simón Bolívar. Para simbolizar esse propósito, sua inauguração foi realizada no dia 24 de julho de 2005, data de comemoração do aniversário do prócer da independência latino-americana (MORAES, 2009).

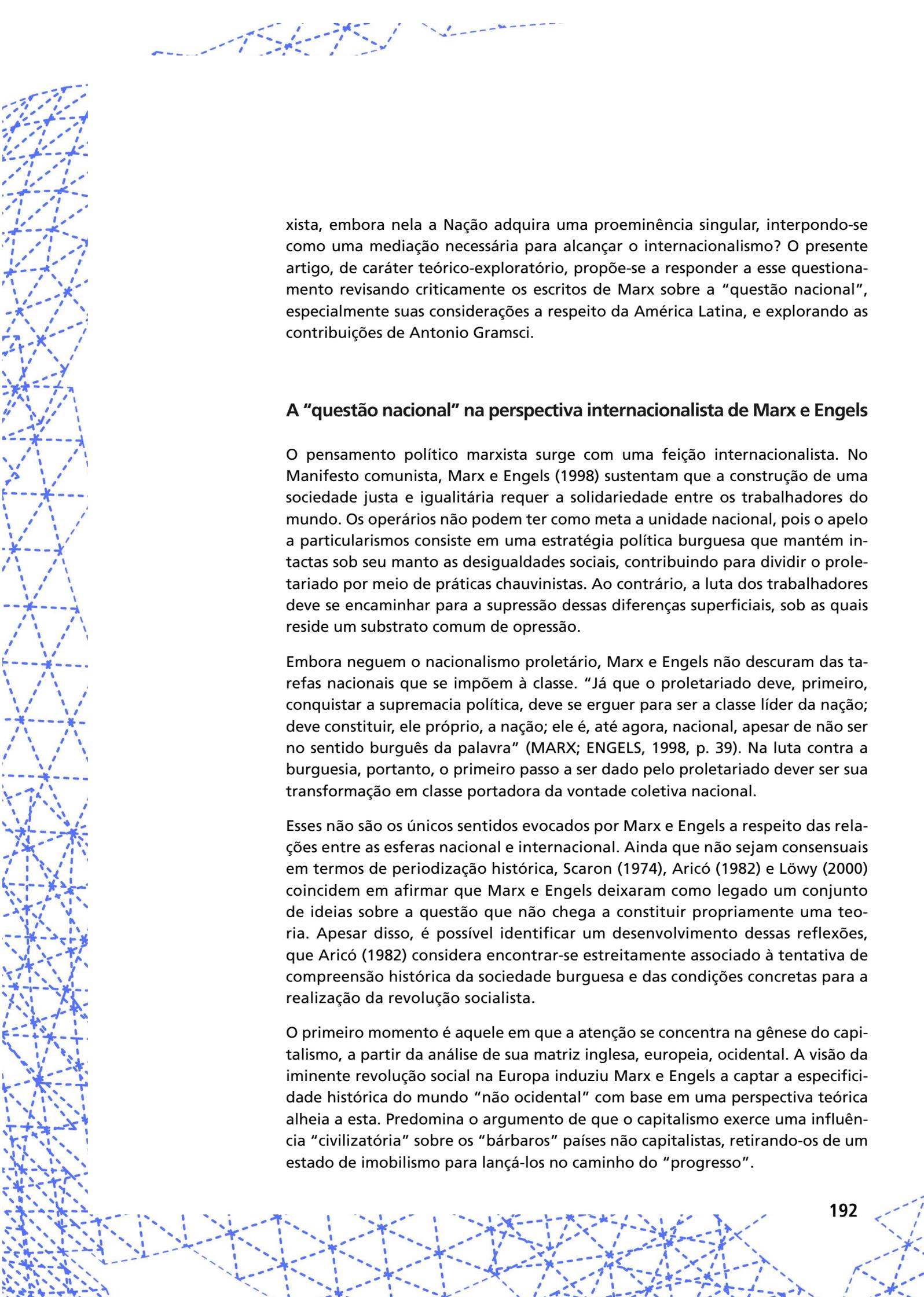
Bolívar almejava a construção de sociedades independentes, justas e igualitárias. Entretanto, considerava que a instauração de repúblicas democráticas na América Latina requeria a transformação tanto das condições concretas de existência dos habitantes da região quanto de seu mundo espiritual e cultural. A primeira dependia da libertação dos escravos e da garantia dos direitos dos povos indígenas. A segunda associava-se ao reconhecimento da singularidade dos povos nativos, em detrimento de uma visão que tendia a considerar o latino-americano como uma cópia do homem europeu (BOLÍVAR, 1819).

O caminho para a consecução desses objetivos seria a instauração de um modelo institucional caracterizado pela presença de um Estado forte. Para se tornar protagonista de sua própria história, o povo latino-americano precisava passar por um período de submissão ao domínio estatal (ZEA, 1974). Por não acreditar que a sociedade do seu tempo pudesse fornecer uma base estável à reorganização do Estado, Bolívar inverteu os termos, forjando um Estado que fosse a base de uma nova sociedade (MIJARES, 1985).

O projeto político-institucional bolivariano possuía ainda outro traço singular. Propunha que as antigas colônias hispânicas se congregassem em uma única Nação – a “Pátria Grande” –, em vez de formarem vários Estados nacionais independentes, pois apenas a união poderia torná-las fortes para se autodeterminarem. A Pátria Grande só se tornaria possível, contudo, na medida em que sua construção política fosse acompanhada pelo trabalho de valorização da história e cultura compartilhadas pelos povos do continente, isto é, pela construção de uma identidade continental (ZEA, 1974).

O discurso sobre si produzido pela Telesur reverbera esse ideário. Com o *slogan* “nosso Norte é o Sul”, a emissora apresenta-se como uma iniciativa destinada a promover a integração latino-americana. Seu propósito é possibilitar “a todos os habitantes dessa vasta região difundir seus próprios valores, divulgar sua própria imagem, debater suas próprias ideias e transmitir seus próprios conteúdos, livre e equitativamente” (TELESUR apud MORAES, 2011, p. 75). Trata-se de um projeto que visa a estimular a união dos povos latino-americanos adotando a Nação como eixo articulador.

Tendo em vista o caráter internacionalista da proposta político-cultural encarnada pela Telesur, seria possível compreendê-la à luz do referencial teórico mar-



xista, embora nela a Nação adquira uma proeminência singular, interpondo-se como uma mediação necessária para alcançar o internacionalismo? O presente artigo, de caráter teórico-exploratório, propõe-se a responder a esse questionamento revisando criticamente os escritos de Marx sobre a “questão nacional”, especialmente suas considerações a respeito da América Latina, e explorando as contribuições de Antonio Gramsci.

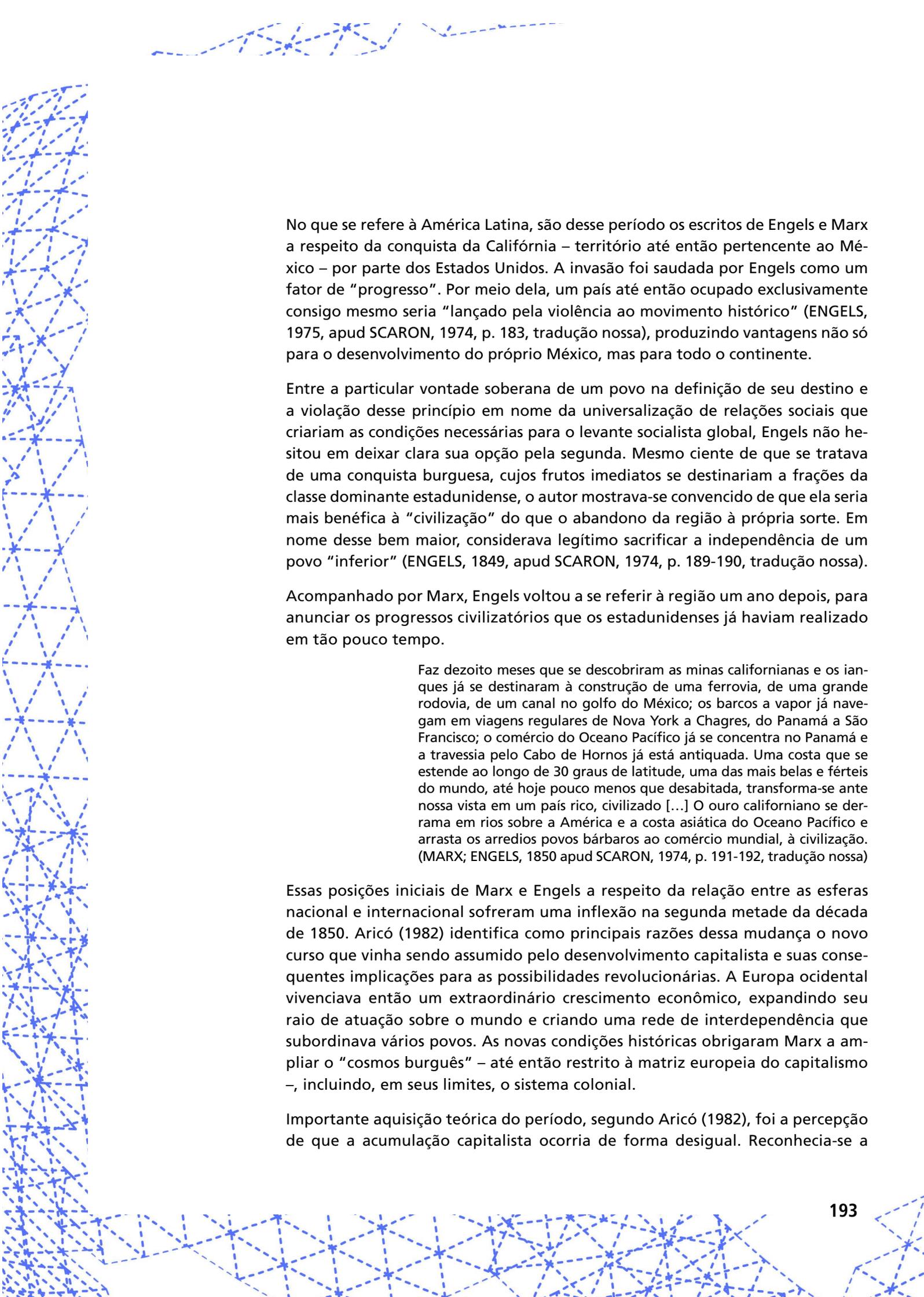
A “questão nacional” na perspectiva internacionalista de Marx e Engels

O pensamento político marxista surge com uma feição internacionalista. No Manifesto comunista, Marx e Engels (1998) sustentam que a construção de uma sociedade justa e igualitária requer a solidariedade entre os trabalhadores do mundo. Os operários não podem ter como meta a unidade nacional, pois o apelo a particularismos consiste em uma estratégia política burguesa que mantém intactas sob seu manto as desigualdades sociais, contribuindo para dividir o proletariado por meio de práticas chauvinistas. Ao contrário, a luta dos trabalhadores deve se encaminhar para a supressão dessas diferenças superficiais, sob as quais reside um substrato comum de opressão.

Embora neguem o nacionalismo proletário, Marx e Engels não descaram das tarefas nacionais que se impõem à classe. “Já que o proletariado deve, primeiro, conquistar a supremacia política, deve se erguer para ser a classe líder da nação; deve constituir, ele próprio, a nação; ele é, até agora, nacional, apesar de não ser no sentido burguês da palavra” (MARX; ENGELS, 1998, p. 39). Na luta contra a burguesia, portanto, o primeiro passo a ser dado pelo proletariado deve ser sua transformação em classe portadora da vontade coletiva nacional.

Esses não são os únicos sentidos evocados por Marx e Engels a respeito das relações entre as esferas nacional e internacional. Ainda que não sejam consensuais em termos de periodização histórica, Scaron (1974), Aricó (1982) e Löwy (2000) coincidem em afirmar que Marx e Engels deixaram como legado um conjunto de ideias sobre a questão que não chega a constituir propriamente uma teoria. Apesar disso, é possível identificar um desenvolvimento dessas reflexões, que Aricó (1982) considera encontrar-se estreitamente associado à tentativa de compreensão histórica da sociedade burguesa e das condições concretas para a realização da revolução socialista.

O primeiro momento é aquele em que a atenção se concentra na gênese do capitalismo, a partir da análise de sua matriz inglesa, europeia, ocidental. A visão da iminente revolução social na Europa induziu Marx e Engels a captar a especificidade histórica do mundo “não ocidental” com base em uma perspectiva teórica alheia a esta. Predomina o argumento de que o capitalismo exerce uma influência “civilizatória” sobre os “bárbaros” países não capitalistas, retirando-os de um estado de imobilismo para lançá-los no caminho do “progresso”.



No que se refere à América Latina, são desse período os escritos de Engels e Marx a respeito da conquista da Califórnia – território até então pertencente ao México – por parte dos Estados Unidos. A invasão foi saudada por Engels como um fator de “progresso”. Por meio dela, um país até então ocupado exclusivamente consigo mesmo seria “lançado pela violência ao movimento histórico” (ENGELS, 1975, apud SCARON, 1974, p. 183, tradução nossa), produzindo vantagens não só para o desenvolvimento do próprio México, mas para todo o continente.

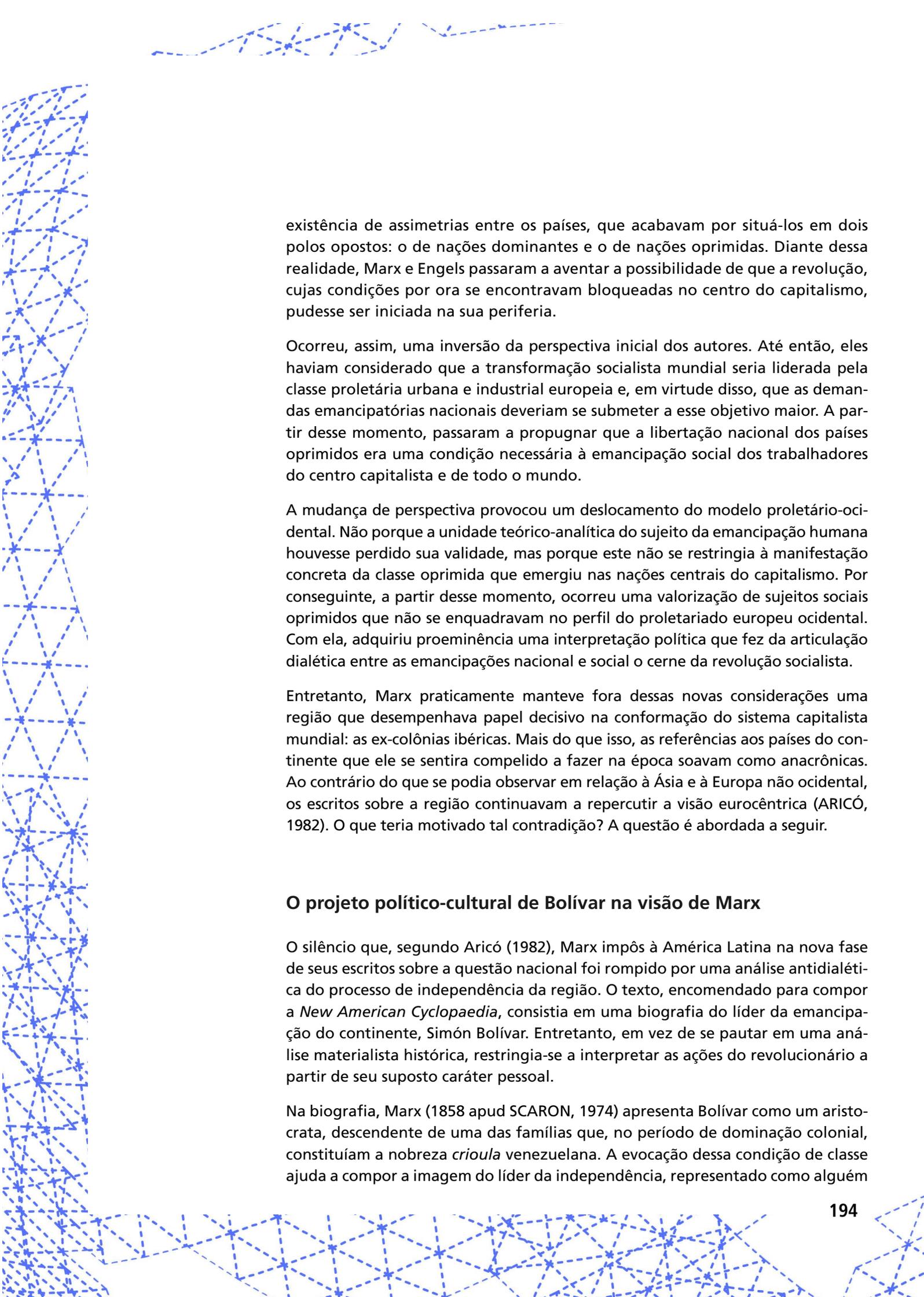
Entre a particular vontade soberana de um povo na definição de seu destino e a violação desse princípio em nome da universalização de relações sociais que criariam as condições necessárias para o levante socialista global, Engels não hesitou em deixar clara sua opção pela segunda. Mesmo ciente de que se tratava de uma conquista burguesa, cujos frutos imediatos se destinariam a frações da classe dominante estadunidense, o autor mostrava-se convencido de que ela seria mais benéfica à “civilização” do que o abandono da região à própria sorte. Em nome desse bem maior, considerava legítimo sacrificar a independência de um povo “inferior” (ENGELS, 1849, apud SCARON, 1974, p. 189-190, tradução nossa).

Acompanhado por Marx, Engels voltou a se referir à região um ano depois, para anunciar os progressos civilizatórios que os estadunidenses já haviam realizado em tão pouco tempo.

Faz dezoito meses que se descobriram as minas californianas e os ianques já se destinaram à construção de uma ferrovia, de uma grande rodovia, de um canal no golfo do México; os barcos a vapor já navegam em viagens regulares de Nova York a Chagres, do Panamá a São Francisco; o comércio do Oceano Pacífico já se concentra no Panamá e a travessia pelo Cabo de Hornos já está antiquada. Uma costa que se estende ao longo de 30 graus de latitude, uma das mais belas e férteis do mundo, até hoje pouco menos que desabitada, transforma-se ante nossa vista em um país rico, civilizado [...] O ouro californiano se derrama em rios sobre a América e a costa asiática do Oceano Pacífico e arrasta os arredios povos bárbaros ao comércio mundial, à civilização. (MARX; ENGELS, 1850 apud SCARON, 1974, p. 191-192, tradução nossa)

Essas posições iniciais de Marx e Engels a respeito da relação entre as esferas nacional e internacional sofreram uma inflexão na segunda metade da década de 1850. Aricó (1982) identifica como principais razões dessa mudança o novo curso que vinha sendo assumido pelo desenvolvimento capitalista e suas consequentes implicações para as possibilidades revolucionárias. A Europa ocidental vivenciava então um extraordinário crescimento econômico, expandindo seu raio de atuação sobre o mundo e criando uma rede de interdependência que subordinava vários povos. As novas condições históricas obrigaram Marx a ampliar o “cosmos burguês” – até então restrito à matriz europeia do capitalismo –, incluindo, em seus limites, o sistema colonial.

Importante aquisição teórica do período, segundo Aricó (1982), foi a percepção de que a acumulação capitalista ocorria de forma desigual. Reconhecia-se a



existência de assimetrias entre os países, que acabavam por situá-los em dois polos opostos: o de nações dominantes e o de nações oprimidas. Diante dessa realidade, Marx e Engels passaram a aventar a possibilidade de que a revolução, cujas condições por ora se encontravam bloqueadas no centro do capitalismo, pudesse ser iniciada na sua periferia.

Ocorreu, assim, uma inversão da perspectiva inicial dos autores. Até então, eles haviam considerado que a transformação socialista mundial seria liderada pela classe proletária urbana e industrial europeia e, em virtude disso, que as demandas emancipatórias nacionais deveriam se submeter a esse objetivo maior. A partir desse momento, passaram a propugnar que a libertação nacional dos países oprimidos era uma condição necessária à emancipação social dos trabalhadores do centro capitalista e de todo o mundo.

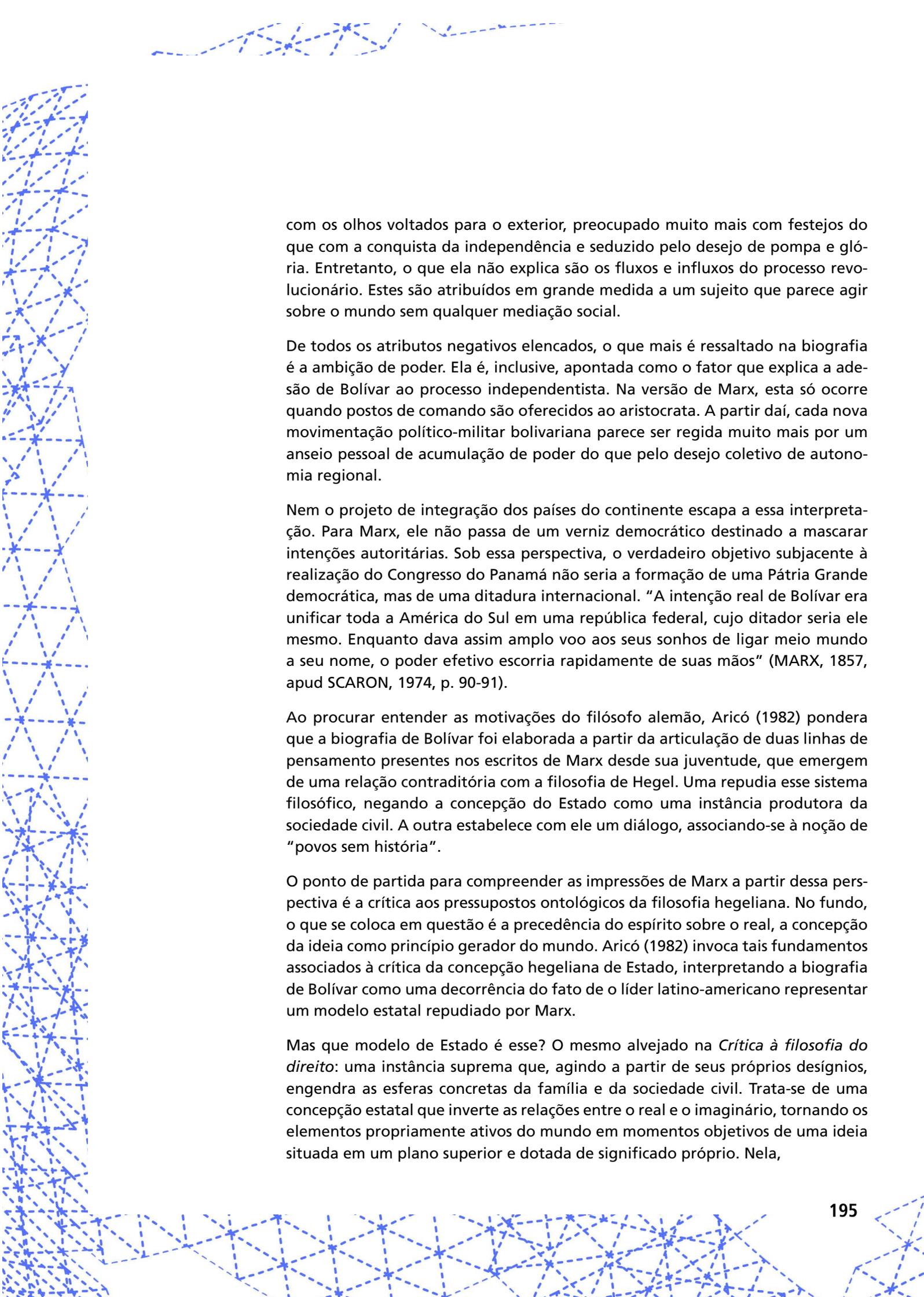
A mudança de perspectiva provocou um deslocamento do modelo proletário-ocidental. Não porque a unidade teórico-analítica do sujeito da emancipação humana houvesse perdido sua validade, mas porque este não se restringia à manifestação concreta da classe oprimida que emergiu nas nações centrais do capitalismo. Por conseguinte, a partir desse momento, ocorreu uma valorização de sujeitos sociais oprimidos que não se enquadravam no perfil do proletariado europeu ocidental. Com ela, adquiriu proeminência uma interpretação política que fez da articulação dialética entre as emancipações nacional e social o cerne da revolução socialista.

Entretanto, Marx praticamente manteve fora dessas novas considerações uma região que desempenhava papel decisivo na conformação do sistema capitalista mundial: as ex-colônias ibéricas. Mais do que isso, as referências aos países do continente que ele se sentira compelido a fazer na época soavam como anacrônicas. Ao contrário do que se podia observar em relação à Ásia e à Europa não ocidental, os escritos sobre a região continuavam a repercutir a visão eurocêntrica (ARICÓ, 1982). O que teria motivado tal contradição? A questão é abordada a seguir.

O projeto político-cultural de Bolívar na visão de Marx

O silêncio que, segundo Aricó (1982), Marx impôs à América Latina na nova fase de seus escritos sobre a questão nacional foi rompido por uma análise antidialética do processo de independência da região. O texto, encomendado para compor a *New American Cyclopaedia*, consistia em uma biografia do líder da emancipação do continente, Simón Bolívar. Entretanto, em vez de se pautar em uma análise materialista histórica, restringia-se a interpretar as ações do revolucionário a partir de seu suposto caráter pessoal.

Na biografia, Marx (1858 apud SCARON, 1974) apresenta Bolívar como um aristocrata, descendente de uma das famílias que, no período de dominação colonial, constituíam a nobreza *crioula* venezuelana. A evocação dessa condição de classe ajuda a compor a imagem do líder da independência, representado como alguém



com os olhos voltados para o exterior, preocupado muito mais com festejos do que com a conquista da independência e seduzido pelo desejo de pompa e glória. Entretanto, o que ela não explica são os fluxos e influxos do processo revolucionário. Estes são atribuídos em grande medida a um sujeito que parece agir sobre o mundo sem qualquer mediação social.

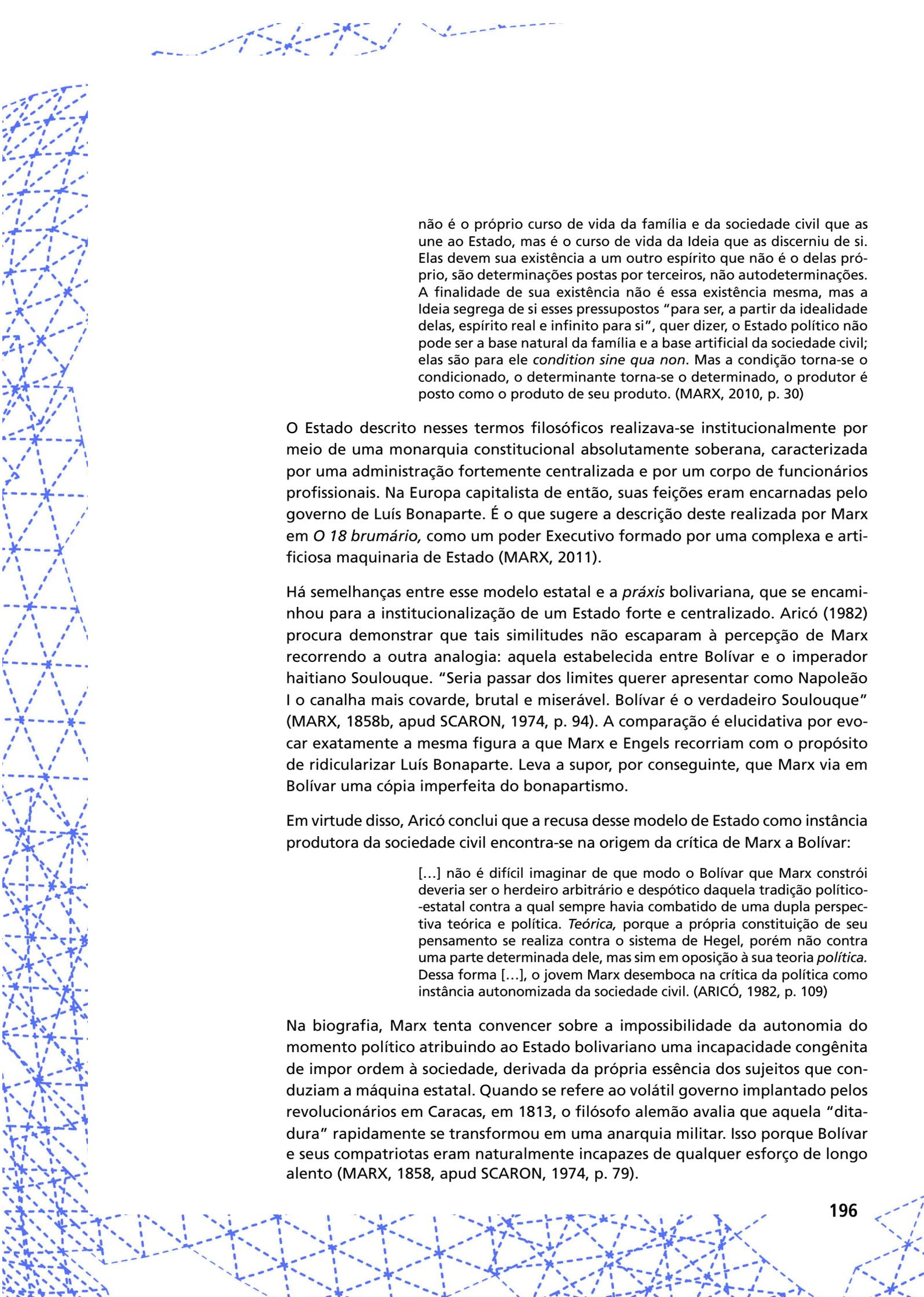
De todos os atributos negativos elencados, o que mais é ressaltado na biografia é a ambição de poder. Ela é, inclusive, apontada como o fator que explica a adesão de Bolívar ao processo independentista. Na versão de Marx, esta só ocorre quando postos de comando são oferecidos ao aristocrata. A partir daí, cada nova movimentação político-militar bolivariana parece ser regida muito mais por um anseio pessoal de acumulação de poder do que pelo desejo coletivo de autonomia regional.

Nem o projeto de integração dos países do continente escapa a essa interpretação. Para Marx, ele não passa de um verniz democrático destinado a mascarar intenções autoritárias. Sob essa perspectiva, o verdadeiro objetivo subjacente à realização do Congresso do Panamá não seria a formação de uma Pátria Grande democrática, mas de uma ditadura internacional. “A intenção real de Bolívar era unificar toda a América do Sul em uma república federal, cujo ditador seria ele mesmo. Enquanto dava assim amplo voo aos seus sonhos de ligar meio mundo a seu nome, o poder efetivo escorria rapidamente de suas mãos” (MARX, 1857, apud SCARON, 1974, p. 90-91).

Ao procurar entender as motivações do filósofo alemão, Aricó (1982) pondera que a biografia de Bolívar foi elaborada a partir da articulação de duas linhas de pensamento presentes nos escritos de Marx desde sua juventude, que emergem de uma relação contraditória com a filosofia de Hegel. Uma repudia esse sistema filosófico, negando a concepção do Estado como uma instância produtora da sociedade civil. A outra estabelece com ele um diálogo, associando-se à noção de “povos sem história”.

O ponto de partida para compreender as impressões de Marx a partir dessa perspectiva é a crítica aos pressupostos ontológicos da filosofia hegeliana. No fundo, o que se coloca em questão é a precedência do espírito sobre o real, a concepção da ideia como princípio gerador do mundo. Aricó (1982) invoca tais fundamentos associados à crítica da concepção hegeliana de Estado, interpretando a biografia de Bolívar como uma decorrência do fato de o líder latino-americano representar um modelo estatal repudiado por Marx.

Mas que modelo de Estado é esse? O mesmo alvejado na *Crítica à filosofia do direito*: uma instância suprema que, agindo a partir de seus próprios desígnios, engendra as esferas concretas da família e da sociedade civil. Trata-se de uma concepção estatal que inverte as relações entre o real e o imaginário, tornando os elementos propriamente ativos do mundo em momentos objetivos de uma ideia situada em um plano superior e dotada de significado próprio. Nela,



não é o próprio curso de vida da família e da sociedade civil que as une ao Estado, mas é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si. Elas devem sua existência a um outro espírito que não é o delas próprio, são determinações postas por terceiros, não autodeterminações. A finalidade de sua existência não é essa existência mesma, mas a Ideia segrega de si esses pressupostos “para ser, a partir da idealidade delas, espírito real e infinito para si”, quer dizer, o Estado político não pode ser a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são para ele *condition sine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto. (MARX, 2010, p. 30)

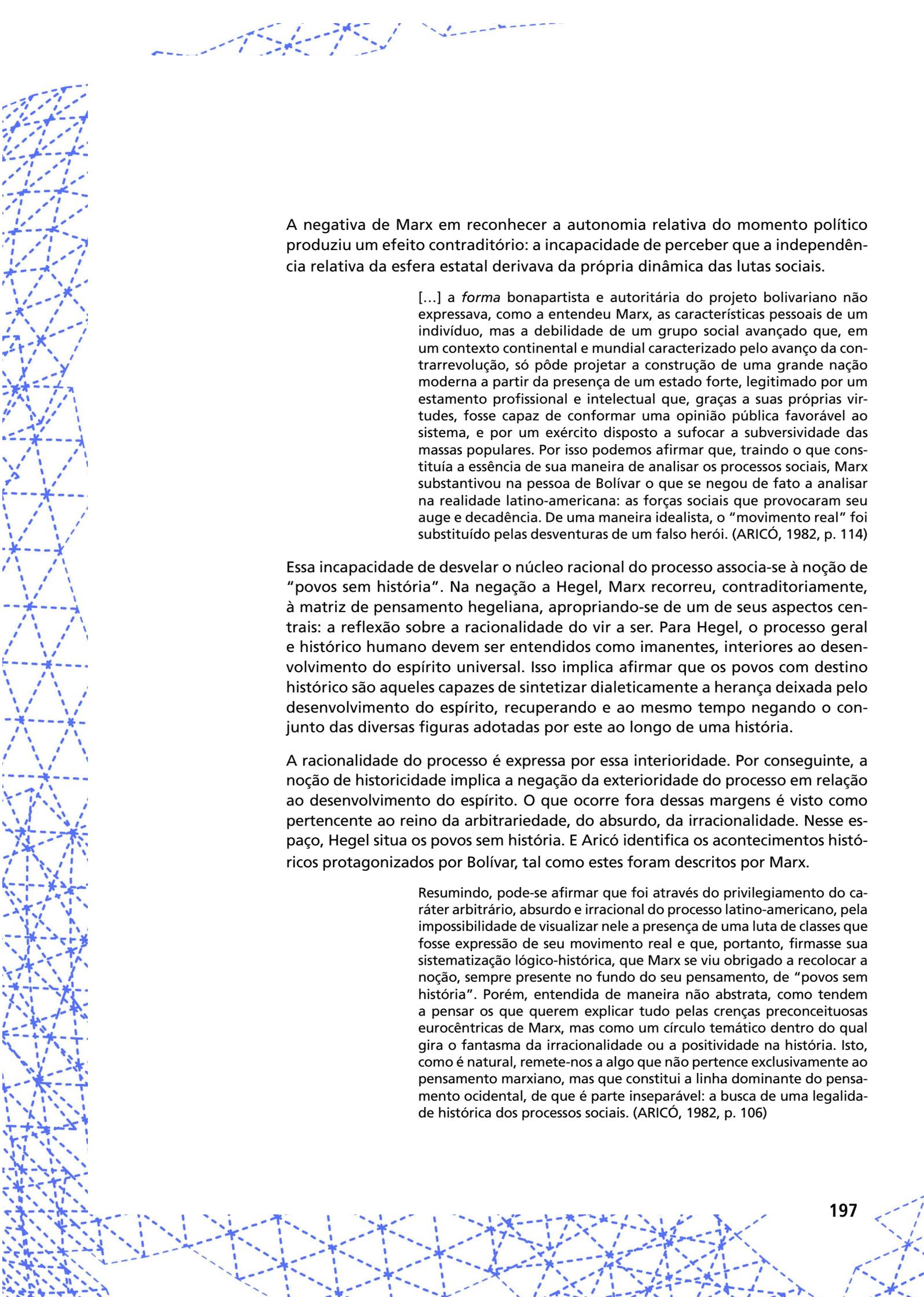
O Estado descrito nesses termos filosóficos realizava-se institucionalmente por meio de uma monarquia constitucional absolutamente soberana, caracterizada por uma administração fortemente centralizada e por um corpo de funcionários profissionais. Na Europa capitalista de então, suas feições eram encarnadas pelo governo de Luís Bonaparte. É o que sugere a descrição deste realizada por Marx em *O 18 brumário*, como um poder Executivo formado por uma complexa e artificiosa maquinaria de Estado (MARX, 2011).

Há semelhanças entre esse modelo estatal e a *práxis* bolivariana, que se encaminhou para a institucionalização de um Estado forte e centralizado. Aricó (1982) procura demonstrar que tais similitudes não escaparam à percepção de Marx recorrendo a outra analogia: aquela estabelecida entre Bolívar e o imperador haitiano Soulouque. “Seria passar dos limites querer apresentar como Napoleão I o canalha mais covarde, brutal e miserável. Bolívar é o verdadeiro Soulouque” (MARX, 1858b, apud SCARON, 1974, p. 94). A comparação é elucidativa por evocar exatamente a mesma figura a que Marx e Engels recorriam com o propósito de ridicularizar Luís Bonaparte. Leva a supor, por conseguinte, que Marx via em Bolívar uma cópia imperfeita do bonapartismo.

Em virtude disso, Aricó conclui que a recusa desse modelo de Estado como instância produtora da sociedade civil encontra-se na origem da crítica de Marx a Bolívar:

[...] não é difícil imaginar de que modo o Bolívar que Marx constrói deveria ser o herdeiro arbitrário e despótico daquela tradição político-estatal contra a qual sempre havia combatido de uma dupla perspectiva teórica e política. *Teórica*, porque a própria constituição de seu pensamento se realiza contra o sistema de Hegel, porém não contra uma parte determinada dele, mas sim em oposição à sua teoria *política*. Dessa forma [...], o jovem Marx desemboca na crítica da política como instância autonomizada da sociedade civil. (ARICÓ, 1982, p. 109)

Na biografia, Marx tenta convencer sobre a impossibilidade da autonomia do momento político atribuindo ao Estado bolivariano uma incapacidade congênita de impor ordem à sociedade, derivada da própria essência dos sujeitos que conduzem a máquina estatal. Quando se refere ao volátil governo implantado pelos revolucionários em Caracas, em 1813, o filósofo alemão avalia que aquela “ditadura” rapidamente se transformou em uma anarquia militar. Isso porque Bolívar e seus compatriotas eram naturalmente incapazes de qualquer esforço de longo alento (MARX, 1858, apud SCARON, 1974, p. 79).



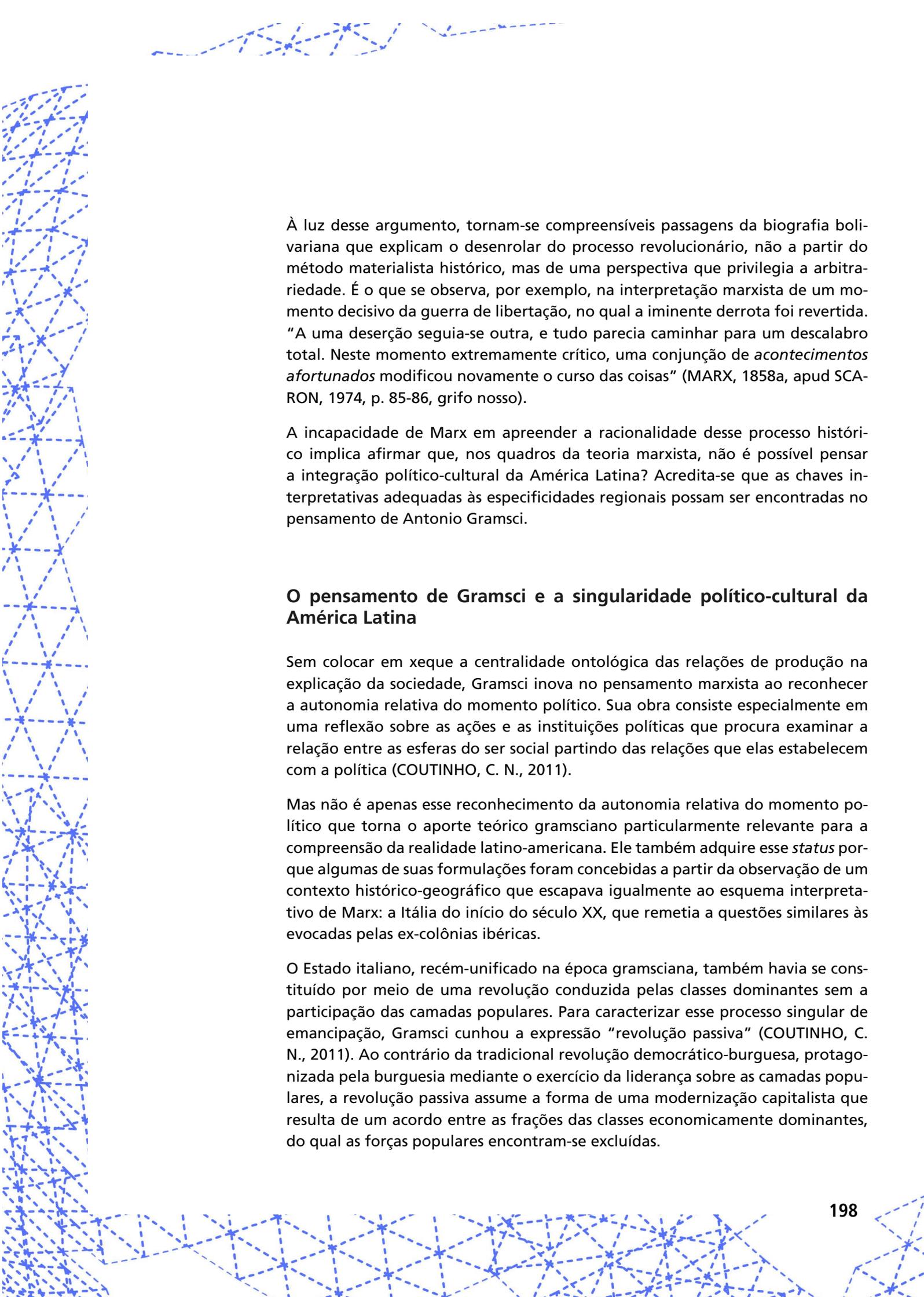
A negativa de Marx em reconhecer a autonomia relativa do momento político produziu um efeito contraditório: a incapacidade de perceber que a independência relativa da esfera estatal derivava da própria dinâmica das lutas sociais.

[...] a *forma* bonapartista e autoritária do projeto bolivariano não expressava, como a entendeu Marx, as características pessoais de um indivíduo, mas a debilidade de um grupo social avançado que, em um contexto continental e mundial caracterizado pelo avanço da contrarrevolução, só pôde projetar a construção de uma grande nação moderna a partir da presença de um estado forte, legitimado por um estamento profissional e intelectual que, graças a suas próprias virtudes, fosse capaz de conformar uma opinião pública favorável ao sistema, e por um exército disposto a sufocar a subversividade das massas populares. Por isso podemos afirmar que, traindo o que constituía a essência de sua maneira de analisar os processos sociais, Marx substantivou na pessoa de Bolívar o que se negou de fato a analisar na realidade latino-americana: as forças sociais que provocaram seu auge e decadência. De uma maneira idealista, o “movimento real” foi substituído pelas desventuras de um falso herói. (ARICÓ, 1982, p. 114)

Essa incapacidade de desvelar o núcleo racional do processo associa-se à noção de “povos sem história”. Na negação a Hegel, Marx recorreu, contraditoriamente, à matriz de pensamento hegeliana, apropriando-se de um de seus aspectos centrais: a reflexão sobre a racionalidade do vir a ser. Para Hegel, o processo geral e histórico humano devem ser entendidos como imanentes, interiores ao desenvolvimento do espírito universal. Isso implica afirmar que os povos com destino histórico são aqueles capazes de sintetizar dialeticamente a herança deixada pelo desenvolvimento do espírito, recuperando e ao mesmo tempo negando o conjunto das diversas figuras adotadas por este ao longo de uma história.

A racionalidade do processo é expressa por essa interioridade. Por conseguinte, a noção de historicidade implica a negação da exterioridade do processo em relação ao desenvolvimento do espírito. O que ocorre fora dessas margens é visto como pertencente ao reino da arbitrariedade, do absurdo, da irracionalidade. Nesse espaço, Hegel situa os povos sem história. E Aricó identifica os acontecimentos históricos protagonizados por Bolívar, tal como estes foram descritos por Marx.

Resumindo, pode-se afirmar que foi através do privilegiamento do caráter arbitrário, absurdo e irracional do processo latino-americano, pela impossibilidade de visualizar nele a presença de uma luta de classes que fosse expressão de seu movimento real e que, portanto, firmasse sua sistematização lógico-histórica, que Marx se viu obrigado a recolocar a noção, sempre presente no fundo do seu pensamento, de “povos sem história”. Porém, entendida de maneira não abstrata, como tendem a pensar os que querem explicar tudo pelas crenças preconceituosas eurocêntricas de Marx, mas como um círculo temático dentro do qual gira o fantasma da irracionalidade ou a positividade na história. Isto, como é natural, remete-nos a algo que não pertence exclusivamente ao pensamento marxiano, mas que constitui a linha dominante do pensamento ocidental, de que é parte inseparável: a busca de uma legalidade histórica dos processos sociais. (ARICÓ, 1982, p. 106)



À luz desse argumento, tornam-se compreensíveis passagens da biografia bolivariana que explicam o desenrolar do processo revolucionário, não a partir do método materialista histórico, mas de uma perspectiva que privilegia a arbitrariedade. É o que se observa, por exemplo, na interpretação marxista de um momento decisivo da guerra de libertação, no qual a iminente derrota foi revertida. “A uma deserção seguia-se outra, e tudo parecia caminhar para um descalabro total. Neste momento extremamente crítico, uma conjunção de *acontecimentos afortunados* modificou novamente o curso das coisas” (MARX, 1858a, apud SCARON, 1974, p. 85-86, grifo nosso).

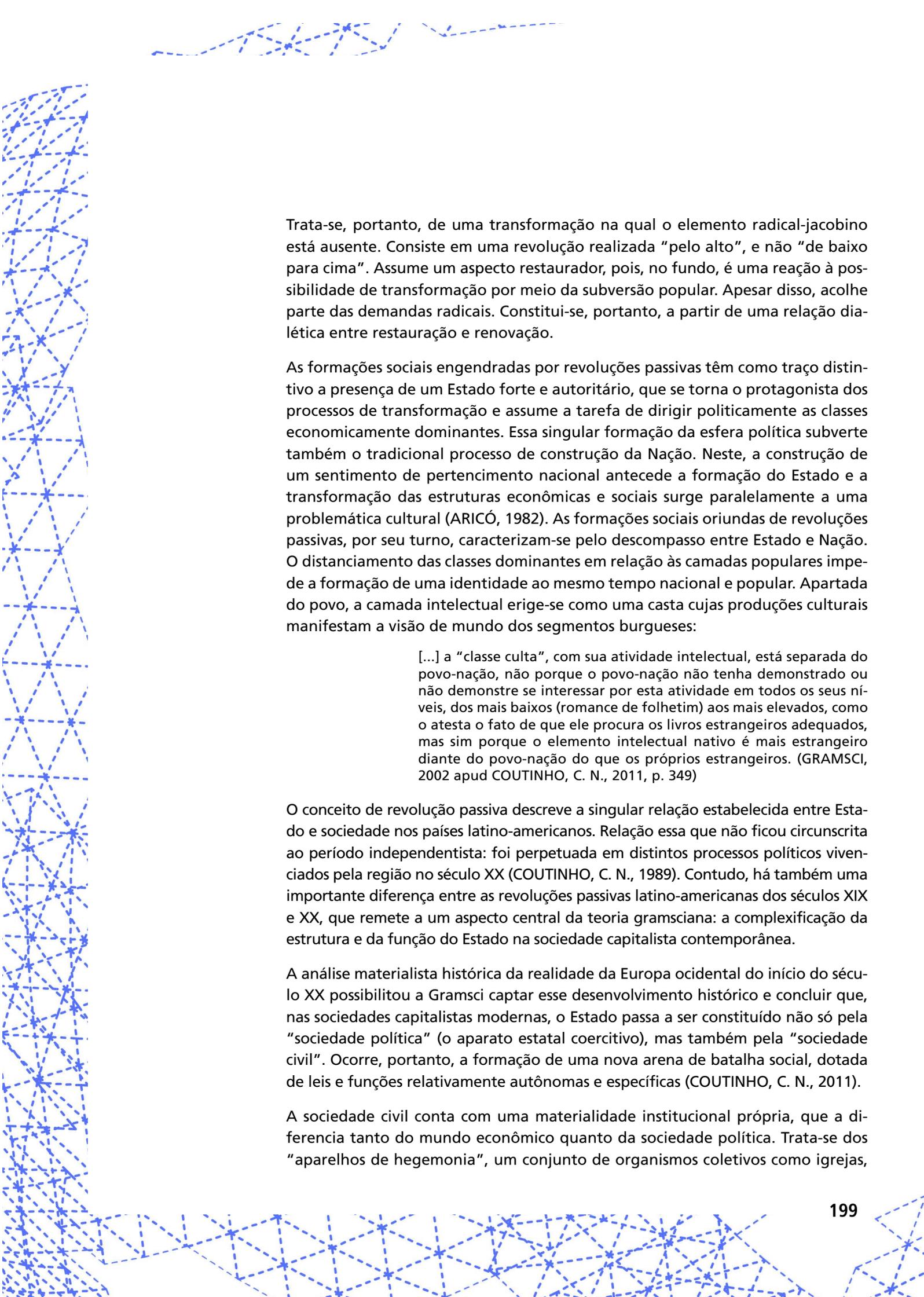
A incapacidade de Marx em apreender a racionalidade desse processo histórico implica afirmar que, nos quadros da teoria marxista, não é possível pensar a integração político-cultural da América Latina? Acredita-se que as chaves interpretativas adequadas às especificidades regionais possam ser encontradas no pensamento de Antonio Gramsci.

O pensamento de Gramsci e a singularidade político-cultural da América Latina

Sem colocar em xeque a centralidade ontológica das relações de produção na explicação da sociedade, Gramsci inova no pensamento marxista ao reconhecer a autonomia relativa do momento político. Sua obra consiste especialmente em uma reflexão sobre as ações e as instituições políticas que procura examinar a relação entre as esferas do ser social partindo das relações que elas estabelecem com a política (COUTINHO, C. N., 2011).

Mas não é apenas esse reconhecimento da autonomia relativa do momento político que torna o aporte teórico gramsciano particularmente relevante para a compreensão da realidade latino-americana. Ele também adquire esse *status* porque algumas de suas formulações foram concebidas a partir da observação de um contexto histórico-geográfico que escapava igualmente ao esquema interpretativo de Marx: a Itália do início do século XX, que remetia a questões similares às evocadas pelas ex-colônias ibéricas.

O Estado italiano, recém-unificado na época gramsciana, também havia se constituído por meio de uma revolução conduzida pelas classes dominantes sem a participação das camadas populares. Para caracterizar esse processo singular de emancipação, Gramsci cunhou a expressão “revolução passiva” (COUTINHO, C. N., 2011). Ao contrário da tradicional revolução democrático-burguesa, protagonizada pela burguesia mediante o exercício da liderança sobre as camadas populares, a revolução passiva assume a forma de uma modernização capitalista que resulta de um acordo entre as frações das classes economicamente dominantes, do qual as forças populares encontram-se excluídas.



Trata-se, portanto, de uma transformação na qual o elemento radical-jacobino está ausente. Consiste em uma revolução realizada “pelo alto”, e não “de baixo para cima”. Assume um aspecto restaurador, pois, no fundo, é uma reação à possibilidade de transformação por meio da subversão popular. Apesar disso, acolhe parte das demandas radicais. Constitui-se, portanto, a partir de uma relação dialética entre restauração e renovação.

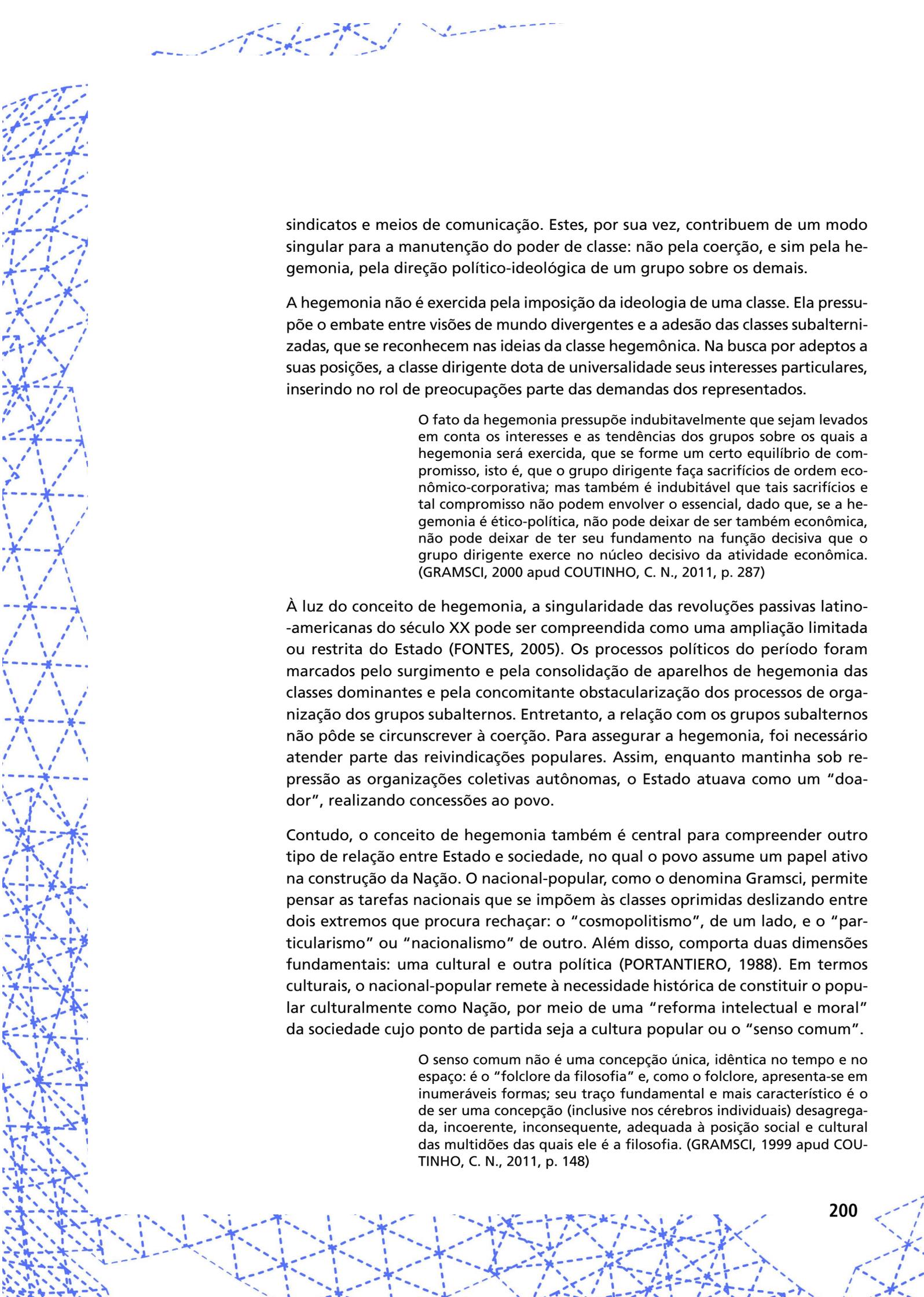
As formações sociais engendradas por revoluções passivas têm como traço distintivo a presença de um Estado forte e autoritário, que se torna o protagonista dos processos de transformação e assume a tarefa de dirigir politicamente as classes economicamente dominantes. Essa singular formação da esfera política subverte também o tradicional processo de construção da Nação. Neste, a construção de um sentimento de pertencimento nacional antecede a formação do Estado e a transformação das estruturas econômicas e sociais surge paralelamente a uma problemática cultural (ARICÓ, 1982). As formações sociais oriundas de revoluções passivas, por seu turno, caracterizam-se pelo descompasso entre Estado e Nação. O distanciamento das classes dominantes em relação às camadas populares impede a formação de uma identidade ao mesmo tempo nacional e popular. Apartada do povo, a camada intelectual erige-se como uma casta cujas produções culturais manifestam a visão de mundo dos segmentos burgueses:

[...] a “classe culta”, com sua atividade intelectual, está separada do povo-nação, não porque o povo-nação não tenha demonstrado ou não demonstre se interessar por esta atividade em todos os seus níveis, dos mais baixos (romance de folhetim) aos mais elevados, como o atesta o fato de que ele procura os livros estrangeiros adequados, mas sim porque o elemento intelectual nativo é mais estrangeiro diante do povo-nação do que os próprios estrangeiros. (GRAMSCI, 2002 apud COUTINHO, C. N., 2011, p. 349)

O conceito de revolução passiva descreve a singular relação estabelecida entre Estado e sociedade nos países latino-americanos. Relação essa que não ficou circunscrita ao período independentista: foi perpetuada em distintos processos políticos vivenciados pela região no século XX (COUTINHO, C. N., 1989). Contudo, há também uma importante diferença entre as revoluções passivas latino-americanas dos séculos XIX e XX, que remete a um aspecto central da teoria gramsciana: a complexificação da estrutura e da função do Estado na sociedade capitalista contemporânea.

A análise materialista histórica da realidade da Europa ocidental do início do século XX possibilitou a Gramsci captar esse desenvolvimento histórico e concluir que, nas sociedades capitalistas modernas, o Estado passa a ser constituído não só pela “sociedade política” (o aparato estatal coercitivo), mas também pela “sociedade civil”. Ocorre, portanto, a formação de uma nova arena de batalha social, dotada de leis e funções relativamente autônomas e específicas (COUTINHO, C. N., 2011).

A sociedade civil conta com uma materialidade institucional própria, que a diferencia tanto do mundo econômico quanto da sociedade política. Trata-se dos “aparelhos de hegemonia”, um conjunto de organismos coletivos como igrejas,



sindicatos e meios de comunicação. Estes, por sua vez, contribuem de um modo singular para a manutenção do poder de classe: não pela coerção, e sim pela hegemonia, pela direção político-ideológica de um grupo sobre os demais.

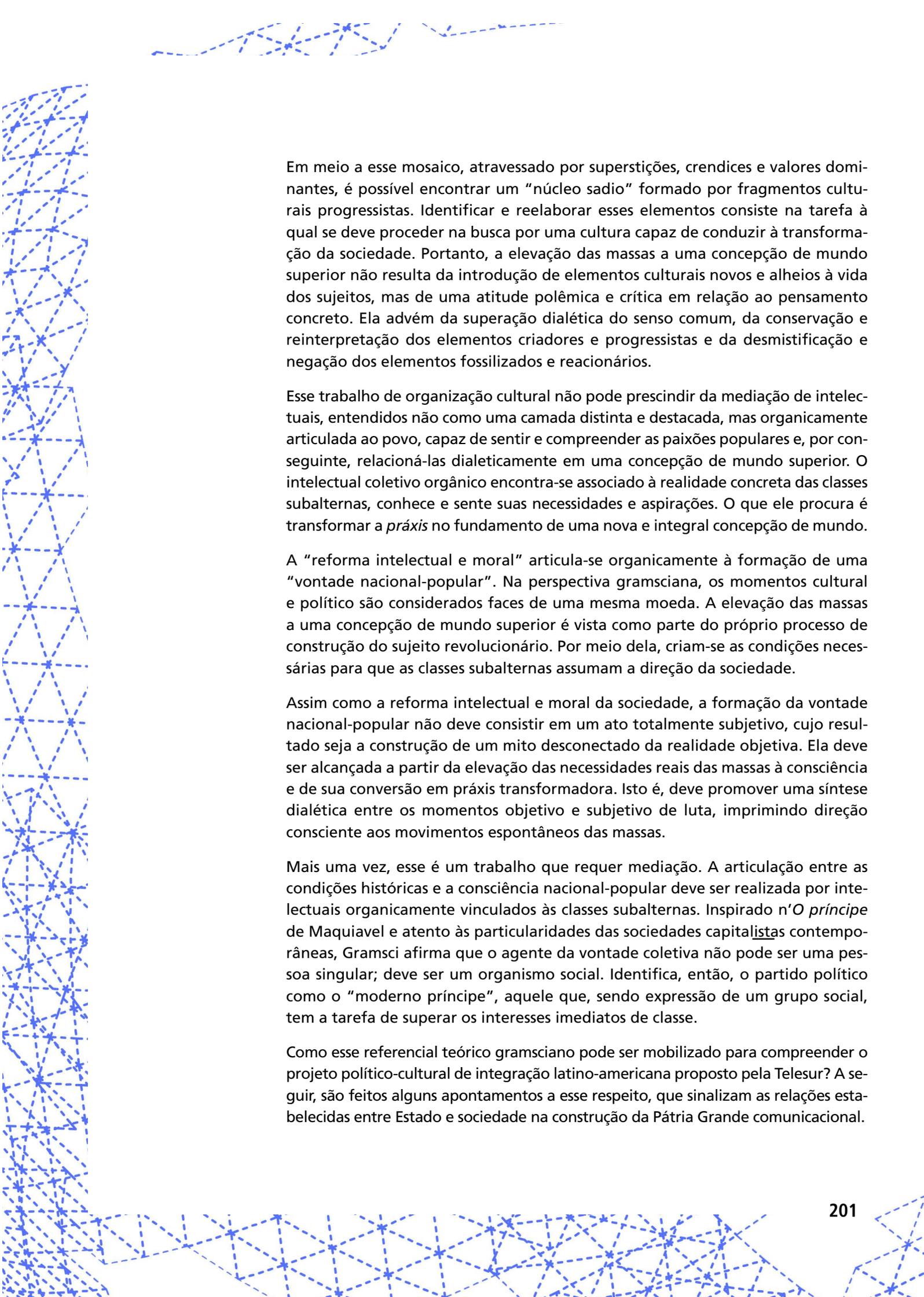
A hegemonia não é exercida pela imposição da ideologia de uma classe. Ela pressupõe o embate entre visões de mundo divergentes e a adesão das classes subalternizadas, que se reconhecem nas ideias da classe hegemônica. Na busca por adeptos a suas posições, a classe dirigente dota de universalidade seus interesses particulares, inserindo no rol de preocupações parte das demandas dos representados.

O fato da hegemonia pressupõe indubitavelmente que sejam levados em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa; mas também é indubitável que tais sacrifícios e tal compromisso não podem envolver o essencial, dado que, se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica. (GRAMSCI, 2000 apud COUTINHO, C. N., 2011, p. 287)

À luz do conceito de hegemonia, a singularidade das revoluções passivas latino-americanas do século XX pode ser compreendida como uma ampliação limitada ou restrita do Estado (FONTES, 2005). Os processos políticos do período foram marcados pelo surgimento e pela consolidação de aparelhos de hegemonia das classes dominantes e pela concomitante obstacularização dos processos de organização dos grupos subalternos. Entretanto, a relação com os grupos subalternos não pôde se circunscrever à coerção. Para assegurar a hegemonia, foi necessário atender parte das reivindicações populares. Assim, enquanto mantinha sob repressão as organizações coletivas autônomas, o Estado atuava como um “doador”, realizando concessões ao povo.

Contudo, o conceito de hegemonia também é central para compreender outro tipo de relação entre Estado e sociedade, no qual o povo assume um papel ativo na construção da Nação. O nacional-popular, como o denomina Gramsci, permite pensar as tarefas nacionais que se impõem às classes oprimidas deslizando entre dois extremos que procura rechaçar: o “cosmopolitismo”, de um lado, e o “particularismo” ou “nacionalismo” de outro. Além disso, comporta duas dimensões fundamentais: uma cultural e outra política (PORTANTIERO, 1988). Em termos culturais, o nacional-popular remete à necessidade histórica de constituir o popular culturalmente como Nação, por meio de uma “reforma intelectual e moral” da sociedade cujo ponto de partida seja a cultura popular ou o “senso comum”.

O senso comum não é uma concepção única, idêntica no tempo e no espaço: é o “folclore da filosofia” e, como o folclore, apresenta-se em inumeráveis formas; seu traço fundamental e mais característico é o de ser uma concepção (inclusive nos cérebros individuais) desagregada, incoerente, inconsequente, adequada à posição social e cultural das multidões das quais ele é a filosofia. (GRAMSCI, 1999 apud COUTINHO, C. N., 2011, p. 148)



Em meio a esse mosaico, atravessado por superstições, crendices e valores dominantes, é possível encontrar um “núcleo sadio” formado por fragmentos culturais progressistas. Identificar e reelaborar esses elementos consiste na tarefa à qual se deve proceder na busca por uma cultura capaz de conduzir à transformação da sociedade. Portanto, a elevação das massas a uma concepção de mundo superior não resulta da introdução de elementos culturais novos e alheios à vida dos sujeitos, mas de uma atitude polêmica e crítica em relação ao pensamento concreto. Ela advém da superação dialética do senso comum, da conservação e reinterpretção dos elementos criadores e progressistas e da desmistificação e negação dos elementos fossilizados e reacionários.

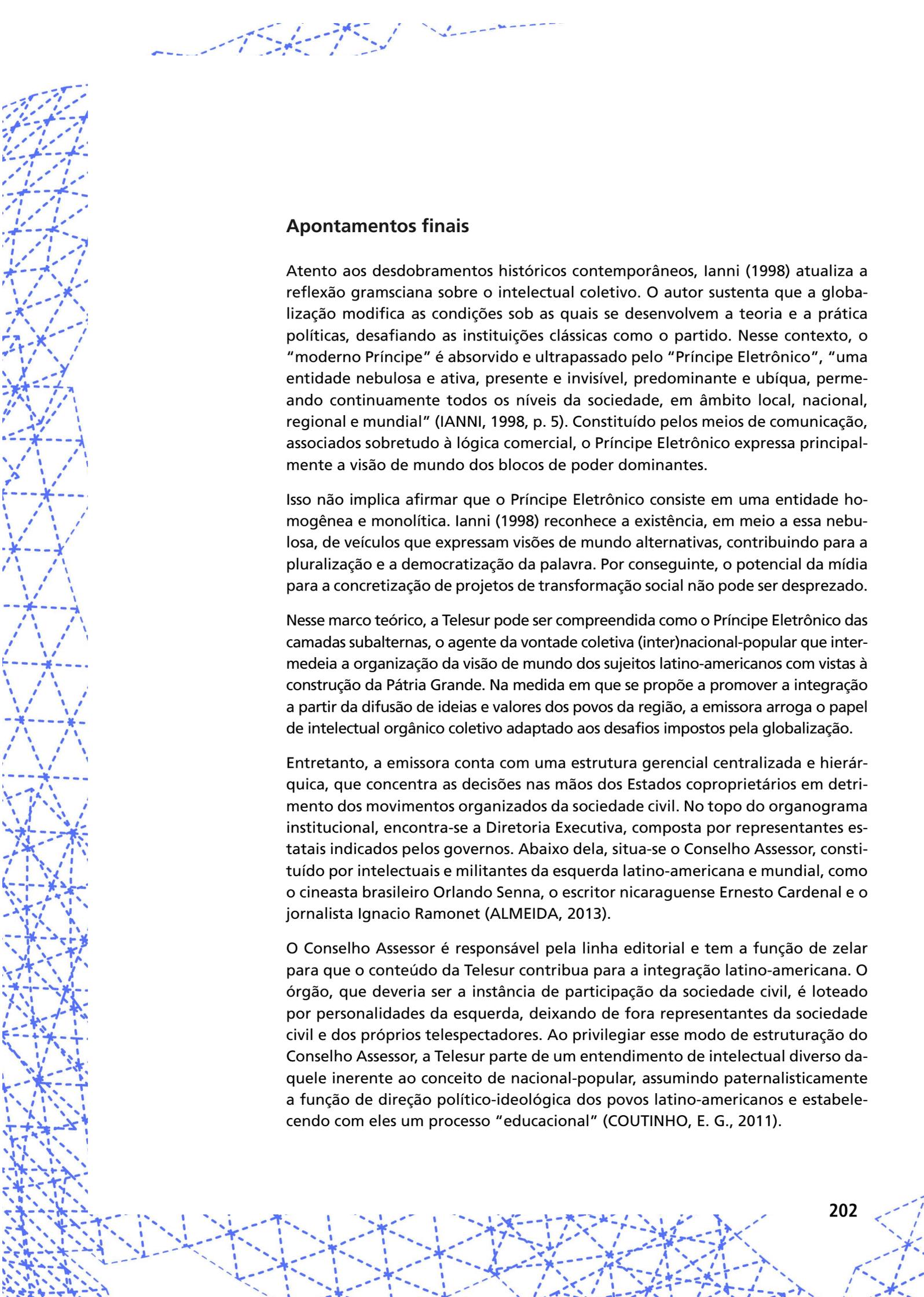
Esse trabalho de organização cultural não pode prescindir da mediação de intelectuais, entendidos não como uma camada distinta e destacada, mas organicamente articulada ao povo, capaz de sentir e compreender as paixões populares e, por conseguinte, relacioná-las dialeticamente em uma concepção de mundo superior. O intelectual coletivo orgânico encontra-se associado à realidade concreta das classes subalternas, conhece e sente suas necessidades e aspirações. O que ele procura é transformar a *práxis* no fundamento de uma nova e integral concepção de mundo.

A “reforma intelectual e moral” articula-se organicamente à formação de uma “vontade nacional-popular”. Na perspectiva gramsciana, os momentos cultural e político são considerados faces de uma mesma moeda. A elevação das massas a uma concepção de mundo superior é vista como parte do próprio processo de construção do sujeito revolucionário. Por meio dela, criam-se as condições necessárias para que as classes subalternas assumam a direção da sociedade.

Assim como a reforma intelectual e moral da sociedade, a formação da vontade nacional-popular não deve consistir em um ato totalmente subjetivo, cujo resultado seja a construção de um mito desconectado da realidade objetiva. Ela deve ser alcançada a partir da elevação das necessidades reais das massas à consciência e de sua conversão em *práxis* transformadora. Isto é, deve promover uma síntese dialética entre os momentos objetivo e subjetivo de luta, imprimindo direção consciente aos movimentos espontâneos das massas.

Mais uma vez, esse é um trabalho que requer mediação. A articulação entre as condições históricas e a consciência nacional-popular deve ser realizada por intelectuais organicamente vinculados às classes subalternas. Inspirado n’O *príncipe* de Maquiavel e atento às particularidades das sociedades capitalistas contemporâneas, Gramsci afirma que o agente da vontade coletiva não pode ser uma pessoa singular; deve ser um organismo social. Identifica, então, o partido político como o “moderno príncipe”, aquele que, sendo expressão de um grupo social, tem a tarefa de superar os interesses imediatos de classe.

Como esse referencial teórico gramsciano pode ser mobilizado para compreender o projeto político-cultural de integração latino-americana proposto pela Telesur? A seguir, são feitos alguns apontamentos a esse respeito, que sinalizam as relações estabelecidas entre Estado e sociedade na construção da Pátria Grande comunicacional.



Apontamentos finais

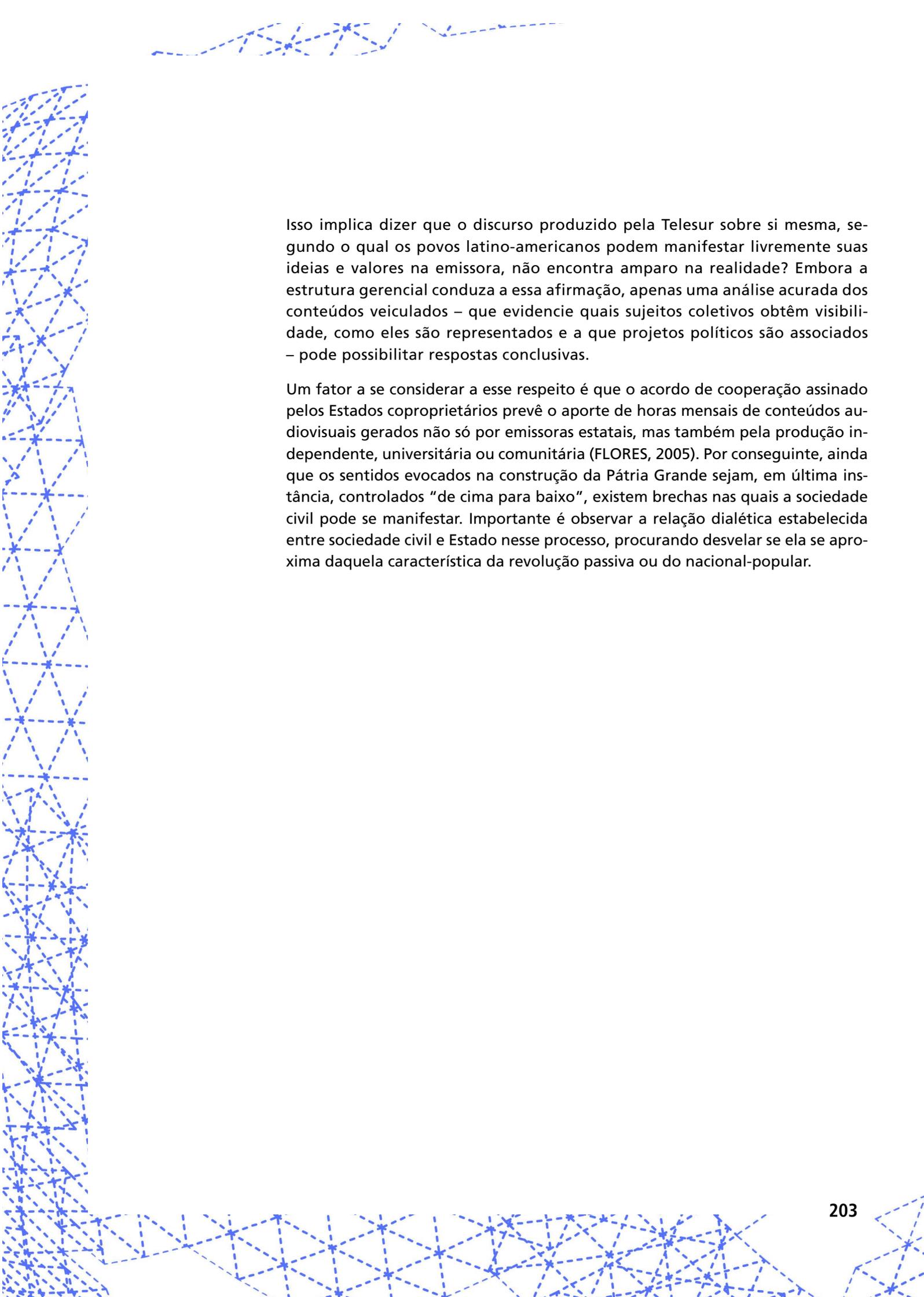
Atento aos desdobramentos históricos contemporâneos, Ianni (1998) atualiza a reflexão gramsciana sobre o intelectual coletivo. O autor sustenta que a globalização modifica as condições sob as quais se desenvolvem a teoria e a prática políticas, desafiando as instituições clássicas como o partido. Nesse contexto, o “moderno Príncipe” é absorvido e ultrapassado pelo “Príncipe Eletrônico”, “uma entidade nebulosa e ativa, presente e invisível, predominante e ubíqua, permeando continuamente todos os níveis da sociedade, em âmbito local, nacional, regional e mundial” (IANNI, 1998, p. 5). Constituído pelos meios de comunicação, associados sobretudo à lógica comercial, o Príncipe Eletrônico expressa principalmente a visão de mundo dos blocos de poder dominantes.

Isso não implica afirmar que o Príncipe Eletrônico consiste em uma entidade homogênea e monolítica. Ianni (1998) reconhece a existência, em meio a essa nebulosa, de veículos que expressam visões de mundo alternativas, contribuindo para a pluralização e a democratização da palavra. Por conseguinte, o potencial da mídia para a concretização de projetos de transformação social não pode ser desprezado.

Nesse marco teórico, a Telesur pode ser compreendida como o Príncipe Eletrônico das camadas subalternas, o agente da vontade coletiva (inter)nacional-popular que intermedeia a organização da visão de mundo dos sujeitos latino-americanos com vistas à construção da Pátria Grande. Na medida em que se propõe a promover a integração a partir da difusão de ideias e valores dos povos da região, a emissora arroga o papel de intelectual orgânico coletivo adaptado aos desafios impostos pela globalização.

Entretanto, a emissora conta com uma estrutura gerencial centralizada e hierárquica, que concentra as decisões nas mãos dos Estados coproprietários em detrimento dos movimentos organizados da sociedade civil. No topo do organograma institucional, encontra-se a Diretoria Executiva, composta por representantes estatais indicados pelos governos. Abaixo dela, situa-se o Conselho Assessor, constituído por intelectuais e militantes da esquerda latino-americana e mundial, como o cineasta brasileiro Orlando Senna, o escritor nicaraguense Ernesto Cardenal e o jornalista Ignacio Ramonet (ALMEIDA, 2013).

O Conselho Assessor é responsável pela linha editorial e tem a função de zelar para que o conteúdo da Telesur contribua para a integração latino-americana. O órgão, que deveria ser a instância de participação da sociedade civil, é loteado por personalidades da esquerda, deixando de fora representantes da sociedade civil e dos próprios telespectadores. Ao privilegiar esse modo de estruturação do Conselho Assessor, a Telesur parte de um entendimento de intelectual diverso daquele inerente ao conceito de nacional-popular, assumindo paternalisticamente a função de direção político-ideológica dos povos latino-americanos e estabelecendo com eles um processo “educacional” (COUTINHO, E. G., 2011).



Isso implica dizer que o discurso produzido pela Telesur sobre si mesma, segundo o qual os povos latino-americanos podem manifestar livremente suas ideias e valores na emissora, não encontra amparo na realidade? Embora a estrutura gerencial conduza a essa afirmação, apenas uma análise acurada dos conteúdos veiculados – que evidencie quais sujeitos coletivos obtêm visibilidade, como eles são representados e a que projetos políticos são associados – pode possibilitar respostas conclusivas.

Um fator a se considerar a esse respeito é que o acordo de cooperação assinado pelos Estados coproprietários prevê o aporte de horas mensais de conteúdos audiovisuais gerados não só por emissoras estatais, mas também pela produção independente, universitária ou comunitária (FLORES, 2005). Por conseguinte, ainda que os sentidos evocados na construção da Pátria Grande sejam, em última instância, controlados “de cima para baixo”, existem brechas nas quais a sociedade civil pode se manifestar. Importante é observar a relação dialética estabelecida entre sociedade civil e Estado nesse processo, procurando desvelar se ela se aproxima daquela característica da revolução passiva ou do nacional-popular.

Referências

ALMEIDA, Beto. TeleSUR. **Entrevista concedida por Skype a Gláucia da Silva Mendes Moraes**. [dez. 2013].

ARICÓ, José. **Marx e a América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

BOLÍVAR, Simon. **Discurso de Angostura**. 1819. Disponível em: <<http://juventud.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2009/05/discursoangostura.pdf>>. Acesso em: 11 dez. 2017.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci, um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

_____. **O leitor de Gramsci**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

COUTINHO, Eduardo Granja. **Velhas histórias, memórias futuras**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

FLORES, Rafael Correa (Coord.). **Construyendo el Alba: Nuestro Norte es el Sur**. Caracas: República Bolivariana de Venezuela, 2005.

FONTES, Virginia. **Ampliação do Estado e coerção no Brasil – democracia e nacionalização truncada (o DIP e o modelo da violência seletiva)**. In: _____. **Reflexões im-pertinentes**. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2005.

IANNI, Octávio. **O príncipe eletrônico**. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 21., 1998, Caxambu. **Anais...** 1998. Disponível em: <bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/an-pocs/ianni.rtf>. Acesso em: 11 dez. 2017.

LÖWY, Michael. **Nacionalismos e internacionalismos: da época de Marx até nossos dias**. São Paulo: Xamã Editora, 2000.

_____. (Org.). **O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais**. 3 ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2012.

MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. **Crítica à filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MIJARES, Augusto. **Bolívar como político y reformador social**. In: VILA, Manuel Pérez (Comp.). (1783-1830). **Doctrina del libertador**. 3. ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985.

MORAES, Dênis de. **Vozes abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2011.

PORTANTIERO, Juan Carlos. **O nacional-popular em chave latino-americana**. In: COUTINHO, Carlos Nelson; NOGUEIRA, Marco Aurélio (Orgs.). **Gramsci e a América Latina**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SCARON, Pedro (Org.). **Materiales para la historia de America Latina**. 2. ed. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1974.

ZEA, Leopoldo. **El pensamiento latinoamericano**. Editorial Ariel, 1974.