

2

O “encontro” entre Gramsci e João Paulo na lama do mangue em Recife

2.1

Dois revolucionários. Uma breve cronologia...

Antonio Gramsci, militante comunista nascido em Ales (Oristano, Sardenha) em 22 de janeiro de 1891, fez parte da redação turinense do *Avanti!*, periódico que expressava a política do Partido Socialista Italiano (PSI) do qual era membro desde 1913. Aos 27 anos, junto com alguns amigos, fundou o jornal *L'Ordine Nuovo* [A Nova Ordem] no qual se publicou alguns textos de luta política contra o reformismo do PSI entre outros temas retomados posteriormente nos seus escritos carcerários. Em 1920, foi um dos principais dirigentes no momento de ascenso operário italiano, marcado por um processo de ocupação de inúmeras fábricas. Anos depois, Gramsci e mais outros militantes que compunham a fração comunista do PSI fundaram a seção italiana da III Internacional Comunista, o Partido Comunista Italiano (PCI).

Em 1926, foi preso junto a outros deputados comunistas pelo regime fascista liderado por Benito Mussolini, mas só três anos depois foi concedido a ele o direito de escrever na cela quando passou a escrever as primeiras linhas dos *Cadernos do Cárcere*. Na noite de 25 de abril – no mesmo mês e ano que foi concedida sua liberdade plena – sofreu um derrame cerebral e faleceu, nunca pôde desfrutar de sua recém-chegada liberdade.

João Paulo, menino pobre morador do mangue, ou melhor, da comunidade de Afogados que fica em Aldeia Teimosa, na periferia de Recife. Filho de um nordestino itinerante, Zé Luis, que fugiu da fome no interior do sertão e veio

morar, segundo ele, no “Paraíso dos caranguejos”. Ambos personagens de Josué de Castro, na obra *Homens e Caranguejos*, que conta uma história não muito feliz da sociabilidade de indivíduos que residem na periferia de Recife no final do século XIX e começo do século XX. Nela pode-se perceber o “tomar de consciência” (Castro, 2003) de João Paulo, sua subjetividade moldada a partir de um cotidiano onde se experimenta o fenômeno social da fome e sua íntima relação com a estrutura política e econômica à época.

Diferentemente do revolucionário italiano, o pernambucano não teve uma vida militante de dedicação quase que integral para a construção do socialismo, antes travou uma batalha de morte contra a fome na qual perdera um aliado importante, seu irmão, ainda no sertão. No entanto, foi num levante entre moradores de Aldeia Teimosa, mas não só, contra as autoridades governamentais pernambucanas onde viram João Paulo pela última vez. Talvez o “tomar de consciência” tenha impulsionado o jovem menino a decisão de empunhar a arma contra o Estado e tenha sido morto em combate, talvez atingido pelas costas, não se sabe. Decerto, assim como Gramsci, João Paulo também morreria antes de desfrutar de sua plena liberdade. Nunca se desvencilhara dos grilhões da miséria e da fome.

Nosso encontro ficcional deve ser entendido antes como método na história social para investigação das músicas da banda *Chico Science & Nação Zumbi* (CSNZ) ¹. Nessa conjunção tentamos aproximar categorias e conceitos marxistas e gramscianos às formulações subjetivas, situacionais, sentimentais e memorialísticas que Josué de Castro propõe em *Homens e Caranguejos* a partir da história de diversos personagens. O ensejo nos coloca na apreciação crítica de nossas fontes a partir da tradição marxista, atentos sempre quando for preciso à perspectiva teórica da *História vista de baixo*². Numa imagem eu diria: enxergar com os olhos de João Paulo através das lentes de Gramsci a relação histórica entre mangue e a produção social da pobreza.

¹ A banda *Chico Science & Nação Zumbi* será mencionada a partir da sigla CSNZ ao longo de todos os capítulos.

² Corrente historiográfica inglesa do século XX que tem E. P. Thompson como teórico proeminente, o qual iremos abordar, a partir de algumas obras e comentadores, ao longo do capítulo.

2.2

O encontro

Se pudemos criar de fato essa história e esse encontro, eu diria que foi no naquele mesmo mangue em que João Paulo passara sua infância. Observando a pobreza que ainda resistia incrustada na periferia de Recife, de cócoras no mangue, todo sujo daquela lama que alimenta os caranguejos, João Paulo tomava súbito suas memórias de infância. Parecia não caber-lhe espaço as histórias que atingiam em cheio a sua cabeça, mas uma era certamente a mais intrigante: o dia em que tomou consciência do mundo (Castro, 2003, p. 19). E a mais instigante para nós, pois daí deriva o encontro. João Paulo naquele dia enquanto permanecia estático passeando de maneira intensa por suas memórias pretéritas viu o ruído da cidade – um avião que passava por cima de sua cabeça – trazer-lhe de volta à realidade. A realidade do mangue, nua e crua que numa das mãos agarra uma história de miséria e pobreza e na outra a fome e “ciclo do caranguejo”.

A consciência de João Paulo passou a depurar da realidade e do cotidiano da vida no mangue em Recife esses dois substantivos, o “ciclo do caranguejo” e a miséria. É possível que Gramsci, ao ver o menino num momento de reflexão profunda, dissesse: “todos os homens são filósofos” (Gramsci, 2015, p.93), caro João Paulo. E nesse sentido, insistimos, através de suas asserções em argumentar que se trata de

...uma ‘filosofia espontânea’, peculiar a ‘todo mundo’, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e, não simplesmente de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom-senso; 3) na religião popular e conseqüentemente, em todo sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por ‘folclore’. (Gramsci, 2015, p. 93)

O caminho é bem parecido daquele percorrido por Josué de Castro para compreender as nuances da realidade e do cotidiano da vida no mangue. A percepção do mundo ao seu redor empreendida pelo menino morador da periferia de Recife deverá ser encarada aqui a partir desses termos, uma forma de conhecer o mundo imanente aos moradores do mangue. Há um sistema de crenças e valores

construídos historicamente por esses homens, há a partir daí uma construção narrativa e de representações que são bastante caras a este trabalho.

As categorias retiradas desse sistema de valores e representações são em larga medida a ponte que nos conecta ao nosso objeto. Josué de Castro se tornou, à sua maneira, um interlocutor nas letras de *Chico Science & Nação Zumbi*, e suas categorias empregadas para construir a imagem do mangue e da periferia recifense legaram aos *mangueboys* da década de 1990 um arcabouço de representações vivas e ricas para construção da cena *manguebeat*.

A partir dessa “filosofia espontânea”, nesse caso aquela produzida pelos sobreviventes do mangue de Recife identificada na obra de Josué de Castro, é de onde partiremos na nossa análise da crítica social presente nas letras de CSNZ. O primeiro movimento desloca tal análise aos processos sociais materiais de produção cultural, ou seja, no “processo social que cria modos de vida específicos e diferentes” (Williams, 1979, p. 25). A metáfora proposta por Marx da relação entre “base” e “superestrutura” é fundamental para precisarmos de onde se dirigem nossos esforços, pois desde a “base” perceberemos que esta é “a existência social real do homem” (*Idem*, 2011, p. 46). Nossa tarefa consiste em analisar o processo de construção da crítica social de um determinado grupo subalterno a partir das “relações reais de produção que correspondem a uma fase do desenvolvimento das forças produtivas materiais”.

A noção de “base” é encarada aqui como um processo que corresponde a várias atividades dos homens em determinado tempo histórico as quais são determinadas, em última instância, pelo modo de produção. Nesse sentido, a concepção de cultura trazida por Raymond Williams pôde nos fornecer alguns elementos importantes ao refutar o materialismo vulgar e apontar a importância da análise da cultura que privilegiasse antes o “processo social material” (Williams, 1979, p. 25) que superestruturas. R. Williams chama a atenção para o problema do abandono da análise das relações sociais no processo de conformação de determinada cultura em detrimento das análises idealistas que conferem destaque apenas às superestruturas. A cultura seria esse “padrão de organização” (Hall, 2003, p. 136) nas quais práticas sociais e a experiência humana interagem indicando esse arcabouço inacabado, sempre a se construir num processo

histórico. Aí pode-se dizer que se concentrará nossa empresa num primeiro momento. Identificaremos de que maneira tais relações sociais se apresentam na crítica social nas músicas de CSNZ.

E. P. Thompson em sentido similar define cultura em termos que reforçam o sentido fornecido por R. Williams e nos impelem a compreendê-la a partir da noção de processo histórico, onde se evidencia também a experiência e a prática social. Ao analisar os costumes presentes na cultura plebéia no século XVIII na Inglaterra, E. P. Thompson argumenta que o costume e a cultura em determinado processo histórico coincidiram em sentido, tornando possível afirmar que as práticas costumeiras ajudaram a conformar a “cultura plebeia” (Thompson, 1996, p.14).

Em certo sentido, o que o autor sustentou foi que o costume como prática social não pode ser considerado como um produto acabado e posterior do esforço humano ao longo do tempo, mas como “sui generis: ambiência, mentalité, um vocabulário completo de discurso de legitimação e experiência”. Ao mesmo tempo, a cultura como um “conjunto de diferentes recursos” é uma “arena de elementos conflitivos” que o costume pode ou não entrar em choque. E. P. Thompson chama a atenção para um processo histórico onde o próprio termo cultura invoque confortavelmente um consenso, “pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes” (*Ibdem*, p.17) na sociedade.

O autor, nesse sentido, ressalta a importância de analisar a cultura – nesse caso a cultura plebéia do século XVIII – atentando a prerrogativa que esta não pode ser desvinculada de maneira nenhuma das práticas sociais – no caso os costumes – do período histórico referente a ela. E. P. Thompon ressalta, assim como R. Williams a importância de analisar o processo histórico de conformação da cultura a partir das práticas sociais e da experiência.

Assim, é a partir dessa conceituação de cultura, onde se privilegia a análise pelo véis de um materialismo histórico, no qual experiência e as relações sociais ganham importância indiscriminada, que se pauta a investigação de nosso objeto. Trata-se, portanto, da construção de uma história social. A produção musical da banda CSNZ indicou as práticas sociais e as experiências vividas não

só pelos participantes da cena *manguebeat*, mas também da sociedade de conjunto na periferia de Pernambuco na década de 1990.

2.3

A experiência social da fome

Um dos aspectos abordados nas canções da CSNZ é a questão da fome vivida pelos moradores da periferia de Recife na década de 1990. A experiência social da fome pode ser entendida ao menos a partir de três perspectivas: a fome como uma construção histórico social; a fome permeada por uma questão moral; e por fim, a fome como uma forma de dominação de classe sobre outra classe. Dessas três dimensões da fome, João Paulo observara duas no mangue, a relação histórica da fome e a periferia de Pernambuco e o problema social da fome em relação a moral. Outra é de apresentação exclusiva da banda CSNZ, a fome como um instrumento de dominação de classe, no entanto, apesar das maneiras distintas de como elas se apresentam em ambos os casos, há ainda um elemento comum nessas perspectivas. A compreensão da fome como um fenômeno social aporta à experiência da fome como modeladora da subjetividade dos homens na periferia. Tal experiência, portanto, indicará os valores éticos, as esperanças e os sentimentos dominantes de determinado grupo social (Castro, 2003, p.46), desde em um ponto de vista de classe.

A “angústia da fome” e o “drama da fome”. A partir dessa experiência que João Paulo pôde notar como que a fome ia moldando os homens em Aldeia Teimosa, sobretudo, como a população dos mocambos do bairro de Afogados acordavam para mais um dia do ciclo do caranguejo. Era uma história que se repetia constantemente e que os moradores do mangue já estavam bem familiarizados, mas que consistia num escapar diário da desgraça da fome. A história é mais ou menos assim, os caranguejos se alimentam da lama, dos detritos que estão dispostos nela e a população do mangue

“...vive de pegar caranguejo, chupar-lhes as patas, comer e lambe os seus cascos até que fiquem limpos como um copo e com sua carne feita de lama fazer a carne do seu corpo e a do corpo dos seus filhos”. (*Ibidem*, p. 8)

O ciclo do caranguejo nada mais é que a forma de se escapar da desgraça da fome, ou melhor, a única saída viável que os moradores do mangue encontraram para solucionar o problema social da fome. O retorno constante às margens dos mangues, aos caranguejos, é em amplo sentido um encontro vital dos

moradores da periferia e a esperança de se postergar mais um dia nesse enredo de miséria e pobreza. O ciclo entendido como uma forma de se relacionar distinta entre os moradores da periferia de Pernambuco denota um aspecto de sobrevivência inerente a um determinado grupo social. Portanto, tal experiência vivenciada por João Paulo está intimamente ligada às relações sociais dentro de um modo de produção, ou seja, tais relações de produção denotam um conteúdo de classe.

A experiência da fome é por excelência exclusiva daquele grupo social subalterno, pois ela se referêcia na experiência da classe dos oprimidos, portanto, se atentarmos a “conexão entre as relações de produção e a consciência de classe por meio da mediação da experiência” (Badaró, 2012, p.86) podemos compreender o problema social da fome à luz do materialismo histórico.

E. P. Thompson (2002), ao analisar a partir da literatura da época vitoriana questões referentes à educação e à cultura da classe trabalhadora, pôde situar de maneira precisa a noção de experiência no seio da luta de classes. Nesse sentido, o autor afirmou que

“...a educação se apresentava não apenas uma baliza na direção de um universo mental novo e mais amplo, mas também como uma baliza para longe, para fora, do universo da experiência no qual se funda a sensibilidade.” (p. 32)

Os termos anunciados são postulados a partir de um sentido geral que pode ensejar ao menos dois debates. A educação foi à época um mecanismo de dominação de classe que, por um momento impedia a elevação a um certo nível cultural dos grupos subalternos, noutro momento impediu a partir daquela mesma experiência a consciência de classe. Trata-se de precisar a dominação de uma classe sobre a outra desde um ponto de vista imediatista, a educação integrada à emancipação cultural, ou a partir da dominação do conjunto da classe trabalhadora, a experiência universal à qual se funda a sensibilidade de classe. A noção de experiência, portanto, não apenas “adquire feições classistas, na vida social e na consciência, no consenso, na resistência e nas escolhas de homens e mulheres” (*Idem*, 2001, p. 260), mas também torna viável a compreensão do devir histórico materialista.

Situemos então o tema da fome nas letras de CSNZ a partir desse pressuposto do materialismo histórico, o qual é indissociado da experiência classista, trazendo-o à tona no campo político e social dos choques entre interesses de classe. Para tanto, devemos destacar duas músicas, as quais podem nos fornecer elementos enriquecedores deste debate, mas que podem nos levar também a outras reflexões.

A primeira delas é *O cidadão do mundo* (Science; Zumbi, 1996). Desde o título podemos propor algumas reflexões acerca da temática da fome. O cidadão do mundo foi um título honorífico dado a Josué de Castro pela Organização das Nações Unidas (ONU), reconhecendo sua militância e seu combate à fome no plano internacional. O sentido do cosmopolitismo do título honorífico, portanto, residia justamente nessa luta contra a erradicação da fome que ultrapassava os limites das fronteiras nacionais e se tornava uma luta ampla e mundial. A clara referência feita a Josué de Castro nessa música o interpela como um possível interlocutor da fome e da pobreza no Recife nos anos de 1990. Mas, referir-se ao título honorífico dado a ele numa música a qual narra a história de um homem que vivencia a fome na periferia de variadas maneiras, não só esvai todo o significado da premiação dada a Josué, mas também recoloca os termos daquele cosmopolitismo. Um cidadão cuja filiação é um mundo, o que lhe resta além de sua própria subjetividade nada mais é que ele próprio. Tomando como ponto de partido o significado do cosmopolitismo, inversamente, trata-se de um homem que em relação ao mundo só tem a si mesmo, a princípio, e é desse ponto de partida que vai ter suas primeiras experiências com o problema da fome. Vejamos em partes a história desse cidadão:

“A estrovenga girou/ Passou perto do meu pescoço/ Corcoviei, corcoviei/ Não sou nenhum besta seu moço/ A coisa parecia fria/ Antes da luta começar/ Na roda estrovenga surgia/ Girando veloz pelo ar/ Eu pulei, eu pulei/ E corri no coice macio/ Só queria matar a fome/ No canavial na beira do rio” (Science; Zumbi, 1996).

O cidadão do mundo foi no canavial matar sua fome, na realidade, invadiu a propriedade de algum latifundiário produtor de cana de açúcar para roubar-lhe alguns pés quando foi surpreendido por um funcionário que estava ali para proteger a propriedade do patrão. Quase foi atingido por uma espécie de foice

com duas pontas – estrovenga, material usado no corte da cana –, mas conseguiu se esquivar dos golpes a ponto de fugir para longe, para algum local aparentemente seguro. A narrativa mostra que a questão da fome em CSNZ ganha contornos familiares àqueles experimentados por João Paulo. Nota-se a ligação desse fenômeno social com a sobrevivência humana. O indivíduo, a princípio desamparado no mundo – entenda-se a partir dessa sentença, o Estado alheio a seus interesses de classe – encontrou no furto de alguns pés de cana de açúcar uma possível solução para sua sobrevivência.

No entanto, em *O cidadão do mundo*, a sobrevivência humana frente à fome ganha um duplo sentido, não apenas aquele vivenciado por João Paulo no ciclo do caranguejo, o de comer como uma necessidade fisiológica de sobrevivência, mas também um outro, referente à reação de classe (a proteção da propriedade privada) no momento do roubo de comida.

A experiência da fome vivenciada pelo “cidadão do mundo” está intimamente relacionada à pobreza, o correr da estrovenga do “capitão do mato” denota de maneira ainda mais clara ao que os grupos sociais subalternos estariam submetidos caso tentassem roubar comida. Seguindo a narrativa, a resposta dada pelo cidadão do mundo à violência sofrida no canavial engendra ainda mais tonalidades a essa experiência da fome. “Jurei, jurei/ Vou pegar aquele capitão/ Vou juntar a minha nação/ Na terra do maracatu/ Dona Ginga, Zumbi, Veludinho/ E segura o baque do Mestre Salu.” A saída apresentada em seu discurso, foi em última instância abdicar de uma saída violenta àquela situação de conflito a qual pôde colocar sua vida em risco de vida. Para o tal acerto de contas com o “capitão do mato”, o “cidadão do mundo” convocou personagens como Zumbi e Exú Veludo que pudessem consumir um ato de vingança à altura aquele atentado contra sua própria vida. Não à toa ele chamou Zumbi, símbolo da luta e resistência de negros escravizados contra a escravidão e a elite senhorial escravocrata; menos desproposital ainda foi trazer Exú Veludo – carinhosamente chamado na música de “Veludinho” –, orixá da Umbanda que abre os caminhos para solucionar aquele impasse. A convocação de representantes da cultura negra em resposta à experiência de classe referente à fome e a pobreza de maneira tão

violenta quanto a própria tentativa de assassinato, foi mediada a partir da cultura ligada à religião de matriz africana³ e pela memória de Zumbi dos Palmares.

O homem que esteve desamparado frente ao mundo e que tentava dar uma solução para sua fome, viu na dinâmica social conflituosa entre os interesses de classe que para dar uma resposta à altura à situação de violência deveria reunir aqueles que compartilhavam os mesmos interesses de classes. Dessa forma, a experiência da fome verificada na letra de *O cidadão do mundo* está centrada no fundamento da dinâmica histórica, sobretudo, nos termos da luta de classes.

Passando para um outro plano, a negação e desaprovação daquela atitude violenta a qual o “cidadão do mundo” e sua “nação” não estavam de acordo pode nos fornecer alguns elementos a fim de recolocarmos em outros marcos a discussão sobre a fome em CSNZ.

Retomemos a história de Zé Luis, pai de João Paulo, mais precisamente, no momento em que abandonara o sertão fugindo da seca e da fome, o dia em que Zé Luis, honrado vaqueiro do sertão, se tornou um reles ladrão de queijo (Castro, 2003, p. 44). Decerto, aqueles não eram os melhores dias nem de Zé Luis nem de sua família. Além de estarem exauridos de percorrer a pé o sertão em direção aos mangues do Recife, também haviam perdido seu filho Joaquim nessa seca terrível de 1877.

Às vezes, a sorte parece lhes sorri, ao menos de canto de boca, foi quando no meio daquele turbilhão de tristeza, ódio e revolta um “homem simples e sem bondades”, (*Ibidem*, p. 46) Xandu, se disponibilizara a levá-los montados a cavalo até a região do Caruaru – encurtando em dias a peregrinação da família de Zé Luis. Os itinerantes exaustos aceitaram sem hesitar a gentileza, na montaria além da família de Zé Luis e o próprio Xandu também vinha no lombo dos bichos cargas de queijo e rapadura. O honrado vaqueiro do sertão, também sem hesitar, pôs-se a comer disfarçadamente todo o queijo. Não demorou muito tempo para que o dono da carga notasse que na verdade quem vinha montado no lombo de um

³ Retomaremos essa temática desde essa interpretação da música *O cidadão do mundo* no próximo capítulo, no qual discutiremos a questão racial, de classe e da cultura negra presentes nas músicas de *Chico Science & Nação Zumbi*.

de seus cavalos não era aquele honrado cavaleiro, pelo contrário, tratava-se de um ladrão, um reles ladrão de queijo. Zé Luis nos conta sua história.

“Nesse momento passei a maior vergonha da minha vida. O homem [Xandu], indignado, me chamou na cara de ladrão. Ladrão de queijo. Maria abriu no choro, o menino assustado também abriu a boca no mundo.” (*Ibidem*, 2003, pp. 44-45)

Ora, um homem de moral ilibada, um “pai de família” se viu desonrado quando na fome precisou roubar um pouco de comida, pois havia horas que não se alimentava nem bebia água direito. A desonra foi tamanha que esbarrou sem querer em sua esposa que se pôs a chorar. João Paulo muito pequeno para entender a situação, chorou também, provavelmente pelo transtorno e alvoroço que o roubo do queijo havia causado. A moral de Zé Luis havia sido abalada de maneira irrecuperável, numa sociedade patriarcal como aquela do interior do Pernambuco em fins do século XIX, o roubo seguido da humilhação certamente foram golpes fatais a sua honra.

A história narrada até aqui mostra como a fome pôde desmoralizar o itinerante nordestino com seu roubo recém descoberto. O arrependimento que vinha a cada soar de sílaba profanada da boca de Xandu – “Ladrão de queijo” – é sem sombra de dúvida um indicativo claro de que se trata de um homem imoral e desonrado naquele momento.

Comparemos os ladrões. O de queijo, Zé Luis e o de pé de cana de açúcar, O “cidadão do mundo”, ambos optaram a partir de sua experiência com a fome e a pobreza roubar comida para sobreviver – tema que viemos discorrendo ao longo desse subtítulo. Estranho como o cidadão do mundo ao ser descoberto e, por conta disso, atacado por aquele que defendia os arredores do canavial ao correr no “coice macio” e fugir da situação de perigo, não esboçou nenhum arrependimento. Pelo contrário, juntou aqueles que não só reprovavam a atitude do “capitão do mato”, mas que também compartilharia dos mesmos interesses de classe. O posterior chamado do grupo, o qual o cidadão do mundo compartilha interesses comuns, denota que, diferente de Zé Luis, a moral dele não havia sido atingida, e que ao contrário, o cidadão do mundo e sua “Nação” saíram daquela situação conflituosa ainda mais moralizados para defender seus interesses. Em certo sentido, eles demonstraram um moral de classe, pois

“em qualquer sociedade cujas relações sociais foram delineadas em termos classistas, há uma organização cognitiva da vida correspondente ao modo de produção e às formações de classe historicamente transcorridas.” (Thompson, 2001, p. 260)

Thompson desenvolve a assertiva de Marx da determinação da consciência social pelo ser social a fim de precisar o determinismo na “perspectiva marxiana da luta de classes”. Nesse sentido, a organização cognitiva da vida numa sociedade dividida em classes a que o autor chama a atenção, torna possível que as relações sociais sejam identificadas a partir do conflito entre interesses de classe. Não obstante, a experiência da fome em *O cidadão do mundo* pode ser verificada a partir do materialismo histórico. A moral daquele cidadão apresentada em nossa análise corresponderia, portanto, ao modo de produção e a formação histórica de uma sociedade classista.

Na tentativa de resgatar o mote de nossa argumentação a partir da análise da questão social da fome em *Chico Science & Nação Zumbi* e Josué Castro, em *Homens e Caranguejos*, a desgraça da fome apareceu de maneira recorrente moldando a subjetividade daqueles personagens. O sertanejo itinerante e sua família, bem como aquele morador da periferia de Pernambuco na década de 1990 tiveram na experiência da fome a construção de sua consciência social, que, como pudemos argumentar até o momento, se balizou no desenvolvimento histórico do conflito entre classes.

2.4.

O urubu ameaça

Ainda na perspectiva teórica de identificar o problema social da fome a partir do desenvolvimento material das forças de produção, atentaremos para outra música da banda CSNZ, *Da lama ao Caos*, um outro aspecto sócio político da fome, seu caráter de dominação de classe. Josué de Castro reaparece novamente nessa música como um interlocutor da miséria e da pobreza. O apelo feito por CSNZ carrega um tom de desabafo e lástima e evidencia não apenas o quadro sócio econômico no qual os moradores de periferia estão submetidos, mas também a relação entre Estado e sociedade⁴.

“Ô Josué eu nunca vi tamanha desgraça/ Quanto mais miséria tem mais urubu ameaça/ Peguei um balaio, fui na feira roubar tomate e cebola/ Ia passando uma veia, pegou minha cenoura/ ‘Aí minha veia, deixa a cenoura aqui/ Com a barriga vazia eu não consigo dormir’/ E com o bucho mais cheio comecei a pensar/ Que eu me organizando eu posso desorganizar/ Que eu desorganizando eu posso me organizar/ Que eu me organizando eu posso desorganizar.” (Science; Zumbi, 1994)

Não seria de se estranhar se estas palavras tivessem saído da boca de João Paulo, a cena da pobreza no palco do mangue é ordinária, seja para menino ou para qualquer outro indivíduo morador de periferia como podemos constatar nas letras de CSNZ. No entanto, o que chama a atenção na invocação de Josué por Chico Science é que fugindo para além da apreciação já conhecida da miséria do mangue há um outro elemento inédito em nossa análise da crítica social desenvolvida pela banda.

O fato de mesmo atento à miséria o urubu, um animal cadavérico, continuar ameaçando os moradores do mangue, nos coloca a reflexão sobre qual referência aquele abutre pode ter no contexto da periferia em Recife na década de 1990. Naqueles dias, o sucesso do Plano Real, a eleição de Fernando Henrique Cardoso (FHC) à presidência, a vitória no Congresso Nacional de sua coalizão partidária com folga maioria sobre a oposição e as vitórias nas eleições estaduais

⁴ Acerca do tema iremos desenvolver um debate teórico mais aprofundado ao longo desse capítulo. A relação entre Estado, luta de classes e grupos subalternos nas letras de *Chico Science & Nação Zumbi* será abordada em momento oportuno, trazendo para o debate os teóricos Marx, Engels, Gramsci e Lênin.

de seus aliados políticos deram indícios que um novo grupo dirigente assumiria o leme do Estado brasileiro. “Representantes de um novo sistema de poder hegemônico, prontos para completar a tarefa de moldar a sociedade às suas diretrizes [neoliberais]” (Sallum, 1999, p.8)

A análise de Basílio Sallum é fixada a partir do surgimento do grupo político encabeçado pela figura do recém-eleito presidente FHC como capacitado a dar cabo ao projeto neoliberal. A caracterização apresentada pelo autor de que emergiu naquele momento um “novo sistema de poder hegemônico”, em parte debilita a compreensão de que na realidade se tratou de uma fração de classe que tomou as rédeas do poder executivo nacional. Portanto, um grupo político passou na qualidade de dirigente das classes a exercer hegemonia sobre o conjunto da sociedade, o que não significa dizer que se tratou do surgimento de um novo poder hegemônico. Em última instância, este em nenhum momento esteve em perigo ou foi abalado, mesmo num momento de grave crise econômica como nos anos que se seguiram até o governo de FHC – presente nos governos de Sarney, Collor e Itamar – a hegemonia burguesa permaneceu intacta, o que se verificou foram grupos políticos pretendendo-se dirigentes.

Apesar de uma discordância em relação à caracterização conjuntural de Sallum, ele apontou acertadamente que no plano da organização superestrutural estavam dadas as condições necessárias para o presidente FHC e seus aliados políticos assegurarem seus interesses de classe. Nesse sentido, numa breve apresentação do cenário político à época da produção da música *Da lama ao Caos* (1904), torna possível uma aproximação do abutre carniceiro que gestiona o medo sobre os setores mais pauperizados da sociedade à classe política recém-chegada ao governo federal. Sob a égide do neoliberalismo o Estado brasileiro destinou às classes subalternas a ameaça de mais pobreza e de nenhuma política social, a fim de garantir os lucros de banqueiros com o pagamento das dívidas interna e externa, bem como o lucro de empresários com a venda de empresas estatais, como a Vale do Rio do Doce e a Telebrás. À medida que o grupo político de FHC fazia do governo federal a bancada de negócios dos seus interesses de classe, deixava à margem de políticas públicas ou de assistência social os moradores de periferia, sobretudo, aqueles dos mangues de Recife.

Não à toa a invocação de Josué tentou demonstrar com que linhas se escrevem a opressão e a miséria vivenciadas nas lamas dos mangues de Pernambuco. Atentos ainda a essa perspectiva, daremos atenção aquele outro aspecto na crítica social da banda CSNZ referente à dominação de classe.

Ao tomar os versos que se seguem da música *Da lama ao Caos*, acabamos sendo surpreendidos por uma cena quase que inusitada, um indivíduo que vai à feira roubar tomate e cebola, e que acaba tendo seu alimento furtado por uma senhora. Ao insistir para que a senhora deixasse a cenoura em seu cesto de palha, ele argumentou que a fome estava lhe acarretando dois problemas. A falta de comida arrancava-lhe o sono, e este como uma necessidade fisiológica deveria ser levado em consideração pela senhora, além disso, a comida tornava possível o exercício de pensar. Inversamente, a falta de comida o traria a um estado de inércia mental, sem reflexão crítica, um indivíduo animalizado disposto a desenvolver apenas aquelas tarefas vitais para o ser humano.

A partir dessa asserção podemos concluir preliminarmente que a fome aparece como uma forma de desestruturar o pensamento crítico, em outras palavras, o mecanismo no qual se pode desarticular o conteúdo de contestação de um grupo ou classe social à ideologia dominante. Em certo sentido, se até agora discutimos que a miséria e a fome correspondem a uma díade constituída no decorrer do tempo histórico e que à época da produção de *Da lama ao Caos* (1904) havia um governo neoliberal avesso às demandas dos setores mais pobres – aqueles que sentem fome –, somos levados a argumentar que a própria fome não é obra da fortuna. Oposto ao acaso, ela pode ser entendida como uma maneira política e social de incidir diretamente na realidade e de forma decisiva. Se esta ausenta do plano material a “arma da crítica” e tão logo a “crítica da arma” (Marx, 2010, p.151), e como não é produzida ocasionalmente, pelo contrário pode ser identificada inclusive no conflito entre interesses de classe, a fome, nesse sentido, aparece como um mecanismo de dominação.

O recurso retórico da crítica social presente na letra de *Da lama ao Caos* apresenta a fome oposta ao pensamento crítico e por conta disso uma barreira a qualquer contestação da ordem política e social vigente. A alusão do “bucho mais cheio” e a possibilidade de se “organizar para desorganizar” essa mesma ordem,

denota que apreciação da experiência da fome na periferia de Recife tem um sentido ainda mais amplo. A falta de comida e a impossibilidade de pensar criticamente foi apenas um recurso de linguagem para fazer uma definição ainda mais profunda acerca da fome e dominação de classe. No eufemismo empregado na letra notamos que a dominação de classe pela desarticulação da crítica e da organização política se estabelece não diretamente pela falta de comida em si, mas, sobretudo, por uma produção proposital da fome e da miséria pela classe dominante. A experiência da fome apareceu mais uma vez no seio do conflito entre classes, mas dessa vez com uma forma de controle e dominação social e política de uma classe sobre outra, pois ela impossibilitaria a própria contestação do regime.

O indivíduo que constatou tal forma de dominação propôs, ao contrário, a própria desarticulação não só daquelas relações verificadas na sociedade, indo além referiu-se àquela estrutura de dominação. O jogo de palavras entre gerúndios e conjugações verbais onde não se alterou o nexos causal, apenas inverteu-se na ordem das palavras “organizando” e “desorganizar”, que nos fornece importantes elementos para essa análise. A organização, seja do cidadão do mundo, João Paulo e sua família ou desse último personagem que vai à feira roubar comida, possibilita a desorganização das relações sociais naquele sistema de produção, já que todos eles notaram sem exceção que a fome ora foi produzida historicamente junto à pobreza, ora foi utilizada para manter subordinado os setores mais pobres daquela sociedade. E se eles mesmos “desorganizando” podem se “organizar”, a desestruturação da dominação de classe passa justamente pela organização dos grupos subalternos. CSNZ criou, nesse sentido, uma primeira ideia de movimento, o qual a partir de um jogo de palavras não só colocou a necessidade da luta contra aqueles que o dominam, mas inseriu a necessidade da luta em conjunto (a organização), daqueles que vêm lutando em separado. Do particularismo ao universal, do indivíduo ao conjunto social, a história dos grupos subalternos em CSNZ começa a ganhar forma e movimento, e verifica-se desde aí a imperiosa validade em nossa análise do materialismo histórico.

Nesse primeiro movimento do particular ao universal, identificamos o materialismo histórico a fim de precisar nossa análise da crítica social em CSNZ a

partir da perspectiva marxiana de luta de classes. Ao chegarmos ao refrão da música *Da lama ao Caos*, ainda identificaremos essa mesma perspectiva em um outro movimento que aparentemente se refere a uma localidade espacial que guarda sentidos ainda mais profundos.

Voltemos ao refrão da música: “Da lama ao caos, do caos à lama/ Um homem roubado nunca se engana/ Da lama ao caos, do caos à lama/ Um homem roubado nunca se engana/ Um homem roubado nunca se engana”. Desde o primeiro verso podemos notar não só a noção de movimento, mas também a referência da localidade do mangue com o propulsor daquele caos anunciado. A periferia foi indicada como o único local possível para impulsionar o estado geral de desordenamento, mas CSNZ em contrapartida colocou o “homem roubado” com único sujeito possível de iniciar o caos. A subjetividade moldada a partir das contradições sociais, sobretudo, nesse caso acerca do aspecto da fome, pôde transformá-la a ponto criar sobre aquele sujeito o sentido da mudança. Esse sentido de transformação imanente naquele indivíduo pôde ser identificado na sua inclinação à “desorganização” social e política tal como viemos afirmando até agora. No entanto, se apenas o sujeito da periferia/mangue foi quem pôde propor a contestação e desorganização da ordem social vigente, a referência espacial mencionada ganha um outro sentido, e dizem respeito antes aos indivíduos que compõem aquele espaço que ao próprio local de origem do caos.

Deparamo-nos mais uma vez, aqui, com o movimento do particular ao universal, do sujeito da desorganização à desorganização da sociedade, tornando possível verificar a narrativa da música *Da lama ao Caos* ensejada no conflito entre classes. O caos entendido a partir desse aspecto nada mais é que a interação dialética entre sujeito e sociedade, onde este primeiro utiliza da contestação crítica para pôr em xeque a ordem vigente. Nesse sentido, o caos não diz respeito apenas à formulação da contestação de classe, ele é a própria contradição da sociedade na qual se pôde verificar o cotidiano da periferia, a experiência da fome, a dominação burguesa, etc. Portanto, a transformação do indivíduo a partir das contradições de uma sociedade dividida em classes e sua organização enquanto classe permitiu afirmar que a partir da relação entre ser social e sociedade, a banda CSNZ deu

movimento as suas histórias e formou as suas narrativas acerca do manguê e da periferia na década de 90.

2.5

A relação dialética da crítica à transformação

Sem deixar que nos escape essa última asserção, a qual dá movimento às narrativas da banda CSNZ analisadas até o presente momento, trazemos de volta ao debate o principal dirigente das ocupações de fábricas de Turim na década de 1920. E insisto em voltar aquele encontro, mais precisamente no momento em que o revolucionário italiano consolava de maneira crítica João Paulo quando percebeu as contradições sociais da vida na periferia de Pernambuco. Todos somos revolucionários às nossas maneiras, foi dessa asserção que propomos o debate inicial deste capítulo, e ainda acerca dessa mesma afirmação podemos extrair do sentido da política em Gramsci ao menos duas dimensões importantes para análise de nosso objeto.

No nosso horizonte encontramos o sentido da crítica social em CSNZ, a qual identificou um movimento próprio que ora ultrapassava o âmbito privado/subjetivo ora se encaminhava ao âmbito público/universal. A partir dessa constatação analítica notamos que o sentido do uso político de sua crítica social ganha contornos parecidos aqueles referidos no debate do marxista italiano. A política em Gramsci como um conceito impregnado de significados é uma “categoria-síntese” a qual possui

“...conteúdos e componentes diferentes, que nada mais são do que o sinal do registro, de tempos em tempos diferentes, que Gramsci dá a seu discurso e das possibilidades atribuídas ao termo, sobretudo à luz de um abrangente e declarado entendimento crítico (Liguori; Voza, 2106, p.630).

Em definição poderíamos dizer que a referência conceitual a qual o marxista sardo utilizou em seus escritos políticos é definida nos termos de um historicismo crítico. A utilização de suas categorias em certo sentido desprendia-se de uma rigidez analítica, no outro dava a ver a percepção do desenvolvimento da política enquanto processo material de maneira ímpar em determinadas

conjunturas. Justamente, a partir disso é que podemos extrair o sentido de síntese conceitual apresentada na concepção de política gramsciana, pois nela se apresentam: um sentido autônomo e independente diferente da política do senso comum e um conteúdo prático referente à transformação da objetividade material. Em Gramsci, a política, portanto, não é um conteúdo abstrato, se estrutura na historicidade dos tempos e se distingue por conta de seu conteúdo crítico da “filosofia da práxis” (Gramsci, 2015).

O historicismo crítico apresentado pelo revolucionário italiano correspondeu, nesse sentido, à atuação prática no mundo a partir da conjunção entre passado e presente onde esta teria o efeito de transformação. Então, se a política nesses termos corresponde à transformação material desde uma crítica histórica, podemos a partir daí observar em que condição se estabelece a aproximação desta definição à análise daquela crítica social. A crítica contra hegemônica presente na produção musical e cultural da banda CSNZ se estabelece de maneira contrária à hegemonia dominante – como vimos até o presente momento e como desenvolveremos ao longo do capítulo – e se apresenta como uma outra possibilidade de intervenção material nos tempos históricos. A crítica social e política de um ponto de vista classista, a questão racial, a estética *manguebeat*, a própria sociabilidade proposta por aqueles *mangueboys* e *manguegirls* representam a intervenção crítica no mundo a partir de sua própria transformação.

De maneira introdutória apresentamos temas que serão desenvolvidos ao longo dos demais capítulos, mas o que se faz necessário desenvolver no presente momento a partir da análise da produção musical da banda é, justamente, de que maneira se apresenta essa crítica política autônoma e independente. A conjunção histórica entre passado e presente nos remete a um outro movimento já analisado, mas que retomaremos agora com alguma centralidade, o da crítica à transformação, entendido como sinônimo de particular/universal, mas que diz respeito à outras categorias gramscianas em análise. A aproximação da crítica social presente em CSNZ com acepção de política ampla e restrita apresentada por Gramsci torna possível indicar esse processo político da conjunção entre passado e presente a partir da crítica material, a qual viemos desenvolvendo.

A acepção ampla de política nos *Cadernos* e nas elaborações de Gramsci quando jovem, como na *Questão meridional*

“...identifica-se praticamente com liberdade, com universalidade, com toda forma de práxis que supera a mera recepção passiva ou a manipulação de dados imediatos (passividade e manipulação que caracterizam boa parte da práxis tecno-econômica e da práxis cotidiana em geral) e se orienta conscientemente para a totalidade das relações subjetivas e objetivas.” (Coutinho, 1989, p.53)

Antes de mais nada, se faz válido ressaltar as referências feitas à “mera recepção passiva” e a “manipulação de dados imediatos”. No que diz respeito à primeira, o autor tem a intenção de situar sua análise no tema que iremos desenvolver de maneira breve mais à frente, referente à passagem do momento econômico-corporativo à superação desse círculo meramente corporativo. Já a segunda faz referência as formas de regulamentação da sociedade civil de caráter estatal como o liberalismo, seja pela via legislativa ou coercitiva. Ou então aquilo que Gramsci anuncia ser o “sindicalismo teórico” (Gramsci, 2000, p.47) o qual impede um grupo subalterno de se tornar dominando, restringindo sua consciência àquela econômica corporativa.

No entanto, o que devemos chamar atenção é a definição de política ampla a qual foi identificada desde a consciência crítica que orienta a totalidade das práticas de um determinado grupo social onde estas mesmas superaram a práxis cotidiana e tecno-econômica. Voltaremos a essa definição isentos de qualquer pedantismo. Recorrer à mesma fórmula de variadas maneiras se faz antes um método qualificado de exposição do que uma exposição desqualificada de qualquer objetivo. Portanto, retomaremos os *Cadernos* mais uma vez para alcançar essa fórmula da qualidade e do método.

A análise de relações de força proposta por Gramsci corresponde a sua intenção de precisar seus escritos carcerários à filosofia da práxis, como também indicar a dimensão estratégica da hegemonia na luta revolucionária. Nesse sentido, sua argumentação acerca de tais relações presentes nas estruturas “servem para justificar a prática” (Gramsci, 2000, p.45). Trata-se de levantar questões relativas a operações “táticas imediatas”, maneiras de agir frente às multidões, a agitações e propagandas políticas, etc. A análise gramsciana estrutural se envereda com o tema da estratégia e da tática, mas que, por hora, a deixaremos de lado a

fim de debruçarmos na concepção do desenvolvimento do processo revolucionário proposto pelo marxista italiano.

Segundo Gramsci, as relações de força se distinguem em diferentes graus que podem ser separados em três fundamentalmente: relação de forças sociais, relação de forças políticas e relação de forças militares. A primeira delas se relaciona à estrutura objetiva, corresponde na realidade ao que pode ser definido através das ciências exatas, que, de maneira alguma o homem pode modificar. Por conta disso, segundo ele, averigua-se se há uma “realidade rebelde” (Gramsci, 2015, p.45) capaz de indicar a possibilidade de transformação de determinada sociedade.

A segunda delas se refere ao nível de consciência de classe e organização em determinada sociedade, que pode ser estratificado em ao menos três graus da “consciência política coletiva”. Uma econômica corporativa, onde há uma unidade homogênea entre o grupo profissional que ainda não se alastrou ao grupo social; outra onde essa unidade chegou a enredar ao grupo social, mas ainda no que tange ao campo econômico, e por conta disso, não há a possibilidade da organização política do grupo social; por fim, o último momento, quando se passa a ter a consciência que os interesses corporativos podem e devem se tornar os interesses de outros grupos subordinados (Gramsci, 2000, p.41).

A terceira delas corresponde a dois momentos distintos, um técnico militar e outro político militar, respectivamente, um concorre às questões referentes à ação militar estrita, a outra determinaria essas primeiras a partir da ação política. Tal ação concorreria para “desagregar a eficiência bélica da nação hegemônica” (Gramsci, 2000, p.41) e para anular gradualmente esse poderio bélico, a partir da oposição da força militar hegemônica frente a ação política – Gramsci retoma nesse momento as questões referentes a hegemonia de um ponto de vista estratégico, e o que está em jogo, nesse sentido, é que o grupo dirigente exerça a hegemonia sobre setores militares para causa revolucionária.

Gramsci estabelece uma análise da dialética das relações de força presentes na estrutura para indicar não só como se desenvolve o processo revolucionário, mas, sobretudo, como se incide sobre as bases matérias disposta

enquanto realidade histórica. Talvez sua conclusão torne ainda mais claro esse ponto, vamos a ela:

“Pode-se dizer, portanto, que todos estes elementos são a manifestação concreta das flutuações de conjuntura do conjunto das relações sociais de força, em cujo terreno verifica-se a transformação destas relações em relações políticas de força, para culminar na relação militar decisiva. Se não se verifica este processo de desenvolvimento de um momento ao outro [...] a situação se mantém inoperante e podem ocorrer desfechos contraditórios.” (*Ibidem*, p. 45)

O marxista sardo interpela o processo revolucionário a partir da relação dos momentos de conjuntura (acontecimentos imediatos ou ocasionais) – a título de exemplo, verifica-se em ataques brutais aos direitos sociais e políticos à classe trabalhadora, ou o romper de luta de classes – com a passagem de uma consciência corporativa-econômica à consciência coletiva que organize o grupo social. Nesse momento crítico verifica-se, concomitantemente, a disputa hegemônica das forças militares que podem culminar, como ele destaca no trecho acima, ou na revolução ou em “desfechos contraditórios” – a depender do grupo dirigente ou de como o partido revolucionário de vanguarda articula sua estratégia e se capacita para transformar a realidade.

Trata-se de pontuar uma prerrogativa indissociável da “filosofia da práxis” argumentada pelo autor no Caderno 11, na *Introdução ao estudo da filosofia* (Gramsci, 2015). Os apontamentos a partir desse momento terão uma validade dupla, a da crítica e da consciência política, outra de um processo histórico referente a um grupo social.

Ao discorrer sobre a “filosofia da práxis”, o marxista sardo argumentou que a intenção da filosofia ou de um movimento filosófico se estabelece a partir da criação de um pensamento “superior ao senso comum e cientificamente coerente” (Gramsci, 2015, p.100). Segundo ele, uma filosofia da práxis “só pode apresentar-se, inicialmente, em atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou o mundo cultural existente)” (*Ibidem*, p.101). Num segundo momento, ainda nas palavras de Gramsci, tal crítica se voltaria a “crítica da filosofia dos intelectuais, que deu origem à história da filosofia”. O que está em jogo nesse momento é que para o autor uma filosofia voltada para ação prática, ou seja, de inclinação para a

transformação do mundo real, necessariamente, propõe a crítica a maneira de se pensar até então, bem como dos círculos de intelectuais que defendam essas concepções epistemológicas pretéritas.

Gramsci propõe essa definição a fim de indicar que no devir histórico da “filosofia da práxis” há não apenas um progresso filosófico, mas que tal processo insinua a construção de uma unidade intelectual e de uma ética a partir de uma “autoconsciência crítica” (*Ibidem*, p.104). Atenta ele que

“...uma massa humana não se ‘distingue’ e não se torna independente ‘para si’ sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico da ligação entre teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas ‘especializadas’ na elaboração conceitual filosófica” (*Ibidem*).

O autor nesse trecho ressalta a capacidade e importância da direção do partido na condução prática de uma teoria estabelecida a partir das implicações de uma “filosofia da práxis”. No entanto, o que é necessário destacar é que, se precisarmos uma articulação entre a definição proposta de “filosofia da práxis” de Gramsci (crítica e superação da filosofia da história) a partir da objetificação proposta por ele, perceberemos que a ação prática depende, conscientemente, da direção e organização de grupos intelectuais. Nesse sentido, o partido político ou grupo dirigente não só precisa lançar mão de tal tarefa, como também é fundamental levar adiante aquela crítica e superação filosófica.

Segundo o marxista sardo há um momento dentro das relações de forças políticas onde um grupo social atingiu uma “consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros do grupo social, mas ainda no campo meramente econômico” (Gramsci, 2000. p.41). Essa delimitação do campo da crítica social e política se estabelece no sentido de contrapor esta fase a uma outra, que seria “estritamente política”, que corresponde a passagem da estrutura à superestrutura. Em outras palavras, corresponde à superação da luta no plano corporativo a um “plano universal” – fase correspondente às conformações de partidos, da unidade intelectual, etc.

O que nos interessa é esse primeiro momento que é caracterizado pela consciência coletiva se restringir ainda à esfera econômica. Nesse sentido,

Gramsci precisa a consciência de classe a partir da relação das forças políticas, de uma solidariedade de interesses de determinado grupo subalterno que não ultrapassam o plano econômico.

Segundo o marxista sardo, nesse momento, o grupo social põe a questão do Estado (*Ibdem*), mas ainda nos limites do reformismo, pois não se percebe a intenção de transformação radical do Estado burguês, pelo contrário, as tentativas de mudança se estabelecem a partir dos “quadros fundamentais existentes”. Destaca-se, desta maneira, que os interesses que conformam à unidade do grupo social, tornam possível aquele grupo social se entender como grupo subalterno em oposição à classe dominante que exerce hegemonia sobre ele.

Ao analisar a letra da música *Monólogo ao pé do ouvido* (Science; Zumbi, 1904), do álbum *Da lama ao Caos*, podemos identificar como CSNZ indica os interesses de classe subalterna e uma crítica ao Estado.

“O medo dá origem ao mal/ O homem coletivo sente a necessidade de lutar/ o orgulho, a arrogância, a glória/ Enche a imaginação de domínio/ São demônios, os que destroem o poder bravio da humanidade/ Viva Zapata!/ Viva Sandino!/ Viva Zumbi!/ Antonio Conselheiro!/ Todos os Panteras Negras/ Lampião, sua imagem e semelhanças/ Eu tenho certeza eles também cantaram um dia.”

No monólogo de Chico Science ao *pé do ouvido*, daqueles que sentem a necessidade de lutar faz referência a relação de poder entre classe dominante e grupos subalternos. Enquanto grupo subalterno, o “homem coletivo” da letra, tem o interesse de lutar contra as opressões/dominação que o Estado em sua dominação de classe exerce sobre eles. Estes últimos que por desvios morais – orgulho, arrogância e a glória -, segundo CSNZ levam a classe dominante, a partir dos aparatos de coerção estatais a exercer domínio sobre esses grupos. Não obstante, esta persiste no objetivo (histórico) de destruir a vontade de lutar contra esse tipo de exercício de poder da classe dominante. Nesse sentido, o que está em jogo é que os exemplos de luta política listados por ele são um indicativo de que historicamente os grupos subalternos sempre lutaram contra o exercício de dominação de classe. Em plenos anos 1990 não seria diferente ao movimento *manguebeat* essa vontade de lutar que tiveram os Panteras Negras e Zumbi dos Palmares, por exemplo, contra o jugo da dominação.

Podemos afirmar que de um ponto de vista classista, o que dá sentido ao “homem coletivo” – com interesses comuns a ponto de lutar contra certo tipo de dominação – é sua condição política enquanto parte dos subalternos. Não só a crítica, mas a luta contra a dominação identificada na música *Monólogo ao pé do ouvido*, pode ser aproximada à análise metodológica das relações de forças políticas proposta por Gramsci. A luta anti-imperialista na Nicarágua, a luta anti-escravista na América portuguesa, os confrontos bélicos contra o exército da República brasileira, a subversão da ordem coronelista no interior do Brasil, a organização política de marxista negros nos EUA por autodefesa e pelo socialismo e, por fim, a subversão da ordem coronelista⁵ no interior do Brasil em pleno século XX são alguns exemplos do poder e da bravura da humanidade. Esse ímpeto de contestação e crítica da ordem social vigente que tal atuação política esteve antes nos preâmbulos da política em sentido restrito, à fase já exposta ao longo dessa argumentação identificada ainda no âmbito “meramente econômico”. A política ainda em sentido ordinário, referente às críticas estruturais e por mais que estas mesmas possam se destinar às dimensões superestruturais – crítica à dominação do Estado burguês – não a fazem de maneira revolucionária, não se transformam em “partido” (Gramsci, 2000, p.41), não confrontam de maneira decisiva a ordem almejando a transformação objetiva da sociedade dividida em classes.

Portanto, a partir do interesse de um grupo subalterno de lutar contra a dominação de classe, notamos que esta de fato não propôs uma luta estabelecida a partir do conjunto da classe trabalhadora. De outra forma, podemos notar que essa

⁵ A exaltação da figura histórica de Lampião na letra da música *Monólogo ao pé do ouvido* pode ser interpretada a partir do sentido da subversão da ordem e do poder coronelista. Essa abordagem historiográfica ou do imaginário popular teve bastante influência da tese defendida no III Congresso dos Partidos Comunistas na América Latina e Caribe (1934) o qual identificava no cangaço sujeitos revolucionários. O posicionamento defendido pelos comunistas brasileiros foi aceito pelo Partido Comunista Russo, pois desde o processo conhecido na historiografia da III Internacional Comunista como “bolchevização” ou burocratização, o grupo de Stalin e Bukhárin vinham defendendo o socialismo em um só país e a tática das frentes populares – em países semi-coloniais ou coloniais essa tática consistiria em se aliar politicamente com a burguesia nacionalista e em países de democracia liberal as alianças deveriam se estabelecer a partir de setores reformistas. No entanto, do ponto de vista da situação brasileira, se organizar e aliar com o cangaço significaria estabelecer alianças com setores reacionários à época, ou seja, aquele hábito de se interpretar o cangaço como um fenômeno revolucionário foi criado e difundido pelo Partido Comunista Brasileiro, o qual capitulou ao caráter reacionário dos cangaceiros e cangaceiras do sertão brasileiro.

se referiu antes à consciência político-cooperativa do grupo subalterno, à política em sentido restrito do que à luta do conjunto da classe dos despossuídos. Esta segunda, de acordo com Gramsci diz respeito à passagem da luta estrutural para a “esfera das superestruturas”, ou seja, uma passagem para uma luta universal, “criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subalternos” (Gramsci, 2015, p.45).

Ao notarmos, por exemplo, o “momento estratégico de hegemonia” apontado por Juan Dal Maso, percebemos não apenas que a resolução das relações de força culmina no assalto ao poder, mas também que há necessariamente a construção prévia – ao longo daquelas etapas já mencionadas – da construção da própria hegemonia.

“...la hegemonia es condición necesaria para resolución de la relación de fuerzas militares, pero no la reemplaza, tanto como no se puede buscar el momento ‘directamente decisivo’ de las relaciones de fuerzas militares, sin la constitución previa de la hegemonia.” (Dal Maso, 2016, p.116)

O momento decisivo da tomada de poder pelas massas de trabalhadores, mostra de um lado a tarefa primordial do partido político “dedicar-se de modo sistemático e paciente a formar esta força, desenvolvê-la e torná-la cada vez mais homogênea, compacta e consciente de si” (Gramsci, 2000, p.46). Por outro, se há em todas as etapas precedentes aquela última à construção prévia de hegemonia, a própria política em sentido restrito deve carregar em cerne a disputa por hegemonia, e se atentos a essa prerrogativa lançamos luz ao nosso objeto, percebemos que junto àqueles que também “cantaram um dia”, CSNZ também se referiu ao conteúdo contra hegemônico de suas críticas políticas. A referência àqueles personagens históricos pode ser entendida no marco da própria banda colocar em sua crítica social o sentido da contestação da hegemonia da classe dominante.

A elaboração da ação política em Gramsci pode nos fornecer novas claves interpretativas da crítica social em CSNZ, numa outra música do mesmo álbum, intitulada *Banditismo por uma questão de classe*. Para tanto, precisaremos novamente a noção de política em sentido restrito.

“Há um tempo atrás se falava em bandidos/ Há um tempo atrás se falava em solução/ Há um tempo atrás se falava em progresso/ Há um tempo atrás que se ouvia televisão/ Galeguinho do Coque não tinha medo, não tinha/ Não tinha medo da perna cabiluda/ Biu do olho verde fazia sexo, fazia/ com seu alicate/ Oi sobre morro, ladeira, córrego, beco, favela/ A polícia atrás deles e eles no rabo dela/ Acontece hoje e acontecia no sertão/ E o que ele falava outros hoje ainda falam/ ‘Eu carrego comigo: coragem, dinheiro e bala/ Em cada morro uma história diferente/ Que a polícia mata gente inocente/ E quem era inocente hoje já virou bandido/ Pra poder comer um pedaço de pão todo fudido/ Banditismo por uma questão de classe!/Banditismo por uma questão de classe! Banditismo por uma questão de classe!/ Banditismo por uma questão de classe!’” (Science; Zumbi, 1994)

CSNZ tenta retomar a história de bandidos famosos em Pernambuco da década 1970 e 1980, como Biu olho verde e Galeguinho do Coque, ou então, de lendas sobrenaturais como Perna cabeluda que chegou até a sair em noticiários policiais à época. Ao narrar os episódios que faziam desses bandidos lendas urbanas, de perseguições incansáveis às formas que estes agiam com suas vítimas⁶, CSNZ recoloca em questão o tema do banditismo social. Quando se falava há um tempo atrás em “bandidos” também já se colocava a vontade de se solucionar este “problema social” pelo Estado. Não obstante, a polícia esteve atrás destes célebres bandidos pernambucanos e “eles no rabo dela” – por mais que em alguns casos alguns deles tenham ido para prisão, como foi o caso de Biu olho Verde. No entanto, o questionamento que se coloca é justamente ter a polícia como solução a um problema que na realidade corresponde, segundo a narrativa da música, a um problema de classe social. A escolha da vida delituosa está intimamente ligada às condições sociais que a pessoa no momento da decisão em cometer ou não um crime, em outras palavras: se decide “comer um pedaço de pão todo fudido” a morrer de fome. A escolha da polícia, portanto, como solução a esse “problema” é equivocada, os que escolhem ser bandidos para sobreviver são inocentes, pois em certo sentido esta opção de vida já está dada a eles bem antes deles poderem escolher. Por isso, o banditismo não diz respeito a uma escolha casual, pelo contrário, é uma escolha subjetiva a partir da relação dialética

⁶ No caso de Biu olho verde, as histórias que circulam em torno desse bandido dos anos 1970 nas cidades de Recife e Olinda transitam entre a ficção e a verdade. Contam que Biu do olho verde torturava suas vítimas com alicate, beliscando os bicos dos peitos, fato esse que até hoje não foi comprovado.

Ver: http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/viver/2015/03/16/internas_viver,566412/bandidos-famosos-do-estado-inspiram-producoes-artisticas.shtml (acessado em: 09/03/2017).

entre o ser social e a realidade objetiva, num mundo determinado pelas relações sociais de produção.

Podemos, a partir dessa crítica política e social de CSNZ, enumerar ao menos três pontos que possam dialogar com aquela noção de política restrita que viemos discorrendo até aqui. Há uma crítica ao Estado e a polícia, que identifica em ambos a responsabilidade de “matar pessoas inocentes” – que como vimos a inocência no sentido empregado por CSNZ não corresponde a uma avaliação jurídica, mas sim à falta de escolha que o indivíduo pobre tem frente à experiência da fome. Uma outra crítica é construída no sentido de apontar a escolha do Estado em tratar o banditismo social como caso de polícia e não como uma questão referente à estrutura social. A terceira delas, é a avaliação da disparidade social presente não só em Pernambuco dos anos 1990, mas também no começo daquele mesmo século – e nesse sentido, se faz alusão às perseguições da polícia que Lampião e seus cangaceiros sofriam no sertão.

O aparelho coercitivo do Estado como mecanismo de dominação de classe e a utilização desse mesmo aparelho, a partir da polícia, como forma legítima para tratar do problema social da fome no que tange a dimensão do banditismo social. Somados a disparidade social histórica verificada na região nordeste recoloca a questão da hegemonia em sentido estratégico, sobretudo, naquelas etapas verificadas antes da resolução das forças militares. O domínio pela força empreendido pelo Estado, bem como a própria criação histórica da pobreza colocam como centralidade a questão da hegemonia, dimensionando-a a partir da disputa política entre governantes e governados. As práticas políticas ordinárias, de caráter sócio histórico presentes na crítica da música *Banditismo por uma questão de classe* aludem ao espaço de disputa política hegemônica que se limita às práticas costumeiras, do dia a dia, do âmbito restrito à dominação estrutural. A polícia perseguindo bandidos, matando-os e o Estado negligenciando a disparidade socioeconômica entre classes sociais verificadas a partir da disputa política entre estas mesmas classes, pôde ser notada mais uma vez naquela crítica a partir da noção de política em sentido restrito apontado por Gramsci.

A aceção restrita de política pôde ser notada em nossa análise acerca da crítica social da banda CSNZ e, desta forma, concluímos que a transformação

objetiva da sociedade postulada a partir dos termos gramscianos de política em sentido amplo não se apresentou na crítica social da banda. No entanto, atentos à dimensão da política em Gramsci definida como uma “categoria-síntese” percebemos que a acepção ampla de política se apresenta de uma outra forma na crítica social, não diretamente, mas indiretamente na criticidade e na síntese histórica entre passado e presente (Liguori; Voza, 2017, p.631).

Decerto, a política restrita não compreende aquela totalidade das relações objetivas e subjetivas, não compreende a concepção marxiana de classe em si e classe para si, vista como um processo histórico de desenvolvimento da consciência de classe (Marx, 1982). Mas, se política em duplo sentido compreende “criticidade, síntese da percepção de uma distância entre ser e dever ser” e por outro lado significa também “uma outra síntese entre o presente, o tempo de mudança, e o passado, objeto de mudança” (Liguori; Voza, 2017, p.631) a política em sentido amplo e restrito interagem de maneira dialética.

A crítica ativa como atuação e intervenção prática no mundo é a condição necessária para própria transformação da realidade, ou seja, a criticidade é o motor daquele “tempo de mudança”. Portanto, a síntese da consciência e a síntese do tempo histórico compõem a política de maneira a tornar indissociável as práticas políticas ordinárias das práticas políticas universais. Uma relação dialética expressada num processo político de consciência de classe e atuação política onde a política em sentido amplo carrega em síntese a política em sentido restrito, e esta última corresponde à transformação do tempo histórico.

Nosso objetivo a partir dessa apresentação conceitual de política nos termos gramscianos corresponde à necessidade de reafirmar mais uma vez a validade do imperativo materialista marxista em nossa análise. A política ordinária correspondente à uma atitude crítica frente à realidade histórica, sobretudo como uma forma de atuação política, carrega em si um potencial transformador, portanto, a crítica social analisada até aqui diz respeito a esse processo histórico dialético da crítica à transformação.

2.6

Estado, dominação e hegemonia

As músicas *Da Lama ao Caos* e *Monólogo ao pé do ouvido* ao colocarem em questionamento a ordem social vigente e ao exaltar a força daqueles mártires e revolucionários pretéritos, criaram a imagem do inimigo, que por um lado sustentava aquela ordem e por outro dava combates de morte àqueles que em oposição lutaram bravamente. Não se vê outra saída se não caracterizar esse tal inimigo por meio da discussão sobre Estado e classes sociais, sobre dominação e hegemonia, as relações entre classe social e propriedade privada são essenciais para nossa análise no presente momento.

Antes que possamos entrar na discussão acerca do exercício de dominação e hegemonia por parte do Estado, retomemos os últimos dias da vida de João Paulo, o prelúdio de uma tragédia que estava por vir, a qual o tomava numa tristeza irremediável. O menino “pensava... Pensava só em coisas tristes. A tristeza da vida, a pobreza, a miséria de sua gente. A morte” (Castro, 2003, p.104). Não era para menos, Aldeia Teimosa havia passado por uma enchente devastadora por conta da cheia dos rios, que destruíra os mocambos que pairavam sobre o mangue. Em contrapartida, o governo não dava a mínima para aquele povo pobre, pelo contrário, só pensavam em “encher a pança”, e a insatisfação dos habitantes do mangue não parava por aí. A indiferença dos governados não era a única atitude que lhes atiçava o ódio de classe, “os donos de terra que não deixavam os moradores cultivá-la para matarem a fome” e os “donos da fábrica que pagam os operários um salário de fome para que possam manter seus filhos viajando pela Europa e sustentar uma penca de mulheres nos apartamentos de luxo da cidade”, atenuavam ainda mais a insatisfação dos moradores de Aldeia Teimosa.

João Paulo não se embevecia daquela tristeza, assim como a população de periferia, pois faziam de uma poderosa máxima bastante conhecida por eles, a saber: “toda a pouca vergonha dos ricos, toda a miséria do povo”, uma luta perene. Zé Luís foi um exemplo claro dessa batalha, dizia ele: “Na minha fome quem manda sou eu.” (*Ibidem*, p. 94). Com o passar do tempo a população do mangue foi entendendo que desde a política estatal à própria condição social na

qual se encontravam, os habitantes do mangue haviam construído uma subjetividade ímpar. Voltemos ao mangue de *Homens e Caranguejos*:

“É que o habitante do mangue, principalmente o que veio de cima, que desceu do sertão na seca, acossado pela fome e pela sede, é em regra um cabra de gênio difícil. Difícil de se acomodar as regras de vida da cidade. Rebelde, áspero, duro de curvar a espinha. É gente que lembra por sua conduta o junco, este outro habitante do mangue. O junco, que quanto mais forte sopra o vento querendo dobrar-lhe o pendão, mais ele se levanta duro e teso. Assim é o sertanejo, mesmo atolado no mangue. Não que seja uma gente arrogante. É até humilde. Suporta suas necessidades com resignação, de cabeça baixa diante da gente importante. Mas não queiram rebaixá-los demais, que eles se abespinham. (*Ibidem*, p. 94)

O habitante do mangue é rebelde, pois viveu uma realidade que se rebelou constantemente contra ele e que remonta tempos antigos e vem lhe perseguindo até o presente, por isso é um inconformado às imposições de vida da cidade. No entanto, ainda pode atuar em conformidade, mas sua resignação impõe limites àqueles que o subjagam, essas barreiras erguidas não se estrutuam em bases de desvios morais, pois já lhe foi adquirida a dureza e a resistência contra a dominação.

A subjetividade rebelde dos moradores do mangue é em essência uma contradição constante em relação ao Estado, pois referida a partir de termos políticos, ou seja, o homem de gênio difícil assim o é não por escolhas morais que invertem valores de determinada sociedade, mas porque ele é antes a oposição à ordem por excelência. O tema do Estado reaparece com centralidade, pois se aquele habitante do mangue pode ser definido como a antítese dos interesses estatais, ou para enfatizar a operação dialética empreendida por Marx para compreender a propriedade privada, como a “negação da negação” (Marx, 2010), desde já indicamos o caráter fundamental do Estado. Nas palavras de Lênin:

“O Estado é o produto e manifestação do caráter inconciliável das contradições de classe. O Estado surge onde, quando e na medida em que as contradições de classe não podem objetivamente ser conciliadas. E inversamente: a existência do Estado prova que as contradições de classe são inconciliáveis.” (Lênin, 2017, p.29)

Aquele indivíduo do mangue de Recife é por excelência a antítese da propriedade privada, em sua condição de classe onde o que possui apenas é sua força de trabalho e ao mesmo tempo ela própria é a única em que pode reverter

essa condição de classe de despossuídos. A partir dessa compreensão, à prova das contradições de interesses daqueles que possuem a propriedade privada e aqueles avessos a ela, o Estado surge como um moderador de tais conflitos que não podem ser conciliados no plano material. O Estado, portanto, aparece como um “poder acima da sociedade” para conter o choque entre interesses de classe para “mantê-lo dentro dos limites da ordem” e não permitir que estas mesmas classes se “devorem” (Engels, 1869, *op. cit.*, Lênin, 2017, p.29).

As contradições tornam possível o exercício de dominação de uma classe pela outra a partir do Estado, para usar a expressão utilizada por Marx e Engels nesse marco de contradições perenes na sociedade, o Estado exerce uma ditadura de classe. E se desde o começo dessa argumentação procurávamos o inimigo anunciado nas letras de *Da lama ao Caos* e *Monólogo ao pé do ouvido*, acredito que já o encontramos. Assim como Zé Luis e João Paulo, as músicas indicam claramente uma crítica ao exercício de dominação de classe por meio do Estado.

A banda CSNZ criticou a hegemonia burguesa, a partir do conceito de hegemonia de Gramsci, bem como sua teoria ampliada de Estado, podemos indicar como se estabeleceram essas críticas. Gramsci ao discutir a relação entre camponeses e operários em *A questão meridional*, sobretudo no que diz respeito à função dirigente dos trabalhadores da cidade no que tange à libertação camponesa, assim o faz alertando a um elemento novo da dominação capitalista. Quando no momento da classe operária romper o corporativismo agrário, esta se dá conta de que o que está em jogo é a convergência de interesses sociais, políticos e culturais. Gramsci atenta à capacidade do proletariado urbano em reagir contra a “retórica demagógica” dos “clericiais politikeiros” (Gramsci, 1987, p.65) consonantes e entusiastas das práticas capitalistas dos industriais do norte. Segundo ele, para que os interesses entre campo e cidade se tornem conciliáveis, é necessário, sem dúvida alguma, que a classe dirigente responda a questões ideológicas. Nesse sentido, se os camponeses ainda vivem sob o julgo clerical e encontram uma explicação para o mundo através do mistério da fé, a capacidade de direção e consciência de unidade de classe corresponde à questão cultural vivida pelos aliados do campo.

Gramsci evidencia, desta maneira, que para formação de um “bloco histórico” – a capacidade de direção e dominação de determinada classe em determinado tempo histórico – é necessário responder aos problemas relativos à cultura. A hegemonia, interpretada nesse sentido, ganha um traço novo correspondente a uma outra questão ideológica que diz respeito às escolhas culturais. Nesse sentido, a dominação hegemônica não se exerce apenas no campo da política ou através da sociedade civil – como veremos adiante –, mas também através da cultura.

A hegemonia pode ser exercida fundamentalmente a partir de dois mecanismos, um deles é o consenso, a dominação por meio de instituições privadas da classe dominante sobre outros grupos sociais. Outro é a coerção que é o aparelho de repressão do Estado usado não apenas quando as massas proletárias de alguma maneira já escaparam ao domínio da burguesia, mas também como forma de manter o próprio consenso, tanto este quanto a coerção são expedientes da classe dominante que se relacionam dialeticamente. A teoria ampliada do Estado proposta por Gramsci compreende, justamente, esse momento do uso da coerção e do consenso, atentando assim, para duas outras esferas fundamentais dentro da superestrutura. A “sociedade civil” e “sociedade política”, sendo a primeira formada por organizações responsáveis pela elaboração e/ou difusão da ideologia dominante e a segunda formada pelos mecanismos legitimados pelo Estado de repressão e de violência.

A partir da teoria ampliada do Estado, Gramsci propõe um tipo de organização social através da relação de poder entre o Estado e a sociedade onde esta é responsável por conservar e exercer hegemonia de classe. No entanto, definir a “sociedade civil” sendo o espaço onde as classes dominantes exercem sua hegemonia apenas pela direção política e pelo consenso, e a “sociedade política” onde essas mesmas classes exercem domínio por meio da coerção seria um erro. Pois, segundo Perry Anderson

“As condições normais de subordinação ideológica das massas – a rotina diária da democracia parlamentar – são elas próprias *constituídas* por uma força silenciosa e ausente que lhes dá o seu valor: o monopólio da violência legitimado pelo Estado” (Anderson, 1986, p.46).

A análise proposta pelo autor recoloca a dimensão do uso da repressão em outro eixo, deslocando-o da “sociedade política” para “sociedade civil”, e, desta forma, concedendo ao Estado uma forma de organizar e dominar a sociedade civil que a aquela primeira definição não aventava. Aparentemente o Estado burguês não utiliza a coerção para exercer hegemonia sobre a “sociedade civil” o que não significa afirmar que esta seja nula, pois por ser o único capaz de manejar a violência e a repressão, o Estado burguês de maneira tácita, domina as massas proletárias.

Nesse sentido, buscaremos as críticas de CSNZ no âmbito cultural, político e social que envolvam a maneira pela qual as classes dominantes exercem hegemonia sobre os grupos sociais subalternos. Na música *Cidade*, do álbum *Da lama ao Caos* de CSNZ podemos notar a crítica feita nesses moldes já anunciados, onde suas posições hegemônicas compreendem um sistema de dominação social e político dos grupos subalternos.

“E no meio da esperteza internacional/ A cidade até que não está tão mal/ E a situação sempre mais ou menos/ Sempre uns com mais e outros com menos/ A cidade não para a cidade só cresce/ O de cima sobe/ E o de baixo desce/ A cidade não para a cidade só cresce/ O de cima sobe/ E o de baixo desce.” (Science; Zumbi, 1994)

A crítica proposta por CSNZ diz respeito à desigualdade social presente na cidade de Recife e que é questionada em um certo tom de ironia e que se refere a uma crítica superestrutural. É evidente que uma cidade onde os pobres ou as classes subalternas tendem a ficar mais pobres “até que não está tão mal”, está completamente mal. A crítica irônica anunciada por CSNZ põe em reflexão a disparidade sócio econômica da cidade que o processo de empobrecimento de uns ocorre às custas do enriquecimento das classes dominantes. E aqui deriva a crítica à hegemonia da classe dominante, correspondente à manutenção da ordem econômica e política vigente. A manutenção da riqueza nas mãos de uns enquanto outros estão sempre “com menos” é colocada em consonância ao desenvolvimento da cidade pernambucana, à qual indica um problema político à dominação hegemônica burguesa. Por fim, podemos afirmar seguramente que esta crítica de CSNZ à manutenção de uma ordem e hegemonia burguesas são contra-

hegemônicas, pois colocam em questionamento o exercício de dominação de classe, bem como a manutenção da mesma.

Ainda nesse sentido, podemos perceber esse mesmo tom de crítica no *Manifesto Caranguejos com Cérebro*, texto escrito por Fred Zero-quatro, vocalista da banda Mundo Livre s/a o qual caracteriza o movimento *manguebeat*, onde se discute a cidade de Recife a partir da periferia.

“A planície costeira onde a cidade de Recife foi fundada é cortada por seis rios. Após a expulsão dos holandeses, no século XVII, a (ex) cidade ‘maurícia’ passou a crescer desordenadamente às custas do aterramento indiscriminado e da destruição dos seus manguezais. Em contrapartida, o desvario irresistível de uma ‘cínica’ noção de progresso, que elevou a cidade ao posto de metrópole, só tem levado ao agravamento acelerado do quadro de miséria e caos urbano. O Recife detém hoje o maior índice de desemprego do país. Mais da metade de seus habitantes moram em favelas e alagados. Segundo um instituto de estudos populacionais de Washington, é hoje a quarta pior cidade do mundo para se viver.” (*Zero-quatro, Caranguejos com cérebro*, 1992).

Manguetown - A cidade, assim que Fred Zero-Quatro intitula essa parte do *Manifesto*, o qual estabelece um diálogo estreito com a mesma análise da cidade de Recife sustentada por CSNZ. A definição de cidade sustentada pelo vocalista da banda agregam elementos históricos e políticos que não só sugerem esse possível diálogo, mas também diz respeito a um outro aspecto da dominação burguesa. Historicamente, segundo ele, os grupos dominantes que estiveram à frente do progresso da cidade de Recife não só destruíram os manguezais, como o fizeram a partir de uma falsa retórica de progresso. Os possíveis avanços anunciados por esses grupos dominantes logo foram desmascarados à medida em que pôde-se perceber na cidade o aumento da “miséria” e do “caos urbano”. Em plena década de 1990 foi notado movimento *manguebeat* e, principalmente, pela banda CSNZ que o Estado burguês relegou historicamente à periferia a pobreza, não obstante, tornando Recife uma das piores cidades para se viver no mundo inteiro.

Uma crítica desse tipo, a qual põe em questionamento a exclusão social dos moradores das “favelas e alagados” destinando a esses espaços uma baixa qualidade de vida e a miséria, significa se opor ao Estado burguês e colocar os limites de sua dominação. Trata-se, portanto, de refletir a dimensão da hegemonia

burguesa a partir de sua dominação, a partir da percepção de que a periferia recifense é, por excelência, um espaço relegado aos grupos subalternos. Não por coincidência ou mera obra fortuita, mas porque as classes dominantes, historicamente, tornaram-no dentro de suas possibilidades e de seu exercício de hegemonia, um lugar dos grupos sociais subalternos. A crítica social da banda, nesse sentido, recoloca a partir de uma percepção classista da cidade, o debate sobre pobreza e periferia num outro patamar: o exercício de dominação hegemônica das elites de Recife pôde, historicamente, confluir miséria e periferia num mesmo anátema.

CSNZ, portanto, ao discutir a cidade recifense a partir dessa orientação crítica classista evidencia mais uma vez seu caráter contra-hegemônico. Em certo sentido, pois relaciona a pobreza e a miséria a um projeto político da classe dominante tomado a cabo a partir de seus aparatos institucionais e de sua dominação hegemônica. Podemos notar esse tipo de crítica a partir da análise da periferia de Recife nos 1990 em trechos da música de CSNZ intitulada *Rios, Pontes & Overdrives*.

“É Macaxeira, Imbiribeira, Bom Pastor, é o Ibura, Ipsep/ Torreão, Casa Amarela/ Boa Viagem, Jenipapo, Bonifácio, Santa Amaro, Madalena, Boa Vista, Dois Irmãos/ É Cais do porto, É Caxangá, é Brasilite, Beribe, é CDU/ Capbibaribe, é o Centrão/ Eu falei [...] Rios, pontes e overdrives – impressionantes esculturas de lama/Mangue, mangue, mangue, mangue, mangue, mangue, mangue, mangue/ Rios, pontes e overdrives – impressionantes esculturas de lama/ Mangue, mangue, mangue, mangue, mangue, mangue [...] Molambo boa peça de pano pra se costurar mentira/ Molambo boa peça de pano pra se costurar miséria/ Molambo boa peça de pano pra se costurar mentira/ Molambo boa peça de pano pra se costurar miséria/ Molambo eu, molambo tu, molambo eu, molambo tu/ Mangroove!”

A lista dos bairros da periferia de Recife se insere na dinâmica da cidade que dá conta do contraste entre a dimensão da vida, do espaço urbano e da periferia e os manguezais da cidade. No entanto, por hora, a fim de precisar a crítica de CSNZ feita a partir da relação entre periferia e grupos sociais subalternos, o foco da análise estará circunscrito à dupla acepção da palavra “molambo” e sua objetificação por parte da classe dominante.

O porta-voz desse ator social da periferia é a banda CSNZ. Não é desproposital sua insistência em referir a si próprio como molambo e, portanto, no

esteio da crítica social que a banda se propõe a fazer, ela mesma se coloca como inerente àquela dinâmica da cidade. De um ponto de vista classista esta propõe uma relação entre os moradores da periferia com a classe dominante, que sugere não apenas a dominação de um em relação ao outro, mas também como aqueles que dominam e refletem o papel dos bairros periféricos de Recife. A metáfora molambo denota o mau estado que os moradores desses bairros se encontram, sobretudo, no que diz respeito à precária vida que levam. Por conta disso, não é espantoso perceber que, como um objeto roto e sujo as possibilidades que se abrem a eles é a miséria e a fraude de suas próprias vidas, como vimos discutindo ao longo desse capítulo.

A apreensão do espaço da periferia recifense a partir dos moradores que lá resistem é construída a partir da relação entre classes, a qual denota que os grupos sociais dominantes exercem sua hegemonia pela precarização e prejuízo à vida na periferia. CSNZ propõe a crítica exatamente no sentido de se contrapor a esse tipo de relação entre classes, sobretudo, a esse tipo de dominação que destina aos grupos sociais subalternos à miséria.

As críticas contra-hegemônicas de CSNZ não se limitam às questões referentes à cidade e a periferia recifenses. Num outro debate relativo ao cangaço e aos famosos bandidos da cidade, podemos reencontrar esse sentido. A reivindicação feita pela banda da história e da memória de Lampião e seu bando são exemplos disso, bem como o resgate já mencionado daqueles bandidos que se tornaram lendas urbanas anos 1970 1980.

Começamos por esses últimos, Biu Olho verde, Galeguinho do Coque e Perna Cabeluda conhecidos por estamparem as capas de jornais à época e por serem um desafio laborioso pra polícia manter a cidade a salvo de qualquer crime. Para justificar o sistema social e político que condiciona a vida das pessoas pobres que apenas querem ter o que comer e por falta de opção encontram saída na vida delituosa, CSNZ reivindica a fama dessas três lendas urbanas. Mas, por que reivindicar a memória de bandidos famosos se ao fim e ao cabo essa crítica pode ser feita a partir de outros tipos de análise, que não necessariamente implique na questão do banditismo social? Que outro sentido, portanto, pode ter a expressão desses bandidos na crítica social de CSNZ?

Reivindicar a memória deles ressaltando a perspicácia dos mesmos frente à polícia que penava em solucionar seus casos criminosos e em prendê-los é bastante sintomático. Postular uma memória irreverente frente ao aparato coercitivo do Estado não apenas indica a perspicácia daquelas lendas, mas também resalta o fato deles serem, a sua maneira, uma contradição à ordem e ao aparato coercitivo do Estado. Mesmo num espaço onde o exercício da hegemonia se dava pelo uso da coerção, existiam outras possibilidades que se confrontavam a esta. Ressaltar a experiência social de contraposição ao aparato repressor do Estado denota que tinha, pelo menos de forma aparente, um certo nível de eficácia – pois não se conseguia prender esses bandidos – é uma forma de criticar esses aparelhos violentos de coerção. Nesse sentido, CSNZ ao se referir de maneira positiva a esse tipo resistência e desobediência civil frente ao Estado compreende uma crítica ao exercício de hegemonia das classes dominantes, sobretudo no que corresponde a “sociedade política”.

O resgate da memória do cangaço também percorre, em sentido próximo, a centralidade da crítica feita a partir da reivindicação da irreverência das lendas urbanas da cidade. Na música *Sangue de bairro*, do álbum *Afrociberdelia*, CSNZ faz referência ao cangaço e a morte dos cangaceiros do bando de Lampião:

“Bezouro, Moderno, Ezequiel./ Seca Preta, Labareda, Azulão./ Arvoredo, Quina-Quina, Bananeira, Sabonete./ Catingueira, Limoeiro, Lamparina, Mergulhão, Corisco!/ Volta Seca/ jararaca, cajarana, Viriato./ Gitirana, Moita-brava, Meia-noite, Zabelê./ Quando degolaram a minha cabeça, passei mais dois/ minutos vendo meu corpo tremendo/ e não sabia o que fazer/ Morrer, viver, morrer, viver.”

CSNZ ao listar os nomes dos cangaceiros e coiteiros – pessoas que ajudavam os cangaceiros fornecendo abrigo e alimentação – do bando de Virgulino Lampião tem a intenção de rememorar uma história do sertão nordestino dando destaque ao bando de cangaceiros conhecidos por seus crimes. Um grupo que vagou por cidades do interior do Nordeste atrás de alimento e ouro, representantes de um fenômeno social, conhecido como banditismo brasileiro, foi também conhecido pelos inúmeros encontros bélicos com os volantes do Estado (pequenos destacamentos de soldados de todos estados da federação brasileira para procurar e matar cangaceiros).

CSNZ ao recuperar a memória de um grupo social indômito, reconhecido por subverterem a ordem do Estado através de uma representação valente – a imagem do cangaceiro degolado que ainda cogita bravamente a opção da sobrevivência – pode estar sugerindo aquela mesma crítica. A contrapelo da ordem estatal, sobretudo, de seus aparatos repressores, o cangaço criava a sua maneira uma outra ordem, se contrapondo, em certo sentido, de maneira belicosa, à hegemonia do Estado e seus aparatos institucionais coercitivos.

Nesse sentido, ressaltar a bravura do cangaço, sobretudo por ela ser uma milícia armada conhecida pelo seu enfrentamento bélico e sua contraposição à ordem estatal, diz respeito ao questionamento do domínio do Estado brasileiro. No mesmo esteio da afirmação anterior acerca das lendas urbanas, CSNZ ao dar destaque ao enfrentamento do cangaço frente ao aparato de coerção do Estado destaca também uma crítica ao exercício de dominação das classes dominantes àquela época.

Portanto, o resgate desses acontecimentos históricos por CSNZ não são de maneira alguma desprezíveis. A memória das lendas urbanas e do cangaço a partir de sua representação combativa à hegemonia do Estado e seus aparatos de coerção dizem respeito a um aspecto bastante particular da produção musical da banda. Este corresponde à sua crítica social à dominação das classes dominantes por meio das instituições estatais responsáveis pela repressão e coerção.

A proposta de recuperação da teoria ampliada de Estado em Gramsci nos foi valiosa para entendermos um aspecto importante da dominação hegemônica burguesa a partir da análise do *Manifesto Caranguejos com Cérebro* e algumas músicas dos álbuns *Da lama ao Caos* e *Afrociberdelia*. O Estado apareceu desta maneira como um “sujeito político cultural” exercendo hegemonia a partir de mecanismos expressamente públicos (Liguori, 2007, p.21), ao mesmo tempo em que também evidenciou a partir de um “esquema triádico economia-sociedade-Estado” (*Ibidem*, p.19) a tentativa de adequação da “sociedade civil” à estrutura econômica.

Nossa tentativa, de aproximação metodológica da realidade histórica da periferia de Recife a essa concepção de Estado concorre, sem sombra de dúvida, a afirmar que o Estado incide de maneira decisiva na composição da sociedade.

Como um instrumento criado a partir do conflito entre as classes sociais, ele nada mais é que a força material e ideológica responsável por manter os grupos subalternos sobre o jugo do capital a fim de exercer hegemonia e dominação de uma classe sobre a outra. A esse respeito, muitos argumentos foram desenvolvidos ao longo do capítulo, mas há uma dimensão da dominação burguesa de caráter histórico que tratamos superficialmente e que devemos nos debruçar agora com aquela qualidade mencionada. A noção de “bloco histórico” nos capacita a enxergar com um outro olhar não apenas o mangue o qual a banda CSNZ criou suas narrativas críticas, mas também a sua própria crítica social.

2.7

A noção de “bloco histórico”

O conceito de “crise orgânica” que corresponde a uma crise de hegemonia dos partidos tradicionais da ordem traz à tona outros aspectos interessantes acerca da análise marxista de Gramsci, sobretudo no que diz respeito à “revolução passiva” e ao “bloco histórico”. Nos deteremos antes neste último conceito do aquele outro, no entanto, partiremos daquele primeiro para compreender a fundo aquele último.

Até chegar ao cárcere, o marxista sardo viu a ascensão do fascismo no início do século XX, e no *Risorgimento*, observou o Reino do Piemonte no processo de unificação italiana, nesse sentido, os relacionou à “revolução passiva”. Gramsci nessas análises históricas, deu a ver as possibilidades de mudanças superestruturais a partir de um grupo político que se pretendeu dirigente, onde não houve uma “ruptura completa com os interesses dominantes anteriores” (Badaró, 2017, p.14). À luz de tal análise ele pôde afirmar que a “crise orgânica” abriu no campo político alternativas de direção inteiramente novas na qual, a “revolução passiva” pôde aparecer como uma resposta ao fracasso da revolução ativa das classes subalternas (Dal Maso, 2016, p.82). Portanto, onde os grupos políticos disputam a direção, a classe dominante não perdeu autoridade,

por mais que tenha perdido o consenso das massas, a classe dominante ainda exerce uma ditadura de classe.

A “crise orgânica” pode ser definida como uma “fratura entre estrutura e superestrutura” (Liguori; Voza, 2017, p. 162) marcada por contradições que surgem na sociedade onde a estrutura se desenvolveu não mais em conformidade com a superestrutura. No entanto, o que podemos perceber com os exemplos mencionados anteriormente, retirados do próprio Gramsci, é que tal fratura é parcial e não abarca o conjunto das relações entre estrutura e superestrutura. Nesse sentido, ao confrontarmos a noção de “bloco histórico” a tais exemplos, notamos que ainda há um certo tipo de adesão orgânica das massas à ideologia dominante. Verifica-se a partir do desenvolvimento histórico da ideologia um vínculo orgânico entre estrutura e superestrutura, uma relação materialista a qual conforma em cerne o “bloco histórico”. Em definição, no “bloco histórico”

“...as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma, distinção entre forma e conteúdo puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma, e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais” (*Idem*, p.66).

Nesse sentido, ao salientar o aspecto da relação orgânica, já mencionado anteriormente, Gramsci apontou que a apreciação do “bloco histórico” corresponde à relação da estrutura em determinada conjuntura histórica. Adicionando em qualidade os termos do debate acerca do materialismo histórico, redimensionando assim, a importância da análise do desenvolvimento histórico da estrutura na tradição marxista. Tal análise deve, necessariamente

“...reportar-se ao passado; o passado representa as condições materiais objetivas, para as quais o presente é apenas continuação, o desenvolvimento. A partir daí, passado e estrutura se identificam: ‘A estrutura é apenas o passado real porque ela é o testemunho, o ‘documento’ incontestável do que foi feito e continua a substituir como condição do presente e do futuro’.” (Huges, 1977, p. 46).

O passado como realidade e condição histórica necessárias para o próprio desenvolvimento do presente é o ponto de onde devemos partir, atentando sempre no nosso caso, ao vínculo irremediável entre o desenvolvimento histórico material e a superestrutura. O ponto de chegada é um só: por mais que a “crise orgânica”

aponte a uma crise superestrutural, ela se refere à crise de direção de classe ou fração de classe; a ideologia dominante ainda permanece ativa, pois as condições objetivas para sua edificação não foram abaladas, ainda há, portanto, dominação de uma classe por outra.

O “bloco histórico” torna-se a maneira pela qual depreende a relação entre estrutura e superestrutura, um olhar atento desde essa formulação gramsciana pode nos fornecer elementos distintos na análise que propomos até aqui. Uma sociedade “não se propõe a nenhuma tarefa para a qual não existam já as condições necessárias” (*Ibdem*, 1977, p. 48) para seu desenvolvimento, e, portanto, notamos o desenvolvimento histórico a partir de condições materiais vistas desde o presente até o passado. Não obstante, se retrocedemos alguns anos antes da década de 1990 e observarmos o governo federal com Fernando Collor de Mello podemos notar como se desenvolve historicamente através dos tempos a dominação burguesa.

“Para os que ainda não estavam certos do teor das posições políticas ideológicas do novo governo, a combinação entre, de um lado, o discurso de abertura industrial e comercial, de enxugamento do aparelho de Estado, de desregulamentação e privatização futuras em moldes ultraliberais (evidentemente contrastando com o tratamento policialesco dado pelo plano de estabilização monetária às relações econômicas) e, de outro, o conservadorismo político e a extrema centralização tecnocrática no processo de tomada de decisões, essa combinação apontava claramente para a opção neoliberal do governo Collor.” (Tosi, 2000, p. 103)

Alberto Tosi nos informa que a opção neoliberal do governo Collor, no plano econômico consistiu na abertura ao capital estrangeiro e incentivo à industrialização e no plano político o fortalecimento de uma burocracia estatal avessas as demandas populares. Nosso intuito aqui é marcar que aquele Estado do “esquema triádico” já mencionado, o qual tensiona em adequar a “sociedade civil” ao modelo de produção capitalista a partir do uso de coerção ou de consenso não foi uma obra genuína daquela época. Pelo contrário, foi constituído em tempos passados que remontam uma conjuntura que se estende até mesmo antes da conjuntura a qual essa citação faz referência, no entanto o que damos destaque a classe ou fração de classe que se projeta dominante assim o faz historicamente.

Materialismo histórico e o exercício de hegemonia por meio de uma classe são nesse trabalho a maneira pela qual enxergamos as narrativas da banda CSNZ,

bem como seus personagens. Por conta disso, a noção de “bloco histórico” articulada por Gramsci nos foi bastante cara, esse devir histórico conflitivo entre classe dominante e dominados o qual os marxistas tanto se despendem a estudar ganhou um sentido histórico quando observado à luz desses atores políticos.

Nossa história até o presente momento consistiu de alguma maneira em relacionar sujeito e predicado, entender a partir do materialismo histórico a subjetividade moldada a partir da fome e da miséria dos habitantes do mangue. Nesse sentido, observamos a relação dialética entre indivíduo e sociedade onde o modo de produção capitalista determinou em última análise as relações sociais, e por conta disso, o ser social.

O conceito de “estrutura de sentimento” apresentado por Raymond Williams ao dar relevo à especificidade empírica histórica e sua relação com a consciência individual e coletiva pode ser bastante valioso para compreensão da subjetividade no marxismo. A interação entre “ordem social” e “ordem institucional” (Filmer, 2003, p.373), ou para usarmos a metáfora de Marx, entre base e superestrutura, compreende a “interação imaginativa” e as “práticas culturais e sociais de produção e resposta” por determinado grupo social a partir de uma experiência histórica coletiva.

As práticas sociais e a experiência humana interagem indicando um arcabouço inacabado, sempre a se construir num processo histórico, e, portanto, estivemos interessados em apreender como essas práticas sociais e padrões são vividos e experimentados a partir da “estrutura de sentimento”. Viemos perseguindo essa produção de resposta coletiva de determinado grupo subalterno que por um lado evidenciou um caráter classista, por outro demonstrou o caráter ímpar da produção cultural por meio de suas particularidades. A experiência da fome e da pobreza, bem como o exercício de hegemonia a partir do Estado e seus mecanismos de coerção e consenso, foram a pedra de toque para analisarmos nosso objeto a partir do materialismo histórico. A partir desse ponto de vista é que visitamos a crítica social da banda CSNZ desde a tradição marxista, no entanto nossa análise se estenderá como já indicamos no título desse trabalho dissertativo, sem que essa premissa teórica fundamental seja abandonada.