



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2016

Hegemonia e educação: proposta gramsciana de superação da subalternidade

Silvia Deise Rosalio

Follow this and additional works at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Rosalio, Silvia Deise, Hegemonia e educação: proposta gramsciana de superação da subalternidade, *International Gramsci Journal*, 2(1), 2016, 226-249.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss1/29>

Hegemonia e educação: proposta gramsciana de superação da subalternidade

Abstract

O artigo versa sobre as conceituações de subalterno e hegemonia dentro do pensamento gramsciano. O autor incita como entender os grupos sociais subalternos é fundamental para compreender como as relações sociais, econômicas e o Estado são historicamente edificados, assim como corroboram a consolidação de determinada hegemonia ao mesmo tempo em que são frutos dela. Subalternidade e hegemonia são formulações chaves para a teoria política de Gramsci e interligam-se à sua concepção de tradutibilidade por traduzirem as relações que delimitam o modo como o Estado encontra-se construído, ao mesmo tempo em que ratificam a indispensabilidade de um plano estratégico de amplo espectro para o delineamento da transformação da ordem vigente. A formação e a prática política compoem as linguagens em que se constroem as relações de força. Nesse sentido, ressalta-se a importância da dimensão formativa para a construção estratégica de disputa de poder, demonstrando como a hegemonia e a educação encontram-se dialeticamente intrínsecas e expressam a teoria e a prática da proposta de ação política gramsciana de superação da subalternidade. As reflexões que culminaram nesse texto foram despertadas após os seminários e discussões da “Ghilarza Summer School”, Escola internacional de estudos gramscianos, desenvolvidos em Ghilarza, Sardenha, entre 8 e 12 de setembro de 2014 sobre o tema “Hegemônico/Subalterno”.

The article focuses on the conceptualizations of “subaltern” and “hegemony” in Gramsci’s thought. The author argues that understanding the nature of the subaltern social groups is of fundamental importance for understanding the way in which economic relations and the State are constituted, and the way in which these relations contribute to consolidating a given hegemony, of which they are at the same time also a product. Subalternity and hegemony are key formulae in Gramsci’s political theory, and are linked to his theory of translatability in that they translate the relations that constitute a State, at the same time as founding the necessity for a wide-ranging strategic plan for the task of transforming social relations. Pedagogical formation and political practice are, then, the languages in which the relations of force are constructed. From these nexuses there emerges the centrality of the formative dimension of the strategic construction of a struggle for power, in that hegemony and education are dialectically connected and express the theory and practice of the project as formulated by Gramsci for overcoming subalternity. The reflections that come together in this text have their origin in the seminars and discussions of the Ghilarza Summer School held at Ghilarza from 8 to 12 September 2014 on the subject of *Hegemonic/subaltern*

Keywords

Education, Hegemony, State, Subaltern, Translatability

Hegemonia e educação: proposta gramsciana de superação da subalternidade

Deise Rosalio Silva

1. A conceituação de subalternos em Gramsci

O termo “subalternos” não aparece empregado como um conceito desde o início da produção carcerária de Gramsci, mas é desenvolvido conceitualmente conforme as suas reflexões.

Nos *Cadernos do cárcere*¹ o termo aparece genericamente (subalternos) já no *Primeiro caderno*, mas é no terceiro (final de maio 1930) que surge pela primeira vez o emprego da expressão «classes sociais subalternas» no parágrafo 14, intitulado *Storia della classe dominante e storia delle classi subalterne* com a aceção de condição de submissão. Entretanto, é no Caderno 25 (julho/agosto de 1934 até os primeiros meses de 1935), especialmente dedicado ao tema, que Gramsci retomará e aprofundará suas reflexões sobre esse conceito, o que não significa que a análise do Caderno 25 por si só dê conta da compreensão da formulação. É imprescindível interpretar o conceito em associação a outras elaborações desenvolvidas ao longo dos *Cadernos do cárcere* que se interligam no estudo que o autor empreende sobre Estado, sociedade civil, hegemonia, cultura, filosofia e luta política.

Ao longo dos *Cadernos do cárcere* o tema dos subalternos aparece 162 vezes, dispostos nas seguintes nomenclaturas: «subalterno» (22), «subalternos» (25), «grupos sociais subalternos» (9), «grupos subalternos» (20), «grupo subalterno» (3), «grupo social subalterno» (1), «classe subalterna» (4), «classes subalternas» (53), «subalternas» (6), «subalterna» (18) e «subalternidade» (1).

¹ Todas as traduções de obras escritas originalmente em italiano são minhas. Para a cronologia dos *Cadernos do cárcere* vou basear-me em Cospito 2011, pp. 896-904.

A seguinte passagem do Caderno 25, § 2 expressa o pensamento gramsciano sobre os subalternos:

A história dos grupos sociais subalternos é necessariamente desagregada e episódica. É indubitável que, na atividade histórica destes grupos, existe tendência à unificação, ainda que em termos provisórios, mas esta tendência é continuamente rompida pela iniciativa dos grupos dominantes e, portanto, só pode ser demonstrada com o ciclo histórico encerrado, se este se encerra com sucesso. Os grupos sociais subalternos sofrem sempre a iniciativa dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam e insurgem: só a vitória «permanente» rompe e, não imediatamente, a subordinação. Na verdade mesmo quando parecem vitoriosos, os grupos subalternos estão apenas em estado de defesa, sob alerta (pode-se demonstrar esta verdade com a história da Revolução Francesa, pelo menos até 1830). Por isto, todo traço de iniciativa autônoma por parte dos grupos subalternos deve ser de valor inestimável para o historiador integral; daí decorre que uma tal história só pode ser tratada através de monografias e que cada monografia demanda um acúmulo muito grande de materiais frequentemente difíceis de recolher (Gramsci 1975, pp. 2283-2284).

Apesar de tratar-se de uma condição construída e alicerçada pelo sistema dominante, portanto, difícil de ser transformada, não significa que não existam movimentos ativos em prol da emancipação e nem que exista aceitação plena da subalternidade. Gramsci ressalta o valor das iniciativas de resistência desses grupos. Existe, porém, uma problemática de representação dos grupos sociais subalternos, a dificuldade na construção de intelectuais orgânicos próprios, o que torna a capacidade de autorepresentação desses grupos limitada. Além disso, os grupos menos desenvolvidos, por não terem consciência de si enquanto classe, não deixam documentados traços de sua história, dificultando o estudo e a conjunção histórica com outros grupos sociais.

As classes subalternas não detendo as rédeas da própria história não são de fato autônomas e a conquista dessa condição é essencial para o êxito de um processo de luta que coloque abaixo «a subordinação da maioria pela minoria» (Buttigieg 2009, p. 828). Para isso faz-se necessária uma direção consciente, papel dos intelectuais, do partido. Por essa razão não é possível pensar a superação da subalternidade desatrelada da ação efetiva dos intelectuais.

Gramsci preocupando-se com essa questão e objetivando estudar a condição das classes sociais subalternas delineia um percurso metodológico com esse fim como se verifica no Caderno 25, § 5 (julho/agosto de 1934 aos primeiros meses de 1935)²:

A unidade histórica das classes dirigentes acontece no Estado e a história delas é, essencialmente, a história dos Estados e dos grupos de Estados. Mas não se deve acreditar que tal unidade seja puramente jurídica e política, ainda que também esta forma de unidade tenha sua importância, e não somente formal: a unidade histórica fundamental, por seu caráter concreto, é o resultado das relações orgânicas entre Estado ou sociedade política e «sociedade civil». As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não puderem se tornar «Estado»: sua história, portanto, está entrelaçada à da sociedade civil, é uma função «desagregada» e descontínua da história da sociedade civil e, por este caminho, da história dos Estados e dos grupos de Estados. Portanto, deve se estudar: 1) a formação objetiva dos grupos sociais subalternos, através do desenvolvimento e das transformações que se verificam no mundo da produção econômica, assim como sua difusão quantitativa e sua origem a partir dos grupos sociais preexistentes, cuja mentalidade, ideologia e fins conservam por um certo tempo; 2) sua adesão ativa ou passiva às formações políticas dominantes, as tentativas de influir sobre os programas destas formações para impor reivindicações próprias e as consequências que tais tentativas têm na determinação de processos de decomposição e de renovamento ou de nova formação; 3) o nascimento de novos partidos dos grupos dominantes, para manter o consenso e o controle dos grupos sociais subalternos; 4) as formações próprias dos grupos subalternos para reivindicações de caráter restrito e parcial; 5) as novas formações que afirmam a autonomia dos grupos subalternos, mas nos velhos quadros; 6) as formações que afirmam a autonomia integral, etc.

A lista destas fases pode ser ainda mais definida com fases intermediárias ou com combinações de várias fases (Gramsci 1975, p. 2288).

Ao estabelecer esses itens como critérios de pesquisa historiográfica Gramsci está também estabelecendo um plano de estratégia política na medida em que a compreensão da condição dos grupos sociais subalternos é também um estudo da sociedade civil e, portanto, do Estado e edifica-se como um passo fundamental para a construção de sua superação. Novamente Gramsci está unindo teoria, prática e

² O correspondente texto A encontra-se no Caderno 3, § 90 (Gramsci 1975, pp. 372-373).

análise histórica por meio da filosofia da práxis em prol não só do conhecimento das relações de subalternidade, mas da constituição de uma estratégia revolucionária de sobrelevação dessa condição.

A subalternidade não é unívoca, existem diferentes graus variáveis pela relação que esses grupos conseguem estabelecer na sociedade civil com as distintas instâncias organizativas e a sociedade política. De acordo com Buttigieg:

Esses grupos (ou classes) sociais não são somente múltiplos, mas são divididos e um pouco diferentes uns dos outros. Embora alguns deles possam ter conseguido um nível significativo de organização, a outros faltam coesão, enquanto nos mesmos grupos existem vários níveis de subalternidade e de marginalidade (Buttigieg 2009, p. 827).

Os grupos sociais subalternos, portanto, dispõem de maior ou menor desenvolvimento e organização e isso impactava fundamentalmente o estudo sobre eles, facilitando ou trazendo inúmeras dificuldades no caso dos grupos não organizados politicamente.

De acordo com Marcus E.Green:

O interesse gramsciano pelos subalternos era tríplice. É evidente a partir das notas que o autor estava interessado em produzir uma metodologia da historiografia subalterna, uma história das classes subalternas e uma estratégia política da transformação fundada sobre o desenvolvimento histórico e sobre a existência dos subalternos (Green 2007, p. 202).

Gramsci diligencia-se a compreender o processo de formação de subalternos enquanto condição historicamente determinada e que, portanto, pressupõe a análise de como as relações do passado permitiram o advento da subalternidade e como o presente as legitima ou pode vir a contribuir para a sua negação.

Nesse sentido, o projeto de pesquisa realizado pelo intelectual sardo no cárcere apresenta-se como uma continuidade e aprofundamento das reflexões realizadas no texto *Alguns temas da questão meridional*, produzido pouco antes da prisão. Nos *Cadernos do cárcere*, assim como neste texto anterior, Gramsci preocupa-se com a formação de intelectuais críticos para auxiliar na organização dos camponeses com a

classe operária, porém amplia o plano para o estudo da cultura popular, do senso comum das classes subalternas, para a história da Itália e a constituição do Estado, visando a responder indagações que o afligiam em torno da formação de uma vontade coletiva propulsora de uma estratégia de transformação social.

Conforme ressalta Peter Thomas (2015) Gramsci desenvolve a sua pesquisa sobre os grupos sociais subalternos no mesmo período em que está trabalhando sobre a conceituação de Estado e revolução passiva. Essas noções inter-relacionam-se sendo determinantes para a conceituação que Gramsci estabelecerá. A questão da subalternidade assume grande relevância na compreensão que desenvolverá sobre Estado integral e revolução passiva.

A relação dialética entre sociedade civil e sociedade política não ocorrem ao acaso e é resolutiva para o modo como se dará a formação social do Estado moderno. Os «grupos sociais subalternos permanecem fechados na relacionalidade própria da sociedade civil» (Thomas 2015, p. 90). A sociedade civil configura-se como o espaço em que a subalternidade acontece. Nesse sentido, ela expressa o peso da subalternidade que ancora determinado grupo como hegemônico. Sendo ela o lócus de disputas de concepções de mundo no âmbito das relações de força, a subalternidade não pode desligar-se da hegemonia, justamente porque se constitui em uma condição para que a hegemonia vigente exista.

De acordo com Semeraro:

«Subalterno», assim, é um termo em que Gramsci remete a uma relação e se explica com o outro termo que forma um par conceitual dicotômico: o superior, o chefe, o patrão, a hierarquia, o governante, o dominante que açambarca o poder material e imaterial. Juntamente com a dominação econômica e a irracionalidade do capitalismo, Gramsci questiona e revoluciona as formas de subjetividade nele criadas, mostrando que não são “naturais” e imutáveis, mas históricas e, portanto, superáveis (Semeraro 2012, p. 65).

A forma hegemônica existente no sistema capitalista está absolutamente relacionada às relações e ao modo como a organização entre elas acontece. Como frisa Thomas, «os grupos sociais subalternos não existem simplesmente como tais; eles são produzidos

ativamente no interior das relações dialéticas do Estado integral; na realidade eles são uma expressão ativa e um índice da sua eficácia» (Thomas 2015, p. 90).

A sociedade civil não é um espaço da liberdade como pressupõe o pensamento liberal, mas o terreno de confronto de concepções, de consolidação da hegemonia e de conformismo social erigido sob a subordinação das massas à autoridade legitimada do grupo dirigente.

Conquanto o sistema e a hegemonia construam ao mesmo tempo em que são alimentados pela subalternidade, essa condição não está dada nem garantida; a hegemonia precisa ser constantemente validada para perdurar e está sempre sobre a iminência de disputas, de lutas de resistência; por isso, as relações de subalternidade não acontecem de um mesmo modo.

A conceituação gramsciana de subalterno é distinta da proferida pelo coletivo do *Subaltern Studies*, e, em especial, da difundida por Gayatri Spivak (cf. Green 2007), pois, justamente por não entender a subalternidade como total nem igual entre os grupos, não concorda com a aceção da indiana de que a existência de alguma forma de organização no grupo o faz deixar de ser subalterno. Gramsci não entende o subalterno como o sujeito que «não pode falar» e que é totalmente dominável. Existem fissuras na sociedade civil que possibilitam maior ou menor inserção dos diferentes grupos nas disputas presentes nessas relações sociais, e é por esse caráter que a elaboração de uma estratégia política em prol de outra hegemonia não é irreal.

Ressalta-se, como o fez Gramsci na referida passagem anterior do Caderno 25, que o estudo dos grupos subalternos não está dissociado da história do Estado; desse modo, denota-se que compreender o processo de formação da subalternidade é importante não só para traçar meios de sua superação, mas para entender como se estabelece o próprio Estado e a hegemonia que o sustenta.

A subalternidade é produzida e alimenta a existência da classe dominante. A condição dos subalternos é «forma concreta da realidade política daquilo que a tradição marxista tradicionalmente descreveu como “luta de classes”», é «produto da especificidade do projeto hegemônico burguês encarnado na revolução passiva» (Thomas 2015,

pp. 91, 92). Como expressa Gramsci no Caderno 25, § 4: «O Estado moderno substitui o bloco mecânico dos grupos sociais por uma subordinação destes à hegemonia ativa do grupo dirigente e dominante» (Gramsci 1975, p. 2287)³.

Os grupos sociais subalternos não são, portanto, excluídos da ordem vigente, ao contrário, são integrantes de um sistema histórico, político, econômico e social hegemônico que gera a marginalização e edifica obstáculos a construção da autonomia dos subalternos, uma vez que sem a sua existência não haveria o próprio sistema. Dessa maneira, «a infelicidade dos subalternos consiste exatamente no fato de que eles são integralmente *incluídos* no poder estatal moderno, como a base passiva do seu domínio formal contínuo» (Thomas 2015, p. 92). Compreender o nexo entre hegemônico e subalterno não significa apenas debruçar-se sobre um processo histórico passado, mas nas contradições que asseguram o Estado atual, ou seja, o presente.

O desafio é justamente transformar essa inclusão dos subalternos dentro do Estado, transformando as relações e as instâncias organizativas que o pautam e a condição passiva para ativa dos grupos sociais subalternos, através de um árduo plano de ação alicerçado na formação da consciência e da auto-direção dos sujeitos e, portanto, de um complexo projeto educativo e cultural de reforma intelectual e moral.

A construção metodológica que Gramsci tece a respeito da temática da subalternidade contribui não apenas para o conhecimento da história dos grupos sociais subalternos, mas para a análise integral das relações políticas, econômicas, culturais e sociais que materializam o bloco histórico vigente.

A perspicácia gramsciana encontra-se no encadeamento conceitual entre subalternidade, hegemonia, Estado e intelectual. Gramsci evidencia que a subalternidade é a revelação da eficácia da classe dominante, expressão da sua hegemonia, que determina a configuração do Estado capitalista tal como conhecemos. Dessa maneira, a supressão da subalternidade exige a modificação das relações sociais,

³ Trecho A correspondente está presente, com algumas variações na redação, no Caderno 3, § 18 (Gramsci 1975, p. 303).

políticas e econômicas de subordinação. Pressupõe, portanto, a formação de outras relações humanas que só podem ser construídas em um processo molecular revolucionário indissociável da formação de aparatos hegemônicos no interior da disputa ideológica. Circunscreve-se, assim, a importância dos intelectuais e das organizações culturais e políticas, dado o inescusável papel das superestruturas nas relações de força. Nesse sentido, a luta política não se distingue de uma luta cultural e, para viabilizá-la, é fundamental despertar a florescente consciência da própria condição histórica, o espírito de cisão, a vontade coletiva e, conseqüentemente, a possibilidade de transformação pelas mentes e mãos humanas.

A unificação dos grupos sociais subalternos era a grande tarefa de construção estratégica de luta em prol de eliminação da subalternidade com a ascensão de outro sistema político-social, galgado com a atuação diretiva dos intelectuais orgânicos das classes subalternas e, conseqüentemente, de um amplo trabalho formativo para a edificação e disseminação de uma concepção de mundo crítica e coerente com o advento de um novo bloco histórico.

A luta contra a subalternidade deve estar voltada ao combate de todo aparato ideológico que modela o senso comum, o consenso e alicerça a hegemonia do grupo dominante. Essa guerra de posição não pode deixar de ser calcada em um sério processo educativo que possibilite o alcance da autonomia dos subalternos e a constituição de um pensamento homogeneamente crítico e coerente capaz de colocar esses grupos nas relações de força em condições de vitória.

A congregação dos grupos sociais subalternos é indispensável para a formação do espírito de cisão materializado em uma vontade coletiva viabilizada por um processo de construção cultural antagônica à concepção de mundo dominante. Essa era uma questão imperativa em todo o plano de estudos e pesquisa que Gramsci desempenhou na prisão.

Conforme evidencia Semeraro:

Gramsci está convencido de que para romper a relação vertical e autoritária e superar a estrutura de dominação (em todas as suas formas «moleculares») não é suficiente a rebeldia e a vontade de demolição. A tarefa mais difícil e necessária é aprender a lutar conjunta e politicamente para passar da condição de dirigidos à de

«dirigentes», de modo a construir historicamente uma «hegemonia» democrático-popular realizada e conduzida pelas classes subalternas (Semeraro 2012, p. 65).

A edificação de uma vontade coletiva antagônica a da classe dominante significa a construção de outras relações sociais, políticas, econômicas e filosóficas, a erupção de outro liame de teoria e prática, de outra cultura.

Gramsci não compreende o homem como sujeito pressuposto, mas, reiterando a posição de Marx, como resultado das relações de força e de produção. Na sua acepção, não existe uma maneira igual de conceber todos os homens em qualquer tempo e lugar, assim como os homens não atuam do mesmo modo em todos os espaços e circunstâncias. Entende-se como o intelectual sardo contesta tanto o criacionismo religioso quanto o inatismo filosófico. Nesse sentido destaca no Caderno 10 II, § 54 (fevereiro 1933):

É neste ponto que o conceito do homem deve ser reformado. Ou seja, deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é, todavia, o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. Mas o segundo e o terceiro não são tão simples quanto poderia parecer. O indivíduo não entra em relação com outros homens por justaposição, mas organicamente, isto é, na medida em que passa a fazer parte de organismos, dos mais simples aos mais complexos. Desta forma, o homem não entra em relações com a natureza simplesmente pelo fato de ser ele mesmo natureza, mas ativamente por meio do trabalho e da técnica. E mais: estas relações não são mecânicas. São ativas e conscientes, ou seja, correspondem a um grau maior ou menor de inteligibilidade que delas tenham o homem individual (Gramsci 1975, p. 1345).

As relações que os homens estabelecem dependem do modo como a sociedade está organizada estruturalmente na esfera econômica e superestruturalmente no terreno ideológico e elas influem marcadamente na constituição do indivíduo. Como salienta Giorgio Baratta:

Devido a essa *pluralidade* de «elementos» que determinam a «natureza humana», não se pode compreender a sua «unidade» sem, junto, compreender «as diferenças»

em que ela se articula, não só no desenvolvimento histórico da humanidade, mas no ser de cada indivíduo: o indivíduo não é um átomo (Baratta 2000, p. 139).

A consciência de como os arranjos sociais são pactuados impacta o próprio modo do homem interagir com os demais, com o meio e, conseqüentemente, a maneira de ser consigo mesmo, por instituir-se no primeiro passo para a edificação de uma personalidade, para a atuação crítica e mudança da situação enredada. Por isso Gramsci acentua:

Daí ser possível dizer que cada um transforma a si mesmo, modifica-se, na medida em que transforma e modifica todo o conjunto de relações do qual ele é o centro estruturante. Neste sentido, o verdadeiro filósofo é, e não pode deixar de ser, nada mais do que o político, isto é, o homem ativo que modifica o ambiente, entendido por ambiente o conjunto das relações de que todo indivíduo faz parte. Se a própria individualidade é o conjunto destas relações; modificar a própria personalidade significa adquirir consciência destas relações. Mas estas relações, como vimos, não são simples. Enquanto algumas delas são necessárias, outras são voluntárias. Além disso, ter consciência mais ou menos profunda delas (isto é, conhecer mais ou menos o modo pelo qual elas podem ser modificadas) já as modifica (Gramsci 1975, p.1345).

A constituição da subjetividade, que não se estabelece apenas na esfera individual, mas também na coletiva é, portanto, uma questão política. Assim sendo, a configuração da personalidade perpassa relações históricas, «é um processo invisível [e molecular]» (Gramsci 1975, p. 1764)⁴ e requer a autoconsciência e perspectiva crítica dos elementos que influem nessas relações.

Gramsci instiga a percepção sobre o papel que o conhecimento e a consciência adquirem não apenas na compreensão de como as relações sociais se dão, mas no próprio desenvolvimento e transformação das mesmas, uma vez que desperta o homem, revelando a sua capacidade individual de atuação crítica e a importância do coletivo na promoção de modificações sociais substanciais.

⁴ Retirado do Caderno 15, § 9 (fevereiro-março de 1933).

Os grupos sociais subalternos são resultantes desse complexo de relações e da estrutura social, não são inatos. Como tal, com a tomada de consciência de todas as condicionantes sociais e a união das massas adquirem as principais armas para se tecer um novo arranjo político, econômico, social e cultural.

2. Hegemonia-educação e teoria-prática: a necessária tradutibilidade

O conceito de hegemonia não se apresenta unívoco durante toda a produção de Gramsci, é modificado com o aprofundamento de suas reflexões sobre o Estado. Inicialmente aparece como sinônimo de direção política.

Já no *Primeiro caderno*, § 44 (fevereiro-março 1930), Gramsci escrevia sobre hegemonia política:

A direção política torna-se um aspecto de domínio, enquanto a absorção das elites das classes inimigas leva a decapitação dessas e a sua impotência. Pode-se e deve-se ser uma «hegemonia política», mesmo antes da chegada ao Governo e não necessita contar somente com o poder e a força material que ele dá para exercitar a direção ou hegemonia política (Gramsci 1975, p.41).

Nesse trecho o autor tratava do *Risorgimento* e sinalizava a necessidade de uma determinada concepção política em disputa se estabelecer como majoritária no contexto social antes da chegada ao governo, possibilitando não só a governabilidade, mas o direcionamento político sobre os demais sujeitos.

Posteriormente Gramsci ampliará sua percepção compreendendo que não se tratava apenas de uma direção estritamente política, mas que envolvia outros aspectos como o econômico e o cultural.

A esse respeito Gramsci no Caderno 13, § 18 (maio 1932 a novembro de 1933), aprimorando a sua escrita anterior do Caderno 4, § 39⁵, afirma: «[...] se a hegemonia é ético-política, não pode não ser

⁵ «[...] a hegemonia é política, mas também e especialmente econômica, tem a sua base material na função decisiva que o grupo hegemônico exercita sobre o núcleo decisivo da atividade econômica» (Gramsci 1975, p.461).

também econômica, não pode não ter o seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exercita no núcleo decisivo da atividade econômica» (Gramsci 1975, p. 1591).

O autor explorará a ideia de «hegemonia cultural» como complementar à de «hegemonia política». O trecho do Caderno 29, § 3 (abril de 1935), apresenta:

a questão da língua, significa que se está impondo uma série de problemas: a formação e o alargamento da classe dirigente, a necessidade de estabilizar relações mais íntimas e seguras entre os grupos dirigentes e a massa nacional-popular, isto é, de reorganizar a hegemonia cultural (Gramsci 1975, p. 2346).

A hegemonia cultural determinaria a supremacia de uma ordem de pensamento, uma concepção de mundo sobre as demais na sociedade em questão, essencial para a dirigência política. Segundo Giuseppe Cospito:

No que diz respeito ao significado a ser atribuído ao termo hegemonia, do início ao fim, Gramsci parece oscilar entre um sentido mais restrito de *direção*, que alguém poderia aproximar daquele weberiano de *poder legítimo*, contraposto a (mesmo antes) domínio, e um mais amplo que compreende a ambos (*direção + domínio*) (Cospito 2011a, pp. 81-82).

A esse respeito, destaca-se o excerto do Caderno 21, § 24 (2º semestre de 1934):

A supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como “domínio” e como «direção intelectual e moral». Um grupo social é dominante dos grupos adversários que tende a «liquidar» ou a submeter, mesmo com a força armada, e é dirigente dos grupos afins e aliados. Um grupo social pode e deve mesmo ser dirigente, já antes de conquistar o poder governamental (e esta é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder e, mesmo se o tem fortemente em punho, se torna dominante, mas deve continuar a ser também «dirigente» (Gramsci 1975, pp. 2010- 2011).

A hegemonia não é puro «domínio», mas é também «direção intelectual e moral», exige uma conseqüente combinação de ambos, mas em medidas distintas. É importante que o grupo social alcance primeiro a dirigência intelectual e moral para chegar ao poder, do

mesmo modo que nenhum grupo conseguirá manter a sua posição sem a obtenção do consenso. Não tendo legitimidade da população, a classe dominante teria que fazer uso da força para se manter no poder, o que designaria uma ditadura e não uma hegemonia.

Como enfatiza no § 48 do Caderno 1 (fevereiro-março 1930):

O exercício «normal» da hegemonia no terreno que se tornou clássico do regime parlamentar é caracterizado por uma combinação de força e consenso que se equilibram, sem que a força transgrida muito o consenso, ao invés apareça apoiada pelo consenso da maioria, expressa por estes ditos órgãos de opinião pública (os quais, por conseguinte, em certas situações, são multiplicados artificialmente) (Gramsci 1975, p. 59).

Portanto, o exercício «normal» da hegemonia não se refere apenas à capacidade de subordinação das classes inimigas ou da dominação em si. Trata-se da dirigência adquirida pela primazia do consenso sobre o uso da força, abrangendo muito mais do que a esfera de intervenção política direta de âmbito partidário. É a dirigência viabilizada em todas as esferas, da superestrutura à estrutura, do terreno ideológico ao poderio político e econômico. O autor frisa o termo «normal» para demarcar as situações de crise de autoridade, ocasiões em que ocorre uma crise de hegemonia, abalando a capacidade de direção do grupo no poder, desequilibrando a relação entre o uso da força e do consenso para tentativa de manutenção da ordem posta.

A hegemonia existe se a dirigência é exercida «em todas as articulações das formações sociais [...] se a capacidade de direção diminui *mesmo que em um só terreno entre os muitos em que se exercita*, abre-se uma “crise de hegemonia”» (Burgio 2008, p. 262).

No universo gramsciano, a formulação de hegemonia prevê no seu bojo também a «crise de hegemonia», justamente porque essa não é uma condição imutável e necessita de estratégias não apenas para a sua conquista como para a sua manutenção. Configurando-se como um tipo de relação que pressupõe a direção política, cultural e intelectual, existe a necessidade da constante revalidação da representatividade desse grupo colocado nessa posição de dirigir os demais sujeitos relacionados. Sem essa legitimação consensual coletiva o equilíbrio entre força e consenso desaparece e a hegemonia se esvai. Por outro

lado, toda crise de hegemonia pressupõe a abertura de um novo espaço hegemônico.

O desenvolvimento da conceituação de hegemonia com os aportes sofridos ao longo de toda a obra carcerária, o alargamento da concepção de Estado, o aprofundamento da leitura gramsciana do jogo político e da interpretação histórica possibilita tecer algumas considerações sobre o conceito de hegemonia com a educação, a teoria-prática e a revolução em Gramsci.

A hegemonia é uma relação social inerentemente ligada à educação, traduzível como a expressão teórica e prática de um processo de alcance e manutenção da direção política, intelectual, moral, cultural e, por isso tudo, também econômica, mediante a obtenção da representatividade da vontade coletiva, materializada no consenso.

Como enfatiza Gramsci no Caderno 10 II, § 44 (agosto-dezembro 1932):

Toda relação de «hegemonia» é uma relação pedagógica, e se verifica não apenas no interior de uma nação, entre as diversas forças que a compõem, mas em todo o campo internacional e mundial, entre complexos de civilizações nacionais e continentais (Gramsci 1975, p. 1331).

A correspondência entre as chaves “hegemonia e educação” e “teoria e prática” é metodológica e processual na estratégia e comando de todo jogo político.

O Estado configurado como a junção da esfera do governo estrito e a sociedade civil, que é a esfera em que se decide quem alcançará o comando, não pode ser realizado fora de um cenário que conjugue a complexidade das relações que se estabelecem, representando a concretização dos interesses e anseios dos diferentes grupos que compõem a sociedade.

O agir político requer estratégia, do mesmo modo que não se viabiliza a hegemonia, não se obtém real direção sem a legitimidade dos dirigidos e não se conquista um programa, uma concepção de mundo sem conhecê-los, sem formação. Sem consciência de si e de classe não se postula mudança, é a teoria entranhada a prática no processo político revolucionário.

A noção de Estado ampliado, a percepção da sociedade civil como um espaço *sui generis* de confronto de ideologias e concepções para enfrentamento de um projeto hegemônico coloca à educação a grandiosa tarefa de promover uma reforma intelectual e moral emancipatória. O plano revolucionário gramsciano de transformação da ordem social, para o alcance da hegemonia da classe trabalhadora, tem por condição a necessária batalha educativa e cultural a ser travada em todas as frentes sociais, ressaltando-se o irrenunciável papel da escola, do intelectual, do partido e das organizações de cultura.

O historicismo gramsciano e o amadurecimento de suas formulações respaldam ao mesmo tempo em que se justificam pela procriação de um outro conceito, o de tradutibilidade.

A constatação da impossibilidade de se replicar exatamente qualquer experiência vivida em um determinado tempo, espaço e cultura, mas também para não incidir no evidente erro de desconsideração dessa bagagem histórica, levaram-no a evidenciar a necessidade da “tradução” de linguagens, estratégias e experiências vividas no estudo da realidade concreta, visando à construção de um novo repertório que faça frente às problemáticas daquela sociedade em particular, naquele tempo sob aquelas circunstâncias.

A tradutibilidade das linguagens é a detecção crítica da universalidade presente em cada linguagem-filosofia particular: ela é um limite a total recondução historicista das filosofias e ideologias das quais são expressão, mas não entra com ela em contradição, uma vez que coloca esta universalidade na relação entre diversos contextos particulares. Para a filosofia da práxis a tradutibilidade é essencial (Francioni, Frosini 2009, p. 19).

Essa visão de tradutibilidade está absolutamente conectada a visão integradora entre teoria e prática. No Caderno 3, § 48 (junho-julho 1930), Gramsci menciona a importância de «“traduzir” em linguagem teórica os elementos da vida histórica» (Gramsci 1975, p. 332). Toda teoria desenrola-se em um tipo de prática, do mesmo modo que toda prática é a materialização ativa de uma determinada concepção, de uma teoria. Ou seja, «a passagem da teoria a ação requer alguma forma de tradução» (Boothman 2009, p. 858).

O fato de teoria e prática serem indissociáveis, não implica que não sejam linguagens específicas. O âmbito intelectual, cultural e ideológico, ou seja, teórico, apresenta também uma dimensão prática, assim como a prática política dispõe de uma dimensão teórica, mas nem por isso perdem a sua propriedade mais característica. Por isso, conforme aponta Frosini (2014) Gramsci não vê teoria e prática como «distintos», tal como Croce, nem como idênticos como prega o atualismo de Gentile, mas compreende que, estando uma incluída na outra, só é possível entendê-las quando uma se traduz na outra.

Embora no período de juventude Gramsci fosse um grande admirador de Croce, com o tempo vai distanciando-se dele por posicionamentos políticos, mas também deixa de vê-lo como uma referência teórica para história e consciência. Assim, no cárcere, não dedica um estudo a filosofia de Benedetto Croce por admiração à sua figura, mas por estar preocupado em estabelecer uma alternativa à revisão marxista crociana. Gramsci empenha-se em traçar caminhos para a superação da subalternidade e, nesse sentido, a leitura de Croce – com o modo como estabelecia as relações fadadas ao liberalismo e à ausência efetiva de peso cultural – não era uma contribuição, pois se conjugava com o aprofundamento da subalternidade.

O desenvolvimento gramsciano sobre a unidade entre teoria e prática traduz as reflexões surgidas pelas ponderações feitas a posição de Croce e a do teórico socialdemocrático belga Henri De Man, como demonstra a referência ao seu livro *Il superamento del marxismo* presente no Caderno 4, § 30, *Il libro del De Man* e retomada no Caderno 11, § 66, *Sorel, Proudhon e De Man*, em que o autor belga considera que a filosofia da práxis tem um fundo mecanicista e racionalista, não sendo capaz de explicar os fenômenos e as ações humanas, tendo sido superada por novas pesquisas. Também indica uma genérica educação das massas colocando-se assim fora do socialismo ao qual se dizia fiel.

Nessa mesma nota do Caderno 11 (2º semestre de 1932), Gramsci replica:

Que a filosofia da práxis deva estudar objetivamente o que os homens pensam de si e dos outros é incontestável, mas deve aceitar passivamente como eterno este modo de pensar? Não seria esse o pior dos mecanicismos e dos fatalismos? A tarefa de qualquer iniciativa histórica é modificar as fases culturais precedentes, de

tornar homogênea a cultura a um nível superior daquele anterior etc. Na verdade, a filosofia da práxis sempre trabalhou naquele terreno que De Man acredita ter descoberto, mas trabalhou para inovar, não para preservar passivamente (Gramsci 1975, p. 1501).

Ainda no Caderno 11, § 25, *Riduzione della filosofia della praxis a una sociologia*, Gramsci destaca que De Man «[...] não fez nenhuma descoberta nova nem constatou um princípio original que possa superar a filosofia da práxis ou prová-la cientificamente errada ou estéril» (Gramsci 1975, p. 1430).

«O marxismo, enquanto filosofia, é uma luta para inovar as representações ideológicas de massa, tornando-as capazes de sustentar a formação de uma vontade coletiva que se insere como protagonista nas relações de forças atuais» (Francioni, Frosini 2009, p. 8).

É nesse sentido que Gramsci aprimora histórica, política e filosoficamente a percepção da unidade entre teoria e prática, tal como expressa no Caderno 8, § 169 (novembro 1931):

Também a unidade de teoria e prática não é um dado de fato mecânico, mas um dever histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentido de «distinção», de «destaque», de «independência». Eis porque refletindo observei que o desenvolvimento do conceito-fato de hegemonia representou um grande progresso «filosófico», bem como político-prático (Gramsci 1975, pp. 1041-1042).

A percepção da inerência entre teoria e prática por si só não facilita o processo de constituição de uma nova prática política. A chave da questão é como as formas ideológicas se inserem e se expressam traduzindo-se em ações. A tradutibilidade das linguagens teóricas (arcabouço ideológico) e prática (ações políticas diretas) é condição *sine qua non* no processo de construção revolucionária.

Gramsci registra no Caderno 7, § 2 (novembro 1930) uma fala de Lênin apresentada no IV Congresso da Internacional Comunista, realçando a validade de voltar-se a essa questão: «Em 1921: questões

de organização. Vilici disse e escreveu: “não soubemos ‘traduzir’ nas línguas ‘europeias’ a nossa língua”» (Gramsci 1975, p. 854)⁶.

A tradução das experiências progressistas internacionais seria de grande importância para o caminhar da questão nacional-popular, por exemplo. Beneficiar-se do acúmulo adquirido com as lutas construídas historicamente pelos homens daria forças a uma nova batalha, mas não bastava transportar ou implantar elementos internacionais na vida nacional era primordial saber traduzi-los.

Segundo Frosini:

As «relações de força» devem ser entendidas *em todos os níveis* – ao modo da *Miséria da filosofia* –«ativamente», como relações práticas. A tradução [...] é, portanto, uma operação muito delicada, realizável corretamente apenas por um corpo histórico-político que tenha compreendido não apenas teoricamente, mas assimilado praticamente (coletivamente) a unidade de teoria e prática (Frosini 2010, p. 210).

Em uma correspondência para Giulia, em 5 de setembro de 1932, Gramsci define o que seria uma boa tradução:

um tradutor qualificado deve ser capaz não só de traduzir literalmente, mas de traduzir os termos, inclusive conceituais, de uma determinada cultura nacional nos termos de uma outra cultura nacional, isto é, esse tipo de tradutor deve conhecer criticamente duas civilizações e ser capaz de fazer com que uma conheça a outra, servindo-se da linguagem historicamente determinada daquela civilização à qual fornece o material informativo (Gramsci 1996, pp. 611-612).

Não era apenas a política que deveria ser “traduzida” para fazer sentido em outra realidade, mas outros aspectos culturais, filosóficos e linguísticos que influem decisivamente na política e em toda a vida dos sujeitos. Como afirma Gramsci em um parágrafo intitulado *Filosofia-política-economia* no Caderno 11, § 65 (2º semestre de 1932), a dimensão filosófica, política e econômica também requer uma «convertibilidade

⁶ Trata-se de uma nota A, essa mesma passagem é reescrita no Caderno 11, § 46 (2º semestre de 1932) sem alterações significativas.

de uma para outra, tradução recíproca em sua específica linguagem de cada elemento constitutivo» (Gramsci 1975, p. 1492).

Gramsci reconhece grande importância na “tradução” intercultural, justamente pelo papel que a cultura adquire na vida social. A possibilidade de o repertório de uma cultura tornar-se compreensível a outra só poderia ter grande valia para o enriquecimento intelectual, moral e político de uma sociedade. Como destaca Gramsci no Caderno 24, § 3 (2º semestre de 1934): «[...] na esfera da cultura as diferentes camadas ideológicas combinam-se variavelmente e o que se tornou “sucata” na cidade é ainda “utensílio” no interior» (Gramsci 1975, p. 2269). Assim como no Caderno 7, § 81 (dezembro 1931) em que o autor destaca a importância de «[...] traduzir um mundo cultural na língua de outro mundo cultural, sabendo encontrar as semelhanças onde elas parecem não existir e encontrar diferenças mesmo quando parece que existem apenas semelhanças etc» (Gramsci 1975, p. 914).

A questão da tradutibilidade em Gramsci alia-se também a importância que ele estende a linguagem, não só como concretizadora do pensamento, expressão da cultura e das relações sociais, mas, principalmente, enquanto instrumento de poder. Por isso, a significância histórica e política na tradução da dimensão teórica e prática do pensamento e no plano de unificação linguístico-cultural dos subalternos.

O trabalho educativo e cultural formando a base ideológica e a prática política representam conjuntamente as linguagens em que se constroem as relações de força.

Gramsci no Caderno 8, § 208, *Tradutibilidade [recíproca] das culturas nacionais* (fevereiro-março de 1932), aborda essa questão referindo-se a Hegel e a Marx:

Esse trecho de Hegel me parece que seja exatamente a referência literal de Marx, onde na *Sagrada Família* acena a Proudhon contra Bauer. Mas ele parece-me ainda mais importante como «fonte» do pensamento expresso nas *Teses sobre Feuerbach* que os filósofos explicaram o mundo e se trata agora de mudá-lo, isto é, que a filosofia deve tornar-se «política», «prática», para continuar a ser filosofia: a «fonte» para a teoria da unidade de teoria e prática (Gramsci 1975, p. 1066).

Desenvolve, desse modo, a teoria da tradutibilidade das linguagens, que será o ponto cerne da filosofia da práxis. Não é aleatório que Gramsci afirme no Caderno 7, § 33 (fevereiro 1931) que o conceito de hegemonia tem uma «importância filosófica» (Gramsci 1975, p. 882).

A filosofia precisa alcançar uma eficiência prática para expressar uma sociedade. Por isso, no Caderno 11, § 47 (2º semestre de 1932) Gramsci escreve sobre a particularidade da tradutibilidade na filosofia da práxis: «Na filosofia da práxis a “tradução” é orgânica e profunda enquanto que a partir de outros pontos de vista muitas vezes é um simples jogo de “esquematismos” genéricos» (Gramsci 1975, p. 1468).

Estabelecendo um paralelo com essa dimensão, podemos afirmar que também entre educação e hegemonia existe esse nexo de duas formulações que se tornam compreensíveis e significativas na unidade da distinção. No pensamento gramsciano não se entende hegemonia sem educação, assim como não se compreende educação sem hegemonia. O que não implica em uma leitura “culturalista” da conceituação de Gramsci, apenas no reconhecimento da interdependência da dimensão formativa na estratégia de disputa de poder e na estruturação política diretiva, tal como na impossibilidade de dissociação da teoria da hegemonia das proposições educativas pensadas por Gramsci.

Hegemonia e educação estão dialeticamente integradas na prática social, uma vez que nenhum grupo social é verdadeiramente hegemônico se não educar, ao mesmo tempo em que é fruto de um processo formativo ideológico traduzido na viabilização de estratégias de luta disputadas nas relações de força culminantes na posição hegemônica, que deve ser revalidada coletivamente constantemente para ser mantida. Assim sendo, essas conceituações não poderiam deixar de estar também dialeticamente associadas na teoria gramsciana.

Esses quatro elementos desenvolvidos por Gramsci, irremediavelmente aglutinados, podem ser didaticamente dispostos em duas díades, mas só funcionam conjuntamente: hegemonia-educação e teoria-prática constituem uma nova relação de teoria da política e, desse modo, vislumbram a possibilidade da preparação de um processo de revolução comunista mais promissor ao bloco histórico,

ao contexto em que as relações de força e as disputas estão sendo postas.

A teoria da hegemonia é colocada no interior do marxismo, porque ele é o instrumento de análise e de ação para a construção de uma alternativa política de postulação de Estado em prol de uma futura sociedade regulada.

Como mais um elemento do caráter dialético da hegemonia estaria a sua própria relação com a educação, uma vez que o conhecimento trazendo o aumento da capacidade crítica dos subalternos poderia provocar conflitos colocando a prova a dirigência do grupo que está no poder. Alberto Burgio ressalta que «educar implica elevar, inclusive instrumentalmente, o nível cultural [...] a “expansão” do dominante – enquanto sanciona o incremento de seu poder e da sua capacidade de controle – prepara o terreno de um mais intenso conflito social» (Burgio 2002, p.103).

É importante ter claro que a conceituação de hegemonia não tem em si própria um caráter emancipatório, não embute em si o fim da subalternidade. Existem diferentes arranjos e percursos hegemônicos possíveis de serem construídos; se o que se almeja é a autonomia dos subalternos é necessária uma trajetória de edificação hegemônica que traduza a sua concepção de mundo na unidade real entre dirigentes e dirigidos.

A esse respeito destaca Saviani que:

A importância fundamental da educação na luta pela hegemonia reside na elevação cultural das massas. Essa tarefa implica dois momentos simultâneos e articulados entre si: um momento negativo que consiste na crítica da concepção dominante (a ideologia burguesa); e um momento positivo que significa trabalhar o senso comum buscando extrair o seu núcleo válido (o bom senso) para lhe dar expressão elaborada com vistas à formulação de uma concepção de mundo adequada aos interesses populares (Saviani 2014, p. 155).

Nesse sentido, é importante enfatizar a relação da catarse com a teoria da tradutibilidade.

Graças a teoria da tradutibilidade, Gramsci é capaz de individualizar na filosofia o mais potente e eficaz dispositivo para a produção e reprodução da hegemonia.

[...] O termo «catarse» indica [...] a *tradução ideológica* e a *fixação hegemônica* de uma determinada «premissa» material (Frosini 2010, p. 209).

Atingir a catarse é sair de um estado de consciência fragmentado e contraditório e sob outra consciência mais elaborada e crítica edificar uma nova práxis. Sem a catarse não é possível pensar a política e o movimento histórico.

Segundo Saviani:

Pela catarse dá-se a passagem do nível puramente econômico ao momento ético-político. Igualmente, pela catarse dá-se a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Ou seja, ocorre a assimilação subjetiva das condições objetivas permitindo a passagem da condição de classe-em-si para a condição de classe-para-si. É, enfim, pela catarse que tudo aquilo que era objeto de aprendizagem se incorpora no próprio modo de ser dos homens operando uma espécie de segunda natureza que transforma qualitativamente sua vida integralmente, isto é, no plano das concepções e no plano da ação (Saviani 2014, p. 159).

A estratégia de ação política para a construção de um percurso que se pretenda hegemônico e emancipatório deve estar cunhada na teoria e prática de um processo educativo e cultural promotor da catarse para o alcance da plena consciência dos sujeitos e a atuação coletiva clarividente na luta cotidiana pelas transformações necessárias a superação da subalternidade.

Referências Bibliográficas

- Baratta G. 2000, *Le rose e i quaderni: saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Roma, Gamberetti.
- Boothman D. 2009, *Traduzione*, in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Roma, Carocci, pp. 857-860.
- Burgio A. 2002, *Gramsci storico. Una lettura dei "Quaderni del carcere"*, Roma-Bari, Laterza.
- _____ 2008, *Il nodo dell'egemonia in Gramsci. Appunti sulla struttura plurale di un concetto*, in A. d'Orsi (a cura di), *Egemonie*, Napoli, Dante & Descartes, pp. 253-269.
- Buttigieg J. A. 2009, *Subalterno, subalterni*, in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Roma, Carocci, pp. 826-830.
- Cospito G. 2011a, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei "Quaderni del carcere" di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis.
- _____ 2011b, *Appendice*, in Id., *Verso l'edizione critica e integrale dei «Quaderni del carcere»*, «Studi storici», 52, 2011, n. 4, pp. 881-904.
- Francioni G., Frosini F. 2009, *Nota introduttiva al Quaderno 11*, in A. Gramsci, *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, a cura di G. Francioni, 18 voll., Roma-Cagliari, Istituto della Enciclopedia italiana-L'Unione Sarda, 2009, vol. 15.
- Frosini F. 2010, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci.
- _____ 2014, *Egemonia prima e dopo Gramsci*. Testo presentato al Seminario *Egemonia dopo Gramsci: una riconsiderazione (1)*, Urbino, 20-21 ottobre 2014.
- Gramsci A. 1996, *Lettere dal carcere 1926-1937*, a cura di A. A. Santucci, Palermo, Sellerio.
- _____ 1975, *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi.
- Green M. E. 2007, *Sul concetto gramsciano di "subalterno"*, in G. Vacca, G. Schirru (a cura di), *Studi gramsciani nel mondo 2000-2005*, Bologna, il Mulino, pp. 199-232.
- Saviani D. 2014, *Gramsci e a educação no Brasil: para uma teoria gramsciana da educação e da escola*, in A. Schlesener et al., *Filosofia, política e educação: leituras de Antonio Gramsci*, Curitiba, UTP, pp. 137-164.

Semeraro G. 2012, *Subalternos e periferias: uma leitura a partir de Gramsci*, «Germinal: Marxismo e Educação em Debate», 4, n. 1, pp. 58-69.

Thomas P. D. 2015, *Cosa rimane dei subalterni alla luce dello “Stato integrale”?*, «International Gramsci Journal», Vol. 1, 2015, n. 4, pp. 83-93 (<http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol1/iss4/7/>).