

GRAMSCI NUNCA MENCIONOU O CONCEITO DE CONTRA-HEGEMONIA
GRAMSCI NEVER MENTIONED THE CONCEPT OF COUNTER-HEGEMONY
GRAMSCI NUNCA MENCIONÓ EL CONCEPTO DE CONTRAHEGEMONÍA

Rosemary Dore

Professora Doutora da Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte -MG, Brasil
rosedore@fae.ufmg.br

Herbert Glauco de Souza

Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte -MG, Brasil
herbert.posufmg@gmail.com

Resumo

Antonio Gramsci formulou o conceito de hegemonia e Raymond Williams o de contra-hegemonia, pois considerava o primeiro lacunar. Seria mesmo? Essa pergunta orienta a abordagem aqui realizada, por meio da qual objetiva-se mostrar que o conceito de hegemonia de Gramsci explica a configuração do Estado, depois da segunda metade do século XIX, e novas estratégias de luta social. Em momento algum, Gramsci refere-se à ideia de contra-hegemonia, mesmo analisando situações que Williams interpretaria como contra-hegemônicas. O conceito de contra-hegemonia ganhou enorme difusão em âmbito internacional, em vários campos do conhecimento, de modo que se chegou a afirmar que foi produzido por Gramsci. O exame do tema utilizou como metodologia uma revisão bibliográfica de textos clássicos e de comentadores, possibilitando concluir que a ideia de contra-hegemonia é de Raymond Williams e demonstrar o não entendimento do conceito de hegemonia. O acréscimo ao *corpus* teórico gramsciano da categoria de contra-hegemonia manifesta também retrocesso e contradição. Retrocesso porque tal ideia se insere no contexto de guerra de movimento, da “fórmula de 1848” e aplica-se à conjuntura europeia da primeira metade do século XIX, analisada por Gramsci, quando o Estado era sinônimo de sociedade política e a sociedade civil era incipiente. Então, não havia espaço para os grupos subalternos se organizarem e influírem sobre a política estatal. Contradição porque hegemonia e contra-hegemonia se excluem mutuamente, pois, enquanto a luta pela hegemonia apenas se configura em um contexto de desenvolvimento da sociedade civil, a ideia de contra-hegemonia remete ao contexto de guerra de movimento, ao Estado-força, em que predomina a sociedade política, a coerção.

Palavras-chave: Antonio Gramsci. Raymond Williams. Poder. Hegemonia. Contra-hegemonia.

Abstract

Antonio Gramsci formulated the concept of hegemony and Raymond Williams the counter-hegemony, considering the first incomplete. Was it really? This question guides the approach taken here. It is shown that Gramsci's concept of hegemony explains the configuration of the state after the second half of the nineteenth century and new strategies of social struggle. At no time, Gramsci refers to the idea of counter-hegemony, even analyzing situations that Williams would interpret as counter-hegemonic. The concept of counter-hegemony gained enormous diffusion in an international scope, in several fields of knowledge, coming to claim that it was produced by Gramsci. The examination of theme used as a methodology a bibliographical revision of classic texts and commentators, allowing to conclude that the idea of counter hegemony is of Raymond Williams and demonstrates the non-understanding of the concept of hegemony. The addition to the Gramscian theoretical corpus of the category of counter-hegemony also manifests retrogression and contradiction. Retrogression because such an idea fits into the context of war of movement, the “formula of 1848”. It applies to the European context of the first half of the nineteenth century, analyzed by Gramsci, when the state was synonymous with political society and civil society was incipient. So there was no political condition for subaltern classes to organize themselves and influence state policy. Contradiction because

hegemony and counter-hegemony mutually exclude each other. While the struggle for hegemony only takes place in a context of civil society development, the idea of counter-hegemony refers to the context of war of movement, characterized by the prevalence of coercion, in which political society (which rules through *force*) predominates.

Keywords: Antonio Gramsci. Raymond Williams. Power. Hegemony. Counter-hegemony.

Resumen

Antonio Gramsci formuló el concepto de hegemonía y Raymond Williams el de contra hegemonía, pues consideraba el primer incompleto. ¿Sería mismo? Esta pregunta guía el enfoque aquí adoptado, por medio del cual se objetiva mostrar que el concepto de hegemonía de Gramsci explica la configuración del Estado, después de la segunda mitad del siglo XIX, y las nuevas estrategias de la lucha social, sino que, en ningún momento, Gramsci se refiere a la idea de contra hegemonía, incluso analizando situaciones que Williams interpretaría como contra hegemónicas. El concepto de contra hegemonía ganó enorme difusión en el ámbito internacional, en varios campos del conocimiento, llegando a afirmarse que fue producido por Gramsci. El examen del tema utilizó como metodología una revisión bibliográfica de textos clásicos y de comentaristas, posibilitando concluir que la idea de contra hegemonía es de Raymond Williams y demuestra el no entendimiento del concepto de hegemonía. El acrecimiento al corpus teórico gramsciano de la categoría contra hegemonía manifiesta también retroceso y contradicción. Retroceso porque tal idea se inserta en el contexto de guerra de movimiento, de la “fórmula de 1848”. Se aplica a la coyuntura europea de la primera mitad del siglo XIX, analizada por Gramsci, cuando el Estado era sinónimo de sociedad política y la sociedad civil era incipiente. Entonces no había espacio para los grupos subalternos se organizar y influir sobre la política estatal. Contradicción porque hegemonía y contra hegemonía se excluyen mutuamente, pues la lucha por la hegemonía sólo se configura en un contexto de desarrollo de la sociedad civil, la idea de contra hegemonía se remite al contexto de guerra de movimiento, al Estado-fuerza, en que predomina la sociedad política, la coerción. **Palabras clave:** Antonio Gramsci. Raymond Williams. Poder. Hegemonía. Contra hegemonía.

1 INTRODUÇÃO

Antonio Gramsci desenvolveu o conceito de hegemonia, que é considerado fundamental em seu pensamento, pois constitui uma de suas mais importantes contribuições à análise das relações de poder. O fundamento da hegemonia não é apenas a força, embora a repressão não seja extinta. Seu alcance requer o consentimento dos governados, também obtido por meio de concessões a reivindicações dos movimentos sociais, subordinando-as à direção dos grupos dominantes. Na dialética entre reivindicações e concessões, foram se constituindo mediações entre a economia e o Estado, que se expressam em organizações da sociedade civil: o partido político, o sindicato, a imprensa, a escola e outras.

Raymond Williams, expoente na Inglaterra do campo teórico da tendência intitulada *Cultural Studies*, considerou o conceito de hegemonia de Gramsci insuficiente e criou o de contra-hegemonia. Este foi amplamente difundido, em diversas áreas do conhecimento, e associado ao pensamento de Gramsci como se resultasse de sua própria produção. Certamente, Gramsci se defrontou com situações a que alguns autores hoje chamariam de contra-hegemônicas. No entanto, ele não as percebeu como tais. Então, o que levou Williams a querer complementar o conceito de hegemonia com o de contra-hegemonia? Por que o conceito de contra-hegemonia ganhou uma difusão tão extraordinária? Existem diferenças entre a noção de hegemonia de Gramsci e a de contra-hegemonia de Williams?

Para responder a essas questões, analisa-se, primeiramente, o conceito de hegemonia. Em seguida, discute-se a origem do conceito de contra-hegemonia e mostra-se que essa ideia expressa a incompreensão do conceito gramsciano de hegemonia. A título de ilustração, são apresentadas algumas referências da difusão do conceito de contra-hegemonia no Brasil. Finalmente, evidenciam-se o retrocesso e a contradição do conceito de contra-hegemonia.

2 O CONCEITO DE HEGEMONIA EM GRAMSCI

Gramsci desenvolveu o conceito de hegemonia ao aprofundar sua análise sobre o referencial teórico e prático que orientava o movimento socialista em sua época, levando em conta mudanças ocorridas na sociedade europeia desde o lançamento do Manifesto do Partido Comunista, por Marx e Engels, em 1848.

O marxismo da II Internacional Socialista, liderado por Karl Kautsky, convertera-se em uma leitura economicista da sociedade e sua força se manteve mesmo depois da III Internacional Comunista, criada por Lênin em 1921. A metáfora de Marx para explicar a sociedade como relação entre estrutura e superestrutura tornara-se uma interpretação dualista e economicista que dividia efetivamente as duas instâncias, em que a primeira seria determinante da segunda. Para analisar as tendências economicistas, Gramsci retoma seus estudos sobre a dialética, debatendo a explicação de Marx e Engels sobre o Estado apresentada no Manifesto do Partido Comunista de 1848.

No Manifesto, a estratégia para derrubar o Estado expressa o entendimento que dele tinham Marx e Engels, o qual remetia ao contexto em que ambos atuaram, marcado pela incipiência da sociedade civil: o Estado era um “comitê para gerir os negócios comuns de toda classe burguesa.” Desse modo, o “poder político era o poder organizado de uma classe para a opressão de outra” (MARX; ENGELS, 1998, p. 59). O Estado sintetizava toda a sociedade civil da época: “todas as instituições coletivas eram mediadas pelo Estado, adquirindo por meio dele uma forma política” (MARX; ENGELS, 2007, p. 76). Os indivíduos da classe dominante faziam valer seus interesses comuns por meio do Estado, que era classista, repressivo e burguês.

As ideias da classe burguesa expressavam seu regime de produção e propriedade, assim como o direito (burguês), que não passava da vontade daquela classe erigida em lei, cujo conteúdo era determinado por suas condições materiais de existência. O germe do futuro era representando pelo proletariado, a classe revolucionária. Seu papel histórico seria o de eliminar os entraves que obstaculizavam o seu desenvolvimento social e político por meio de uma revolução aberta para estabelecer “sua dominação pela derrubada violenta da burguesia” (MARX; ENGELS, 1998, p. 50).

Desde o lançamento do Manifesto do Partido Comunista, ocorreram profundas mudanças na sociedade e na dinâmica das relações de forças sociais e as teorias do movimento socialista tornaram-se insuficientes para explicá-las. Examinando-as, Gramsci formula um novo conceito de Estado, no qual a sociedade civil assume grande relevância. Nesse processo, ele mostra o desenvolvimento de novas estratégias políticas pela burguesia para assegurar não apenas seu domínio, mas também sua direção. Para isso, além de usar a coerção, ela passou a acolher reivindicações teóricas e práticas dos grupos subalternos, subordinando-as à sua direção política com o objetivo de governar com o consentimento dos governados. A sociedade civil, outrora gelatinosa e disforme, transformara-se e apresentava-se como conteúdo ético do Estado, no sentido de “hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade” (GRAMSCI, 1975, p. 703, tradução nossa)¹. Nesse contexto, os grupos subalternos começaram a constituir suas próprias organizações, como os partidos políticos, os sindicatos e a imprensa. Foram alcançados direitos sociais como a previdência social pública, e direitos políticos, como o sufrágio universal masculino. Em busca do consentimento dos governados, a burguesia não se limita a fazer concessões nos planos econômico (sindicatos) e político (partidos), mas também no cultural. É quando a escola se amplia enormemente na Europa, surgindo leis para garantir o ensino público, gratuito, laico e obrigatório.

Gramsci explica o Estado na nova dinâmica das relações sociais como sociedade política (força) + sociedade civil (consentimento). As características da sociedade civil – sua organização, sua importância e seu papel na busca do consentimento – se destacam como elementos fundamentais em sua contribuição à análise do Estado e culminam no

¹ Todas as referências aos textos de Gramsci são de tradução nossa.

desenvolvimento do conceito de hegemonia. Esta noção complementa a de Marx sobre o Estado-força, pois, sem hegemonia, o poder se torna meramente ditatorial.

Retomando reflexões de Nicolau Maquiavel (2001) sobre as relações entre força e consenso no exercício do poder, Gramsci (1975, p. 1576, tradução nossa) mostra que, no fim do século XIX, o Estado se apresentava como uma espécie de centauro maquiavélico, com sua dupla natureza: “ferina e humana, da força e do consenso, da autoridade e da hegemonia, da violência e da civilidade, do momento individual e daquele universal (da ‘Igreja’ e do ‘Estado’).” Havia, assim, um equilíbrio entre sociedade política e sociedade civil, que diferia das interpretações que tomavam o Estado apenas como sinônimo de sociedade política. Seus estudos explicam por que o Estado não pode ser entendido apenas como sociedade política (ditadura), mas sim como equilíbrio entre sociedade política e sociedade civil (hegemonia). O exercício “normal” da hegemonia na sociedade capitalista, caracterizada pelo regime parlamentar, é a combinação de força e consenso que se equilibram, sem que a força suplante demais o consenso, “aliás, aparece apoiada no consenso da maioria expresso pelos assim considerados órgãos de opinião pública (os quais, por isso, em certas situações, são multiplicados artificialmente)” (GRAMSCI, 1975, p. 59, tradução nossa).

Na construção do conceito de hegemonia, foi essencial o diálogo de Gramsci com a prática política de Lênin, especialmente depois de 1921. Gramsci (1975, p. 1235, tradução nossa) considera Lênin “o maior teórico moderno da filosofia da práxis, no terreno da luta e da organização política, com terminologia política”, pois, valorizando a luta cultural contra as tendências que davam prioridade à esfera econômica, construiu “a doutrina da hegemonia como complemento da teoria do Estado-força e como forma atual da doutrina *quarantottesca* da ‘revolução permanente.’” Duas são as estratégias propostas por Lênin e destacadas por Gramsci como perspectivas políticas que fundamentam o conceito de hegemonia: no plano interno, a Nova Política Econômica (*Novaya Ekonomicheskaya Politika* - NEP), estratégia voltada a lidar com a oposição camponesa ao socialismo (CARR, 1979); no plano externo, a política de “frente única”, apresentada no IV Congresso da III Internacional Comunista, orientando a aproximação entre socialistas e comunistas, visando a fortalecer o movimento operário internacional ante a reação dos países aliados.

A Nova Política Econômica (NEP) foi organizada em 1921, em um quadro de reação dos camponeses (que então constituíam 70% da sociedade russa) ao socialismo. Para obter o consentimento dos camponeses, refratários ao socialismo, Lênin fez concessões no campo econômico que, naquela conjuntura, pareciam recuos de conquistas da Revolução Bolchevique. A NEP atendia parcialmente aos interesses dos camponeses, permitindo-lhes algumas práticas de mercado, como a venda de parte da sua produção a preço fixo para o Estado. Ao mesmo tempo, cessavam medidas adotadas durante o “comunismo de guerra” (CARR, 1979), como a requisição forçada de víveres agrícolas e matérias-primas, o racionamento de alimentos e produtos industrializados, a distribuição de tíquetes e talões de racionamento no lugar de pagamentos em moeda e as trocas diretas de produtos. Organizar um capitalismo de Estado – privilegiando relações de mercado – era uma concessão no campo econômico, considerada, por Lênin (1981), imprescindível à realização do sentido político da aliança com os camponeses. Somente por meio dela seria possível garantir a transição ao socialismo na Rússia, permitindo aos operários emancipar os camponeses da dominação burguesa, trazendo-os para o seu lado. Depois de sete anos de guerra, afirma Lênin, com a classe trabalhadora e os camponeses completamente esgotados, não se poderia sair da crise senão com “muletas.”

Quanto à política de “frente única”, Lênin inicia sua formulação a partir de 1920, atacando as tendências “esquerdistas” dos partidos comunistas e socialistas que se recusavam a participar dos sindicatos e do parlamento. O período histórico que vai da Comuna de Paris à primeira República Socialista Soviética, de acordo com Lênin (1981, p. 27), estava “completamente encerrado.” A Rússia contara com condições específicas para começar a revolução socialista; mas, se isso foi fácil, “todavia, ser-lhe-á mais difícil

continuá-la e concluí-la” (LÊNIN, 1981, p. 69, grifo nosso). Por isso, o seu objetivo é o de “aplicar à Europa Ocidental o que a história e a tática do bolchevismo têm de aplicável, importante e obrigatório em toda a parte” (LÊNIN, 1981, p. 45). É exatamente aí que ele distingue a estratégia adotada pela Revolução de 1917 daquela que se apresentava para a Europa Ocidental, no primeiro período do pós guerra, ressaltando a importância das *particularidades concretas* de cada país e as suas diferenças nacionais e estatais, políticas e culturais, econômicas e sociais. Destacando a importância de análises cuidadosas de cada formação social concreta, Lênin (1981, p. 107) propõe a realização de rigorosos estudos para compreender as especificidades de cada país, do ponto de vista nacional, considerando “a maneira pela qual cada país aborda concretamente a solução do problema internacional comum, do problema do triunfo sobre o oportunismo e o doutrinismo de esquerda no movimento operário.” A crítica ao “esquerdismo” desemboca nas teses sobre a tática da “frente única”, segundo as quais os Partidos Comunistas deveriam buscar acordos com os partidos e sindicatos socialdemocratas, pois era sob a sua influência que a maior parte dos operários da Europa ocidental se mantinha organizada.

A tese da frente única é lançada em 1921, no III Congresso da Internacional Comunista. Gramsci não concorda com ela, porque implicava uma aliança com integrantes do Partido Socialista Italiano (PSI), quando o Partido Comunista Italiano (PCI) acabara de ser fundado. Posteriormente, ele faz uma autocrítica e explicita que era necessário ir além do que Lênin propusera para a Itália: “não somente a ruptura com a tendência reformista, o PSI, mas também com o extremismo de esquerda no PCI” (GRAMSCI apud FIORI, 1966, p. 178-179). Contudo, depois disso, seria preciso realizar uma aliança política com essas forças para enfrentar a reação burguesa.

Quanto à indicação de Lênin sobre o reconhecimento das *particularidades concretas* de cada país, suas diferenças nacionais e estatais, Gramsci retoma reflexões já iniciadas sobre os conflitos entre o Norte e o Sul da Itália, que também orientaram práticas do movimento operário em Turim. Pouco antes de ser preso, em 1926, Gramsci (2005, p. 159) escreveu sobre a questão meridional e afirmou que os comunistas de Turim tinham apresentado, de forma concreta, a possibilidade da “hegemonia do proletariado”: “da base social da ditadura proletária e do Estado operário,” pois o proletariado, nas relações de classe existentes na Itália, “pode se tornar classe dirigente e dominante na medida em que consegue obter o consenso das amplas massas camponesas.” Trata-se ainda de um esboço do conceito de hegemonia, que será aprofundado no cárcere, por meio de um processo de continuidade e ruptura, permitindo-lhe desenvolver uma concepção cuja atualidade se mantém até hoje. A noção de hegemonia será bastante ampliada, ultrapassando o significado de aliança entre operários e camponeses.

Já no cárcere, Gramsci (1975, p. 866, tradução nossa) afirma que as políticas formuladas por Lênin para reorientar a teoria revolucionária da III Internacional Comunista evidenciam que o grande líder bolchevique compreendeu “que se verificara uma modificação da guerra manobrada, aplicada vitoriosamente no Oriente em 1917, para a guerra de posição, que era a única possível no Ocidente.” Contudo, Lênin não pôde aprofundar a nova fórmula e, mesmo se o pudesse, só o faria teoricamente, já que “a missão fundamental era nacional, exigia um reconhecimento do terreno e uma fixação dos elementos de trincheira e de fortaleza representados pelos elementos da sociedade civil etc.” (GRAMSCI, 1975, p. 866, tradução nossa).

A guerra de movimento e a guerra de posição passam a constituir as referências teóricas de Gramsci para explicar as diferenças entre a “fórmula de 1848”, estratégia de Marx e Engels no Manifesto do Partido Comunista, e a fórmula da “hegemonia civil,” a ser desenvolvida no novo contexto da luta de classes, iniciado a partir da virada do século XIX para o XX.

À época em que foi redigido o Manifesto do Partido Comunista, a sociedade civil era primordial e gelatinosa, pouco complexa. Naquele contexto, surge o conceito de revolução permanente “como expressão científica do jacobinismo.” Gramsci (1975,

p. 972, tradução nossa) analisa aquele contexto afirmando que se tratava de “um período no qual ainda não se haviam constituído os grandes partidos políticos e os grandes sindicatos econômicos.” Posteriormente, o conceito de revolução permanente é assimilado e superado dialeticamente pelo conceito de “hegemonia civil.” O conceito de guerra de movimento deveria ser superado porque as formas de luta social e as estratégias políticas se modificaram, não se tratando mais de empreender uma luta de milícia contra o Estado. As novas trincheiras de luta passaram a se localizar na sociedade civil e as grandes manobras políticas ocorriam no interior das várias organizações que a compunham. No campo político, a guerra de posição é o conceito de hegemonia; e ele apenas pode emergir “depois do advento de certas premissas, isto é: as grandes organizações populares do tipo moderno, que representam as ‘trincheiras’ e as fortificações permanentes da guerra de posição” (GRAMSCI, 1975, p. 973, tradução nossa).

A reflexão gramsciana explica não somente o Estado-força (sociedade política), conhecido por Marx e Engels, como também sua superação: a hegemonia civil. No Estado-força não existe uma sociedade civil robusta. Não há hegemonia. É um Estado coercitivo, sem consenso das maiorias sociais. É aquele que deveria ser derrubado violentamente, como preconizava a “fórmula de 1848.” Já o conceito de “hegemonia civil” diz respeito ao desenvolvimento da sociedade civil, ao Estado que mantém a coerção (força), mas busca o consentimento dos governados (hegemonia). Como afirma Gramsci (1975, p. 763-764, tradução nossa), “[...] no sentido, em que se poderia dizer, que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia encouraçada de coerção.”

A hegemonia é construída com base na luta incessante dos grupos sociais dominantes para obter o consentimento ativo dos grupos sociais subalternos, que não é espontâneo, mas precisa ser educado. A direção intelectual e moral depende dos intelectuais vinculados aos grupos sociais fundamentais que atuam nas várias organizações da sociedade civil de maneira a educar e alcançar o consenso ativo dos demais grupos sociais. Para atingir esse objetivo, Gramsci destaca o essencial papel da cultura. Quando o Estado governa com o consentimento ativo dos grupos sociais subalternos, isso significa que eles passaram a adotar, como sendo suas, formas de pensamento e de ação que atendem a interesses dos grupos dominantes. O Estado não é algo externo ao sujeito social, como uma “máquina” que está em algum lugar e contra a qual os ataques devem ser dirigidos. A destruição do Estado que governa com base na hegemonia depende da *distinção* e *cisão* dos grupos sociais subalternos com as concepções de mundo dos grupos dominantes que assimilaram como sendo suas e dão suporte à sua própria visão de mundo e ao seu agir moral.

O conceito de “cisão,” que Gramsci busca em Sorel (1992) e o reformula, é significativo para explicar a criação da hegemonia pelos grupos subalternos. A cisão abrange um complexo processo dialético de ruptura com dimensões particularistas e identificação de elementos universais nas concepções de mundo hegemônicas, para fortalecê-los e ampliá-los. Não se limita meramente a sustentar posições “anti” ou contra. Trata-se de um movimento muito mais complexo, um movimento molecular de mobilização da sociedade, desde a base até o topo. Propõe a elevação intelectual e moral das massas populares, a renovação de seus valores e de suas perspectivas – um movimento de organização da cultura –, tendo como referência a filosofia da *práxis*.

O processo de distinção, cisão e construção do novo se realiza como *reforma intelectual e moral*, que se inicia dentro da própria sociedade capitalista, nas “trincheiras modernas da luta” (a sociedade civil), por meio da educação, do debate e da formulação de projetos sociais e políticos. É uma reforma intelectual, porque envolve a dimensão filosófica, teórica, reflexiva; é uma reforma moral, porque envolve a prática, o agir no mundo.

Gramsci (1975, p. 436-7, tradução nossa) pensa a construção da hegemonia civil a partir de sua interlocução com Marx sobre a ideia de que “os homens tomam consciência

de seus deveres no terreno ideológico, das superestruturas”, isto é, “da própria força, do próprio tornar-se um grupo social.” Refere-se à assertiva de Marx, constante do Prefácio à *Crítica da economia política*, situada logo após aquela largamente difundida na literatura marxista, de acordo com a qual: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 1983, p. 24). Tal formulação, que acentua o ser social como determinante da consciência, é considerada por Gramsci um princípio de polêmica e não um princípio gnosiológico. Ele tem em mente a discussão de Marx com o idealismo de Hegel, por um lado, e com o materialismo vulgar de Feuerbach, por outro. Já a proposição de que os homens tomam consciência no terreno das superestruturas é um princípio gnosiológico dialético, nem *materialista* nem *idealista*. Ele também está presente nas teses sobre Feuerbach, especialmente na terceira, em que Marx (1985) critica a ideia de que o homem é apenas um produto do meio, destacando que ele também é produtor do seu meio, de modo que a coincidência entre a transformação do homem e do meio só pode ser compreendida como prática revolucionária. Esse princípio gnosiológico dialético tem como referência o nexo vital entre estrutura e superestrutura, porque mostra que existência e consciência se unificam na atividade humana. Sobre esse nexo, Gramsci (1975, p. 1595, tradução nossa) recorda diversas vezes a concepção de Marx de que as ideias, quando assumem a “força granítica das crenças populares,” convertem-se em poder material. A referida proposta marxiana focaliza o problema de gerar uma nova sociedade a partir da difusão de um complexo ideológico que ganhe a mesma solidez “material” das crenças populares (GRAMSCI, 1975, p. 869, tradução nossa), tornando-se uma “vontade coletiva” capaz de modificar a História.

Gramsci se detém, então, no estudo dos meios para formar uma vontade coletiva que promova a distinção e cisão com concepções de mundo hegemônicas, uma reforma intelectual e moral visando a elevar culturalmente as classes subalternas para que se transformem em classe dirigente. Com esse propósito, discute o percurso seguido por movimentos que resultaram em grandes transformações histórico-sociais, como o Renascimento, a Reforma Protestante e a Revolução Francesa.

Na Alemanha, o portador da Reforma Protestante foi o conjunto do povo, de forma indistinta, que em sua luta sangrenta possibilitou uma resistência tenaz e vitoriosa frente à “cruzada dos exércitos católicos e assim nasce a nação germânica como uma das mais vigorosas da Europa moderna” (GRAMSCI, 1975, p. 1859, tradução nossa). Os intelectuais da elite, tendo Erasmo de Rotterdam à sua frente, criticaram a hegemonia da Igreja Católica, mas tinham medo da fogueira que queimava os hereges e, por isso, desertaram diante do inimigo. A posição de Erasmo de Rotterdam é a de não se empenhar inteiramente no ato histórico, “nos confrontos da Reforma” (GRAMSCI, 1975, p. 1222, tradução nossa). Isso poderia explicar, acrescenta Gramsci (1975, p. 1862, tradução nossa), a “esterilidade da Reforma sobre a esfera imediata da alta cultura, até que da massa popular, que permaneceu fiel, fosse selecionado lentamente um novo grupo de intelectuais que culmina na filosofia clássica.” A França, por sua vez, foi dilacerada por guerras religiosas, em que aparentemente venceu o catolicismo, mas o povo viveu uma grande reforma intelectual e moral no século XVIII, com o movimento iluminista, o voltarianismo, o enciclopedismo, que antecedeu e acompanhou a revolução de 1789. Foi uma grande reforma intelectual e moral do povo francês, “mais completa do que aquela luterana alemã, porque abrangeu também as grandes massas camponesas, porque teve um fundo laico acentuado e tentou substituir a religião por uma ideologia completamente laica, representada pelo elo entre o nacional e o patriótico” (GRAMSCI, 1975, p. 1859, tradução nossa).

As concepções de mundo nascidas daqueles movimentos sociais e culturais fundamentam a vida moderna. A culminância do movimento de reforma intelectual e moral, desenvolvido por meio da dialética entre alta cultura e cultura popular, é a filosofia da *práxis*. Ela corresponde “ao nexo Reforma Protestante + Revolução Francesa: é uma filosofia que também é uma política e uma política que é também uma filosofia” (GRAMSCI, 1975, p. 1860, tradução nossa).

O movimento de distinção e cisão com formas de pensar e agir dominantes, portanto, depende de lutas duríssimas, confrontos sangrentos, avanços e retrocessos. Realiza-se no plano da cultura e implica mudanças econômicas, sendo profundo, crítico. Exige um programa bem estruturado, que tenha como norte uma visão de mundo coerente com as demandas dos grupos sociais subalternos. Somente por meio de uma intensa mobilização social, política e cultural é possível formar uma vontade coletiva para realizar uma reforma intelectual e moral capaz de promover o movimento de distinção e ruptura com concepções de mundo hegemônicas e transformar a sociedade.

3 O CONCEITO DE CONTRA-HEGEMONIA

A ideia de “contra-hegemonia” foi formulada por Raymond Williams em *Base e superestrutura* (1973) e depois ampliada em *Marxismo e literatura* (1979 [1977]). Nesses textos, o autor retoma inquietações que lhe acompanham desde a segunda metade da década de 1950, época em que já mostrava sua adesão crítica ao marxismo. Do ponto de vista teórico, questionava a metáfora marxiana sobre estrutura e superestrutura, interpretada como determinação da primeira sobre a segunda, pois, nessa perspectiva, a cultura não passava de “reflexo” da organização econômica.

Uma referência à qual Williams se manteve atrelado em suas obras é a já referida passagem do Prefácio à *Crítica da Economia Política*, de 1859, em que Marx afirma a determinação das formas de consciência social pelas relações sociais de produção. Refletindo sobre esse aspecto, Williams (1958, p. 286, tradução nossa) afirma que a superestrutura é um tema da “consciência humana”, por sua diversidade e porque “é sempre histórica: em qualquer momento, inclui continuidades do passado assim como reações ao presente.” A complexidade da superestrutura, para o autor, seria ainda maior devido ao entendimento de Marx sobre a ideologia como “falsa consciência.”

Tal conceito circulava naqueles anos como uma proposição de Marx, embora a citação apresentada por Williams não corresponda efetivamente à ideia de “falsa consciência,” como chegou a ser difundida por meio de vários autores, como Lukács (2003). No trecho mencionado por Williams, encontra-se a seguinte afirmação de Marx (1983, p. 24): “sobre as condições sociais de existência, ergue-se toda uma superestrutura de sentimentos, ilusões, maneiras de pensar e concepções de vida distintas e peculiarmente constituídas.” Ao debater essa formulação, Gramsci (1975, p. 1298-9, tradução nossa) se pergunta: “Quando por razões ‘políticas’, práticas, para tornar um grupo social independente da hegemonia de outro grupo, se fala de ‘ilusão’, como se pode confundir, de boa fé, uma linguagem polêmica com um princípio gnosiológico?” Como já foi mostrado anteriormente, esse é, para Gramsci, um princípio de polêmica. É um princípio gnosiológico a outra asserção de Marx (1983, p. 25, grifo nosso), ao enfatizar que os homens tomam consciência dos conflitos sociais no campo das “*formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, numa palavra, as formas ideológicas em que os homens adquirem consciência desse conflito e lutam para resolvê-lo.*”

Não conhecendo, talvez, essa reflexão de Gramsci, o professor britânico entende que a “ilusão” referida por Marx seja expressão de uma “falsa consciência.” Esse conceito, como mostra Eagleton (1997, p. 86), nunca foi usado por Marx. Foi Engels quem o adotou em uma carta de 1893 a Franz Mehring, na qual afirma: “A ideologia é um processo que, com efeito, é completado com consciência pelo chamado pensador, mas com uma consciência falsa” (ENGELS, 2010, p. 164, tradução nossa).

O reconhecimento da complexidade da superestrutura, para Williams (1958), seria o primeiro passo na formulação de uma teoria marxista da cultura. O segundo diz respeito ao entendimento do modelo de estrutura e superestrutura que, em Marx, pode se limitar a uma analogia, mas que, em Engels, é um relacionamento absoluto e fixo. Williams (1958) ilustra a questão citando uma passagem de uma carta de Engels (1978), de 21 de setembro de 1890, dirigida a Joseph Bloch, na qual é acentuada a determinação da estrutura sobre a superestrutura, que é apenas “reflexo” da base

econômica. A determinação da base sobre a superestrutura, prossegue Williams, é ainda mais reforçada no enfoque de Plekhanov (1947), que vai avante, apresentando as “leis particulares” do desenvolvimento do pensamento humano, cujo motor primário é a economia.

A fórmula da base e da superestrutura leva Williams (1958) a dizer que não há como negar que Marx, em certo sentido, diminuiu o valor da arte. Ele respeitou a arte como uma importante aquisição da humanidade, mas negou ser esse o tipo de trabalho que decide o desenvolvimento humano. E, para robustecer esse aspecto, Williams (1958) repete o trecho do Prefácio em que Marx diz que é a existência que determina a consciência.

Ainda no fim dos anos cinquenta, Williams (1958) admite ter aprofundado a questão da determinação econômica, mas que não conseguira resolver o problema que mais lhe preocupava: o impacto do marxismo sobre o pensamento a respeito da cultura. Se a economia fosse o elemento determinante, ela determinaria o conjunto do modo de viver e é a isso, mais do que ao sistema econômico apenas, que a literatura deveria ser relacionada. Entretanto, Williams (1958) não equaciona seu dilema: por um lado, vê problemas na fórmula da base e da superestrutura, mas não consegue resolvê-los; e, por outro, não aceita avançar a teoria da cultura sem que a premissa base e superestrutura, para ele associada a Marx, seja incluída em sua análise.

A sua trajetória intelectual é marcada pela constante procura de respostas ao dualismo entre estrutura e superestrutura. Na década de 1970, em seu acerto de contas com esse modelo, Williams (1973, p. 4, tradução nossa)² explica que, ao formular a ideia de determinação, Marx polemizava com uma concepção teológica segundo a qual o poder de certas forças se encontrava fora do homem, “em uma consciência determinante abstrata.” Entretanto, Marx teria negado essa formulação e atribuído a origem da determinação às próprias atividades do homem. A determinação, afirma Williams (1973), pode ter dois significados diferentes: a existência de uma causa externa, que prefigura totalmente uma atividade posterior, e a fixação de limites e o exercício de pressões. No primeiro sentido, era adotado o termo determinação na teoria da cultura, implícita ou explicitamente.

Quanto à noção de base, Williams (1973, p. 6, tradução nossa) considera que ela se refere às “forças produtivas” e que, em sua análise da sociedade capitalista, Marx se referiu ao trabalho produtivo e às forças produtivas como trabalho primário para a produção de mercadorias, em que “a coisa mais importante que os homens produzem são eles mesmos [...] e a sua história.” Essa proposição foi degenerada, reduzida apenas às relações econômicas capitalistas e não à produção e reprodução da vida real. Passou a ser entendida como algo estático, um objeto, referindo-se às relações de produção, a um determinado estágio de um modo de produção. Contudo, observa Williams (1973, p. 5, tradução nossa), o uso do conceito de estrutura se afastava da “ênfase de Marx nas atividades produtivas em relações estruturais específicas que constituem o alicerce de todas as outras atividades.” Haveria, para Marx, profundas contradições nas relações de produção e nas relações sociais, não se tratando de algo estático, mas, ao contrário, de algo ativo. Por isso, a estrutura seria um processo e não um “estado” com propriedades fixas que se refletiriam na superestrutura.

Williams (1973) propõe, então, reavaliar os conceitos de estrutura e superestrutura. Historicamente, pela impossibilidade de identificar uma relação direta de reflexo da base na superestrutura, foi introduzida na teoria cultural a noção de “defasagem.” Haveria, assim, uma defasagem entre as atividades econômicas primárias e seus reflexos na superestrutura. Em seguida, apareceu outro conceito para ligar a base à superestrutura: o de mediação. O que se passava na cultura não seria um mero reflexo ou reprodução da estrutura, mas passaria por uma mediação, que seria um processo ativo. Já no século XX, emergiu o conceito de “estruturas homólogas:” seria possível não haver reflexo ou reprodução da base na superestrutura, mas uma correspondência

² Todas as referências a Williams (1973) são traduções nossas.

essencial a ser identificada por meio da análise. Embora seja uma ideia diferente da de mediação, explica o autor, trata-se de um mesmo processo, porque continua a admitir uma reprodução, mesmo que não seja direta. Finalmente, emergiu a ideia de “totalidade” social, de Lukács. Esta seria compatível com a noção do ser social determinando a consciência, embora tal processo de determinação não fosse interpretado, necessariamente, no âmbito da relação entre base e superestrutura.

A noção de totalidade, envolvendo uma multiplicidade de práticas sociais que formam um todo social concreto, se afastaria da ideia de haver um processo de determinação, questão que Williams (1973, p. 7, tradução nossa) reluta em admitir, porque seria, essencialmente, “vazia de qualquer conteúdo que poderia ser chamado de marxista.” Para contornar o problema, o autor apresenta o conceito de “intenção,” pois os princípios de organização e estrutura da sociedade estariam diretamente relacionados a determinadas intenções sociais, provenientes de uma classe particular. Embora o conceito de totalidade fosse menos rústico do que o de base e superestrutura, afirma Williams (1973, p. 7, tradução nossa), excluía o “caráter de classe de uma determinada sociedade e assim por diante.” Desse modo, haveria uma perda se o conceito de superestrutura fosse abandonado. O autor admite ter dificuldades em ver os processos da arte e do pensamento como superestruturais no sentido clássico do modelo base e superestrutura. Considera a existência de muitos campos do pensamento social e político que são apresentados como tendo validade universal, embora expressem apenas a dominação de uma classe particular, constituindo parte da superestrutura, tal como, segundo ele, se apresenta nas formulações originais de Marx. Daí a dificuldade de rever a fórmula da base e superestrutura. Nesse ponto, Williams procura corrigir a noção de totalidade combinando-a ao conceito de hegemonia.

Williams (1979) parte do princípio da existência de um conceito de hegemonia como poder ou domínio político que o marxismo ampliou para explicar as relações entre as classes sociais, especialmente a definição de uma classe dominante. Entende que Gramsci construiu um significado particular de hegemonia e que sua obra constitui um marco da teoria cultural marxista. Esse conceito inclui e supera outros dois conceitos, o de totalidade social e o de ideologia, porque aborda interesses dominantes e subalternos, uma totalidade. É por isso que supera o conceito marxista tradicional de ideologia. No conceito de hegemonia, a consciência não é reduzida a valores, significados e crenças formais e articulados, elaborados e difundidos pela classe dominante. A hegemonia, diz Williams (1979, p. 113), abrange a totalidade da vida social, o “sistema vivido de significados e valores”, é o “senso de realidade para a maioria das pessoas na sociedade, um senso de realidade absoluta, porque experimentada e além da qual é muito difícil para a maioria dos membros da sociedade movimentar-se, na maioria das áreas de sua vida.” Além disso, é “cultura”, “mas uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e subordinação vividos de determinadas classes” (WILLIAMS, 1979, p. 113).

Contudo, segundo Williams (1979), o debate sobre a hegemonia estava levando esse conceito a retornar à noção simples, uniforme e estática de superestrutura que ele criticava. Com o objetivo de garantir que a hegemonia não fosse vista como sendo única, mas como integrante de estruturas próprias complexas que são renovadas e defendidas continuamente, o autor sugere um modelo que, em seu modo de ver, acompanharia as variações, as contradições e os processos de mudança da hegemonia. Por isso, propõe agregar ao conceito de hegemonia o de “contra-hegemonia e [o de] hegemonia alternativa,” considerando-os “elementos reais e persistentes da prática” (WILLIAMS, 1979, p. 116). Para ele, o conceito de hegemonia conteria, em seu interior, dois sentidos: um prático e um abstrato. A distinção entre eles demanda referir-se ao “hegemônico” (sentido prático) e não à “hegemonia” (sentido abstrato); ao “dominante” (sentido prático) e não à “dominação” (sentido abstrato). A utilização do termo hegemonia, no sentido abstrato, poderia ignorar ou isolar as muitas formas importantes de oposição e luta que, na prática, o processo hegemônico procurou controlar. Ao serem formas alternativas e de oposição significativas, a função hegemônica decisiva é controlá-las, transformá-

las ou mesmo incorporá-las. Na análise do processo cultural, seria necessário incluir os esforços e as contribuições dos que, nos termos da hegemonia específica, estão “fora, ou nas margens.” A parte mais difícil e interessante, diz Williams (1979, p. 116), seria “apreender o hegemônico em seus processos ativo e formativo, mas também transformacional.”

A hegemonia, no entender de Williams (1979), refere-se a um sistema dominante de significados e valores que não são abstratos, mas adquirem um sentido de realidade para a maioria das pessoas em uma sociedade, abrangendo diversas áreas de suas vidas. É uma “realidade vivida,” e não é um sistema estático. Por isso, a hegemonia não poderia ser entendida no plano da “manipulação;” ao contrário, ela depende do processo de incorporação para o qual contribuem as tradições, as instituições e as formações.

Williams (1979) chama de “tradição seletiva” o processo pelo qual são escolhidos e excluídos, reinterpretados e diluídos, alguns significados e algumas práticas para fazer e refazer uma “cultura dominante efetiva,” cuja realidade é vivida e construída em nossa vida. Não se trata de uma ideologia imposta às outras classes sociais, pois se ocupasse apenas o topo de nossas mentes, seria mais fácil de ser derrubada. Trata-se de um processo continuamente ativo, flexível, que *seria subestimado nas noções de superestrutura e de hegemonia*. No entanto, existiriam experiências, significados e valores *que não seriam parte da cultura dominante efetiva* e que Williams expressa de dois modos: como algo *alternativo* à cultura dominante e como algo *oposto* à cultura dominante. São *formas alternativas* e *formas opositoras* que variam historicamente nas circunstâncias reais. Em algumas sociedades, acrescenta o autor, as alternativas são deixadas de lado. Quanto às formas de oposição, o seu grau de articulação e a sua abertura dependem de forças sociais e políticas bastante precisas.

No que diz respeito às instituições, o autor menciona a família, a escola, as igrejas, as comunidades, os locais específicos de trabalho e os grandes sistemas de comunicação. Elas realizam o processo de socialização, que unifica o aprendizado necessário do que todos os seres humanos precisam e o aprendizado de uma gama selecionada de significados, valores e práticas. Juntos, os dois tipos de aprendizado constituiriam a base real do processo hegemônico. Para Williams (1979, p. 121), a “verdadeira condição da hegemonia é a auto-identificação efetiva com as formas hegemônicas.”

Sobre as “formações”, Williams (1979, p. 122) as identifica com “movimentos e tendências conscientes (literários, artísticos, filosóficos ou científicos) que em geral podem ser percebidos com facilidade, de acordo com suas produções formativas.” Comparadas às instituições, as formações assumem progressivamente um papel mais importante e se relacionam com as estruturas sociais reais e com as instituições.

Tanto na cultura *alternativa* quanto na *opositora*, existem formas *residuais* e *emergentes*. As formas *residuais* se referem a experiências, significados e valores que não podem ser verificados ou expressos nos termos da cultura dominante. No entanto, são praticados como resíduos culturais e sociais de formações sociais anteriores. Embora a cultura residual esteja distante da cultura dominante, ela pode ser incorporada pela cultura dominante. A cultura *emergente*, por sua vez, se relaciona a novos valores, significados e sentidos, assim como a novas práticas e experiências que são continuamente criadas, havendo sempre a tentativa da cultura dominante de agregá-las. Assim, seria necessário analisar a relação temporal entre cultura residual e emergente e a tentativa da cultura dominante para incorporá-las. Isso demandaria distinguir, por meio de análises precisas, “o residual incorporado e o residual não incorporado e o emergente incorporado e o emergente não incorporado” (WILLIAMS, 1979, p. 57).

Como explica o autor, haveria uma distinção teórica simples entre o alternativo e o opositor, entre alguém que meramente encontra um jeito diferente de viver e quer ser

deixado sozinho e alguém que encontra uma maneira diferente de viver e quer mudar a sociedade. Essa seria a diferença entre as soluções individuais e de pequenos grupos para a crise social e as soluções que pertenceriam à prática política e, sobretudo, revolucionária. No entanto, a linha de demarcação entre o alternativo e o opositor é tênue. Uma prática ou um significado pode ser tolerado pela cultura dominante, visto como um desvio, mas, ao se ampliar a área de dominação efetiva, aquele mesmo significado, ou aquela prática, pode não ser tolerado pela cultura dominante. O desafio maior para o pesquisador é explicar de forma não metafísica e não subjetiva a prática cultural emergente e o processo de persistência de práticas residuais, identificando as suas fontes. A fonte apresentada no corpo da teoria marxista, afirma Williams (1979), é a formação e a tomada de consciência de uma nova classe, o que complicaria o modelo simplista de base e superestrutura, bem como algumas versões da hegemonia, que ele não identifica quais são.

O professor britânico ressalta que foi objetivo de Gramsci criar, por meio da organização, a hegemonia proletária capaz de desafiar a hegemonia burguesa. A fonte, então, seria uma nova prática relacionada ao surgimento de uma nova classe. Mas há outra, acrescenta o autor, pois, uma vez que nenhuma cultura dominante pode abranger a diversidade da prática humana, a energia humana e a intenção humana, é possível considerar práticas humanas que ocorrem “fora” ou em “oposição” ao modo dominante. Se as práticas estiverem em uma área de interesse da cultura dominante, elas podem ser alcançadas e, talvez, incorporadas; do contrário, podem ser fortemente extirpadas (WILLIAMS, 1979, p. 59-60). Contudo, algumas práticas podem não ser alcançadas pela cultura dominante, até mesmo por sua incapacidade de reconhecer uma nova prática.

O que seria, então, a “contra-hegemonia?” Seriam experiências, significados e valores que não fazem parte da cultura dominante efetiva; formas alternativas e opositoras que variam historicamente nas circunstâncias reais; práticas humanas que ocorrem “fora” ou em “oposição” ao modo dominante; formas de cultura alternativa ou opositora residuais, abrangendo experiências, significados e valores que não se expressam nos termos da cultura dominante, embora sejam praticados como resíduos culturais e sociais de formações sociais anteriores; formas de cultura emergente, englobando novos valores, significados, sentidos; novas práticas e experiências que são continuamente criadas.

Nessa perspectiva, o emergente e o opositor, incorporados pelo dominante, não poderiam mais ser retomados e ampliados dialeticamente, como propõe Gramsci, por meio do processo de identificação, distinção e ruptura? As afirmações de Williams indicam que não: o hegemônico é o dominante e o contra-hegemônico refere-se à cultura e às práticas que se opõem ao hegemônico ou estariam fora do campo hegemônico. Ele volta ao ponto de partida que queria criticar, mas não obtém êxito.

Em Gramsci, não se trata simplesmente de “resistir” e/ou de ser “contra” concepções que incorporam demandas dos grupos subalternos. O processo é bem mais complexo. Envolve identificar, distinguir, cindir e construir a partir do existente. Ao debater o conceito de “espírito de cisão” de Sorel (1992), Gramsci (1975, p. 1434, grifo e tradução nossa) afirma: “Uma teoria é, pois, ‘revolucionária’ na medida em que é elemento de *separação* e *distinção* consciente em dois campos, na medida em que é *um vértice inacessível ao campo adversário*.” O “espírito de cisão” é parte do processo de elevação cultural, de elevação civil das massas populares. Ele constitui, segundo Gramsci (1975, p. 333, tradução nossa), “a progressiva aquisição da consciência da própria personalidade histórica” e “deve tender a se alargar da classe protagonista às classes aliadas e potenciais.”

Até chegar ao diálogo com o conceito gramsciano de hegemonia, a trajetória intelectual de Williams é marcada pelo confronto com a interpretação economicista que foi desenvolvida pelo marxismo vulgar com base na metáfora de Marx sobre a relação entre estrutura e superestrutura. Essas dimensões, em Gramsci, “são analisadas como

relação dialética, contraditória e discordante, sendo, depois, dissolvidas no conceito de bloco histórico" (FILLIPINI, 2017, p. 10, tradução nossa). Não obstante critique a ideia de base e superestrutura, Williams não aprofunda a sua análise sobre a divisão mecânica entre essas esferas, como se estivessem efetivamente separadas entre si. Isso aparece em dois momentos: quando afirma que seria uma perda "abandonarmos por completo a ênfase na superestrutura," pois os processos da arte e do pensamento, "nas formulações originais de Marx, eram de fato parte da superestrutura" e uma "área decisiva da atividade e da construção política e ideológica" e, "se não formos capazes de ver um elemento superestrutural, não seremos capazes de reconhecer a realidade" (WILLIAMS, 1973, p. 7, tradução nossa); e quando assevera que: "Um marxismo sem algum conceito de determinação é, com efeito, destituído de validade" (WILLIAMS, 1979, p. 87).

Seria mesmo necessário acrescentar os conceitos de *hegemonia alternativa* e *contra-hegemonia* ao conceito gramsciano de hegemonia? Gramsci desconsidera, no seu conceito de hegemonia, contestações e reivindicações dos grupos sociais opositores? Não. Isso não ocorre. Ao contrário, tais aspectos constituem seus fundamentos, como explica Gramsci (1975, p. 461, grifo e tradução nossa):

Evidentemente, o fato da hegemonia pressupõe que se leve em consideração os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio, ou seja, que o grupo hegemônico faça alguns sacrifícios de ordem econômico-corporativa, mas esses sacrifícios não podem tocar o essencial, uma vez que a hegemonia é política, mas também e especialmente, econômica, e tem a sua base material na função decisiva que o grupo dominante exercita sobre o núcleo decisivo da atividade econômica.

Quando pensa a construção da hegemonia, Gramsci aborda o conceito de reforma intelectual e moral. Este, contudo, praticamente não é mencionado na ampla literatura sobre a teoria do Estado em Gramsci. Menos focalizado ainda é o conceito de "cisão." Uma hipótese para explicar essa lacuna é a enorme difusão do conceito de contra-hegemonia. E são raríssimos os autores que reconhecem ser Williams o seu produtor; a maioria, ao contrário, julga que contra-hegemonia é um conceito de Gramsci.

4 O CONCEITO DE CONTRA-HEGEMONIA NO BRASIL: algumas referências

No Brasil, o conceito de hegemonia de Gramsci não foi compreendido e são diversos os autores que adotam o conceito de contra-hegemonia, muitas vezes, atribuindo-o a Gramsci e não a Raymond Williams, sem fazer sequer referência a este último³. A maioria dos autores brasileiros não aprofunda o problema da construção da hegemonia, caracterizando indistintamente a reação dos grupos subalternos aos dominantes como contra-hegemonia, categoria supostamente associada a Gramsci.

É nesse quadro que se insere o trabalho do jornalista Denis Moraes, conhecido por sua posição gramsciana. No entanto, quando formula a ideia de ativismo em rede, ele abraça o conceito de contra-hegemonia. Moraes (2010, p. 73) afirma categoricamente que ações contra-hegemônicas são situadas por Gramsci (1999, p. 314-315) nos *Cadernos do cárcere* como "instrumentos para criar uma nova forma ético-política." Embora inexista o conceito de contra-hegemonia na passagem citada por Moraes, ele diz que o objetivo de Gramsci com tal conceito "é o de denunciar e tentar reverter as condições de marginalização e exclusão impostas a amplos estratos sociais pelo modo de produção capitalista. A contra-hegemonia institui o contraditório e a tensão no que até então parecia unísono e estável" (MORAES, 2010, p. 73).

Ainda na área de Comunicação, Guesser (2007) considera que o crescimento da diversidade de línguas no acesso à Internet e nos intercâmbios que essa rede possibilita em países de língua latina produziu uma queda do domínio do idioma inglês.

³ A adoção da categoria "contra-hegemonia" em pesquisas, em vários campos do conhecimento, é realizada em âmbito internacional, embora neste texto sejam mencionados, a título de ilustração, apenas alguns estudos no Brasil.

Esse fenômeno, para ele, pode constituir uma forma de reação contra-hegemônica que valoriza as línguas locais, sendo um campo fértil para a produção e difusão de ideias, informações, conteúdos, conhecimentos e saberes.

Assim como na Comunicação, em muitos outros campos do saber é disseminado o conceito de contra-hegemonia. No âmbito da Saúde, encontram-se textos como os de Pereira e Moura (2009), que analisam a implantação da Casa de Parto no Rio de Janeiro como processo contra-hegemônico, e o de Paim (2001), que discute a formulação de um Programa de Saúde da Família como construção contra-hegemônica. Na área da Ciência da Informação e Biblioteconomia, Martins (2014) afirma que Gramsci fornece importantes conceitos, como o de “contra-hegemonia” para a construção de uma biblioteca verdadeiramente pública. Martini e Viana (2016, p. 245), no campo dos Esportes, buscam propostas para melhorar a formação e a atuação em Educação Física Escolar e pensam que, nesse sentido, a “escola pode se configurar como tempo e espaço de hegemonia, mas também de contra-hegemonia.” Silva (2015) examina, na área do Direito, processos de difusão de ideologias e práticas jurídicas com propósitos de emancipação, tomando como referência as categorias hegemonia e contra-hegemonia. Também no terreno jurídico, Terra e Prado (2014) discutem os direitos humanos da população de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros (LGBT) à luz da categoria contra-hegemonia. No campo do Serviço Social, Faleiros (2014, p. 713) afirma que as “lutas pelos direitos, pelo poder do bloco dominado, é um processo de hegemonia e de contra-hegemonia na perspectiva gramsciana.” Também Simionatto (2014, p. 10), em um texto em homenagem a Carlos Nelson Coutinho, defende que, se há no capitalismo uma maioria de intelectuais “vinculados à classe burguesa tanto na aparelhagem estatal quanto na sociedade civil, Gramsci destaca igualmente os intelectuais orgânicos da classe trabalhadora que atuam na construção da contra-hegemonia dos subalternos.”

No campo das Ciências Políticas e Sociais, a presença do conceito de contra-hegemonia tem grande peso. Duriguetto, Souza e Silva (2009, p. 19), por exemplo, analisam a trajetória dos movimentos sociais considerando a “construção de processos ideo-políticos e prático-reivindicativos que direcionem a consciência e as ações das classes subalternas no campo da sociedade civil para a formação de uma contra-hegemonia.” Theotônio dos Santos (2003, 2004a, 2004b, 2005) organizou uma coletânea sobre os impasses da globalização, reunindo autores de grande expressão, com o título *Coleção hegemonia e contra-hegemonia*. Ainda na perspectiva da globalização, Cardozo e Lacerda (2012, p. 197) tratam o relacionamento do Brasil com “países do chamado eixo Sul, que se encontram na periferia do sistema internacional,” como ação contra-hegemônica. Questionando a reprodução da eterna desigualdade na sociedade capitalista, Ridenti (2001) pergunta se não seria possível inventar uma contra-hegemonia para os novos tempos, alternativa à hegemonia neoliberal. Almeida (2002), por sua vez, ao analisar a campanha publicitária de Lula, sustenta que é possível formar momentos de contra-hegemonia usando os recursos de *marketing* e relacionando-os aos pressupostos do debate político, combinando argumentos racionais e apelo à emoção.

Nos estudos sobre Educação, a presença do conceito de contra-hegemonia é muito forte. Saviani (2008) exerce liderança nesse terreno, com a tese das teorias pedagógicas contra-hegemônicas. Para o autor, as teorias pedagógicas se organizam dualisticamente, dividindo-se em dois grupos: de um lado, as dominantes, hegemônicas, que orientam a Educação no sentido de manter a ordem existente; de outro, as que são contra a ordem existente e correspondem aos interesses dos dominados, situando-se no movimento contra-hegemônico (SAVIANI, 2008). Desde os anos oitenta, esse conceito é difundido na literatura educacional, sempre associado, indistintamente, à ação de setores oprimidos da sociedade contra o poder dos grupos dominantes. É essa a abordagem de Kuenzer (1985, p. 53) ao focalizar os processos educativos no modo de produção capitalista, defendendo que “a superação do capitalismo requer do proletariado a elaboração de uma contra-hegemonia,” que lhe permitiria libertar-se do caráter desumano do trabalho capitalista. Kuenzer (1992, p. 62) explica que a adoção do conceito de hegemonia em sua pesquisa a torna singular, pois a hegemonia

é contraditória: “à medida que a classe trabalhadora se integra à classe dominante, ela desenvolve modos de resistência e de autonomização que lhe permitem construir seu próprio projeto contra-hegemônico.” Quando examinam a educação profissional, Kuenzer e Grabowski (2006, p. 314) afirmam que é possível uma educação pública para os que vivem do trabalho, mas ela é impossível na sociedade capitalista, que é contrária às reivindicações populares e articula “conquista e manutenção de processos de hegemonia e contra-hegemonia.” Outra ideia similar aparece no trabalho de Sabóia (1990, p. 49), quando afirma que “a sociedade civil, em Gramsci, é o lugar da disputa hegemônica que se concretiza entre hegemonia e *contra-hegemonia* burguesa.”

Enfim, é gigantesca a referência a Gramsci associada ao conceito de contra-hegemonia, em diversos campos do saber, sem alusões a Williams. Considerando-se essa situação, tão enraizada na cultura acadêmica no Brasil, pergunta-se: será que a leitura de Gramsci foi feita acuradamente ou foi retomado o velho conceito de oposição frontal ao Estado, presente no Manifesto de 1848?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gramsci não é o autor do conceito de “contra-hegemonia.” Este não é mencionado em nenhuma de suas obras. Ele elaborou o conceito de hegemonia. Sua referência foi a experiência histórica do movimento operário, especialmente as políticas propostas por Lênin depois de 1921: a NEP e a frente única. Explicou a nova configuração assumida pelo estado capitalista na segunda metade do século XIX, mostrando que o Estado se transformara e que a estratégia para enfrentá-lo também se modificara. Então, escreveu sobre “guerra de movimento” e “guerra de posição,” abordando as condições em que se dão os confrontos entre as classes sociais fundamentais no contexto histórico e político que se desenha depois de 1870. A guerra de posição corresponde à conquista de espaços de força na sociedade civil, superando o conceito de guerra de movimento, referente ao confronto direto com o Estado, concebido como “Estado-força,” sociedade política. A guerra de posição é a forma mais atual de enfrentamento do Estado, o qual personifica a fórmula da “hegemonia civil:” direção intelectual e moral dos grupos sociais dominantes, exercida pela combinação de força e consenso.

O Estado que domina com base na hegemonia não é algo que está fora dos indivíduos, como uma “máquina” a ser desmontada. Ele é internalizado como orientação intelectual, valor e norma de conduta. Para os grupos sociais subalternos se emanciparem e construírem a sua hegemonia, Gramsci afirma ser necessário um processo de identificação, cisão e superação. Uma reforma intelectual e moral que é, ao mesmo tempo, um movimento molecular, complexo, difícil e violento.

A ideia de *contra-hegemonia* é de Raymond Williams e demonstra o não entendimento da hegemonia. Manifesta também retrocesso e contradição. Retrocesso porque tal ideia se insere no contexto de guerra de movimento, da “fórmula de 1848.” Aplica-se à conjuntura europeia da primeira metade do século XIX, analisada por Gramsci quando o Estado era sinônimo de sociedade política e a sociedade civil era incipiente. Então, não havia espaço para os grupos subalternos se organizarem e influírem sobre a política estatal. Contradição porque hegemonia e contra-hegemonia se excluem mutuamente. Hegemonia diz respeito a uma nova configuração do Estado capitalista (sociedade política + sociedade civil) e a uma estratégia política da luta social, consubstanciada na fórmula da guerra de posição: conquistar espaços de força na sociedade civil por meio da organização da cultura e da política. Enquanto a luta pela hegemonia se configura em um contexto de desenvolvimento da sociedade civil, a ideia de contra-hegemonia remete ao contexto de guerra de movimento, ao Estado-força, em que predomina a sociedade política, a coerção.

A ampla utilização do conceito de contra-hegemonia no Brasil, assim como em âmbito internacional, leva à questão: Gramsci foi compreendido?

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. *Marketing político, hegemonia e contra-hegemonia*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.
- CARDOZO, A. M.; LACERDA, J. M. de A. F. Brasil: na contramão da globalização a partir das relações Sul-Sul. *Revista de Geopolítica*, v. 3, n. 2, p. 195-207, 2012.
- CARR, E. J. *A revolução bolchevique: 1917-1923*. Tradução de Maria João Delgado. Porto: Afrontamento, 1979.
- DURIGUETTO, M. L.; SOUZA, A. R. de; SILVA, K. N. Sociedade civil e movimentos sociais: debate teórico e ação prático-política. *Revista Katálisis*, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 13-21, jan./jun. 2009.
- EAGLETON, T. *Ideologia: uma introdução*. Tradução Luís Carlos Borges, Silvana Vieira. São Paulo: Unesp; Boitempo, 1997.
- ENGELS, F. Letter to Mèhring, 14 July 1893. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Collected works: letters 1892-95*. London: Lawrence & Wishart, 2010. p. 164-167.
- _____. Letters on historical materialism: to Joseph Bloch 1890. In: TUCKER, R. C. (Org.). *The Marx-Engels reader*. 2. ed. New York: W. W. Norton & Company, 1978. p. 760-765.
- FALEIROS, V. O Serviço Social no cotidiano: fios e desafios. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 120, p. 706-722, out./dez. 2014.
- FILIPPINI, M. *Using Gramsci: a new approach*. Tradução Patrick J. Barr. London: Pluto Press, 2017.
- FIORI, G. *Vita di Antonio Gramsci*, Bari: Laterza, 1966.
- GRAMSCI, A. Alcuni temi della quistione meridionale. In: _____. *La questione meridionale*. Roma: Riunite, 2005. p. 155-190. Organizado por Franco de Felice e Valentino Parlato.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- _____. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. Turim: Einaudi, 1975. Organizado por Valentino Gerratana.
- GUESSER, A. A diversidade linguística da internet como reação contra-hegemônica das tendências de centralização do império. *Comunicação e Informação*, Brasília, v. 36, n. 1, p. 79-91, jan./abr. 2007.
- KUENZER, A. Z. *Ensino de 2º grau: o trabalho como princípio educativo*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1992.
- _____. *Pedagogia da fábrica: as relações de produção e a educação do trabalhador*. 2. ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1985.
- KUENZER, A. Z.; GRABOWSKI, G. Educação profissional: desafios para a construção de um projeto para os que vivem do trabalho. *PERSPECTIVA*, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 297-318, jan./jun. 2006.
- LÊNIN, V. I. *La alianza de la clase obrera y del campesinato*. Moscou: Progreso, 1981.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução

Rodnei Nascimento; revisão da tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARTINI, C. O. P.; VIANA, J. de A. "Jogando" com as diferentes linguagens: a atualização dos jogos na educação física escolar. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Porto Alegre, v. 38, n. 3, p. 243-250, set. 2016.

MARTINS, A. A. L. Mediação e bibliotecas públicas: uma perspectiva dialética. *Perspectivas em Ciência da Informação*, Belo Horizonte, v. 19, n. especial, p. 164-185, out./dez. 2014.

MARX, K. "Prefácio". In: _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983. p. 26-29.

_____. Teses sobre Feuerbach (1845). In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 49-53.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

MORAES, D. de. Comunicação, hegemonia e contra-hegemonia: a contribuição teórica de Gramsci. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 54-77, jan./jun. 2010.

PAIM, J. S. Saúde da família: espaço de reflexão e de contra-hegemonia. *Interface – Comunicação Saúde, Educação*, n. 9, p. 143-146, ago. 2001.

PEREIRA, A. L. de F.; MOURA, M. A. V. Hegemonia e contra-hegemonia no processo de implantação da Casa de Parto no Rio de Janeiro. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, v. 43, n. 4, p. 872-879, dez. 2009.

PLEKHANOV, G. V. *In defence of materialism: the development of the monist theory of history*. Translated by Andrew Rothstein. London: Lawrence & Wishart, 1947.

RIDENTI, M. Intelectuais e romantismo revolucionário. *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n.2, p. 13-19, 2001.

SABÓIA, B. A filosofia gramsciana e a educação. *Em Aberto*, Brasília, ano 9, n. 45, p. 45-56, jan./mar. 1990.

SANTOS, T. dos. (Coord.). *Globalização: dimensões e alternativas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2004a. (Coleção Hegemonia e contra-hegemonia, v. 2).

_____. *Globalização e integração das Américas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Coleção Hegemonia e contra-hegemonia, v. 4).

_____. *Globalização e regionalização*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2004b. (Coleção Hegemonia e contra-hegemonia, v. 3).

_____. *Os impasses da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2003. (Coleção Hegemonia e contra-hegemonia, v. 1).

SAVIANI, D. Teorias pedagógicas contra-hegemônicas no Brasil. *Ideação – Revista do Centro de Educação e Letras da Unioeste*, Foz do Iguaçu, v. 10, n. 2, p.11-28, jul./dez. 2008.

SILVA, F. de S. Hegemonia e contra-hegemonia na globalização do direito: a “advocacia de interesse público” nos Estados Unidos e na América Latina. *Revista Direito e Práxis*, v. 6, n. 1, p. 310-376, 2015.

SIMIONATTO, I. Intelectualidade, política e produção do conhecimento: desafios ao Serviço Social. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 117, p. 7-21, mar. 2014.

SOREL, G. *Reflexões sobre a violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

TERRA, J.; PRADO, A. Contra-hegemonia: direitos humanos da população LGBT diante dos discursos jurídicos heteropatriarcais. *Revista Gênero & Direito*, v. 3, n. 1, p. 158-179, 2014.

WILLIAMS, R. Base and superstructure in marxist cultural theory. *New Left Review*, v. 1, n. 82, p. 3-16, Nov./Dec. 1973.

_____. *Culture and society 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin Books, 1958.

_____. *Marxismo e literatura*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.