

LUTA DE CLASSES, GÊNERO E REVOLUÇÃO¹

Eleonora Forenza²

International Gramsci Society IGS/It

INTRODUÇÃO

A minha posição é a de uma leitora de Gramsci a partir da utilidade atual da sua reflexão para a compreensão do presente e para refundar hoje uma teoria da libertação. O ponto de partida, é portanto, a nossa colocação no presente, o nosso desejo de transformação que cruza um texto e o questiona partindo das possibilidades de fortalecimento deste desejo que tal texto oferece, em uma relação com o texto gramsciano que é ao mesmo tempo *afetiva e instrumental, fiel e infiel*.

A perspectiva de pesquisa, portanto, coloca-se naquele “campo que foi aberto” pelo próprio Gramsci na sua reflexão sobre a questão da tradutibilidade. E a convicção por nós progressivamente amadurecida é que seja útil traduzir Gramsci para quem, como nós, hoje se coloque na necessidade de refundar uma teoria da libertação que seja à altura das atuais formas de domínio. E, ao mesmo tempo, acreditamos na necessidade que o ingresso das mulheres na história da subjetividade determina uma ruptura, histórica e teórica: política.

Acredito assim, que o desafio que hoje não pode ser vencido, na interrogação de Gramsci entre passado e presente, seja o desafio de não transformar a complexa questão da tradutibilidade em Gramsci e *de Gramsci* em uma historicista seleção do que é vivo e do que é morto dentro das suas páginas, ou ainda, de cair em atualizações desestoricizantes, ou pior ainda de entregar Gramsci a *status* de um clássico mudo: e então creio ser preciso se nomear como sujeitos da *tradução*, oscilantes entre presente e futuro. Não é, de fato, prescindindo da nossa posição em um processo de conhecimento – transformação da realidade, que interrogamos Gramsci e o presente com as perguntas de Gramsci: e, portanto, Gramsci pode falar ao presente. *Sentir* Gramsci, sentir aquela sua própria paixão sem a qual “não se faz

¹ Palestra proferida no Seminário “GRAMSCI, A REVOLUÇÃO E OS DESAFIOS DO SÉCULO XXI 80 anos de Antonio Gramsci e 100 anos da Revolução Russa”, no dia 31 de Agosto de 2017 na FACED, da Universidade Estadual do Ceará – Fortaleza-Ce.

²Parlamentar italiana, porta-voz da cultura e das comunicações no Partido da Refundação Comunista. É também membro do coletivo Femministe Nove e membro do conselho da International Gramsci Society Itália.

política- história”³ cremos que seja algo que nos ajude muitíssimo para sua *compreensão* no presente.

A uns dias atrás, no congresso de Campinas, Giovanni Semeraro nos lembrava como dificilmente os textos gramscianos podem ser compreendidos sem a tradução deles no presente e, como, ao mesmo tempo Gramsci nos oferece um “método da revolução”. Podemos dizer que o conhecimento de Gramsci pode acontecer somente através de um processo de tradução e transformação.

A tradução daquele “método da revolução” hoje não pode prescindir da intersecção entre luta de classes e feminismo, entre teoria da transformação à altura do conflito entre capital e vida que o neoliberalismo produz e as práticas de libertação dos dispositivos de domínio que agem no presente: de classe, de sexo e de raça em primeiro lugar.

Porque “o método da revolução” de Gramsci nos ajuda no presente em conectar luta de classes e luta de gênero?

Acredito que a resposta a esta pergunta seja fornecida não tanto pela reflexão que Gramsci expressa nos *Cadernos* sobre o problema da formação de uma nova personalidade feminina, mas acerca da centralidade que ele desenvolve, elaborando de fato uma teoria materialista sobre a formação da personalidade, por um lado ao processo de “autoconsciência” e “espírito de cisão” na saída da subalternidade, e por outro lado, aos processos “moleculares” de formação das subjetividades individuais e coletivas.

Irei articular, portanto, a minha apresentação em três partes:

- 1. A reflexão expressa por Gramsci sobre o tópico da subjetividade das mulheres**
- 2. Autoconsciência e espírito de cisão: sair da subalternidade**
- 3. A revolução molecular**

Uma “questão ético-civil”: a “formação de uma nova personalidade feminina” nos *Cadernos*

A reflexão que Gramsci explicita nos *Cadernos* sobre a “questão de gênero” deveria ser colocada no contexto, que aqui não é possível reconstruir, da complexa relação entre instâncias feministas e ação da Internacional Comunista. No âmbito do debate conflituoso entre Lenin Clara Zetkin a contribuição de Aleksandra Kolontai, para mencionar só uns exemplos, a questão fundamental conjugada de várias formas, é justamente aquela da relativa autonomia do processo de libertação em relação com a luta de classe. Se como iremos ver é inquestionável a

³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975. Tutte le citazioni sono tratte da questa edizione: d’ora in poi Q, n di pagina.

originalidade da reflexão de Gramsci em relação acerca da questão de gênero em relação o debate a ele contemporâneo, é sem dúvida útil lembrar como Gramsci parte de uma posição acerca do tema da emancipação da mulher decididamente leninista.

Camilla Ravera, no seu *Diário di trent'anni* (Diário de trinta anos), lembra que Gramsci prescindiu a Conferência das mulheres comunistas, realizada após o congresso de 1922 do PCdI (Partido Comunista da Itália). Gramsci, conforme Ravera “nos lembrou logo as palavras de Lenin: “sem a participação da grande maioria das mulheres a revolução não é possível” e remeteu às indicações de Lenin sobre a questão da emancipação da mulher, indicações que é preciso traduzir em termos italianos, ou seja, referentes à nossa situação, partindo segundo o método de Lenin de uma pontual e rigorosa análise da realidade “[...] é preciso partir das condições de vida e pensamento das mulheres, das suas exigências e aspirações e criar no partido e na massa das mulheres os instrumentos para este particular trabalho”⁴. A reflexão gramsciana acerca do tema da libertação da mulher tem matriz fortemente leninista.

Ela se articula fortemente nos *Cadernos*: “cada movimento histórico de inovação é maduro somente quando participam nele não somente os jovens, mas os velhos e as mulheres”. (Q. 903)

É em particular nos *Caderno 22, Americanismo e Fordismo*, que Gramsci desenvolve uma impostação “moderna” da “questão sexual como um aspecto fundamental e independente da questão econômica, aspecto tal que põe problemas complexos do tipo “superestrutura” e põe explicitamente o tema de uma nova subjetividade da mulher. “A questão ético-civil” mais importante ligada à questão sexual – escreve ainda Gramsci – aquela da formação de uma nova personalidade feminina: até que a mulher não tenha alcançado não somente uma real independência em relação ao homem mas também um novo modo de conceber ela mesma e a sua participação nas relações de sexo, a questão sexual permanecerá rica de elementos mórbidos”⁵.

Aqui, então, a questão gramsciana adquire a sua originalidade no que diz respeito à tradição marxista-leninista. Como observou Franco De Felice, Gramsci elabora uma abordagem à questão feminina que “não pode se resolver no mais amplo objetivo da transformação da sociedade” (que constituía a orientação clássica do socialismo acerca do

⁴ C. Ravera, *Diario di trent'anni 1913-1943*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 113.

⁵ Q 2149.

problema)”⁶. É justamente esta abordagem, segundo Livio Boni, que caracteriza “a singularidade da abordagem gramsciana em relação à ortodoxia marxista” nessa específica questão e constitui uma “razão da sua influência atual no campo dos *women studies* (estudos feministas) e do feminismo pós-marxista”⁷.

Creio que seja importante destacar com a formação de uma nova personalidade feminina seja considerada por Gramsci questão irreduzível ao econômico e não plenamente ético-político. É preciso observar como a expressão “ético-civil” seja utilizada nos *Cadernos* exclusivamente em relação a este tópico que Gramsci enfrenta segundo uma perspectiva cultural, histórica e antropológica, de um ponto de vista não plenamente político. Além disso, Gramsci aborda a questão da nova personalidade feminina não como questão feminina (nem obviamente como questão de gênero) mas em relação à questão sexual, e portanto, em relação à “regulamentação” e a tentativa de criar uma nova ética que seja conforme aos novos métodos de produção e de trabalho. Portanto, com uma perspectiva que poderíamos definir funcionalista. Temos então uma autonomia ético-civil em relação ao econômico, mas não uma autonomia e plenitude política dessa mesma questão.

Para Gramsci, a raiz do processo hegemônico é uma compreensão crítica de si, do próprio papel no processo produtivo e histórico dos produtores: é neste nexo que, observa Badaloni, “a reforma intelectual e moral não é adendo às forças produtivas mas expressas nelas”. Este nexo entre reforma-intelectual e moral-produtores é fortemente conectado, me parece, à abordagem do tema da “formação de uma nova personalidade feminina” em termos éticos-civis e não éticos-políticos “em *Americanismo e Fordismo* e em relação à questão sexual e não em relação à reforma intelectual e moral.

Se, na reflexão carcerária, a raiz dos processos capilares de construção da hegemonia fortemente conectadas, mas de forma articulada e processual, ao processo produtivo, em *Americanismo e Fordismo*, Gramsci analisa como o método Ford seja imediatamente racional. Os processos de mediação hegemônica na construção da subjetividade são traduzidos essencialmente na análise de um processo de uma racionalização: na América “a hegemonia nasce das fábricas e precisa para ser exercida de uma quantidade mínima de mediadores

⁶ *Ibidem*. Nella prima stesura della nota Gramsci scriveva: «La questione più importante è la salvaguardia della personalità femminile». Un’impostazione, parrebbe, nettamente più moralistica che politica, in ogni caso differente da quella del Testo C.

⁷ F. De Felice, Introduzione e note e A. Gramsci, *Quaderno 22. Americanismo e Fordismo*, Einaudi, Torino 1978, p.37.

profissionais da política e da ideologia”⁸ porque, graças à “condições preliminares, já racionalizadas pelo desenvolvimento histórico, foi bastante fácil racionalizar a produção e o trabalho [...] resultando no foco de toda a vida do país na produção”. Agora “na América a racionalização determinou a necessidade de elaborar um novo tipo humano conforme o novo tipo de trabalho e processo produtivo”⁹.

Agora, parece evidente que a preocupação mais viva que Gramsci expressa em relação à questão feminina seja aquela de criar “uma nova ética sexual que seja conforme aos novos métodos de produção e de trabalho”¹⁰: portanto, uma ética conforme não à uma concepção do mundo, mas *imediatamente* à um modo de produção. A questão da formação de uma nova personalidade feminina é por esta razão colocada por Gramsci dentro da questão sexual, concebida na sua funcionalidade dentro de um processo de racionalização da composição demográfica. E é justamente este caráter endógeno que torna a formação da personalidade feminina um problema ético-civil e não ético-político: ela evoca só parcialmente o problema da constituição política da subjetividade, e portanto, a reforma intelectual e moral, justamente porque conectada à construção de uma ética imediatamente conforma à fábrica e não à uma concepção de mundo.

Por outro lado, também Camila Ravera, no seu comentário na Primeira Conferência das Mulheres Comunistas que o próprio Gramsci pediu a ela e que foi publicado no “Ordine Nuovo” do dia 06 de abril de 1922, relaciona a questão feminina ao problema da função “a questão feminina não é para nós uma questão somente moral. Os comunistas põem sobre bases concretas: eles querem proporcionar para a mulher como para o homem a independência econômica e resolvem de forma concreta o problema feminino reconhecendo as particulares funções e particulares tarefas da mulher (maternidade, cuidado com os filhos e da casa) o valor de uma função e produção social”. Mas Gramsci parece entender por função a também compreensão da “participação nas relações de sexo”: o “novo industrialismo” requer que o “homem trabalhador” não gaste energias “caçando mulheres” e a tal propósito, Gramsci evoca não somente a necessidade da monogamia, mas até o modelo camponês «“Venerem facilem parabilemque”», um modelo de “mulher segura, que não seja difícil, que não precisará se render à sedução e do estupro para ser possuída. Parece que assim a função sexual seja mecanicizada, mas na verdade se trata do nascimento de uma nova forma de união sexual, sem as cores

⁸ L. Boni, *Quistione sessuale*, in *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma 2009, p. 685

⁹ N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino 19, p.

¹⁰ Q 2146.

“reluzentes” da redundância romântica típica do pequeno burguês e do boêmio desocupado”¹¹.

O corpo não é, no *Americanismo e Fordismo*, um elemento constitutivo da subjetividade, mas o objeto de um disciplinamento de uma autodisciplina que remete também à autocoerção. Não é por acaso que Gramsci para representar a sua ideia de liberdade como “consciência da necessidade” escolhe Vitorio Alfieri que escolhe ficar preso a cadeia (para se obrigar a estudar).

Autoconsciência e espírito de cisão: sair da subalternidade

No *Caderno 25*, Gramsci fala da história das mulheres em relação à *história dos grupos subalternos*, fortalecendo a hipótese que o problema seja mais de natureza cultural que social, e diferenciando a questão feminina do problema político dos subalternos: “‘o machismo’ só pode em um certo sentido ser comparado a um domínio de classe, eles tem, portanto, mas importância para a história dos hábitos que para a história política e social”¹².

No mesmo *Caderno 25*, dedicado aos grupos subalternos, Gramsci faz referência ao espírito de cisão como passagem crucial no processo de subjetivação dos subalternos: “cada manifestação do espírito de cisão soreliano” é fundamental para compreender “a linha de desenvolvimento rumo à autonomia integral dos subalternos. A autoconsciência dos subalternos não pode se realizar sem que aconteça uma “cisão” em relação à concepção dominante, uma tomada de consciência do irreduzível antagonismo entre as classes dominantes e as classes subalternas.

Encontramos a necessidade do espírito de cisão justamente no significado que o neofeminismo que os nos anos 70 atribuía ao separatismo feminista e à prática da autoconsciência. Escrevia Carla Lonzi, entre as fundadoras do neofeminismo italiano nos anos 70, in *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, “o sabor da enganação testemunhado aquelas mulheres entre nós, que curtindo a cultura masculina, antes do feminismo, uns elementos ao nível do sentido percebidos como próprios, foram abruptamente reconduzidas à consciência da sua condição subalterna com o feminismo”¹³.

O espírito de cisão, ou seja, a formação da consciência na separação da ideologia dominante é uma etapa fundamental- seja no feminismo, seja em Gramsci – da formação das

¹¹ Q 2145-6.

¹² Q 2146.

¹³ Q 2150.

consciências como autoconsciência, ou seja, poderíamos dizer ainda, utilizando as palavras de Gramsci, da consciência de si não determinada pela ideologia dominante.

É preciso agora esclarecer um ponto fundamental: se em Gramsci a autoconsciência, podemos dizer sinteticamente, a aquisição da função no processo produtivo e, portanto, da função histórica no processo de transformação da realidade, o feminismo desenvolveu pelo contrário, a autoconsciência como prática de libertação, primeiramente por causa do papel vivenciado pelas mulheres em consequência do patriarcado, de mãe e de esposa definidas pela função reprodutiva. Me parece evidente que não possa ser a compreensão do próprio papel e da própria função histórica o caminho da subjetivação política feminista: aliás, justamente na crítica ao papel e na diversidade da concepção de *autoconsciência* pode se medir a profundidade da não coincidência entre marxismo e feminismo.

Em um trecho crucial do Caderno 11, *Notas de Introdução ao estudo da filosofia*, Gramsci coloca a problemática da autoconsciência “do homem ativo de massa” a fundamentação da luta pela hegemonia:

O homem de massa ativo trabalha praticamente, mas não tem uma consciência teórica clara desse trabalho, que também é um uma forma de conhecer o mundo, ao transformá-lo. Sua consciência teórica, ao contrário, pode estar historicamente em contraste com seu trabalho. Pode-se quase dizer que ele tem duas consciências teóricas (ou consciência contraditória), implícitas em seu trabalho, e que ele realmente une todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade e superficialmente explícita ou verbal que herdou do passado e tem recebido sem críticas. No entanto, essa concepção "verbal" não é sem consequências: ela reina em um determinado grupo social, influencia a conduta moral, na direção da vontade, de forma mais ou menos enérgica, que pode atingir um ponto em que a natureza contraditória da consciência não permite qualquer ação, nenhuma decisão, nenhuma escolha e produz um estado de passividade moral e política. (Q11,18, §12)

E, vamos dizer logo, o neoliberalismo conota-se por uma inédita capacidade – em relação ao capitalismo fordista com que Gramsci se depara- de produção de passivização de indivíduos cindidos e passivizados justamente porque ele radicaliza a contraditoriedade da consciência, podemos também dizer entre consciência e autoconsciência.

A consciência teórica implícita no operar é “o núcleo saudável do senso comum” que “merece ser desenvolvido e se tornar unitário e coerente” – escreve ainda Gramsci e a filosofia da práxis, na relação dialética filosofia-senso comum, é “a crítica e a superação” do senso

comum, desenvolvimento daquele núcleo saudável, daquela autoconsciência implícita no operar. Continua de fato Gramsci:

A auto-compreensão crítica ocorre, portanto, através de uma luta de "hegemonia" política, de direções conflitantes, primeiro no campo da ética, depois da política, para chegar a uma elaboração superior de sua própria concepção da realidade. A consciência de ser parte de uma força hegemônica particular (ou seja, a consciência política) é o "primeiro estágio para uma autoconsciência adicional e progressiva em que a teoria e a prática finalmente se unem". [...] É por isso que se enfatiza que o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa um grande progresso filosófico, bem como político-prático, porque implica necessariamente e supõe uma unidade intelectual e ética conforme a uma concepção do real que tem que superar o senso comum e se tornou, mesmo dentro de limites ainda rígidos, críticos (Q 11, 1, § 4)

A compreensão crítica de si, ou seja, a formação da autoconsciência é então, um momento fundamental da luta pela hegemonia. É por essa razão que a refundação gramsciana do marxismo é originalmente conotada pelo problema da construção do sujeito político, individual e coletivo e pela análise dos processos de formação de consciência, tanto na dimensão intrapsíquica quanto na dimensão intersubjetiva. Gramsci elabora uma teoria materialista da formação da personalidade uma concepção radicalmente imanente dos processos de subjetivação, fugindo tanto das tentações subjetivistas tanto das tentações deterministas e é nesta chave que o seu pensamento se torna particularmente traduzível, seja à luz do problema da subjetivação das mulheres, seja para pensar hoje em um processo de radical transformação da realidade.

A revolução molecular: uma teoria materialista da formação da personalidade

É, portanto, nessa refundação do materialismo que se mostra fértil abordar o pensamento gramsciano segundo uma ótica feminista. O pensamento político de Antonio Gramsci contém uma elaboração do problema da subjetivação original e autônoma em relação à tradição marxista anterior. No contexto dessa elaboração se torna, ao meu ver, central o conceito de «molecular» para a construção de uma teoria materialista dos processos de formação da personalidade. O conceito de molecular permite, assim, estudar os nexos corpo-mente, voluntário-involuntário, material-simbólico, quantitativo-qualitativo, naturale-artificial, individual-coletivo.

No conceito de molecular está a base da conexão entre os elementos para uma teoria materialista da personalidade e o problema da constituição do sujeito político. Em primeiro lugar, nas formas de uma radical subtração do material e do corpóreo à metahistoricidade da natureza. Gramsci conecta a dimensão histórica e orgânica da matéria, fala explicitamente, contra cada aplicação rígida das «ciências naturais e experimentais» aos «fatos psíquicos», de «memória da matéria orgânica»: «eu acredito que se atribui ao atavismo e a “mneme” muitíssimo que é meramente histórico» (LC 546, a Tania, 3 agosto 1931). É o *nexo corpo-mente* na sua historicidade e, portanto, nas suas possibilidades de transformação, que o molecular condensa, se tornando conceito chave para uma teoria materialista da formação da personalidade, para uma concepção radicalmente imanente do processo de subjetivação.

Na reflexão gramsciana, como escreveu Dario Ragazzini, a formação do «individual não é o residual de uma análise social». Gramsci desenvolve um elo, aquele das transformações moleculares da personalidade em primeiro lugar, autoreflexivamente, a partir da observação da sua «existência molecular» (*Carta para Tatiana*, 9 dezembro 1926), e da sua “resistência molecular”, na sua vida de preso. Já em 1928 aparece no prisioneiro o «medo de ser sufocado pela rotina carcerária». Gramsci observa as «deformações psíquicas» vividas pelos outros presos: eles também «pensaram [...] de não se deixar sufocar e, pelo contrário, sem se dar conta disso, sendo que o processo é lento e molecular, encontram-se hoje transformados e não sabem disso, não podem julgá-lo, porque eles são completamente transformados. Eu irei resistir» (*Carta para Julia*, 19 novembro 1928). Ele conta a tensão molecular entre a exposição do elemento corpóreo-senciente e a resistência, ou tensão construtora, do elemento consciente voluntário que observa, mas é ele também exposto a um processo de transformação molecular, que pode conduzir até a perda da conscientização.

É um filo que voltará mais dramaticamente, com menos certezas sobre as suas capacidades de resistência, no ano de 1933 nas *Cartas* e nos *Cadernos*, nas *Notas autobiográficas*. Gramsci conta dele mesmo, através da história do grupo de naufragos que, depois de ter sido «objeto de um processo de transformação “molecular” mesmo rápido, no qual as pessoas de antes não são mais as pessoas de depois», se tornam canibais: «tal mudança está acontecendo em mim (tirando o canibalismo). O mais grave é que nesses casos a personalidade se divide: uma parte observa o processo, a outra parte sofre tal processo, mas a parte que observa (o fato desta parte existir significa que tem um autocontrole e a possibilidade de se recuperar) sente a precariedade da sua posição, ou seja, prevê que chegará um momento em que a sua função desaparecerá, não existará mais autocontrole, mas a inteira personalidade será engulida

por um novo “indivíduo” com impulsos, iniciativas, modos de pensar diversos dos anteriores. Eu me encontro nesta situação. Não sei o que poderá sobrar de mim, depois do fim do processo de modificação que sinto se desenvolver» (*LC 693*, a Tania, 6 marzo 1933). Portanto, o processo molecular de transformação da personalidade é material-moral ao mesmo tempo: «a noção de transformação na mudança “molecular” não é outra coisa, se não uma metáfora materialista de um processo moral» (*Gerratana 1997, 131*). Nas *Notas autobiografiche* Gramsci fala ainda das «catástrofes da personalidade», ou seja daquela «modificação progressiva da personalidade moral que a um certo ponto de quantitativo se torna qualitativo» (*Q 15, 9, 1762*). E, acrescenta, «este fato de individual pode ser considerato coletivo» (*ivi, 1764*).

E se moleculares são os processos de transformação da personalidade (e aqui talvez, a metáfora “materialista” remete, em Gramsci, ao nexos corpo-mente, a imanência dos processos de subjetivação), moleculares são também os processos sociais que, como escreveu ainda Ragazzini, «podem se colocar tanto dentro de uma revolução passiva que em uma “anti-passiva” (para usar a expressão de Christine Buci Glucksmann)».

E justamente o nexos-corpo mente nos processos de subjetivação é central para o feminismo. Particularmente útil é, ao meu ver, a conexão entre o pensamento de Gramsci e aquelas teorias feministas que, elas também num plano de radical imanência, podem se definir como uma sorta de “materialismo ao quadrado”, ou seja, como uma reflexão sobre os processos materiais de formação da consciência presos não somente à condição, mas em primeiro lugar ao corpo.

Pensamos às reflexões «rumo à uma teoria materialista do devir» elaboradas por Rosi Braidotti em *In metamorfosi*: aqui a teoria feminista se coloca sobre um plano de «imanência radical, ou seja, uma visão profundamente situada do sujeito encarnado. Por ser materialista, esta teoria é capaz de fornecer respostas na medida em que compreende o corpo em todos os níveis, também, e talvez especialmente, no nível biológico»¹⁴.

Apresenta-se aqui, numa perspectiva de imanentismo radical, a questão do “pensar através do corpo”, ou seja, aquele das “raízes corpóreas da subjetividade”¹⁵ e, portanto, da

¹⁴ Q 2167

¹⁵ Q 2286

subjetividade pensante/ sexuada. É um elo que se junta diretamente ao problema da «não coincidência do sujeito com a sua própria consciência»¹⁶.

É particularmente fértil a releitura de Gramsci, das categorias que ele elabora na reflexão sobre a constituição política da subjetividade, à luz daqueles materialismos que, numa perspectiva radicalmente imanentista, refletiram sobre os processos de subjetivação. Pensamos as interconexões possíveis entre o tema foucaultiano do bio-poder e a elaboração gramsciana acerca da materialidade dos processos hegemônicos e de formação inter-psiúica e inter-subjetiva da consciência; ou ainda, à reflexão de Deleuze e Guattari, que utilizam, numa perspectiva significativamente diversa, o conceito de molecular contraposto ao de amputar».

E aqui Gramsci poderia desenvolver um utilíssimo papel de conexão, justamente pela centralidade que adquire – na sua abordagem indiscutivelmente dialética - uma teoria materialista da formação da personalidade e da formação da consciência ao interno do problema político da constituição da subjetividade. Uma pesquisa que ia se tornar útil agora que as formas do domínio, o biocapitalismo, opera com uma capilar capacidade de modificar os processos de formação da consciência e do senso comum.

Justamente o tema da emancipação (que evoca a unidade de corpo e mente no processo de subjetivação concebido não como homologação, mas como individuação) nos induz a refletir acerca do caráter racional-progressivo que se associa ao fordismo, à luz do poder de disciplinamento bioeconômico e biopolítico atuado hoje por um capital tendencialmente totalitário, tanto capilar quanto marcado por uma “racionalidade instantânea, tal que adapta, momento por momento, o sistema produtivo a uma demanda constantemente variável” (Revelli). Se o subsunção da vida e da mente no processo produtivo nasce por meio de uma verdadeira mutação antropológica, a imediata colocação em valor das faculdades humanas implica a necessidade de repensar uma nova função intelectual: o problema gramsciano da constituição política da subjetividade radicalizado pela dilatação da esfera produtiva à inteira existência. Como hoje podem ser reconfigurados os processos de formação da vontade coletiva, da construção de um novo senso comum?

Gramsci articula a sua teoria da transformação, referente tanto à personalidade como à sociedade, remetendo ao caráter histórico-processual da passagem da quantidade à qualidade. Gramsci tem como objetivo a reflexão acerca “da formação de uma vontade coletiva”, de

¹⁶ C. Lonzi, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* in Ead., *Sputiamo su Hegel. La donna vaginale e la donna clitoridea e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974, p. 143.

“estudar em concreto a formação de um movimento histórico-coletivo, analisando-o em todas as suas fases moleculares”, partindo da especificidade dos processos de formação do consenso, de transformação do senso comum nas sociedades contemporâneas. “É o problema que modernamente se expressa em termos de partida” como forma de organização e construção da vontade coletiva: “trata-se de um processo molecular, miúdo, de análise extrema, capilar, cuja documentação é constituída por uma quantidade enorme de livros, de artigos de revista e de jornal, de conversações e de debates [...] que no seu conjunto gigantesco representam este trabalho do qual nasce uma vontade coletiva” (Q 8, 195, 1057-8). Ao mesmo tempo, o processo de organização da vontade coletiva é modificado, acelerado pela forma-partido, além disso, pelos processos de massificação: “depois da formação do regime dos partidos, fase histórica ligada à padronização das grandes massas da população (comunicações, jornais, grandes cidades etc.) os processos moleculares acontecem mais rapidamente do que no passado”.

Hoje mais do que nunca o problema da construção do sujeito político remete à possibilidade de pensar processos de individuação como libertação (saída) da dimensão totalitária do neocapitalismo, da colonização molecular e capilar que realiza nas nossas vidas. A conexão entre luta de classes e luta de gênero, a tradução entre a teoria materialista da subjetividade de Gramsci e o nexos corpo-mente pensado pelo feminismo podem nos ajudar a traduzir hoje “aquele método da revolução”. Se o neoliberalismo se caracteriza por uma inédita capacidade de disciplinar e controlar corpos e mentes, de pôr em valor a inteira esfera da subjetividade, a nossa tarefa é repensar e praticar a nossa *revolução molecular* como processo de emancipação individual e transformação coletiva, também como conexão de luta de classes e luta de gênero: a nossa - teria falado Gramsci - “utopia concreta”.

Traduzido por:

Joeline Rodrigues

(Professora da Faculdade de Educação – UFC)

Yuri Brunello

(Professor de Letras Italiano – UFC)

Recebido em 10 de outubro de 2018

Aprovado em 30 de outubro de 2018

Editado em 22 de dezembro de 2018