

	<b>Editorial 6, 2013/01</b> [3-4] Editorial 6, 2013/01 [5-6]
<b>Entrevista</b> Interview	<b>Entrevista com Fernando Henrique Cardoso</b> [7-21] Interview with Fernando Henrique Cardoso [22-36] <i>Pedro Luiz Lima</i>
<b>Dossiê Cultura e Política, organizado por Bruno Carvalho</b> Culture and Politics dossier, organized by Bruno Carvalho	<b>Introdução</b> [37-40] Introduction [41-43] <i>Bruno Carvalho</i> <b>A interface entre raça e identidade nacional no Brasil e na África do Sul</b> [44-60] The interface of Race and National Identity in Brazil and South Africa [61-76] <i>Graziella Moraes</i> <b>De Gramsci à Teoria das posses essenciais: política, cultura e hegemonia em “os 45 cavaleiros húngaros”</b> [77-101] From Gramsci to the theory of essential possessions: politics, culture and hegemony in the ‘The Hungarian Knights’ [102-125] <i>Raquel Kritsch</i> <b>Limites da Política e esvaziamento dos conflitos: o jornalismo como gestor de consensos</b> [126-143] The limits of politics and the deflation of conflicts: journalism as a manager of consensus [144-161] <i>Flávia Biroli</i>
<b>Artigos</b> Articles	<b>As implicações de ressentimentos acumulados e memórias de violência política para a descentralização administrativa em Moçambique</b> [162-180] The implications of accumulated grievances and memories of political violence to the administrative decentralization in Mozambique [181-199] <i>Victor Igreja</i> <b>O triângulo Irã-Israel-Azerbaijão: implicações para a segurança regional</b> [200-214] The Iran-Israel-Azerbaijan triangle: implications on regional security [215-228] <i>Maya Ehrmann, Josef Kraus e Emil Souleimanov</i> <b>O retorno do conflito: a democracia republicana</b> [229-244] The return of conflict: republican democracy [245-260] <i>Maria Aparecida Abreu</i>

---

**Artigos**

Articles

---

**A Economia política da década bolivariana: instituições, sociedade e desempenho dos governos em Bolívia, Equador e Venezuela (1999-2008) [261-277]**

The political economy of the bolivarian decade: institutions, society and government performance in Bolivia, Ecuador and Venezuela (1999-2008) [278-293]

*Dawisson Belém Lopes*

---

**Dois liberalismos na UDN: Afonso Arinos e Lacerda entre o consenso e o conflito [294-311]**

Two types of liberalism in the National Democratic Union (UDN): Afonso Arinos and Lacerda between consensus and conflict [312-329]

*Jorge Chaloub*

---

**Isebianas**

Isebianas

---

**Projeto, democracia e nacionalismo em Álvaro Vieira Pinto: Comentários sobre “Ideologia e desenvolvimento nacional” [330-336]**

Project, democracy and nationalism in Álvaro Vieira Pinto: Comments on “Ideologia e Desenvolvimento Nacional” [*Ideology and National Development*] [337-344]

*João Marcelo Ehlert Maia*

---

**Edição facsimilar de Ideologia e Desenvolvimento Nacional [facsimile]**

*Alvaro Vieira Pinto*

---

**Pesquisa e projeto**

Research and research project

---

**Breve roteiro para redação de um projeto de pesquisa [345-353]**

Brief guidelines for drafting a research project [354-362]

*Jairo Nicolau*

---

## De Gramsci à Teoria das Posses Essenciais: Política, Cultura e Hegemonia em “Os 45 Cavaleiros Húngaros”<sup>1</sup>

Raquel Kritsch

### Raquel Kritsch

é Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: kritsch@uel.br

### Resumo

A constatação gramsciana de que a cultura constitui o principal campo da (re)produção da dominação e da subordinação, bem como dos valores que sustentam as desigualdades e as hierarquias, é compartilhada por inúmeras correntes de pensamento, entre as quais se destacam os autores vinculados aos *Cultural Studies*. No Brasil, a preocupação com a complexa imbricação entre cultura e política tem sido objeto de reflexão de várias disciplinas. No campo da Teoria Política, chama a atenção a formulação oferecida por Oliveiros Ferreira, em seu *Os 45 cavaleiros húngaros*. Este artigo tem como objetivo apresentar e debater a teoria elaborada por este autor, a partir de uma leitura particular de Gramsci. Para tanto, aborda-se a organização do pensamento gramsciano empreendida por Oliveiros Ferreira. Em seguida, serão expostos os fundamentos de sua original “teoria das possessões essenciais”, que intenta contribuir para uma “teoria da hegemonia” de inspiração gramsciana, para mostrar o papel de relevo que tal teoria desempenha na compreensão pelo autor das noções centrais de sociedade civil, sociedade política e Estado formuladas pelo Sardo, e também para sua interpretação de como se dá a crise da hegemonia. Por fim, retoma-se a questão da relação entre política e cultura em alguns dos expoentes dos *Cultural Studies*, procurando apontar as principais diferenças entre esta corrente de pensamento e a explicação oferecida por Oliveiros Ferreira para o mesmo fenômeno.

### Palavras-chave

Pensamento brasileiro, teoria política, hegemonia, Oliveiros Ferreira, *cultural studies*, Estado.

**Abstract**

78

The Gramscian premise that culture is the main field of (re)production of domination and subordination as well as of the values that sustain inequalities and hierarchies is shared by many strands of political thinking, including the field of Cultural Studies. In Brazil, the concern with the complex intertwining of culture and politics has been object of reflection in various disciplines. In the field of political theory, this article draws attention to the thought of Oliveiros Ferreira contained in his book *The 45 Hungarian Knights*. The article presents and discusses the theory developed by the author, based on a particular reading of Gramsci. Thus, in the first section of this article we will show how Oliveiros Ferreira organizes the Gramscian thought (I). Next, we will expose the foundations of his remarkable “theory of essential possessions”, which purposes to contribute towards a “theory of hegemony” inspired by Gramsci (II). It will enable us to present the important role of the theory of essential possessions in Oliveiros Ferreira’s comprehension of the central Gramscian notions of civil society, political society, and state as well as his interpretation of the crisis of hegemony (III). Finally, we take up the question of the relationship between politics and culture in some of the exponents of the Cultural Studies, trying to point out the main differences between this strand of thought and the explanation offered by Oliveiros Ferreira for the same phenomenon.

**Keywords**

Brazilian political thought; political theory; hegemony; Oliveiros Ferreira; Cultural Studies; state.

### Introdução

O entendimento de que a esfera da cultura constitui um âmbito próprio, que se diferencia de outras esferas, como a política ou a econômica, é um modo relativamente recente de abordar a realidade social: embora possamos buscar seus primórdios em séculos anteriores, sua afirmação como um campo analítico particular só se consolidaria em finais do século XIX, quando uma nova ciência, a Antropologia, emergiria como disciplina curricular. O surgimento deste novo campo do pensar humano, aliado à eclosão da democracia de massas nos EUA e na Europa, exigiria da Ciência Política renovar esforços para refletir sobre alguns de seus temas mais caros, entre os quais as antigas questões do poder e da dominação.

Nascido na Sardenha, o italiano Antonio Gramsci, que escreveu na alvorada do século XX, pode ser apontado como um dos pensadores políticos que procurou reformular em nova chave o aparato conceitual disponível à teoria política da época. Oriundo das égides do marxismo, Gramsci (2001) sustentava que, para explicar adequadamente os fenômenos do poder, da dominação e do Estado, era preciso voltar a atenção para além do econômico e do político. Sua argumentação em defesa da ideia de que a explicação para os fenômenos da obediência política e da dominação, na vida sob um Estado, deveria ser procurada sobretudo no campo da cultura e da produção da ideologia (cf. Gramsci, 2002), faria da obra do Sardo um marcador de águas, e exerceria enorme influência sobre a produção intelectual do século XX.

Entre outras referências de peso, nada menos do que uma escola de pensamento, os chamados *Cultural Studies*<sup>2</sup> (Estudos Culturais), tomaria a teorização gramsciana, juntamente com contribuições de M. Foucault, como ponto de partida disciplinar. Trata-se de um núcleo de pensadores, esclarece Marchart (2008: 34), que fez das noções de *cultura*, *poder* e *identidade* – o “triângulo mágico” – alguns dos temas centrais de sua investigação. Tais pensadores sociais e políticos, apesar de bastante distintos entre si, compartilham a percepção de que, para explicar os fenômenos da política, é preciso levar em conta a noção de cultura e seu campo específico, aquele dos valores e da produção de sentidos e

significados. O conceito de cultura serve, assim, aos estudos culturais, observa Marchart (2008: 21), como uma espécie de prisma por meio do qual se olha para o mundo e para as condições sociais.

80

No Brasil, a influência de Gramsci também seria o motor e a inspiração de trabalhos de primeira grandeza: inúmeros intelectuais de renome, como Nelson Werneck Vianna, Carlos Nelson Coutinho, Francisco Weffort, Marco Aurélio Nogueira, entre outros autores de fama, reclamar-se iam seus herdeiros e levariam a cabo brilhantes análises sobre a realidade brasileira à luz dos escritos gramscianos. Na teoria política, em particular, ao lado de nomes como Marcos T. Del Roio, Gildo Marçal Brandão, Alvaro Bianchi Mendez e Miguel W. Chaia, sobressai-se, não só em virtude da coerência conceitual, mas também da originalidade da tese, o trabalho de Oliveiros S. Ferreira, *Os 45 cavaleiros húngaros*, que, partindo da interpretação gramsciana acerca da relação entre política e cultura, formula a inusitada “teoria das posses essenciais”.

Como os autores vinculados aos *Cultural Studies*, Oliveiros Ferreira também parte da tese gramsciana de que uma parcela relevante da explicação para a obediência política e a dominação deveria ser buscada no campo da cultura. É curioso notar que várias das interrogações típicas dos estudos culturais são bastante similares àquelas de Oliveiros Ferreira: seus autores também vão se perguntar pela natureza do poder, e irão debruçar-se sobre as questões da dominação e da resistência, da hegemonia, da subalternidade, da reprodução social de identidades, etc. É comum a ambos, ainda, a ideia gramsciana de que a identidade é fixada e definida de maneira temporária no campo da cultura, na forma de lutas por hegemonia. A cultura constituiria, assim, o principal campo da (re)produção da hegemonia, da dominação e da subordinação bem como dos valores que sustentam as desigualdades e as hierarquias, tanto econômicas quanto de status.

As similitudes nos pontos de partida, no entanto, podem conduzir a equívocos interpretativos. Como veremos de forma mais detalhada, Oliveiros Ferreira tem como objetivo explicar o modo pelo qual o âmbito cultural concorre, ao lado do econômico, para a (re)produção dos mecanismos da dominação e obediência políticas. O projeto dos estudos culturais, por sua vez, como descreve Stuart Hall (2005 [1996]: 396), um dos grandes expoentes desta vertente e cofundador do CCCS, consiste numa dupla tentativa: de um lado, no esforço de determinar o significado “do político” para a cultura; e, ao mesmo tempo, na empreitada de procurar definir o significado “do cultural” para o político: “Penso que a questão da política da cultura ou da cultura da política é (...) o que está no centro dos estudos culturais”.

As diferenças tornam-se mais claras à medida que são explicitadas as categorias com que operam as justificações e fundamentações teóricas oferecidas por Oliveiros Ferreira para a complexa imbricação entre política e cultura. Assim, discutiremos na primeira sessão (I) a organização do pensamento gramsciano empreendida por Oliveiros Ferreira. Em seguida, passaremos à exposição dos fundamentos de sua original “teoria das posses essenciais”, que intenta contribuir para uma “teoria da hegemonia” de inspiração gramsciana (II), para mostrar o papel de relevo que tal teoria das posses essenciais desempenha na compreensão, por parte de Oliveiros Ferreira, das noções centrais de sociedade civil, sociedade política e Estado formuladas pelo Sardo, e também para sua interpretação de como se dá a crise da hegemonia (III). Por fim, retornaremos à questão da relação entre política e cultura em certos expoentes dos *Cultural Studies*, procurando apontar algumas das principais diferenças entre esta corrente de pensamento e a explicação oferecida por Oliveiros Ferreira para o mesmo fenômeno.

### I. Um olhar sobre Gramsci: a (re)construção de Oliveiros S. Ferreira

81

Não há dúvida de que a teoria política de Oliveiros S. Ferreira se insere na tradição do pensamento político ocidental canônica: de Maquiavel e Rousseau a Antonio Gramsci, passando por Trotsky e Barth, entre outros grandes nomes, elementos e fundações clássicas são explorados e mobilizados, em especial n'Os 45 cavaleiros húngaros [1982], com o intuito de produzir um argumento analítico capaz de responder aos desafios de uma época, marcada, sobretudo na América Latina, pela onipresença de regimes autoritários de naturezas diversas.

Logo nas primeiras páginas, Oliveiros Ferreira anuncia o registro em que vai se mover sua reflexão ao longo de todo o livro, demarcando bem sua filiação teórica: trata-se nesta obra de compreender, tal como já havia se perguntado Jean-Jacques Rousseau<sup>3</sup>, como o “grande número” (aquele amplo setor de despossuídos) não apenas suporta a dominação de grupos restritos mas, sobretudo, como se move para “sustentar os valores e as estruturas sociais e políticas em que se patenteia sua subordinação – ou, então, age para superar tais condições, visando a estabelecer aquilo que imagina ser o reino da liberdade. Objetivo, pois, buscar compreender as relações entre subordinados e dirigentes” (Ferreira, 1986: 5).

Em seguida, uma primeira constatação importante: o fato de as massas serem subordinadas no processo produtivo e na apropriação dos frutos da cultura não nos permite concluir que elas formarão barricadas para destruir a ordem vigente. Existem no todo social elementos que levam as massas a seguir de modo “cúmplice” (e por vezes até consciente) os grupos dirigentes. E as estruturas sociais só se mantêm, argumenta o autor, porque a sociedade (o grande número) as sustenta. Portanto, a explicação para a aceitação de sua posição subordinada pelo grande número não será encontrada no nível dos fatos econômicos, e sim no terreno da luta pela conquista da hegemonia, da qual faz parte a ação política. Aqui, Ferreira (1986: 7) toma de Barth a ideia hobbesiana de que a ação política se orienta pela noção de acumulação constante do poder, que vai da “influência psicológica à sanção pela força”.

Para dar início à sua construção teórica, Oliveiros Ferreira explora, em primeiro lugar, a noção de “ação hegemônica”, a qual ele define, distanciando-se de Barth, como um *processo* em que se julga um movimento de pensamento e vida (no sentido de um procedimento judicial); mas ela é também, como queria Feuerbach, um conjunto de atividades sociais que transformam as condições existentes, modificando, ao fazê-lo, a si mesma e seus agentes, constituindo assim uma práxis que pressupõe a aplicação da vontade para a consecução de fins (cf. Ferreira, 1986: 9).

Ora, o fim para o qual a vontade orienta a atividade humana é justamente manter ou impor uma unidade do pensamento e da vida (ou concepção do mundo – *Weltanschauung*), característica que é definidora da ação hegemônica. E o meio para se alcançar este fim, explica ele concordando com Barth, é a ampliação de poder. Esta “ordenação conceitual” inicial permite a Oliveiros Ferreira (1986: 9-10) fixar sua noção de hegemonia: hegemonia se define como a supremacia de uma concepção de mundo sobre outra (ou supremacia de uma conduta sobre outra). Constitui, portanto, um conceito privilegiado por meio do qual a ciência política deve buscar compreender como a maioria decidiu servir à minoria e como o grande número subordinado pode romper as cadeias de dominação e “fazer história”.

Como já se observou, poucos pensadores políticos dedicaram mais esforços à problematização do conceito de hegemonia na teoria política do que Antonio Gramsci. E

a introdução desta noção pelo Sardo, explica Oliveiros Ferreira (1986: 10-11), responde à necessidade de diferenciar o momento de violência do momento da aceitação ativa da concepção do mundo dominante naquele contexto histórico específico. Barth nos ensina que a política pode ser simbolizada por um triedro, cujos planos seriam: o consenso e a lealdade; as sanções; e a autoridade e sua hierarquia. Tal conceituação, avança Ferreira (1986: 11), permite caracterizar os três momentos da ação política, sem romper sua unidade interna, e, ao mesmo tempo, “conceituar a hegemonia como supremacia de condutas no plano do consenso e não, como ordinariamente se vê, como a soma de consenso mais força”.

Essa passagem explícita de maneira límpida e cristalina a interpretação ferreiriana acerca do conceito gramsciano de hegemonia e estabelece o campo teórico ao qual ele vai se opor: àqueles que, a seu ver, confundem hegemonia com o próprio Estado e, com isso, deixam de perceber as potencialidades teóricas e práticas da distinção do Sardo. Embora Gramsci ofereça subsídios para tal interpretação, admite Oliveiros Ferreira, o conjunto da sua obra aponta muito mais para a afirmação de que o conceito traduz de maneira mais imediata o aspecto de direção intelectual e moral capaz de assegurar a supremacia de uma concepção de mundo sobre outras.

Para sustentar sua leitura, Oliveiros Ferreira se debruça de maneira rigorosa e sistemática sobre os *Quaderni Del Carcere*, procurando mostrar, de início, a associação (feita por Gramsci nos Cadernos 19, 6, 8 e 12) entre hegemonia e “direção”, e sua expansão pelo Sardo para a ideia de que ela seria o “conteúdo ético do Estado”. Oliveiros Ferreira (1986: 12-16) distingue então, basicamente três sentidos em que o italiano utiliza a noção de *hegemonia*: 1) como complemento da teoria do Estado-força (p. ex. no Caderno 1); 2) como o aspecto de direção intelectual e moral que se manifesta como determinado sistema de vida moral (p. ex. nos Cadernos 1, 6, 8 e 19); e 3) como função da vida política desempenhada sobretudo pelo partido político (p. ex. nos Cadernos 5 e 6).

Este movimento lhe permite sintetizar, agora com base nos textos do próprio Gramsci, a (re)definição de hegemonia nos seguintes termos: como direção intelectual e moral *do processo* – ou, com Gramsci, como supremacia de uma forma de unidade do pensamento e da vida que se expressa numa visão de mundo. Deste modo, portanto, prossegue ele (1986: 16), detém a hegemonia o grupo social que consegue fazer os demais grupos aceitarem o seu “modo de vida, de pensar e de agir”, usando para tanto o máximo de consenso e o mínimo de força<sup>4</sup>.

Definidos assim os termos do problema, Oliveiros Ferreira retoma a questão rousseauiana inicial acerca da dominação dos fortes pelos fracos, agora à luz de Lasswell e Kaplan, para sustentar que a divisão entre dominantes e dominados se caracteriza pela posse de certas funções ou qualidades que a sociedade aprendeu a valorizar, ainda que induzida por aqueles que as possuem (Rousseau), entre as quais o poder econômico (ou propriedade) é um elemento importante, mas não o único. Tal percepção impõe a busca de resposta para dois problemas decorrentes deste raciocínio: 1) o do fundamento da hegemonia; 2) e o das aparências de que se reveste este fundamento (ou da relação entre *ser* e *parecer*).

Para solucionar o primeiro problema, Oliveiros Ferreira propõe que a noção de *posição política* (ou modo vida) – que se define, como ensinaram Rousseau e Lasswell e Kaplan, pelos “valores” associados à riqueza, prestígio e autoridade – seja entendida como o padrão do fundamento da autonomia do modo de pensar e agir. Assim, quando a posição



política é *alta*, conclui nosso autor (1986: 19), pode-se fruir em grau máximo relativo dos produtos materiais e espirituais daquela cultura; quando a posição política é *baixa*, verifica-se o oposto.

A noção de *posição política*<sup>5</sup> é interessante como instrumento analítico, esclarece ele, porque permite apontar a relevância de outros elementos sociais (além da propriedade dos meios de produção) na elaboração da trama das relações sociais, além de ensejar a compreensão da noção de “fração de classe”. Mas ela também é fundamental por permitir-lhe outro movimento: (re)introduzir a noção hobbesiana-barthiana de que a orientação primeira da ação política repousa na tendência à acumulação de poder, uma explicação adicional para a compreensão de como se dá a hegemonia<sup>6</sup> (ou supremacia de uma conduta sobre outra). “Nessa linha de raciocínio, diria que o afã incessante e perpétuo dos indivíduos e grupos sociais é passar sempre de uma posição política baixa para uma alta, forma social objetiva de expressar a autonomia das condutas individuais e dos valores coletivos que as lastreiam” (Ferreira, 1986: 30). Por isso, é importante enfatizar que, no estudo das ações visando à hegemonia, é de fundamental importância verificar em que medida as ações individuais ou grupais se destinam a conquistar ou manter uma posição política alta.

Entretanto, como a noção de posição política não é suficiente para explicar a operação da hegemonia ou os valores da cultura considerados primordiais pelos dominantes, Oliveiros Ferreira (1986: 36-37) se dedica então a analisar o campo em que se *exerce* a hegemonia: seguindo as pegadas de Gramsci, pode-se sustentar que o campo de exercício da hegemonia não é o da economia, e sim o da *política* associado ao da *cultura*. Isso porque é no campo da cultura que se encontra a resposta para a subordinação do grande número e para o problema do que é o interesse dos simples. Por isso mesmo, é no campo da política associada à cultura que se deve procurar como se dá a *unidade de fé entre uma concepção de mundo e a norma de conduta*. Daí, inclusive, a relevância da distinção gramsciana entre consciência “verbal” (subordinada) e consciência “real” (autônoma).

Ora, a consciência do mundo — a qual decorre da situação que o homem ocupa no mundo — vem da ação que as pessoas executam sobre a natureza e a sociedade, qualquer que seja sua posição política. A adesão do grande número aos padrões morais de conduta vigentes, por sua vez, não é um ato mecânico, recorda Oliveiros Ferreira (1986: 38) invocando um dos mais caros temas do pensamento político e social moderno, e sim um ato de vontade, tanto mais forte quanto mais a hegemonia se exerce com maior intensidade. Deste modo, a existência de uma concepção de mundo autônoma e dominante (ou hegemônica) supõe a existência, na sociedade global, de um *sistema de valores comuns* ao todo social (ou de valores nucleares) que solicitam, em maior ou menor grau, a adesão dos indivíduos, qualquer que seja sua posição política (apesar das diferenças de classe).

Para enriquecer seus argumentos, Oliveiros Ferreira vai buscar auxílio em sociólogos de peso, como E. Durkheim, G. Gurvitch ou H. Heller, para sustentar que tal conjunto de valores nucleares comuns ao todo social — em torno dos quais se dá a adesão dos simples — convive com sistemas de valores próprios a certos grupos sociais, coexistindo assim com diferentes outros. Esses valores nucleares existentes em cada cultura (que não devem ser confundidos com *todos* os valores inspiradores da totalidade das condutas sociais) formam um “Nós” abrangente e inclusivo, define o autor seguindo Gurvitch, que se sobrepõe mas também coexiste com outros “Nós” (inclusos) existentes naquela sociedade, produtos de intuições coletivas distintas das nucleares, que captam valores gerados em grupos sociais inclusos (cf. Ferreira, 1986: 46).

Esta existência de sistemas de valores inclusivos e sua proeminência sobre os sistemas inclusos, estabelece o autor (1986: 48) acompanhando H. Heller, respondem pela coesão moral da sociedade bem como pela forma em que se dá a relação do grupo no poder estatal com a sociedade geral. São, pois, os valores elaborados no nível da sociedade global que permitem a manutenção do consenso bem como a solidariedade do todo com as partes (e dessas com o todo). Do mesmo modo que é a existência de tais valores — permeando todos os grupos e constituindo-se para alguns deles num artigo de fé — que vai permitir a instauração de condutas autônomas e heterônomas<sup>7</sup>. Nos termos do autor:

Se esses valores nucleares não existissem ou não tivessem essa força integrativa, dificilmente as normas jurídicas, cíveis e penais, poderiam sustentar seu império — ser vigentes e válidas — por um longo período sobre um território em que os grupos e os indivíduos nada teriam a aproximá-los na trama de sua existência comum, salvo a necessidade do contato físico imposta pela luta contra a carência — quando e se essa necessidade se apresentasse. Quando esses sistemas de valores gerais deixam de expressar-se nas condutas dos diferentes grupos, os nexos de solidariedade existentes entre eles tendem a diluir-se, a forma de interpenetração das consciências se transforma, e, para usar ainda uma vez a linguagem de Rousseau, está-se diante de uma situação em que se verifica a corrupção da relação entre a grande sociedade e as sociedades particulares. (Ferreira, 1986: 48).

Depois de pavimentar o terreno conceitual em que pretende se mover, articulando por meio de uma descrição coerente e sistemática noções como ação hegemônica, ação política, posição política, classe, autonomia e valores, Oliveiros Ferreira procura mostrar a imbricação entre valores e concepção do mundo (o que lhe permite construir a teoria das posses essenciais), de modo a poder, mais adiante, utilizar todo esse aparato teórico como base de sustentação de sua interpretação do que sejam as noções de sociedade civil, sociedade política e Estado em Gramsci, e sua relação com o conceito de hegemonia.

## **II. Hegemonia e a teoria das quatro posses essenciais: um diálogo fecundo**

A discussão acerca da ideia de concepção de mundo e hegemonia constitui, provavelmente, o momento mais original de todo o texto: aqui, Oliveiros Ferreira, partindo de uma atenta leitura gramsciana, avança em relação às formulações de seu mestre. Recorrendo a Marx, nosso autor sistematiza os elementos e fundamenta sua “teoria das quatro posses essenciais”, um procedimental analítico que lhe permite sustentar a superioridade da transformação não violenta, calcada na (re)produção da hegemonia, em relação à mera tomada do aparelho estatal. Tal elaboração teórica permite a ele embasar uma espécie de “economia da transformação valorativa”, em detrimento da revolução armada — uma posição teórica que, num arguto observador, ator e pensador da política de um país que se movia na direção de uma transição “lenta, gradual e irrestrita” do regime autoritário para a democracia, mantinha forte coerência com sua trajetória política.

Para tecer esta trama, Oliveiros Ferreira discute os muitos sentidos das noções de concepção de mundo (*Weltanschauung*) e filosofia na obra de Gramsci; conclui que, para o Sardo, a filosofia da práxis só é uma concepção do mundo (uma unidade de teoria e prática) quando, nas características individuais do pensamento elaborado, estão presentes os traços gerais do pensamento de uma época (o seu “senso comum”). Neste sentido, tal filosofia da práxis tem, necessariamente, de ser capaz de renovar o senso comum (cf. Ferreira, 1986: 56).

Uma concepção do mundo, por seu turno, prossegue ele, “além de ser a maneira genérica de refletir sobre o equilíbrio do mundo, é um sistema de organização das condutas”

(Ferreira, 1986: 57). Entretanto, só é possível pensar as manifestações culturais enquanto expressão de uma mesma concepção de mundo quando há, como postula Mannheim, um nexos de semelhança de sentido, o qual deve ser procurado, no entanto, não no *estilo*, e sim na *forma* pela qual se organizam os gestos expressivos por meio dos quais se traduz a percepção dos indivíduos acerca de sua relação com o mundo, advoga Oliveiros Ferreira (1986: 57-58). Tal forma em que reside o nexos de semelhança de sentido exprime *simbolicamente* uma relação basilar na interação humana, a saber, aquela de dominação e subordinação.

Essas formas constitutivas de uma concepção de mundo, no entanto, não devem ser buscadas em todas as manifestações culturais de uma coletividade: sendo a cosmovisão tanto um modo genérico de refletir sobre o equilíbrio do mundo quanto um sistema simbólico de organização de condutas, explica o autor, os elementos distintivos de uma concepção de mundo devem ser buscados nas *formas em que se organizam as normas de conduta* que se referem aos valores nucleares de uma dada cultura. E os valores nucleares de uma cultura podem ser percebidos basicamente em quatro formas de condutas, a saber, religiosas, sexuais, econômicas e políticas, estabelece Oliveiros Ferreira. E justifica:

Se os afirmo [valores] nucleares, é porque penso repousar a obra humana sobre a coerência sistemática, integrativa, dessas condutas e dos valores que as norteiam, e não de outros. Sem dúvida, a escolha denuncia uma idéia genérica do homem: a de que o indivíduo com que nos temos de haver na realidade é um ser de carne e osso, um homem, como dizia Miguel de Unamuno em *El sentimiento trágico de la vida*, que nasce, sofre e, ainda que não queira morrer, morre, e que antes de ser um animal racional é um ser afetivo ou sentimental. É este caráter afetivo fundamental que, nas diferentes formações sociais, faz sua vida girar em torno da idéia da morte e de como organizar em vida suas relações com este estranho mundo do qual viajante algum voltou, e da maneira de melhor enredar em proveito próprio, na trama que constrói no dia-a-dia, o seu parceiro sexual. É igualmente esse caráter afetivo fundamental, associado à necessidade de sobreviver e dominar em um mundo que na aparência é coerente, que faz o homem de carne e osso tratar de maneira elementar ou intuitiva os universos econômico e do poder, cujas leis não entende e dos quais até certo ponto se encontra fora, embora aja como se dentro deles estivesse e seus fossem. A sociedade e a cultura nucleiam-se em torno desses valores, e não de outros — a prova, ainda que difícil de estabelecer, pode ser levantada na longa agonia humana para fazer da Utopia o país real e concreto do amanhã, e da Poesia (amor e morte) o lenitivo a aplacar o sentimento trágico da vida e a revolta diante da morte, do abandono e da injustiça. (Ferreira, 1986: 58)

Para fundamentar seu modelo, Oliveiros Ferreira vai, uma vez mais, buscar auxílio e embasamento teórico em *A luta de classes em França*, de Marx. A escolha destes quatro âmbitos de conduta não é aleatória, argumenta ele, e sim tem origem na observação marxiana acerca do lema do Partido da Ordem, resumido por Marx em quatro palavras: propriedade, família, religião e ordem (leia-se, economia, sexualidade, religião e política). Gramsci, embora não tenha articulado estas ideias com as mesmas palavras, justifica o autor, confere a esses elementos papel de relevo em sua obra e reconhece sua influência na conformação de uma concepção de mundo.

As formas assumidas pelos valores nucleares ou essenciais, prossegue Oliveiros Ferreira (1986: 59), podem ser percebidas sob os modos de apropriação (ou de posse e compossessão) e constituem critérios válidos para caracterizar a maneira de sentir, agir e pensar o mundo (ou uma concepção de mundo). Deste modo, as formas em que se expressam as quatro posses

essenciais — a posse das almas, sexual, do excedente e do poder — possibilitam detectar o grau de dominação presente nas relações entre as pessoas, variando este segundo a maior ou menor fruição da “coisa possuída”. E trata-se de maior grau de dominação quando a “posse” é pessoal, restrita e privativa; enquanto o grau menor caracteriza a “composse”, que ocorre quando a “coisa possuída” é partilhada com o(s) outro(s), tendo neste caso os parceiros da relação uns sobre os outros os mesmos direitos e deveres mútuos. Assim, a coerência e eficácia de uma concepção de mundo (expressão da hegemonia dos dirigentes) serão tanto maiores quanto mais a concepção do mundo dos simples se exprime com base na mesma organização das formas estabelecida por aqueles que dirigem<sup>8</sup>.

Este raciocínio permite ao autor afirmar, em seguida, que a *hegemonia real* de Gramsci (quando há relação democrática entre dirigentes e dirigidos) é o momento da história da cultura em que as quatro formas de organização das relações primárias são compatíveis; as transformações moleculares têm início no instante em que uma das formas começa a tornar-se incompatível com as demais. Tal incompatibilidade é justamente o que divide a consciência “verbal” e permite ao indivíduo questionar a validade das outras formas e a coerência do todo social, movimento que pode inaugurar o processo de transformação da realidade. E dado que a consciência da dominação é estruturada pelas posses às quais nos ligamos afetivamente, maior será a efetividade desse questionamento se ele começar pelas formas afetivas (sexo/família e religião, ou corpo e alma) que povoam a “ética do cotidiano”. E aqui ele recorre novamente ao Sardo:

O que há de duradouro no pensamento de Gramsci é haver estabelecido que o primeiro momento da compreensão crítica do mundo não se dá pela tomada de consciência das relações econômicas de dominação (...). O empenho que coloca em assinalar a importância das transformações registradas no campo da ética é não só indicativo como também confirmativo de que as relações econômicas (...) *não desempenham igual função da perspectiva dos indivíduos que atuam na sociedade.* (Ferreira, 1986: 61 — grifo do autor)

Em Gramsci, explica Oliveiros Ferreira, o primeiro momento da compreensão crítica do mundo manifesta-se amiúde por questionamentos no campo da *ética*: a reforma de uma concepção do mundo é viabilizada, entre outros, por meio da introdução de alterações no terreno da *superestrutura*. Por isso, as massas só sairão da condição de subordinação quando os “profissionais” da nova ideologia política forem capazes de introduzir os elementos de uma nova moral conforme à sua concepção de mundo, os quais permitam transformar os conteúdos de sua consciência “verbal”, subordinada. Não basta substituir um modo de organização da produção por outro, como se aprende em *Americanismo e fordismo*, insiste Oliveiros Ferreira (1986: 63-65): *é preciso reorganizar as posses essenciais numa cosmovisão que articule os muitos âmbitos da experiência humana, do emocional e afetivo ao racional e filosófico.*

Contudo, é preciso estar atento para um ponto: as relações do indivíduo com a sociedade global em que se insere não é imediata, e sim *mediada* pelos grupos sociais inclusivos a que pertence (família, vizinhos, igreja) e por aqueles que o integram ao se socializar (escola, trabalho, etc.). Isto faz com que o indivíduo reflita os valores desses grupos, do mesmo modo que os grupos refletem os valores da sociedade, adaptando-os à suas necessidades. Como cada grupo se define por sua posição política na sociedade global, das diferenças de posição decorre que pessoas e grupos tenham maneiras distintas de assimilar a norma geral e de conceber as formas em que se manifestam as posses, capazes de traduzir a experiência de vida das pessoas nos termos das representações coletivas.

O conflito de hegemonia ocorre, inclusive, lembra Oliveiros Ferreira (1986: 77), justamente pela circunstância das representações coletivas da sociedade global se manifestarem diferentemente nos indivíduos (dadas as diferenças grupais). Por isso, as condições tanto para a preservação do consenso quanto para a transformação social devem ser buscadas não só no modo pelo qual os indivíduos se combinam e nas relações entre os agrupamentos sociais secundários que se localizam entre eles e a sociedade global, mas também na repetição e generalização de condutas conservadoras ou inovadoras.

Disso decorre a ideia de que os indivíduos têm tantas percepções da realidade quanto são os grupos de que participam e aos quais se integram com maior ou menor simpatia, o que exige, por sua vez: que se abandone a ênfase, posta até aqui, na busca das semelhanças nas concepções de mundo a partir das formas simbólicas em que se exprimem as posses essenciais; e que se procure compreender como as pessoas passam da “experiência de vida”, nos termos de Dilthey, às representações coletivas e à filosofia. Uma passagem que o autor explica quando escreve que

Quando existem condições exteriores favoráveis — coerência do sistema social, vale dizer, compatibilidade entre as formas das posses essenciais; adequação dos canais institucionais aos valores a serem respeitados, e harmonia entre os diferentes papéis, bem como entre aquilo que o indivíduo julga indispensável à sua valoração e o que os outros reputam necessário para reconhecê-lo; em suma, sociabilidade ativa —, as ações simbólicas em que se traduzem as visões individuais do mundo tendem a convergir para uma visão coletiva do mundo, na qual se espelham os ideais e os valores do grupo incluso, especialmente a maneira pela qual ele organiza as formas em que se expressam as posses essenciais. Essa visão *coletiva e parcial* do mundo é em si igualmente um projeto, na medida em que também o grupo se insere no mundo como sujeito ativo da História. Esse projeto não resulta de uma elaboração teórica; *ele nada mais é* do que um feixe de ações simbólicas individuais que convergiram para uma proposta coletiva destinada a manter ou alterar as condições definidoras de *status* e as posições políticas do grupo. (...) Se não houvesse risco de más interpretações, diria que esse projeto coletivo, não sendo teórico, é *natural*, e que se fosse teórico seria artificial no sentido de a expressão teórica desvinculada da experiência de vida ser basicamente *desnaturada*. (Ferreira, 1986: 79).

Assim, se a experiência de vida é o que faz com que cada indivíduo represente o mundo a seu modo, os feixes de ações simbólicas (os projetos grupais) traduzem a maneira pela qual o grupo adere ao mundo e nele se enxerga, produzindo deste modo o “senso comum” de cada estrato social. O senso comum, por sua vez, continua Oliveiros Ferreira (1986: 88), à luz de Gramsci, transforma-se continuamente, sendo modificado e (re)adaptado. Por isso, é fundamental para a análise da hegemonia saber se o sentido que o emissor dá às suas mensagens é o mesmo do receptor. O que significa que, para se fazer compreender, o núcleo hegemônico será obrigado a se moldar não só ao repertório dos simples, mas também ao seu universo de pensamento, de modo que é o grande número quem, no ato de comunicação, impõe seu universo de discurso e pensamento à mensagem. Até mesmo por isso, os valores que norteiam as condutas na sociedade, ainda que originados nos grupos dominantes, devem ser buscados naquele conjunto de sistemas simbólicos que espelham as formas que traduzem as posses essenciais. Pois é na adesão dos simples aos valores nucleares que a sociedade encontra o equilíbrio social, isto é, encontra forças para manter seus sistemas simbólicos gerais e fazer perdurar determinadas normas de conduta (cf. Ferreira, 1986: 92).

Oliveiros Ferreira (1986:101-102) aprofunda então o debate sobre a relação do “Nós” com a classe — o “Nós” inclusivo que enfeixa os projetos dos diferentes “Nós” inclusos —

para mostrar, com Halbwachs, que o partido político (moderno príncipe) funciona como “região aglutinadora” de uma nova concepção do mundo, enquanto expressão política do gênero de vida, interesses e cultura do grupo. Isto exige do autor (Ferreira, 1986: 115) adentrar a discussão sobre a distinção entre classe e partido em Gramsci, que se diferencia do que sustentava Marx, a fim de tornar ainda mais clara a sua defesa da autonomia do político na teoria do pensador italiano. Tal exame o leva a concluir que a hegemonia (enquanto supremacia das condutas) responde a uma *prática da dialética das organizações com os simples*, razão pela qual é preciso analisar as relações entre sociedade civil, núcleo hegemônico (partido) e Estado.

Com o objetivo explícito de compreender como se articula, no âmbito da ação política que visa à hegemonia, a relação entre organização, grupo social, sociedade global e Estado, Oliveiros Ferreira se debruça, inicialmente, sobre a polêmica questão da relação entre Estado e sociedade civil, procurando explicar ainda como e em que ambos se diferenciam também da sociedade global. Para tanto, recorre ao Caderno 6 (§24), no qual Gramsci invoca Hegel para definir como vai empregar a noção; no rastro do filósofo alemão, Gramsci sustenta, segundo Oliveiros Ferreira (1986: 132), que a noção de sociedade civil expressa a hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade, podendo, em determinados momentos históricos, até identificar-se com o próprio conteúdo ético do Estado – quando p. ex. um partido revolucionário chega ao poder tendo se estabelecido como “uma consciência coletiva homogênea”.

A sociedade civil, tal como o Estado, é simultaneamente conceito e realidade. Sociedade civil e Estado podem até coincidir, como já se mencionou; mas podem também contrapor-se, tendo cada qual sua *legalidade* própria. O conceito assume, em Gramsci sentidos diversos, admite o autor (Ferreira, 1986: 142), apresentando vários deles; mas o principal parece ser o de que a sociedade civil, a qual não se confunde com a sociedade global, nada mais é do que a sociedade global *organizada* sob a hegemonia de um partido. Ela se situa no plano *superestrutural* (ao lado da sociedade política estatal), constituindo tanto um cânon metodológico quanto um *factum* sociológico (cf. Ferreira, 1986: 152). Inserida na superestrutura, a sociedade civil é, ao mesmo tempo, reino da autonomia (ou da liberdade) que radica no indivíduo enquanto tal, e pólo antitético do Estado (que existe como reino da autoridade e da heteronomia).

Neste sentido, a sociedade civil é o plano (superestrutural) em que se situam as organizações privadas e no qual as classes dominantes, tanto quanto as subalternas, *elaboram* sua concepção de mundo, razão pela qual a disputa hegemônica se dá na sociedade civil (e não no Estado). Por isso, é exatamente na sociedade civil que os grupos que visam à hegemonia devem buscar afirmar o domínio exclusivo das formas em que se expressam as quatro poses essenciais (corpo, alma, excedente e poder) – domínio este que eles irão confirmar depois por meio da posse do aparelho de Estado (ou sociedade política). Destas considerações gramscianas, continua Oliveiros Ferreira (1986: 161), resulta a definição de que o Estado é igual à soma da sociedade política mais sociedade civil – ou hegemonia encorajada de coerção.

Diferentemente da sociedade global, cuja maneira de ação recíproca e modo de relacionar-se um grupo com o outro não se caracterizam como vontade consciente direcionada a um fim, a forma de constituição da sociedade civil é dada pelo modo consentido e reflexivo por meio do qual seus múltiplos segmentos se acostumaram a viver juntos. A distinção formal entre sociedade global e sociedade civil se origina, portanto,

segundo Oliveiros Ferreira (1986: 163), do fato de que “a primeira, embora sendo como a segunda o conjunto das atividades egoístas (particulares) do homem, não tem por si, nem pela dinâmica das interrelações segmentares, condições de chegar a constituir-se em *organização nacional e eficiente* para a consecução de um projeto sobre o território juridicamente definido pelo Estado” (grifo meu).

Por isso, a sociedade civil, enquanto *factum* sociológico pela forma diversa de aglutinarem-se as atividades privadas, pode ser definida como a sociedade global com um projeto de destino, o qual dá forma às relações entre os diferentes grupos sociais e a estrutura de maneira coesa; e integra e constrange os subordinados sob a direção intelectual, cultural e política dos dominantes. Mas ela é também um conceito político e uma realidade, prossegue o autor (Ferreira, 1986: 164), “desde que se preencha a condição necessária e suficiente da existência, na Sociedade Global, de um partido com um projeto que solde seus distintos segmentos” e seja capaz de manter as antigas formas de apropriação ou de formular outras novas, aceitas por todos ou pela maioria.

O partido (ou a organização) tem como função, portanto, argumenta Oliveiros Ferreira (1986: 172) no melhor estilo gramsciano, a soldadura dos diferentes segmentos sociais, desempenhando o papel de “região aglutinadora” (*Halbwachs*) dotada de função organizadora, diretiva e pedagógica. Constitui o instrumento mais adequado para formar dirigentes, e seu “espírito estatal” espelha uma concepção de mundo que deve atingir a massa. Mas, embora deva lutar pela conquista de corações e mentes, o partido, para Gramsci, recorda Oliveiros Ferreira (1986: 176), exerce também funções coativas (já que cumpre na sociedade civil a função articuladora que o Estado desempenha na sociedade política), constituindo, em razão de sua disciplina, uma “escola de vida estatal” – ou de submissão à lei positiva que a elite dirigente tornou normas de conduta moral – e uma “expressão programática de uma ordem política e legal”.

Dada a relevância estratégica do partido político (ou do moderno príncipe) para Gramsci, e sua constatação de que é a elite que organiza a massa em partido, a partir de sua concepção particular de mundo, sustenta nosso cavaleiro (Ferreira, 1986: 180), é forçoso reconhecer que a história de um país deve ser estudada por meio da apreensão do *princípio constitutivo do partido* (juntamente com sua ação política e repercussões sobre a sociedade). Assim, Oliveiros Ferreira (1986: 181) procura mostrar que os partidos se organizam de acordo com dois princípios constitutivos que, no processo de busca da direção de condutas e na fase da dominação/coação, irão se espalhar pela sociedade em que atuam: o burocrático e o político (já que a deliberação é política antes de ser democrática). E isto é relevante na medida em que os partidos, visando ao poder, irão ocupar o aparelho de Estado, e, por seu intermédio, conduzir o processo de mudança social, adequando as condutas e o direito positivado à sua visão de mundo e ao seu princípio constitutivo. Dessa diferenciação resulta, conclui Oliveiros Ferreira (1986: 187), que “o partido *burocrático* buscará organizar as relações sociais de forma que a sacralidade da tradição e a autoridade dos dirigentes não sejam postas em questão; [enquanto] o partido *político* fará da práxis social e do Direito que a expressa, regula e dirige a tradução de seu princípio”.

### **III. Autonomia do Estado, sociedade civil, sociedade política e crise de hegemonia: uma amarração**

Ora, se o partido está para a sociedade civil do mesmo modo que o Estado está para a sociedade política e seu objetivo último é a conquista do aparelho estatal, impõe-se então discutir a questão do Estado. Assim, Oliveiros Ferreira (1986: 187-188) parte para

uma análise do que seja o Estado, o qual se caracteriza histórica e teoricamente, no seu entender, por constituir tanto um *factum* sociológico (um fato de organização) quanto uma ordem normativa cuja legitimidade se baseia na observação das regras jurídicas — visão resultante da necessidade de compreender o Estado como sujeito de direito e da soberania. Para explicar sua constituição, o autor discute longamente o seu processo formativo até sua consolidação como Estado soberano autonomizado em relação à figura do príncipe e aos grupos sociais (cf. Ferreira, 1986: 187-199).

Tal processo de autonomia do Estado diante dos grupos sociais e do príncipe encontra-se hoje concluído tanto na prática política quanto na teoria jurídica, provoca Oliveiros Ferreira (1986: 190), embora não se possa dizer o mesmo em relação à ciência política, que ainda insiste em subordinar o Estado ao partido (socialismos) ou ainda reduzi-lo, acompanhando a sociologia clássica, a um grupo de funcionários *sui generis* que não guarda relações de intercâmbio em profundidade com a coletividade que representa. Por isso, a questão é saber se o Estado — que, como é sabido, tem origem no fenômeno social complexo da propriedade privada — “tem legalidade própria ou a retira da classe possuidora dos meios de produção; se é organização complexa ou fato de organização (...); se se reduz à ordem jurídica, ou se se confunde com o governo” (Ferreira, 1986: 191).

A essa indagação, mais retórica que teórica, Oliveiros Ferreira responde que o Estado é um dos fatos de organização produzidos pela *divisão social do trabalho* (e não pela divisão da sociedade em classes, que é um fenômeno paralelo), razão pela qual não pode uma classe social impor a ele sua legalidade, mesmo que, como já ensinara Marx, uma classe, “de posse da ‘potência política’, possa usar a comunidade ilusória para fazer seu interesse privado aparecer como o suposto interesse universal” (1986: 192). Note-se aqui que, como a legalidade estatal resulta da divisão social do trabalho, o que gera a diferenciação funcional entre as pessoas (cf. 1986: 215), o Estado conserva a virtude de transformar o que se faz em seu nome em norma válida para a sociedade. Neste sentido, diferentemente da sociedade civil, que só se cria se houver um núcleo hegemônico que a gere, o Estado existe enquanto fato de organização, sustenta o autor (Ferreira, 1986: 199). Entretanto, além de consistir numa organização social, o Estado também se caracteriza como aparato ideológico e repressivo, enraizado na sociedade política.

A sociedade política, portanto, também não se confunde com o Estado, insiste Oliveiros Ferreira (1986: 204), à luz de Gramsci: ela pode ser definida como uma organização política (contraposta à sociedade civil) na qual reina a coação (inclusive, armada), que é exercida pela burocracia, a qual, tornando-se casta, pode ser facilmente confundida com o governo. Do mesmo modo que a sociedade civil, a sociedade política localiza-se na superestrutura; constitui um sistema de instituições (baseado na constituição, nos poderes decisórios e na burocracia e nos partidos), podendo ser fundada por um ato de vontade do grupo dirigente. Sua ação diz respeito ao fenômeno estatal (e não ao social) e sua operação, que pode se dar por meio do direito ou da força, conforma o aparato governativo-coercitivo<sup>9</sup> — ou o “Estado entendido como aparato governativo-coercitivo”.

O Estado se caracteriza, portanto, no pensamento gramsciano, tanto como unidade de decisão e ação (correspondendo a um fato de organização) quanto como *locus* privilegiado da ação política e hegemônica, prossegue o autor (Ferreira, 1986: 205), já que nele as classes sociais se atualizam politicamente (se constituem como classe dirigente ao tornarem-se Estado, unificando-se), constituindo deste modo a forma acabada (política, econômica e social, ou cultural) em que se exprime (em ato e ação) uma concepção do



mundo. Daí dizer, com Gramsci, que o Estado é um projeto de cultura, ou melhor, que uma certa civilização estatal “traduz um dado projeto cultural de dominação sempre em constante devir” (Ferreira, 1986: 209), na medida em que o grupo dirigente se transformou em detentor do poder *no* Estado (e não do poder *do* Estado).

Estabelecidos assim os termos, o passo seguinte é retomar as condições em que ocorre e se manifesta a soldadura da sociedade civil com a sociedade política, as quais, unidas, formam a base histórica do Estado bem como a base da hegemonia. E é a compreensão desta soldadura que nos permite entender tanto as crises de hegemonia quanto a afirmação de novas formas de supremacia. Para isso, é preciso apreender, primeiro, que a soldadura entre sociedade civil e sociedade política se dá quando e se o partido dirigente do processo (núcleo hegemônico) se transforma, no dizer de Heller, em “núcleo de poder” (príncipes e magistrados) e passa a exercer poder *no* Estado, organizando a partir do Estado a sociedade política e procurando racionalizar a sociedade civil para adequá-la às formas de apropriação das posses essenciais que caracterizam sua concepção de mundo (cf. Ferreira, 1986: 210).

Em virtude de sua dupla natureza, o núcleo do poder (elite que se distingue do núcleo hegemônico do partido) deve ser capaz, entre outras coisas, de transformar suas representações coletivas em direito e adequar as instituições políticas (o direito e a escola) aos projetos elaborados pelas frações de classe, além de gerir a coação. Isto faz com que haja uma constante circulação de pessoas e idéias entre a sociedade política e a sociedade civil, garantindo a não ruptura da soldadura (ou a firmeza da base da hegemonia), a qual vai depender do grau de abertura dos canais que ligam os grupos aliados na sociedade civil às organizações na sociedade política. Donde se apreende que a sociedade civil constitui o devir organizatório da sociedade global; que é por meio dos partidos constitucionais e da cooptação para a burocracia (civil e militar) que a sociedade civil se liga à sociedade política; que a sociedade política responde ao núcleo do poder, o qual, por fim, associa-se intimamente ao núcleo hegemônico por meio do projeto de cultura do último (cf. Ferreira, 1986: 212).

O bonapartismo (ou cesarismo), para Gramsci, é justamente o fenômeno que indica o rompimento deste equilíbrio: ele ocorre quando o núcleo do poder é ocupado pela burocracia (ou por parte dela), movimento que desvincula o núcleo do poder do núcleo hegemônico e torna o Estado autônomo. Tal fenômeno apenas traduz a incapacidade de um grupo social de tornar a sua concepção de mundo *vigente pelo consenso e válida pela coação* (ou de estabelecer a supremacia de certas condutas sobre outras). Neste caso, há a transformação de um órgão do Estado (força pública) em núcleo de poder no Estado, esclarece Oliveiros Ferreira (1986: 218), o que só pode ocorrer em virtude da inexistência na sociedade de um partido que a organize e que disponha de uma concepção de mundo capaz de formular uma nova moral<sup>10</sup> (ou de propor novas formas de apropriação das posses essenciais aceitas pela sociedade).

Ter hegemonia, portanto, resume Oliveiros Ferreira (1986: 221), significa “assegurar a direção intelectual e moral do processo político-social, ou estabelecer a supremacia de uma forma de unidade do pensamento e da vida que se expressa em uma concepção de mundo”. Assim, um grupo tem hegemonia quando consegue estabelecer condutas válidas e obrigatórias para os demais grupos subordinados — isto é, quando é capaz de tornar obrigatório o respeito pelas suas formas de apropriação das posses essenciais — e ampliar o espaço social em que atua, absorvendo as condutas variantes e neutralizando a ação de grupos que possuam outra concepção de mundo.

Do modo similar, a ação hegemônica é aquela que visa a estabelecer a supremacia de uma nova concepção de mundo. Neste sentido, destina-se a mudar e/ou impor às vontades dos indivíduos ainda sujeitos à hegemonia de outros grupos as condutas prescritas pelo grupo aspirante à direção do processo, requerendo deste “espírito estatal”<sup>10</sup>. Dessa proposição se pode concluir que a ação hegemônica diz respeito às “relações invisíveis”, ou seja, ao universo moral e social no qual os indivíduos encontram seus quadros de referência. Isto nos permite enxergar que, para Gramsci, ela se situa no campo social em sentido amplo (e não só no do político), âmbito no qual as concepções de mundo têm seu *locus* decisório. Sendo ela o confronto de concepções de mundo antagônicas, busca por meio de uma relação pedagógica criar um “homem coletivo” novo, ou fazer triunfar o antigo tipo social. Distingue-se das demais ações sociais à medida que tem fim e objetivo claros e por ser produto de grupos dirigentes que respondem ao princípio da organização e agem como organizadores, no sentido de “adequar a cultura à função prática” (cf. Ferreira, 1986: 230).

Assim, é fundamental para a caracterização da ação hegemônica que o núcleo hegemônico responda à condição de organizador da cultura enquanto educador, procurando “transmitir à sociedade global, apesar das diferenças das posições políticas entre grupos e indivíduos e das variantes individuais, o tipo social válido para um determinado período” (Ferreira, 1986: 232), o que pode ser levado a cabo por meio de duas ferramentas principais, a escola e o direito. Se a escola é a instituição que exerce a coerção<sup>12</sup>, integrando-se assim no aparato da hegemonia política e cultural das classes dominantes, o direito, por sua vez, desempenha um papel idêntico, embora de modo coativo, prossegue Oliveiros Ferreira (1986: 259): nesse caso, são os tribunais que funcionam como instrumentos por meio dos quais se dá o exercício pedagógico dos dirigentes sobre os dirigidos.

Uma noção relevante é, pois, a de que o Estado, entendido como “projeto de cultura do grupo dirigente do processo” (Ferreira, 1986: 261), tende a criar um tipo de civilização e de cidadão e, por meio do direito, impõe e elimina (coativamente) costumes e hábitos sociais, razão pela qual o núcleo de poder no Estado reconhece a influência das leis positivas no estabelecimento da hegemonia. O direito, que para Gramsci é, na maioria das vezes, apenas o estatal, tal como no positivismo jurídico, aparece amiúde com a função primordial de obter o conformismo livre e espontâneo das classes subalternas<sup>13</sup>, além de constituir ainda um importante instrumento na manutenção ou alteração das condutas (cf. Ferreira, 1986: 269).

Gramsci admite, em mais de uma passagem, recorda Oliveiros Ferreira (1986: 275), que o legislador não só elabora diretivas que deveriam tornar-se normas de conduta para terceiros, mas também os instrumentos por meio dos quais aquelas serão impostas e executadas (isto é, tornadas direito positivo). O que exige reconhecer dois grandes momentos teórico-práticos da ação política, os quais configuram graus diversos do domínio das consciências e das condutas: 1) o da *direção*, momento do exercício da hegemonia em sentido próprio, em que a predominância de certa conduta é ativa, isto é, deriva da adesão emocional dos simples ao conteúdo dos valores informativos das formas de apropriação das posses essenciais; 2) o da *dominação*, momento político da força, em que a predominância da conduta é passiva, isto é, decorre da mera aceitação das regras sociais e das normas jurídicas, respeitando-se os valores que a condicionam pelo temor das sanções sociais e/ou legais (cf. Ferreira, 1986: 277-278).

Estes dois momentos, direção e dominação, vão determinar ainda a perspectiva em que se dá a direção do processo e das condutas pelas organizações: aquela do “Conservantismo”,

voltada para a “subversão da vontade”; ou a da “Insurgência”, na qual prevalece a “subversão da realidade” (cf. Ferreira, 1986: 286). E os *organizadores da cultura* são convocados a comprovar sua condição de intelectuais (da ordem ou da insurgência), demonstrando sua capacidade de estabelecer uma direção intelectual, cultural e política do processo, justamente em situações de autossubversão da realidade social, isto é, de mudança social não voluntariamente produzida nem dirigida.

Quando os momentos de direção e dominação coincidem, pode-se dizer que o grupo hegemônico, seja ele Conservador ou Insurgente, controla os aparelhos repressivos indispensáveis para impor as condutas reputadas como socialmente válidas e pode dar como certa a possibilidade de ver as normas positivas serem aceitas de modo ativo pelos indivíduos. A análise adequada das condições e do contexto social, cultural e político é, portanto, de fundamental relevância para a avaliação do tipo de guerra (de manobra, de posição ou de usura) a ser travada em situações de mudança sociopolítica, e passa pela determinação da maior ou menor interpenetração do “Nós” em que se constituem as organizações sociais (cf. Ferreira, 1986: 300).

Por isso é que, na guerra, o fundamental é o (re)conhecimento do terreno: compreender as organizações da sociedade civil, seu caráter gelatinoso ou não, o grau de adesão de indivíduos e grupos aos valores que se combate, etc. Pois tais conhecimentos é que permitirão a condução da manobra: “se a vontade está presente em todo o decorrer da ação hegemônica, ela, no entanto, não pode vencer os limites traçados pela realidade em transformação”, constata o autor (Ferreira, 1986: 314), razão pela qual é preciso, por fim, debruçar-se sobre o tema da crise de hegemonia.

Ora, *Onde está a crise de hegemonia?*, pergunta-se Oliveiros Ferreira. A tarefa do cientista político é averiguar, *sine ira et studio*, como a dominação se faz sentir e sob que condições “a proposição de um grupo insurgente consegue impor-se à daquele que está no Poder, ou, pelo contrário, como as intenções de transformação social são vencidas pelos dominantes e os movimentos de reforma esmagados no calor da refrega ou na solidão dos calabouços” (Ferreira, 1986: 315). A crise de hegemonia corresponde, portanto, a uma “inadequação das superestruturas organizadas às novas idéias, valores e símbolos que surgem nos estratos mais profundos da vida social e encontram grupos que os organizam em novos tipos de solidariedade” (Ferreira, 1986: 319).

Assim, o primeiro passo na direção da crise de hegemonia ocorre no momento da *distinção*<sup>14</sup>, quando a sociedade política se separa da sociedade civil, o que provoca o enfraquecimento da soldadura entre as diferentes experiências de vida dos subordinados (enfeixadas todas em uma mesma visão do mundo consoante com a concepção do mundo que se pretendia vigente para toda a sociedade) e as dos dirigentes.

O segundo passo, o momento da *separação*, decorre do aprofundamento deste primeiro, explica Oliveiros Ferreira (1986: 324-326), e se verifica quando um número suficiente de intelectuais é capaz de produzir, por meio da oferta de novos mecanismos de interação e organização, a fusão (ou soldadura) das experiências de vida num novo feixe de ações simbólicas. Um processo que permite a “separação ativa dos irrequietos do *grande número*, criando os elementos de sua própria consciência grupal”.

Por fim, o terceiro passo, o momento da *cisão*, em que as partes rompem sua solidariedade para com o todo social, caracteriza-se pela transformação desses novos feixes de ações simbólicas numa concepção de mundo estruturada em forma de apropriação

das posses essenciais e organizada em torno de partidos funcionais com uma visão (ou espírito) estatal, a qual vai se confrontar diretamente com a antiga forma de dominação hegemônica (ou concepção de mundo), com o objetivo de destruí-la<sup>15</sup>.

Quando a crise de hegemonia ocorre sem que haja um núcleo hegemônico insurgente capaz de assumir as tarefas de organizar a nova cultura, temos a falsa impressão de que a dominação se perpetua por meio da primazia dos aparelhos coativos, avisa Oliveiros Ferreira. É preciso, assim, reconhecer, com Gramsci, as dificuldades de organizar uma vontade coletiva. A lição, no entanto, pode ser aprendida pela “história dos 45 cavaleiros húngaros”, exorta o autor. Trata-se de uma história que repõe a pergunta de Rousseau, explica Oliveiros Ferreira (1986: 345-346), anunciando o *grand finale*: por que prodígios o forte [o *grande número*] se dispôs a servir o fraco? Porque o fraco era *estrategicamente* mais forte do que ele, responde o nosso cavaleiro, e tinha compreendido que, sendo a dominação a essência do fato político, ela só se mantém por meio da organização. Donde se conclui que “(...) só os organizados podem dominar; e para organizar é preciso ter uma concepção de mundo que solde as experiências de vida num projeto votado [dedicado] a transformar o mundo, ou conservá-lo aparentemente como tal”.

#### IV. Considerações finais

Como se viu, o pensamento político de Oliveiros Ferreira tem como foco principal oferecer uma explicação, a partir da teoria das posses essenciais, para a complexa imbricação do cultural com o político, preocupação também marcante nos teóricos dos estudos culturais. Em ambos os casos, a noção de cultura aparece no centro da investigação acerca da transformação histórica e social, movimento que teria causado uma verdadeira ruptura epistêmica nomeada por muitos de *cultural turn* (virada cultural), como esclarece Marchart (2008: 56). Podemos afirmar, sem grandes ressalvas, que Oliveiros Ferreira acompanha, em boa medida, tal guinada.

Como já explicara Raymond Williams (*apud* Marchart, 2008: 30), um dos pais intelectuais dos estudos culturais, a cultura era e é um dos fatores por meio do qual se transmitem e se perpetuam diferenças de classe entre as pessoas. E é essa percepção que faz inúmeros autores sustentarem que é preciso analisar de maneira mais detida a “cultura popular”, já que é lá que se pode encontrar as raízes do consentimento e da resistência em matéria de política:

A cultura popular é um dos locais onde a luta em prol de ou contra uma cultura dos poderosos se desenrola (...). É a arena do consentimento e da resistência. É, em parte, [o local] onde nasce a hegemonia, e onde ela é assegurada. Não é uma esfera onde o socialismo, uma cultura socialista — já plenamente formada — pode ser simplesmente ‘expressa’. Ela é — muito mais — um dos lugares onde o socialismo poderia se constituir. E esta é a razão pela qual a cultura popular importa. (Hall, 1981, p. 239)

Nota-se, assim, que, do mesmo modo que o pensamento político de Oliveiros Ferreira, também os estudos culturais constituem um projeto teórico-político com forte influência marxiana, que vai procurar rever o marxismo à luz de Gramsci, tal qual nosso cavaleiro. Para esses estudiosos, o fundamento para se pensar as interações sociais, como explica Marchart (2008: 32), consiste na recusa de enxergar a cultura somente como um fenômeno da superestrutura, que seria determinada pelos processos econômicos da base infraestrutural.

Mas, se a primeira geração de representantes tinha ainda no horizonte a ideia de uma reformulação do socialismo, com a vinculação dos estudos culturais aos chamados *novos*

*movimentos sociais* (mulheres, negros, homossexuais, etc.) — deslocamento que indica novas categorias analíticas, como “gênero” ou “etnicidade” — o projeto político de vários de seus expoentes passa a se organizar cada vez mais, como declara Hall (2002: 33-4), em torno das ideias de democracia e de uma democratização radical. Pois o surgimento destes “novos movimentos sociais” não permitia mais reduzir suas batalhas — por vezes, sangrentas — à lupa das lutas de classe tradicionais: era forçoso reconhecer a autonomia de tais movimentos e de seu combate. Assim, a segunda geração dos estudos culturais, dos anos 1970-80, vai procurar então se debruçar sobre e analisar a questão das identidades culturais, com o intuito de jogar luz sobre as relações de poder, que, para eles, “têm sempre uma dimensão cultural” (cf. Marchart, 2008: 36).

O “triângulo mágico” nos estudos culturais, que se traduz na articulação das noções de cultura, poder e identidade, permite que se enxergue com clareza a (re)definição que ganharam tais conceitos nos autores ligados à segunda geração de pensadores: segundo Marchart (2008: 35), os estudos culturais são aquela prática intelectual que investiga como a identidade social e política é (re)produzida *qua* poder, no campo da cultura, por meio do “jogo” da hegemonia. É, portanto, em forma de lutas por hegemonia — expressas em dominação e subordinação, inclusão e exclusão de grupos sociais —, como já ensinara Gramsci, que a identidade é fixada e definida temporariamente no campo da cultura<sup>16</sup>. Segundo essa visão, portanto, as relações de poder são reproduzidas “via o cultural”.

Apesar das semelhanças na percepção das relações entre política e cultura, os caminhos trilhados e as consequências que cada uma das vertentes teóricas aqui debatidas tiraria desta visão das coisas seriam bastante diferentes: Oliveiros Ferreira envereda, via Gramsci, pela teoria das posses essenciais para explicar a hegemonia e a construção da ação hegemônica e da ação política. Num certo sentido, faz o oposto do que fariam os teóricos dos estudos culturais: procura reinterpretar o aparato conceitual clássico para construir uma nova interpretação *sistêmica* da realidade social e seus conflitos. Neste ponto, a influência de T. Parsons talvez tenha sido decisiva. Pois, como se pode ler em Oliveiros Ferreira (1986: 79), quando a adesão à forma de apropriação assumida pelas posses essenciais é grande, a coesão social será elevada e a hegemonia adequada à concepção de mundo do grupo dirigente.

Entretanto, havendo distinção e separação em relação a esta concepção de mundo vigente por parte de um grupo capaz de bem organizar-se e de propor uma nova fusão de experiências de vida em novos feixes de ações simbólicas — o que pode dar origem a uma nova concepção de mundo capaz de gerar a adesão do grande número —, abre-se a possibilidade da cisão em relação a essa concepção hegemônica. Tal cisão irá gerar uma nova solidariedade do todo para com as partes, momento em que terá sido destruído o universo moral e social no qual os indivíduos encontravam até então os seus quadros de referência (cf. Ferreira, 1986: 79; 221; 226).

A proposta dos teóricos dos estudos culturais será inversa: a chave do problema não é procurar como se constrói a coesão social, e sim enfatizar as *diferenças* e, em alguns casos, afirmar a sua irredutibilidade, mesmo reconhecendo-se a fluidez e o caráter dinâmico e processual de tais diferenças. Pois tais autores partem de uma perspectiva distinta do poder, de matriz foucaultiana, segundo a qual este não pode ser localizado em lugar algum da sociedade (nem na polícia, nem na política): Foucault (1982: 791-793) rejeita a noção de poder como um objeto que pode ser possuído por certos sujeitos e/ou grupos, caracterizando-o como basicamente relacional. Uma perspectiva que não

permite definir o poder a partir da ordenação das “formas de apropriação assumidas pelas posses essenciais”, como faz Oliveiros Ferreira. Neste sentido, a perspectiva desta escola é aberta, antissistêmica, até certo ponto mais próxima de uma perspectiva pós-estruturalista. O que a abordagem do nosso cavaleiro definitivamente não é.

O modelo proposto por Oliveiros Ferreira nesta obra opera com a ideia de coletividade e de cultura como uma totalidade, como um complexo social fechado, no horizonte da ideia de “Estado-nação”, o que o autor deixa claro em várias passagens. Uma boa ilustração talvez seja a que aparece na discussão sobre a relação entre sociedade global e sociedade civil, quando afirma que a diferença entre ambas repousa justamente no fato de que a primeira não tem condições de chegar a se constituir “em organização nacional e eficiente” para a consecução de um projeto sobre o território juridicamente definido pelo Estado. Ao passo que a sociedade civil é definida como a sociedade global com um *projeto de destino* que dá forma às relações entre os diferentes grupos e a estrutura de maneira coesa, integrando e constringendo os subordinados sob a direção intelectual, cultural e política dos dominantes (cf. Ferreira, 1986: 163).

Essa diferença frontal entre a abordagem de Oliveiros Ferreira e aquela dos estudos culturais se dá, a meu ver, em razão da perspectiva de cada um dos dois modelos: Oliveiros Ferreira é um pensador do *nation-building*; preocupa-se, portanto, com a construção da nação. Por isso mesmo, inclusive, a sua ótica é a da *institucionalidade*: nosso autor pensa política e cultura a partir da perspectiva do Estado e das necessidades do poder estatal. Enquanto os teóricos dos estudos culturais enfatizam a resistência ao poder constituído e veem na construção da nação um inimigo, um opressor não só da classe mas também do gênero, das etnias etc. Neste sentido, a perspectiva destes autores é a do oprimido, daqueles que não têm voz nem influência diante do discurso hegemônico opressor — uma perspectiva anti- ou contrainstitucional bastante bem demarcada.

Não sem razão os estudos culturais iriam desembocar, ao longo dos anos 1990, nos chamados “Estudos Pós-Coloniais”, tão em moda nos dias de hoje nos meios de esquerda, e que iriam, como observa Hofbauer (2009: 119), acentuar a necessidade de se repensar os binarismos logocêntricos construídos pelo Ocidente colonialista — que não raro justifica(ra)m intervenções políticas que inclue(ía)m o uso da violência —, descolonizando os corações, as mentes e a imaginação dos povos oprimidos<sup>17</sup> e recusando as identidades tradicionais por meio das quais o colonialismo pretendeu fixar “senhores” e “subjugados”.

Dois caminhos e duas maneiras inteiramente distintas, como se pode notar, de tirar consequências teóricas e práticas, partindo-se de constatações iniciais tão similares e de uma mesma herança teórica, a gramsciana. Se os estudos culturais já apontam na direção de uma nova formulação epistêmica, que se materializaria sobretudo no pós-estruturalismo e em seus herdeiros, a engenhosa teoria política produzida por Oliveiros Ferreira, por seu turno, permitiria reformular os termos e os fundamentos da abordagem de matriz funcional-estruturalista, ainda tão influente em nossos dias<sup>18</sup>. Um excelente exemplo da riqueza interpretativa e da fecundidade da imaginação presentes no campo analítico das ciências humanas.

(Recebido para publicação em janeiro de 2013)

(Aprovado para publicação em junho de 2013)

**Cite este artigo**

KRITSCH, Raquel. De Gramsci à teoria das posses essenciais: política, cultura e hegemonia em “Os 45 cavaleiros húngaros”. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF) e do Núcleo de Estudos em Teoria Política (UFRJ). Rio de Janeiro, nº 6, pp. 77-101, Julho 2013. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.

**Notas**

1. Este artigo é parte de pesquisa de pós-doutorado intitulada “As críticas da teoria política feminista e pós-colonial ao pensamento político de Jürgen Habermas: direitos humanos, cosmopolitismo e cidadania em debate”, que conta com financiamento do CNPq e apoio da Universidade Estadual de Londrina.
2. Os autores filiados à vertente dos *Cultural Studies* agruparam-se sobretudo em torno do já famoso *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), fundado em meados dos anos 1960 e alocado na Universidade de Birmingham (UK), cujas matrizes intelectuais remetem a R. Hoggart, R. Williams, E. P. Thompson, entre outros nomes importantes da “Nova Esquerda”. (cf. Lutter e Reisenleitner, 2008: 25-30).
3. Nos termos de Rousseau (1971: 158): “De quoi s’agit-il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses le moment où le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi; d’expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée, au prix d’une félicité réelle.” (grifo meu).
4. Tal “império” que o grupo social hegemônico exerce sobre os demais agrupamentos sociais faz com que as condutas de seus membros (dirigentes/governantes) – que derivam da posição ocupada no conjunto da sociedade – possam ser ditas *autônomas*, enquanto as dos demais dirigidos/governados são condutas objetivamente *heterônomas* (embora não ressentidas).
5. A posição política (alta ou baixa) expressa as manifestações objetivas de certo “estilo de vida”, além de aderir de modo mais objetivo ao “parecer” (fundamental na análise dos móveis do comportamento e das transformações na consciência coletiva das massas). “A introdução da noção de posição política, especialmente quando associada à de tendência a uma crescente autonomia, pode permitir compreender melhor a permanência das estruturas de dominação pelo afã dos simples em querer compartilhar estilos de vida reconhecidos como exclusivos, sobretudo se se tiver em conta que, para Gramsci, as mudanças que se processam ao nível individual são fundamentais para a consolidação da hegemonia dos grupos dirigentes e dominantes, da mesma maneira que é por ela que se tem notícia de que determinadas condutas começaram a perder seu sagrado império sobre os dominados.” (Ferreira, 1986: 36)

6. Tal impulso à independência e à autonomia é justamente o que lastreia a práxis transformadora da realidade e autotransformadora do homem, afirma ele adiante, levando os simples a *distinguir* suas concepções de mundo daquelas dos grupos dirigentes (movimento que afasta os simples dos grupos dirigentes); e, caso encontrem intelectuais capazes de interpretar sua nova compreensão da realidade, a *separar-se* dos demais simples (o que rompe a unidade dos simples), permitindo que atinjam, finalmente, a *cisão*. Esse processo de autotransformação do homem e de transformação da realidade liga-se, assim, à consciência da necessidade, a qual impõe uma exigência interior de superação capaz de impulsionar o homem a ampliar sua esfera de influência, sustentando aquilo que o autor (Ferreira, 1986: 33) denomina *tendência a uma crescente autonomia* (chamada por Gramsci de “desenvolvimento para autonomia integral”).

7. De maneira geral, vai concluir Oliveiros Ferreira (1986: 51-52), os grupos mais bem situados na escala de fruição dos produtos da cultura (isto é, aqueles de posição política alta) podem ser o ponto social de origem dos valores inclusivos, que se espalham pelo todo social à medida que a sociabilidade, por parte dos grupos que têm posição política alta, é ativa e capaz de fundar, apesar da experiência diversa de cada grupo social, uma concepção do mundo dominante na sociedade, a partir dos fins intelectualmente elaborados nos grupos dirigentes, mas aceitos e reinterpretados pelos subordinados.

8. Nos termos do autor (Ferreira, 1986: 60): “(...) a coerência sistemática da concepção do mundo pode ser avaliada pela semelhança — posse ou compossessão — das formas em que se traduzem os valores nucleares, a qual se verifica ao nível das normas como fonte de coerção social e/ou coação jurídica, e [ao nível] das condutas como manifestação da eficácia do valor e da adesão ou não do grupo a ele.”

9. O Estado, entretanto, alerta Oliveiros Ferreira (1986: 204), não exerce somente funções coercitivas: entre as tarefas que lhe competem, está uma relevante atividade: a de se constituir como “educador”, no sentido de estabelecer as formas sistemáticas de assimilação das demais classes à classe dominante. Neste sentido, tal função educadora pode ser percebida na tarefa de coordenação dos grupos sociais pelo Estado (Heller), quando prepara, seja por meio da escola ou dos tribunais, a “vontade de conformismo” e/ou racionaliza e coordena (por meio do direito) as atividades sociais e econômicas.

10. Nos termos do autor (Ferreira, 1986: 218): “Quando se dá o descompasso entre a Constituição real e a Constituição escrita — quando a Sociedade Política começa a deslocar-se da Sociedade Civil — e, em consequência, as normas jurídicas positivas valem apenas por seu aspecto coativo, e *inexistindo grupo social que assuma as funções de partido, núcleo hegemônico do processo*, o Estado perde seu aspecto ilusório de intérprete dos sentimentos gerais e dos interesses comuns, e o núcleo de poder não mais consegue traduzir em uma ordem jurídica sua concepção do mundo. É neste momento que se diria estar o



poder do Estado — isto é, na linguagem de Kelsen, a eficácia da ordem jurídica — comprometido pela ausência de um núcleo hegemônico e, em consequência, o núcleo de poder parece apoiado apenas no peso das tradições e no vazio de valores e opiniões comuns a toda a sociedade; é neste momento que se criam as condições para o surgimento do fenômeno do “burocratismo”, vale dizer, para a expansão do Governo dentro do Estado (usando as expressões de Rousseau), ou para a plena autonomia da “força pública” diante do Estado, ao qual é teoricamente subordinada, e da sociedade (para ficar em Engels).”

11. Seu objetivo pode por isso ser equiparado ao da guerra: a ação hegemônica pretende o desarmamento e/ou destruição do inimigo (Clausewitz), o que em política equivale à conquista do aparelho de Estado, a qual permite o uso coativo dos órgãos do Estado bem como a alteração da ordem jurídica, possibilitando o estabelecimento de novas condições legais de definição de *status* (esperando que a imposição legal se transforme em imposição social, ou a coação em coerção) (cf. Ferreira, 1986: 225)

12. Coerção deve ser entendida como a diminuição do livre-arbítrio por meio da interiorização das normas sociais (da hegemonia enquanto pedagogia), alerta Oliveiros Ferreira (1986: 238), devendo ser diferenciada da coação (estatal) — uma distinção durkheimiana muito útil, segundo o autor, à compreensão do pensamento gramsciano.

13. Como não resulta do costume, explica Oliveiros Ferreira (1986: 274), o direito se introduz nas zonas juridicamente neutras da moralidade e dos costumes. Assim, pode-se dizer que, para o Sardo, “são as grandes idéias do ‘moderno príncipe’ que fazem o Direito e estruturam o Estado, na medida em que este (...) é uma organização com ramificações pedagógicas nacionais e na qual a periferia se comunica com o centro, de modo a formar aquilo que se poderia denominar de *densidade de organização*”.

14. Nos termos de Oliveiros Ferreira (1986: 322): “Neste passo, está-se diante de uma fissura na proposição hegemônica: é um grupo de subordinados que se distingue dos dirigentes e dominantes. Ao distinguir-se, duvidando intelectualmente da ordem estabelecida e transpondo essa dúvida para a vigência das formas de apropriação das posses afetivas, podem ter adquirido consciência da desigual distribuição do poder e do excedente, mas ainda não são capazes de generalizar suas novas condutas ou por deficiência teórica ou impossibilidade prática.”

15. Segundo o autor (Ferreira, 1986: 329), “(...) a fase final do processo de autotransformação da realidade e substituição de uma concepção do mundo por outra só se pode dar — *num universo de pensamento em que a hegemonia é um fato totalizador, para não dizer totalitário, e a ação hegemônica uma relação de hostilidade* — quando a solidariedade do todo social com as partes se rompeu e cada uma delas situa-se diante da outra como inimigos no campo de batalha.”

16. Para Hall (*apud* Marchart, 2008: 24), p. ex., a cultura é o horizonte diante do qual as identidades sociais (e com elas também as relações de

poder e subordinação) são negociadas ao longo e em cima de diferenças como “raça”, “classe” e “gênero”, que constituem marcadores elaborados no âmbito da cultura.

100

17. Por esta razão é que H. Bhabha (1998: 247-8; 334), por exemplo, um dos ícones da primeira geração de autores pós-coloniais, vai sustentar que se deve investir em projetos contra-hegemônicos, atentando para “franjas” e “interstícios” socioculturais, “espaços” que permitiriam ao sujeito colonizado iniciar processos de negociação e de questionamentos nas fissuras do discurso dominante (ou “texto original”). Deve-se, pelo contrário, valorizar a “hibridação do signo”, isto é, aquele momento em que os signos são deslocados de seu referencial hegemônico, mas ainda não foram inscritos num outro sistema de representação totalizante. A cisão não deve conduzir à instauração de uma nova concepção de mundo hegemônica (reorganizada a partir da cultura), como imaginara Gramsci, e sim a cultura deve ser tornada um lugar incerto de significação, aberta a intermináveis processos de (re) negociações contextuais.

18. Uma interessante e útil discussão acerca da utilização do pensamento gramsciano para a revitalização do marxismo de matriz estruturalista, à luz de Althusser e seus herdeiros, pode ser encontrada no ensaio “Estudos culturais: dois paradigmas”, de Stuart Hall (2003: 131-159).

### Bibliografia

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007 [1998].

DAVIS, Helen. *Understanding Stuart Hall*. London: SAGE, 2004.

FERREIRA, Oliveiros. *Os 45 cavaleiros húngaros*. Uma leitura dos *Cadernos* de Gramsci. São Paulo/Brasília: Hucitec/UnB, 1986.

FISKE, John. Die Fabrikation des Populären. In: WINTER, R. e MIKOS, L. (orgs.). *Der John-Fiske Reader*. Bielefeld: Transcript, 2001.

FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. *Critical Inquiry*. Vol. 8, Nº 4, 1982, pp. 777-795.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Vol. 2. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. Vol. 3. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HALL, Stuart. *Critical dialogues in cultural studies*. Edited by David Morley and Kuan-Hsing Chen. London: Routledge, 2005 [1996].

\_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. Democracy, globalization and difference. In: ENWEZOR, O. et al. (orgs.). *Democracy unrealized*. Ostfildern: Hatje Cantz, 2002.

\_\_\_\_\_. Notes on deconstructing the popular. In: SAMUEL, R. (org.). *Peoples history and socialist theory*. London: Routledge, 1981.

- HOFBAUER, Andreas. Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e póscoloniais: consensos e dissensos no trato das diferenças. In: *Antropolítica*. Niterói, n. 27, 2º sem. 2009, p. 99-130. 101
- LUTTER, C. e REISENLEITNER, M. *Cultural studies: eine Einführung*. Wien: Löcker, 2008.
- MARCHART, Oliver. *Cultural studies*. Konstanz: UVK, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Garnier-Flammarion, 1971.