

Linguagem e subjetividade em Gramsci e Bakhtin

Recebido 19, jan. 2006/Aprovado 20, mar. 2006

Vanderlei J. Zacchi

Resumo

Antonio Gramsci e Mikhail Bakhtin desenvolveram teorias extremamente semelhantes sobre a relação entre linguagem, ideologia e hegemonia. Através da análise dos conceitos de heteroglossia e dialogismo em Bakhtin e hegemonia em Gramsci, pode-se concluir que as visões de linguagem e subjetividade de ambos os pensadores são convergentes. A partir de uma discussão sobre os conceitos de poder, discurso e ideologia segundo alguns teóricos dos séculos XIX e XX, constata-se que a linguagem e o sujeito são tratados, tanto por Gramsci quanto por Bakhtin, como dinâmicos e inacabados, capazes de questionar e resistir a poderes e discursos dominantes.

Palavras-chave: Discurso; poder; ideologia; hegemonia; heteroglossia.

Introdução

De acordo com Craig Brandist (1996), embora pensadores muito distintos, Antonio Gramsci e Mikhail Bakhtin compartilharam influências intelectuais extremamente semelhantes e desenvolveram conceitos bastante próximos sobre a relação entre linguagem, ideologia e hegemonia. Ambos se afastaram de teorias positivistas em lingüística e ciências sociais para se aproximar das teorias estéticas antipositivistas de Benedetto Croce e Karl Vossler, adotando dessa forma a noção fundamental de que uma língua representa uma visão de mundo.

A análise da linguagem e subjetividade em Gramsci e Bakhtin será efetuada a partir de uma discussão a respeito dos conceitos de poder, discurso, ideologia e hegemonia e de como eles estão relacionados entre si. São conceitos fundamentais em ambos os teóricos, principalmente no que se refere a sua visão de linguagem e subjetividade, com a ressalva de que o termo discurso – ainda que em estreita conexão com a noção de poder – seja normalmente aplicado à teoria de Bakhtin. Nada impede no entanto, como se verá a seguir, que se faça uma aproximação entre discurso – e poder – e a teoria de Gramsci.

Discurso e poder

Discurso é um termo que tem sido aplicado extensamente em diversas disciplinas e com as mais variadas definições. Tanto que, em muitos casos, não chega sequer a ser definido, pressupondo-se que já é de conhecimento geral (MILLS, 1997, p. 1). De início, pode-se afirmar que

Discurso é o uso da linguagem em relação a formações sociais, políticas e culturais – é linguagem refletindo a ordem social, mas também linguagem modelando a ordem social, e modelando a interação dos indivíduos com a sociedade (JAWORSKI; COUPLAND, 1999, p. 3).

Basicamente, então, discurso é “linguagem em uso” (p. 6), mas é possível ir além do nível da linguagem. Práticas discursivas podem ser empregadas para a legitimação de ideologias dominantes, mas também como atos de resistência a elas. Pois,

ao adotar uma concepção de discurso como um conjunto de sinais e práticas que organizam a existência e a (re)produção sociais, podemos conceber a linguagem como fundamental tanto para manter quanto para mudar a maneira co-mo vivemos e compreendemos o mundo e nós mesmos (PENNYCOOK, 1998a, p. 46).

Assim, pode-se estabelecer uma estreita relação entre discurso e poder. Essa relação foi extensamente discutida por Michel Foucault (1997a, 1997b, 1999). Para o teórico francês, o poder não está localizado em um lugar específico, mas disse-

minado através das relações sociais. Está presente em toda parte, é inerente às modernas instituições e não está especificamente relacionado a nenhuma classe ou grupo social, tornando difícil sua delimitação em limites e fronteiras. Como observa Machado (1999, p. XIV), “Não existe de um lado os que têm o poder e de outro aqueles que se encontram dele alijados. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem sim práticas ou relações de poder”.

Portanto, o poder não é entendido por Foucault como um sistema de dominação que um elemento ou grupo exerce sobre outro, mas como uma “multiplicidade de correlações de força” (1997a, p. 88). Essa visão de poder onipresente, no entanto, tem sido contestada por outros teóricos. Para Eagleton (1997, p. 52-53), se “os regimes de poder constituem-nos até às raízes”, não há como protestar contra essa condição, já que toda subjetividade é também efeito do poder. Fairclough (1995, p. 17) teme que “essa noção de poder tenha deslocado a anterior, mais tradicional, e principalmente ajudado a desviar a atenção das análises das assimetrias do poder e das relações de dominação”. Para que isso não ocorra, ele acredita que seja necessário fazer um vínculo entre as relações sociais de poder e ideologia. Foucault, no entanto, enxerga no poder também aspectos positivos:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (1999, p. 8).

Foucault (1999, p. 7) tinha dificuldades com o uso do conceito de ideologia e acabou por abandoná-lo por completo. O conceito mais frequentemente empregado por ele para a análise de como o poder se instaura e é reproduzido é o de discurso. Para Fairclough (1995, p. 136), o que caracteriza o discurso nas sociedades modernas é o importante papel que ele desempenha “na constituição e reprodução de relações de poder e identidades sociais”.

Foucault não está interessado em detectar o que há de verdadeiro ou de falso nos discursos, mas como são produzidos, no seu interior, “efeitos de verdade” que os tornam dominantes. O poder é portanto um elemento-chave em discussões sobre o discurso (cf. MILLS, 1997, p. 19). No entanto, não são os discursos que representam os sistemas de dominação, uma vez que não há uma relação de poder que seja totalmente dominante e é no interior do próprio discurso que se efetua a resistência e a oposição.

É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. (FOUCAULT, 1997a, p. 96)

O conceito de ideologia

A obra de Foucault nos ajuda a perceber as complexidades do poder. Mas, embora ele fale de “resistência”, não há nada específico, em sua obra, com relação a como ou a que resistir. Busnardo e Braga (2000b), contextualizando a discussão pós-estruturalista de base foucaultiana, apontam duas vertentes distintas para a noção de poder como algo permeando todas as relações sociais humanas: uma voltada para a concepção do determinismo sócio-estrutural e outra que enfatiza “a fluidez e mutabilidade das relações de poder em diferentes contextos sócio-históricos” (p. 102). A primeira delas pode ser exemplificada pela análise do discurso francesa, cuja crítica social segue uma linha neo-althusseriana. A segunda, menos determinista, defende que a crítica ideológica pode ser um caminho de questionamento das forças tanto objetivas quanto subjetivas de dominação. De acordo com esta linha, modos alternativos de discurso e relações sociais são constituídos de um potencial transformativo que se revela através da reflexão crítica. As autoras colocam então duas concepções fundamentais para contextualizar as divergências entre essas duas vertentes: a de ideologia e a de inconsciente. Enquanto na primeira vertente as ideologias operam no nível do inconsciente, e portanto são imunes à auto-reflexão e à crítica consciente, a segunda adota uma noção de inconsciente menos determinista e de ideologias que “podem ser tanto reprodutoras quanto contestadoras das estruturas sociais vigentes” (BUSNARDO; BRAGA, 2000b, p. 103).

Essas duas posições estão relacionadas a dois pensadores marxistas do século XX e suas concepções de ideologia, Louis Althusser e Antonio Gramsci. Althusser (1996) concebe a ideologia não mais como uma questão de “idéias”, como era considerada pelos marxistas do século XIX: ela é antes uma estrutura que se impõe a nós sem necessariamente ter de passar pela consciência (cf. EAGLETON, 1997, p. 134).

*A noção de ideologia tal como foi concebida por Marx e Engels em *A ideologia alemã* (1965) denotava a ilusão de que as idéias são autônomas do mundo material. Assim, elas passam a ter prioridade na vida social, mas ao mesmo tempo são desligadas dela. Negar os determinantes sociais das idéias significa fazer com que as pessoas creiam que suas vidas são motivadas pela ação de entidades abstratas, escondendo delas o modo real*

de produção das relações sociais. Essa ocultação da verdade da sociedade de classes tem como objetivo sustentar o poder político opressivo, já que, segundo Marx e Engels (1965, p. 45), “As idéias da classe dominante são também as idéias predominantes em cada época”. Assim, a força material dominante da sociedade torna-se também sua força espiritual dominante. Eagleton (1997, p. 86) define essa noção de ideologia como “uma máscara ou véu”, que impede que as pessoas enxerguem a realidade tal como ela realmente é. Isso quer dizer que a consciência é determinada pelos valores vigentes numa dada sociedade. A expressão que caracteriza essa noção de ideologia é “falsa consciência”, e deve ser creditada não a Marx, mas a Engels (EAGLETON, 1997, p. 86). E é essa noção que continuará predominando entre os marxistas do final do século XIX.

A concepção de ideologia de Althusser (1996), por outro lado, recusa essa noção de “falsa consciência”. Além disso, Althusser acrescentou teorias da estrutura e do inconsciente às teorias mais economicistas de Marx. Mas uma das maiores contribuições suas ao pensamento marxista foi a vinculação da ideologia à formação do sujeito, uma vez que a produção das próprias formas de subjetividade é um dos vários modos de produção da sociedade. A ideologia deixa então de ser “uma tela que se coloca entre nós e a realidade” (EAGLETON, 1997, p. 134) e passa a fazer parte das práticas e estruturas que constituem e determinam o ser humano, sendo internalizada através do inconsciente. Dessa forma, o inconsciente, para Althusser, longe de ser um produto inerente à natureza humana, é formado a partir de fora dela, na ideologia. A subjetividade é assim um senso de identidade produzido socialmente, pois é a ideologia que define a maneira como nossas identidades sociais são determinadas. Ela está portanto profundamente inscrita nos modos de viver e pensar de todas as classes. Dessa forma, Althusser supera a relação causa-efeito entre a ideologia e a base econômica da sociedade presente na teoria de Marx.

Althusser (1996), no entanto, retém de Marx e Engels a idéia de que a ideologia dominante é a ideologia da “classe dominante” e é transmitida através do que ele denominou Aparentes Ideológicos de Estado (AIEs), tais como a escola e a religião, que servem para manter as pessoas nas funções para as quais elas foram designadas na sociedade de classes.

Se os AIEs “funcionam” maciça e predominantemente pela ideologia, o que unifica sua diversidade é precisamente esse funcionamento, na medida em que a ideologia pela qual eles funcionam é sempre efetivamente unificada, a despeito de sua diversidade e suas contradições, sob a ideologia dominante, que é a ideologia da “classe dominante” (ALTHUSSER, 1996, p. 116).

Nesse caso, a função da escola seria ensinar uma habilidade que assegurasse a sujeição do aprendiz à ideologia dominante. Essa proposição supõe que a dominação é “um construto abrangente e unidimensional” (GIROUX, 1986, p. 183) que não permite a possibilidade de resistência e transformação. Sendo o poder constitutivo das estruturas que constituem e determinam o comportamento humano, o sujeito é alijado do seu papel de agente da história, uma vez que a consciência e a experiência são relegadas a um papel apenas secundário no desdobramento da história e das relações sociais.

As teorias da ideologia de Marx e Althusser são importantes na medida em que revelam a abrangência do funcionamento da ideologia dominante. No entanto, elas tendem a desconsiderar ou subestimar questões como resistência e luta.

O conceito de hegemonia

Um outro pensador marxista, Antonio Gramsci, introduziu nesta área um termo distinto, hegemonia, que Fiske (1990, p. 176) chama de “ideologia como luta”. Se para Althusser o sujeito é determinado pelas estruturas sociais, Gramsci considera que é possível haver mudança dentro do próprio sistema, abrindo, assim, um espaço maior para o sujeito/agente. Segundo Fiske, os dois elementos que diferem Gramsci de Althusser e Marx são resistência e instabilidade. A hegemonia pressupõe uma constante e laboriosa reconquista do consentimento da maioria ao sistema subordinante, pois a vivência social dos grupos subordinados está em constante contradição com a visão das relações sociais que a ideologia dominante tenta transmitir. Com frequência ela se depara com uma resistência que precisa superar se quiser ganhar o consentimento à ordem social que está promovendo. Fiske conclui que essas resistências, mesmo que superadas, nunca são eliminadas: qualquer conquista da hegemonia é necessariamente instável e portanto deverá estar sempre sendo reconquistada. Como afirma Gramsci,

a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, ou seja, não até o estreito interesse econômico-corporativo (2000b, p. 42).

Uma visão de mundo hegemônica, portanto, pode expressar os interesses dos que detêm os meios de dominação, porém deve levar em conta também os interesses de setores sociais subordinados. Nesse caso, a dominação não é alcançada através da manipulação da visão de mundo das massas. A hegemonia pressupõe que o grupo dominante se empenhe em

negociações com grupos e valores opostos, de modo que sua orientação política está sujeita a mudanças para que os grupos subordinados se convençam a aceitar sua liderança.

Segundo Tavares de Jesus (1985, p. 21) o termo hegemonia, desde sua origem grega até os dias de hoje, implica tanto “direção” quanto “dominação”. Dirigir equivale a guiar, ser líder, e dominar equivale a governar, ser chefe. Somente com a união desses dois elementos pode haver hegemonia. “Capacidade de dirigir, de conquistar alianças, a ‘hegemonia’ precisa dos seus elementos diretivos tanto para sua implantação como para sua manutenção” (p. 31). Um grupo social pode ser dirigente antes mesmo de tomar o poder. Já no poder, transforma-se em dominante, mas sem deixar de ser dirigente.

Em Gramsci, essa concepção foi desenvolvida amplamente nos *Cadernos do cárcere*, mas ela já aparecia nos escritos anteriores, principalmente no seu ensaio “Alguns temas da questão meridional” (1968). Nesse estudo inacabado, escrito em 1926, pouco antes de ir para a prisão, Gramsci coloca em questão a situação das “massas desagregadas” do Sul da Itália em relação ao Norte industrial no processo de modernização econômica e política do país. A não-integração dos camponeses sulinos a esse processo beneficiava não apenas os latifundiários do Sul, mas também a burguesia industrial nortista, que via neles fonte de força-de-trabalho barata. Para Coutinho (1999, p. 64), a questão da hegemonia está então relacionada à circunstância das alianças de classe: apenas a aliança entre os operários do Norte e os camponeses do Sul poderia derrubar a burguesia e promover a revolução proletária. Dessa forma, também, a classe operária se desprende da esfera de hegemonia da classe burguesa e, tornando a “questão meridional” uma questão nacional, passa a exercer sua hegemonia sobre a maioria dos trabalhadores, inclusive os camponeses. É aí então que a hegemonia se transforma na conquista do consenso: somente com uma contra-hegemonia a classe proletária resolveria o problema do Sul da Itália e, conseqüentemente, de todo o país.

A hegemonia para Gramsci pode ser exercida de duas maneiras: pela coerção do Estado dirigente e/ou pelo consentimento da sociedade civil à liderança imposta pelas classes dominantes. Segundo Gramsci,

podem-se fixar dois grandes “planos” superestruturais: o que pode ser chamado de “sociedade civil” (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como “privados”) e o da “sociedade política ou Estado”, planos que correspondem, respectivamente, à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de “domínio direto” ou de comando, que se expressa no Estado e no governo “jurídico” (2000a, p. 20-21).

É portanto na sociedade civil – o conjunto das relações éticas e conflituosas, que engloba também as instituições e o sistema de cultura – que se forma o consenso do momento político: a sociedade civil “torna-se o portador material da função social da hegemonia” (COUTINHO, 1999, p. 69). Assim, o conceito de hegemonia não está apenas relacionado com a estrutura econômica e a organização política da sociedade, mas também com orientações ideológicas e culturais. Vieira (1999, p. 60) expressa bem a importância que a cultura assume no pensamento gramsciano ao afirmar que “a cultura não é mais o terceiro front, ao lado do político e do econômico, mas sim o front que inclui todas as dimensões de um modo de vida, de uma civilização, de um projeto de reforma integral da sociedade”. Para Giroux (1986, p. 216), a cultura, em Gramsci, torna-se “o material bruto para a dominação ou para a libertação”.

De acordo com Fairclough (1995, p. 93), é a hegemonia da classe dominante sobre as instituições da sociedade civil (escola, família, religião, meios de comunicação) que torna difícil uma transformação revolucionária das sociedades capitalistas modernas, deixando aberta apenas a possibilidade de mudanças a longo prazo, através de batalhas ideológicas e hegemônicas. Por outro lado, são essas mesmas instituições que garantiriam a sustentação do novo poder. Na visão do autor,

Pelo menos nos países capitalistas desenvolvidos, vivemos uma época em que o poder é exercido predominantemente através da geração de consentimento mais do que pela coerção, através da ideologia mais do que pela força física e que busca antes inculcar práticas auto-disciplinares do que esmagar crânios. [...] É uma época em que a produção e reprodução da ordem social depende cada vez mais de práticas e processos de uma natureza extremamente cultural. Parte desse desenvolvimento é o papel acentuado creditado à linguagem no exercício do poder: é principalmente através do discurso que o consentimento é alcançado, ideologias transmitidas, e práticas, significados, valores e identidades ensinadas e aprendidas. Isso fica claro no papel geralmente reconhecido dos meios de comunicação de massa como provavelmente a mais importante instituição social a desenvolver esses processos na sociedade contemporânea (FAIRCLOUGH, 1995, p. 219).

Fairclough (1995, p. 94-95) estabelece também uma relação entre discurso e hegemonia, pois o conceito de hegemonia implica a constituição de práticas, em geral discursivas, que naturalizam relações e ideologias particulares.

Contra-hegemonia e resistência

Para Tavares de Jesus (1985, p. 66), outra instituição da sociedade civil, a educação, “tanto pode funcionar como instrumento de dissimulação a serviço da classe dominante, como também pode revelar à classe dominada as contradições existen-

tes, permitindo-lhe reagir a todas elas e tentar a contra-hegemonia". Dessa forma, tanto a hegemonia quanto a contra-hegemonia mantêm uma relação dialética de manutenção ou modificação das relações de poder, dependendo da situação histórica. Busnardo e Braga (2000b, p. 108) vêem então dois aspectos fundamentais no pensamento gramsciano: primeiro, não há como pensar as classes sociais como homogêneas – mesmo as hegemônicas –, já que no seu interior existem contradições e conflitos gerados pela relação entre os diversos grupos que as formam. Como resultado, surgem lacunas nas malhas do poder que possibilitam a ação e a mudança social. Segundo, o conceito de ideologia em Gramsci pode ser entendido de forma dialética: tanto fonte de dominação quanto ferramenta pedagógica que permite questionar as várias formas de dominação. Mais flexível e dialético que outras visões marxistas, o conceito gramsciano de ideologia e hegemonia, pode portanto tornar possível "uma leitura mais 'resistente' de Foucault, diferente da leitura neo-althusseriana que facilmente leva a um determinismo pessimista" (p. 109).

Como complemento às sofisticadas análises foucaultianas de poder e ordens do discurso, que desconsideram a possibilidade de o sujeito ser visto como um agente ativo, Busnardo e Braga apontam então estratégias de resistência de cunho gramsciano, já que "Toda história de sujeição está marcada por uma história de resistência e conflito" (2000a, p. 13). Para as autoras, uma ênfase sobre o consciente e a ação informada é essencial para se evitar o pessimismo político. O trabalho de Gramsci fornece elementos que permitem estabelecer alianças políticas e vislumbrar a possibilidade de se alcançar o poder de fato.

Agência e estratégias de resistência são portanto questões centrais à concepção de hegemonia de Gramsci, segundo a qual uma formação social nunca é estática, mas é vista, na verdade, como uma estrutura perfurada por "'lacunas' – posições mais progressivas dentro da própria hegemonia – que permitem ação e resistência humana positiva dentro daquela hegemonia" (BUSNARDO; BRAGA, 2000a, p. 15).

Linguagem e subjetividade

Giroux (1986) considera que o conceito de ideologia não pode ser localizado exclusivamente na esfera da consciência, como no marxismo tradicional, ou do inconsciente, como argumenta Althusser. Baseado em Gramsci, ele sustenta que a ideologia existe como parte de um nexos complexo de três áreas do comportamento humano e do pensamento – o inconsciente, o senso comum e a consciência crítica –, "de forma a produzir múltiplas subjetividades e percepções do mundo e da vida cotidiana" (p. 193). Essa multiplicidade aponta para um universo

ideológico em que as contradições existem não só fora como dentro do indivíduo.

[...] Gramsci resgata o sujeito humano, postulando uma noção de ideologia que não obscurece as faculdades mediadoras do homem comum. Ao mesmo tempo, ele o faz de uma maneira que situa a ação humana dentro de um campo preexistente de dominação que é aberto em seus efeitos e resultados. Assim, a consciência contraditória não aponta primordialmente para a dominação ou confusão, mas para uma esfera de contradições e tensões que é plena de possibilidades para mudança radical. A ideologia nesse sentido se torna um conceito crítico na medida em que revela as verdades bem como as funções de ocultação do senso comum. Em segundo lugar, Gramsci postula uma noção de ideologia e senso comum que se dirige à importante relação dialética entre discurso e atividade prática. Nesse caso, a ideologia é localizada não apenas no nível da fala e da linguagem, mas também como experiência vivenciada, como conduta prática na vida diária (GIROUX, 1986, p. 201).

A noção de hegemonia de Gramsci torna possível a transformação social e enfatiza as resistências que a ideologia dominante deve superar, mas que não pode eliminar totalmente, para se manter no poder. Das teorias da ideologia apresentadas, a de Gramsci é a que mais leva em consideração as contradições que fazem parte da experiência social. Essas contradições não estão presentes apenas no meio social, mas também no próprio sujeito, e são resultantes das permanentes tensões provocadas pelas diversas forças em oposição que compõem a experiência social e subjetiva. Em resumo, a teoria da hegemonia de Gramsci aponta para um sujeito contraditório, em constante formação e permanente interação com o meio social em que vive, que por sua vez é também contraditório e inacabado. De acordo com Urbinati (1998, p. 370), “A hegemonia denota uma transformação de dentro para fora, tanto do sujeito quanto do seu meio”. Gramsci (2001, p. 245) aponta que “a natureza humana” é o “conjunto das relações sociais” porque transforma-se continuamente com as transformações sociais: “as relações sociais são expressas por diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialética e não formal”.

Outro pensador que tem contribuído muito para uma visão neo-marxista da linguagem e do discurso, o russo Mikhail Bakhtin, apresenta um tratamento semelhante do sujeito: dinâmico, contraditório e também permeado pelas tensões existentes entre as diversas forças que operam na interação social. Para Bakhtin (1990), é principalmente através do discurso que se revelam essas contradições e que se renova incessantemente a “síntese dialética viva entre o psíquico e o ideológico, entre a vida interior e a vida exterior” (p. 66). O sujeito é, portanto, o produto da interação viva das forças sociais.

A linguagem, para Bakhtin, é um fenômeno não só social e histórico, mas também ideológico. Dessa forma, os elementos lingüísticos adquirem sempre novos significados, em função dos contextos sociais e históricos concretos em que são enunciados. Essa visão dinâmica da linguagem tem uma relação direta com a construção do sujeito, que se constitui pela assimilação das palavras e dos discursos de outros.

Para Menezes de Souza (1995, p. 22) o sujeito, na visão de Bakhtin, está imbricado em seu meio social e se constitui pelos discursos que o cercam. Cada sujeito é portanto “uma arena de conflito e confrontação dos vários discursos que o constituem, sendo que cada um desses discursos, ao confrontar-se com os outros, visa a exercer uma hegemonia sobre eles”. O mesmo se passa no âmbito da comunidade, que se constitui como uma arena de conflito entre discursos concorrentes. Assim, a língua de um determinado grupo social é formada por variantes conflitantes que estão sujeitas à questão do poder, pois o papel hegemônico de dominante será sempre preenchido por uma determinada variante. Esse poder é relativizado por não ser inerente, mas contingente e construído. Sendo assim, o dominante ocupa uma função instável e mutável, “uma lacuna a ser preenchida” (MENEZES DE SOUZA, 1995, p. 23), sob constante ameaça dos outros elementos que se opõem a ele. Essa vulnerabilidade indica a necessidade de negociação por ambas as partes. Pelo que ocupa a função de dominante – para manter sua hegemonia e se prolongar no poder – e pelos elementos que se opõem a ele, fazendo sentir sua presença ameaçadora e relativizante.

Preocupado em resistir à imposição de uma ideologia vinda de cima, Bakhtin se opunha a uma língua única ou padronizada, já que ela não poderia existir naturalmente, mas como resultado de forças culturais opressivas. Essas forças unificadoras, que Bakhtin chama de centrípetas, buscam erradicar a diversidade ao suprimir ou marginalizar outras forças culturais e lingüísticas, as quais Bakhtin chama de centrífugas e que por seu lado lutam contra essa tentativa de se forjar a unidade. No âmbito das línguas, as forças centrífugas incluem não apenas variações dialetais, mas também toda uma variedade de formas de linguagem presentes na vida social, cada qual com suas regras e funções. Bakhtin (1988) cita o caso da poesia, numa época em que ela se firmava como centralizadora do mundo verbal-ideológico nos níveis sociais mais elevados. Em contraposição, nas feiras e nos espetáculos de rua, desenvolvia-se a literatura das canções, anedotas e fábulas, que não tinha uma linguagem central e parodiava as linguagens oficiais dos poetas e eruditos.

Essas forças centrífugas são para Bakhtin evidências do que ele chamou de heteroglossia, definida por Burke et al. (2000, p. 251) como “diferença inerradicável, o fato de que mesmo a cultura ou língua mais unificada e padronizada é perpassada pela alteridade e a relatividade histórica”. Escrevendo na antiga União Soviética, sob o regime centralizador stalinista, Bakhtin via na heteroglossia um agente democrático diante das forças opressoras, hierárquicas e estáticas.

Para Gramsci a adoção de uma língua unitária dependia também das circunstâncias políticas (cf. PENNYCOOK, 1998b, p. 127). No entanto, vivendo na Itália de Mussolini, onde os dialetos locais eram vistos como a expressão de uma identidade italiana – e portanto uma forma de manter o poder através da diversidade –, Gramsci enfatizava a necessidade de uma língua unitária para superar os particularismos regionais e unir os trabalhadores e camponeses com o objetivo de resistir ao fascismo e, eventualmente, conquistar o poder na Itália. Tony Crowley (apud PENNYCOOK, 1998b, p. 127) aponta que, na conjuntura histórica e política em que vivia Gramsci, a força organizadora da monoglossia se apresentava como mais desejável do que a heteroglossia. Gramsci era também favorável ao ensino de uma gramática prescritiva às crianças da classe trabalhadora, como forma de fortalecê-las através da alfabetização, dentro de um projeto radical mais amplo

De acordo com Gramsci (2002, p. 143), a gramática normativa é apresentada como a única fase de uma língua – em competição e conflito com outras fases e esquemas já existentes – digna de torná-la a língua comum de um país. É o que corresponde à linguagem única de Bakhtin:

A categoria da linguagem única é uma expressão teórica dos processos históricos da unificação e da centralização lingüística, das forças centrípetas da língua. A língua única não é dada, mas, em essência, estabelecida em cada momento da sua vida, ela se opõe ao discurso diversificado (BAKHTIN, 1988, p. 81).

As visões de linguagem de Gramsci e Bakhtin, embora semelhantes, são aplicadas a condições políticas distintas (cf. BRANDIST, 1996). Gramsci acredita que a imposição de uma língua unitária é sinal de que outras mudanças políticas estão ocorrendo:

Sempre que aflora, de um modo ou de outro, a questão da língua, isto significa que uma série de outros problemas está se impondo: a formação e a ampliação da classe dirigente, a necessidade de estabelecer relações mais íntimas e seguras entre os grupos dirigentes e a massa popular-nacional, isto é, de reorganizar a hegemonia cultural (GRAMSCI, 2002, p. 146).

Além da situação política, a questão histórica também é relevante. Steinberg (1997) comenta que as discussões em tor-

no da adoção de línguas unitárias nos países europeus emergiram principalmente no século XIX e estavam estreitamente vinculadas às questões nacionalistas daquela época. Assim, o estabelecimento de uma língua única e o de uma identidade nacional se deram simultaneamente. Com a desintegração do Estado-nação europeu após a Segunda Guerra Mundial, houve um retrocesso nas tendências nacionalistas e, com relação à questão da língua, “O que teria parecido absurdo em 1885, não o era em 1785, e mais uma vez não o é em 1985” (p. 247).

Urbinati (1998) se opõe aos críticos que consideram o conceito de hegemonia de Gramsci uma estratégia de homogeneidade cultural. A própria discussão sobre cultura que o pensador italiano propõe contraria essa tendência. A autora considera o conceito de cultura de Gramsci complexo e difícil de ser reduzido a simples dicotomias. Pois para ele a cultura é um organismo vivo em constante transformação, e não conjuntos de significados partilhados por todos e da mesma maneira. A formação de uma chamada cultura nacional passa pelas tensões entre o velho e o novo, o intelectual e o popular. O folclore e a cultura popular não podem ser absorvidos passivamente, mas criados e remodelados ativamente. Eles se formam a partir de elementos do passado incrustados no presente, uma retomada da combinação entre alta cultura e folclore efetuada em épocas passadas. Tem-se então uma cultura mista formada por estratos diversos que não podem ser avaliados isoladamente. É preciso olhar para além deles para se entender a cultura nacional e a identidade social: “Velho e novo, intelectual e popular, mesclados para produzir aquelas combinações complexas que constituem o que chamamos de cultura nacional” (URBINATI, 1998, p. 379).

Gramsci considera necessária uma comunicação entre os estratos sociais para se evitar que a consciência política seja um privilégio de poucos. O conceito de senso comum é importante nesse processo, pois pode ser considerado um meio de comunicação entre a alta cultura e o folclore, mantendo dinâmica a relação entre esses dois extremos. Através dele, princípios filosóficos são traduzidos em julgamentos morais do cotidiano. Ao mesmo tempo, a alta cultura contém também elementos de um folclore próprio, o que garante uma negociação entre ambos os níveis. O senso comum pode então ser entendido como um movimento bidirecional entre a universalidade e o conhecimento comum. Mayo (1999, p. 50-51) cita o interesse de Gramsci por trabalhos – como os romances de Dostoiévski – que se baseiam na ficção popular para a produção de ficção artística, revelando a intersecção entre o popular e o artístico. Assim, a criação de uma nova literatura como parte de uma nova cultura proletária, para Gramsci, deveria não só ter sólidas raízes no

popular, mas ser também o produto de uma interação com as formas dominantes de expressão artística.

Nesse caso, teria papel fundamental um novo “intelectual orgânico”, que fosse o vínculo entre a filosofia e o povo, “versado na primeira, mas ativamente identificado com o segundo”, conforme aponta Eagleton (1997, p. 110). Que auxiliasse o povo a se tornar o protagonista de sua própria libertação. Posteriormente, nos *Cadernos*, esse papel seria transferido ao partido político. Conforme aponta Brandist (1996, p. 105), se Gramsci estabelece a atividade estética com base numa relação entre o intelectual orgânico ou o partido político e o “senso comum” de uma nação, Bakhtin o faz através da relação do autor com a diversidade dos discursos sociais, ou heteroglossia. O desenvolvimento de uma auto-consciência crítica, para Gramsci, passa pelo desenvolvimento de intelectuais que como líderes de um partido político de vanguarda dão aos movimentos espontâneos de massa uma direção consciente. Em Bakhtin, o romancista, para ser eficaz politicamente, deve orquestrar outros discursos em oposição ao discurso autoritário.

A visão de cultura de Gramsci foi fundamental para o desenvolvimento de sua noção de hegemonia. Ao discutir a questão da emancipação da Itália a partir do Sul, Gramsci buscou examinar a emancipação política do ponto de vista do mais subordinado. Para ele, os intelectuais dos séculos XVIII e XIX fracassaram em seu projeto por terem elaborado uma perspectiva de emancipação a partir da alta cultura – uma perspectiva cartesiana que vinculava a verdade a idéias claras e distintas. Para esses intelectuais, a verdade só poderia ser gerada pela erradicação do “incorreto” em todas as suas formas, como as crenças populares, as religiões e os preconceitos (cf. URBINATI, 1998, p. 380).

Urbinati conclui que o caráter comunicativo e relacional da noção de hegemonia de Gramsci se assemelha com a relação conflitante e permanentemente inacabada entre um dialeto local e uma língua nacional. Falar somente a língua nacional ou o dialeto local significa ter uma noção limitada do todo. Por essa razão, em carta a sua irmã, Gramsci sugere que não ensinar o dialeto sardo aos filhos dela seria privá-los da possibilidade de entender sua cultura em sua forma integral, que era uma mistura do local e do nacional. Segundo Urbinati (1998, p. 389), essa imagem exemplifica convincentemente a visão de hegemonia de Gramsci, descartando a idéia de que ela pudesse ser uma utopia orgânica sem uma pluralidade interna, “que sonhava com uma sociedade homogênea na qual, para se tratarem como iguais e se sentirem parte de uma narrativa comum, as pessoas deveriam falar apenas uma língua padrão e esquecer seu dialeto local”.

Para Gramsci, portanto, a visão de mundo de um determinado grupo está implícita em sua prática social e se manifesta na língua que ele usa. Brandist (1998, p. 99) compara essa concepção ao conceito de dialogismo de Bakhtin, que, como relação entre discursos, atravessa toda a interação social e se expressa no romance:

E é graças a este plurilingüismo social e ao crescimento em seu solo de vozes diferentes que o romance orquestra todos os seus temas, todo seu mundo objetual, semântico, figurativo e expressivo. O discurso do autor, os discursos dos narradores, os gêneros intercalados, os discursos das personagens não passam de unidades básicas de composição com a ajuda das quais o plurilingüismo se introduz no romance. Cada um deles admite uma variedade de vozes sociais e de diferentes ligações e correlações (sempre dialogizadas em maior ou menor grau). Estas ligações e correlações especiais entre as enunciações e as línguas (paroles – langues), este movimento do tema que passa através de línguas e discursos, a sua segmentação em filetes e gotas de plurilingüismo social, sua dialogização, enfim, eis a singularidade fundamental da estilística romanesca (BAKHTIN, 1988, p. 74-75).

Esse plurilingüismo social corresponde à heteroglossia, língua nacional estratificada socialmente e que está sujeita às relações de poder da sociedade em que um discurso dominante se impõe e se apresenta como universal e ideal.

Heteroglossia e dialogismo

Heteroglossia é um conceito formulado por Bakhtin para apreender o movimento contínuo da língua, evitando dessa forma a hegemonia de uma linguagem única. De acordo com Machado (1995, p. 41), como mistura de diferentes grupos de linguagens, culturas e classes, a heteroglossia “só existe onde houver diferentes pontos de visão ou diferentes sistemas em interação. Por exemplo, autor/personagem; eu/outro; monólogo/diálogo; cânone/carnavalidade; oralidade/escritura”. Para Bakhtin, conforme aponta a mesma autora (p. 36), a percepção única é relativa, já que entre a mente e o objeto há uma diversidade de focalizações. E, ainda que a percepção seja ativada de um único foco, podem incidir, sobre um objeto ou evento, espectros variados de perspectivas, criando uma focalização múltipla e simultânea.

Bakhtin dedicou boa parte de seu trabalho a estilos de autoria em gêneros literários. Para ele uma das características do romance é que a posição do autor é articulada através da justaposição e orquestração das vozes das personagens. Essa visão de autoria também se aplica à vida cotidiana. Nesse caso o sujeito, na sua interpretação do mundo, baseia-se nas diversas linguagens, dialetos e palavras de outras pessoas às quais ele está exposto. Assim, no mundo social diverso e conflitante

da heteroglossia, o sujeito cria pela orquestração desses elementos, mas através das palavras de outrem:

Em essência, para a consciência individual, a linguagem enquanto concreção sócio-ideológica viva e enquanto opinião plurilíngüe, coloca-se nos limites de seu território e nos limites do território de outrem. A palavra da língua é uma palavra semi-alheia. Ela só se torna “própria” quando o falante a povoa com sua intenção, com seu acento, quando a domina através do discurso, torna-a familiar com a sua orientação semântica e expressiva. Até o momento em que foi apropriado, o discurso não se encontra em uma língua neutra e impessoal (pois não é do dicionário que ele é tomado pelo falante!), ele está nos lábios de outrem, nos contextos de outrem e a serviço das intenções de outrem: e é lá que é preciso que ele seja isolado e feito próprio. (BAKHTIN, 1988, p. 100)

A autoria do discurso, portanto, é transformada em discurso próprio pela personificação do discurso alheio, que pode se dar primeiramente pela criação de um discurso persuasivo interno:

À diferença da palavra autoritária exterior, a palavra persuasiva interior no processo de sua assimilação positiva se entrelaça estreitamente com a “nossa palavra”. / No fluxo de nossa consciência, a palavra persuasiva interior é comumente metade nossa, metade de outrem. Sua produtividade criativa consiste precisamente em que ela desperta nosso pensamento e nossa nova palavra autônoma, em que ela organiza do interior as massas de nossas palavras, em vez de permanecer numa situação de isolamento e imobilidade. Ela não é tanto interpretada por nós, como continua a se desenvolver livremente, adaptando-se ao novo material, às novas circunstâncias, a se esclarecer mutuamente, com os novos contextos. Além do mais, ela ingressa num inter-relacionamento tenso e num conflito com as outras palavras interiormente persuasivas. Nossa transformação ideológica é justamente um conflito tenso no nosso interior pela supremacia dos diferentes pontos de vista verbais e ideológicos, aproximações, tendências, avaliações. A estrutura semântica da palavra interiormente persuasiva não é terminada, permanece aberta, é capaz de revelar sempre todas as novas possibilidades semânticas em cada um dos seus novos contextos dialogizados (BAKHTIN, 1988, p. 145-146).

Tomando as palavras de outros, o sujeito as reelabora internamente, tornando-as parcialmente suas, num processo dialógico com outros discursos com os quais esteve em contato em outros momentos, para em seguida torná-las palavras próprias. Através do dialogismo, Bakhtin mostra que o discurso interno, sendo aberto e inacabado, está sujeito às relações sociais e condições materiais em que está inserido. Ele está em constante diálogo com seu meio e em relação com outros discursos, pois todo enunciado atua em permanente interação e conflito com outros enunciados. Não sendo totalmente possuidor de

nenhum discurso, e para evitar ser falado por ele, cabe ao sujeito orquestrar tanto as vozes às quais está exposto quanto os discursos persuasivos internos.

Conclusão

Há portanto semelhanças relevantes entre Gramsci e Bakhtin em relação ao tratamento atribuído à natureza do sujeito e da linguagem em suas teorias da ideologia. Em ambos os teóricos, o sujeito e a linguagem são apresentados como dinâmicos e contraditórios, nunca acabados e únicos. Enquanto Gramsci faz uso dos termos hegemonia e contra-hegemonia, Bakhtin se refere às forças centrípetas e centrífugas. Em ambos os casos, existe uma tensão entre as forças envolvidas nas interações. As forças centrípetas buscam subordinar o sujeito em suas constantes lutas pela manutenção da hegemonia e de seus valores. As forças centrífugas resistem a essa subordinação e buscam a afirmação da diversidade de valores, o que caracteriza uma constante batalha entre diferentes posições ideológicas pela conquista e/ou manutenção da hegemonia; portanto, uma situação de permanente instabilidade. Ambos os pensadores recusam, assim, uma visão determinista do sujeito, principalmente se considerada no contexto do marxismo vulgar do século XIX e início do século XX.

Os trabalhos dos dois teóricos são importantes para discussões sobre poder e discurso na sociedade atual. A inter-relação entre os diversos discursos nos permite entrever lacunas no sistema dominante que abrem espaço para a resistência e a ação. O poder dominante, na luta para manter sua hegemonia, precisa estar a todo momento reafirmando seus valores. No entanto, necessita também incorporar certos valores pertencentes à esfera dos grupos subordinados se quiser conquistar seu consentimento. Por esse motivo, o pensamento único que o poder dominante busca difundir entra em confronto com uma variedade de outros discursos, evidenciando então sua própria relatividade. É assim que o imperialismo, o colonialismo e a globalização atual entram em confronto com outras culturas e visões de mundo. Nesse contato, inicia-se a desestabilização do poder dominante.

Portanto, o discurso hegemônico não pode simplesmente ser visto como uma ferramenta de dominação que se interpõe entre o sujeito e a realidade impedindo-o de ver as coisas como elas realmente são. Nem tampouco como uma categoria que, instaurada no inconsciente, molda o sujeito para reproduzir os valores dominantes e desempenhar o papel que lhe foi designado na sociedade. O sujeito dinâmico e contraditório de Gramsci e Bakhtin sugere que, onde está a hegemonia, está também a possibilidade de resistência, que pode abrir caminho para a transformação.

Abstract

Antonio Gramsci and Mikhail Bakhtin developed very similar theories about the relationship between language, ideology and hegemony. After a discussion on the concepts of power, discourse and ideology according to some 19th- and 20th-century theorists, this paper will analyse Gramsci's concept of hegemony and Bakhtin's concepts of heteroglossia and dialogism. The analysis demonstrates that both thinkers held analogous views on language and subjectivity, which are shown to be open and dynamic, offering the possibility to challenge and resist dominant power structures and discourses.

Keywords: Discourse; power; ideology; hegemony; heteroglossia.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação*. Trad. Vera Ribeiro. In: ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 105-142.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética: a teoria do romance*. Trad. Aurora Fornoni Bernardini et al. São Paulo: Unesp: Hucitec, 1988. p. 71-210.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 5. ed. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1990.

BRANDIST, Craig. Bakhtin, Gramsci and the semiotics of hegemony. *New left review*, London, n. 216, p. 94-109, 1996.

BURKE, Lucy et al. Language communities. In: BURKE, Lucy et al (Ed.). *The Routledge language and cultural theory reader*. London: Routledge, 2000. p. 249-254.

BUSNARDO, JoAnne; BRAGA, Denise B. Language, ideology and teaching towards critique: a look at reading pedagogy in Brazil. *Journal of Pragmatics*, [S.l.], n. 32, p. 1-17, 2000a.

_____. Uma visão neo-gramsciana de leitura crítica: contexto, linguagem e ideologia. *Ilha do Desterro*, Florianópolis, n. 38, p. 91-114, 2000b.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. Trad. Luís Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Boitempo: Unesp, 1997.

- FAIRCLOUGH, Norman. *Critical discourse analysis: the critical study of language*. Harlow: Longman, 1995.
- FISKE, John. *Ideology and meanings*. In: FISKE, John (Ed.). *Introduction to communication studies*. 2. ed. London: Routledge, 1990. p. 164-188.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 12. ed. Trad. Maria Thereza da C. Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1997a. v. 1.
- _____. *Verdade e poder*. Trad. Lílian Holzmeister e Ângela Loureiro de Souza. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 1-14.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 15. ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1997b.
- GIROUX, Henry. *Teoria crítica e resistência em educação*. Trad. Ângela Maria B. Biaggio. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a. v. 2
- _____. *Cadernos do cárcere*. Trad. Luiz S. Henriques et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000b. v. 3
- _____. *Cadernos do cárcere*. 2. ed. Trad. Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 1
- _____. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos N. Coutinho e Luiz S. Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 6
- _____. *The Southern Question*. In: GRAMSCI, Antonio. *The modern prince and other writings*. New York: International Publishers, 1968. p. 28-51.
- JAWORSKI, Adam; COUPLAND, Nikolas. *Introduction: perspectives on discourse analysis*. In: _____. *The discourse reader*. London: Routledge, 1999. p. 1-44.
- MACHADO, Irene A. *O romance e a voz: a prosaica dialógica de M. Bakhtin*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Fapesp, 1995.
- MACHADO, Roberto. *Por uma genealogia do poder*. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. VII-XXIII.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Waltensir Dutra e Florestan Fernandes. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1965.
- MAYO, Peter. *Gramsci, Freire and adult education: possibilities for transformative action*. London: Zed, 1999.
- MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario T. *O conflito de vozes na sala de aula*. In: CORACINI, Maria José R.F. (Org.). *O jogo discursivo na aula de leitura: língua materna e língua estrangeira*. Campinas: Pontes, 1995. p. 21-26.

MILLS, Sara. *Discourse*. London: Routledge, 1997.

PENNYCOOK, Alastair. A Lingüística Aplicada dos anos 90: em defesa de uma abordagem crítica. In: SIGNORINI, Inês; CAVALCANTI, Marilda C. (Org.). *Lingüística aplicada e transdisciplinaridade: questões e perspectivas*. Trad. Denise B. Braga e Maria Cecília dos S. Fraga. Campinas: Mercado de Letras, 1998a. p. 23-49.

_____. *English and the discourses of colonialism*. London: Routledge, 1998b.

STEINBERG, Jonathan. O historiador e a questione della lingua. In: BURKE, Peter; PORTER, Roy. *História social da linguagem*. Trad. Alvaro Hatnher. São Paulo: Unesp, 1997. p. 235-248.

TAVARES DE JESUS, Antonio. *A educação como hegemonia no pensamento de Antonio Gramsci*. Dissertação (Mestrado em Filosofia e História da Educação) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1985.

URBINATI, Nadia. *From the periphery of modernity: Antonio Gramsci's theory of subordination and hegemony*. *Political Theory*, [S.l.], v. 26, n. 3, p. 370-391, 1998.

VIEIRA, Carlos E. *Cultura e formação humana no pensamento de Antonio Gramsci*. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 51-66, 1999.