

**COMUNICAÇÃO, CLASSES SOCIAIS E CIDADANIA:
CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DOS ESTUDOS
CULTURAIS**

**COMUNICACIÓN, CLASES SOCIALES Y CIUDADANÍA:
CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LOS ESTUDIOS
CULTURALES**

**COMMUNICATION, SOCIAL CLASSES AND CITIZENSHIP:
CRITIQUE OF THE POLITICAL ECONOMY OF CULTURAL
STUDIES**

Marco SCHNEIDER

Doutor em Comunicação (ECA-USP). Pós-doutor em Estudos Culturais (PACC-UFRJ). Pesquisador do IBICT. Professor do PPGCI-IBICT-ECO-UFRJ. Professor do Departamento de Comunicação e do PPGMC-UFF. Pesquisador Associado do PACC-UFRJ.- **Brasil**
E-mail: marcoschneider@ibict.br

RESUMO

O objetivo deste artigo é postular a possibilidade de uma reaproximação entre os Estudos Culturais e a Crítica da Economia Política, como um caminho promissor para se pensar as relações entre comunicação, classes sociais e cidadania. O argumento central é que Gramsci, um ícone dos Estudos Culturais, jamais abandonou a crítica da economia política de inspiração marxiana em suas análises da cultura; tampouco Raymond Williams, um dos maiores expoentes dos Estudos Culturais; e que este abandono por parte dos Estudos Culturais enfraquece seu gume crítico. Além disso, cotejando as noções de cultura dominante, emergente e residual, de Williams, com as reflexões de Gramsci sobre extratos mais retrógrados ou progressistas da cultura popular, pretende-se também atualizar o debate em torno da relação entre comunicação, ideologia e cultura.

Palavras-chave

Comunicação. Classes sociais. Cidadania. Cultura. Ideologia.

RESUMEN

El propósito de este artículo es plantear la posibilidad de un acercamiento entre los estudios culturales y la crítica de la economía política, como una manera útil de pensar acerca de la relación entre comunicación, clases sociales y ciudadanía. El argumento central es que Gramsci, un icono de los Estudios Culturales, nunca abandonó la crítica de la economía política de inspiración política en su análisis de la cultura, ni Raymond Williams, uno de los máximos exponentes de los Estudios Culturales, y que este abandono de los Estudios Culturales debilita su filo crítico. Por otra parte, comparando las nociones de cultura dominante, emergente y residual, de Williams, con reflexiones de Gramsci sobre extractos más retrógrados o progresistas de la cultura popular, se pretende también actualizar el debate sobre la relación entre la comunicación, la cultura y la ideología.

Palabras clave

Comunicación. Las clases sociales. La ciudadanía. La cultura. La ideología.

ABSTRACT

The aim of this paper is to posit the possibility of a rapprochement between Cultural Studies and the Critique of Political Economy, as a useful way to think about the relationship between communication, social classes and citizenship. The central argument is that Gramsci, an icon of cultural studies, never abandoned the Marxian inspired critique of political economy in his analysis of culture, nor Raymond Williams, one of the greatest exponents of cultural studies, and that this abandonment from Cultural Studies weakens its critical edge. Furthermore, comparing the notions of the dominant, emerging and residual culture, quoted by Williams, with reflections on Gramsci about most retrograde or progressive extracts of popular culture, it also intends to update the debate on the relationship between communication, culture and ideology.

Keywords

Communication. Social classes. Citizenship. Culture. Ideology.

INTRODUÇÃO

[...] do fim da década de 1970 até essa data, a importância da dimensão da economia política foi diminuindo em todo o campo dos estudos culturais, e preconizamos a sua revivescência. (KELLNER, 2001, p. 62).

Os Estudos Culturais, desde o seu surgimento, têm como uma de suas marcas a articulação entre pesquisa teórica e militância política, ainda que heterodoxa, por assim dizer, na medida em que incorpora à luta contra a opressão de classe pautas relacionadas à defesa dos direitos de grupos sociais entendidos como oprimidos ou minoritários, num recorte não classista, mas étnico, racial, sexual, de gênero. Com o tempo, o elemento classista foi sendo gradualmente retirado da agenda, que passou a incorporar os mais variados assuntos, do grafite de rua ao *software* livre. Paralelamente, o rico debate em torno da problemática da ideologia foi sendo deixado de lado, substituído por uma visão toda abrangente, hipostasiada, de “cultura”, “[...] que trata a ‘cultura’ não apenas como um forte aspecto de organização e comunicação social, mas como uma **instância determinante**.” (AHMAD, 2002, p. 9, grifo do autor).

Argumentamos aqui que essa hipertrofia da “cultura”, associada a este duplo abandono – que no fundo é um só – da preocupação com a luta de classes e com o problema da ideologia, enfraquece o campo dos Estudos Culturais, além de estar em franca contradição com uma das motivações centrais de seu projeto original, a aspiração de elaborar “uma teoria realmente materialista da cultura” (HALL, 2003a, p. 158), para além da dicotomia “alto” e “baixo”, para além também das limitações do economicismo característico do marxismo vulgar, contudo profundamente comprometida com o fim da exploração do trabalho pelo capital, o que exigiria que a cultura fosse pensada em articulação com a questão da ideologia e da luta de classes, isto é, com a crítica da economia política.¹

O abandono dessa articulação é um problema teórico importante, mas também é um problema prático: sintoma da crise das esquerdas, que começa com os relatórios de Krushchev no XX Congresso do PCUS, em 1956, e atinge seu ponto culminante com o esfacelamento da União Soviética, acompanhado da vitória de Pírro do neoliberalismo na década seguinte, o desencanto de boa parte da intelligentsia com a possibilidade do fim da sociedade de classes fez com que muitos daqueles que simplesmente não se baldearam para o campo conservador deslocassem seus interesses para causas mais setoriais, certamente merecedoras de atenção, e em meio às quais talvez fosse possível fazer alguma coisa concreta a curto prazo: imigrantes, mulheres, negros etc. A pergunta que nos colocamos hoje é: diante das evidências do fracasso do modelo neoliberal, será que não seria bem vindo retomar a articulação original dos Estudos Culturais entre questões de gênero, étnicas etc. com aquelas de classe, o que envolve, como vimos, o problema da ideologia? Seria o caso de lembrarmos, com Wallerstein (2001, p. 69 e 66), que “[...] o racismo foi um pilar cultural do capitalismo histórico”, tendo sua raiz, assim como a xenofobia, na “etnização da força de trabalho.” É também notório que a emancipação feminina possui vínculos profundos com o movimento operário. Por essas razões, conforme sustenta Kellner (2001), a

1- Hall (2003a, p. 155-156, grifo do autor) reconhece essa possibilidade de reaproximação, mas não se mostra muito simpático a ela, argumentando que “[...] com o retorno a esse terreno mais ‘clássico’, muitos problemas que o cercavam também reaparecem. A especificidade do efeito da dimensão cultural e ideológica mais uma vez tende a desaparecer. Tende a conceber o nível econômico não apenas como uma explicação ‘necessária’, mas ‘suficiente’, dos efeitos culturais e ideológicos”. Pretendemos demonstrar a partir de agora que essas tendências corretamente identificadas por Hall (2003) em sua negatividade, não necessariamente precisam se realizar.

fragmentação das diversas causas e lutas de cunho social, a despeito das boas intenções de seus militantes e teóricos, se mostra mais como a resultante da estratégia do capital de dividir para governar do que como uma tática eficaz.

GRAMSCI E A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

O afastamento do marxismo gera ainda um efeito colateral particularmente perverso para os Estudos Culturais: faz com que o autor marxista mais apreciado por este campo, Antonio Gramsci, perca seu ferrão, na medida em que os vínculos profundos que o ligam com a crítica da economia política, que engloba o problema da luta de classes e da ideologia, são sumariamente ignorados, ou retirados do centro das atenções e tratados como vestígios datados de tempos mortos, quando muito. Por isso, é importante lembrar a veemente crítica de Ahmad (2002, p. 13), que se opõe a certa leitura de Gramsci, que o reinventa “como um teórico não da revolução socialista, mas de *cultura*.”

A primeira coisa a ser dita sobre Antonio Gramsci é que ele foi um comunista militante e um líder do maior levante proletário que ocorreu na Europa no período que se segue à Primeira Guerra Mundial e à Revolução Bolchevique. Nem um único de seus escritos entre 1918 e 1936 [...] faz qualquer sentido se não lembrarmos que todo o seu projeto tinha o único propósito de reconstituir um leninismo que seria apropriado às condições de uma sociedade atrasada, em grande parte camponesa [...] em face do fascismo. (AHMAD, 2002, p. 255-256).

Logo adiante, na mesma obra, Ahmad (2002, p. 263, grifo do autor) acrescenta:

[...] ele [Gramsci] é representado como o teórico das superestruturas culturais de modo tão extremo que qualquer ideia de *estrutura* [no sentido marxista] como a condição de possibilidade e o horizonte limitador daquela superestrutura simplesmente desaparece; o culturalismo esquerdizante pode então ser postulado como um domínio autônomo sem nenhuma relação necessária com a política de classe.

Essa certamente não foi a intenção daqueles que pretenderam elaborar uma teoria materialista da cultura, sobretudo aqueles que incorporaram como uma referência fundamental a obra de Gramsci, como Williams e Hall.

Iremos aqui investigar o alcance dessas considerações, buscando, se possível, aparar arestas no diálogo entre os Estudos Culturais e a crítica da economia política, a partir de estudos de Williams (1979, 2000), de Paula (1998), Jameson (1994), Hall (1980, 2003a, 2003b), Eagleton (2005), Kellner (2001) e Mattelart (2011).

O ponto de partida de nossa investigação é a posição dos Estudos Culturais na história das teorias da comunicação: pode-se dizer, de modo sumário, que, em comunicação,

outrora, investigava-se principalmente as causas, a forma, a intensidade, a extensão e as consequências da influência dos meios de comunicação de massa sobre as pessoas; hoje, discute-se bastante de que forma e até que ponto essa influência dos meios de comunicação, incluindo as novas tecnologias digitais, é mediada por fatores culturais de matriz não midiática, fatores estes que favorecem **leituras diferenciadas** de um mesmo discurso, abalando assim as velhas teses sobre o poder manipulador uniformizante da indústria cultural em escala massiva.

A mudança, promovida pelos Estudos Culturais, foi muito importante, entre outras razões por sua contribuição no sentido de equilibrar os exageros daqueles que, à esquerda e à direita, viam nos meios de comunicação um poder independente e total, praticamente negando inteligência às massas. Seu corolário é a noção de **recepção ativa**. Por outro lado, essa noção tem dado margem, nos últimos anos, a inúmeras críticas (DOWNING, 2001; KELLNER, 2001; MATTELART, 2011; PAULA, 1998, entre outros), direcionadas a um exagero oposto ao acima referido, a saber, a tendência a minimizar excessivamente a propriedade desses meios de exercer qualquer influência sobre as pessoas, diante de uma incrível capacidade destas últimas de múltiplas, criativas e mui eficazes formas de resistência.

Sobre esse exagero, Kellner (2001, p. 59, grifo do autor) nos recorda que nem toda e qualquer leitura “resistente” da mídia desafia “[...] as estruturas existentes de poder, não altera as condições materiais e não melhora as estruturas de opressão daqueles que ‘resistem’ produzindo significados e prazeres no domínio da ‘cultura popular’.”

Ele também denuncia um certo “populismo cultural”, “[...] que muitas vezes celebra de modo acrítico a cultura da mídia e de consumo.” (KELLNER, 2001, p. 51). Por isso:

[...] focalizar apenas textos e públicos, excluindo a análise das relações e instituições sociais nas quais os textos são produzidos e consumidos, trunca os estudos culturais tanto quanto a análise da recepção que deixa de indicar o modo como o público é produzido por meio de suas relações sociais e como, até certo grau, a própria cultura ajuda a produzir os públicos e a recepção destes ao texto. Na verdade, há o perigo do fetichismo da recepção e construção de significados por parte do público [...] Além do mais, tem havido um fetichismo da resistência em algumas versões dos estudos culturais. [...] Há uma tendência nos estudos culturais há louvar a resistência *per se* sem fazer distinção entre tipos e formas de resistência. (KELLNER, 2001, p. 56-57).

“Populismo cultural”, “fetichismo da recepção”, “fetichismo da resistência”: disfarces pseudo esquerdistas para a louvação acrítica e conservadora da aparente liberdade de escolha na superfície do mercado, aparência que oculta o caráter nada livre das relações de produção e da distribuição extremamente desigual do patrimônio coletivo, que acabam constituindo aquilo que Heller (2004) define como o grau mais alto de alienação, correspondente ao imenso abismo que separa os recursos (materiais e simbólicos) disponíveis do acesso da maioria das pessoas a esses recursos. Assim, se pretendemos entender melhor a relação entre comunicação, classes sociais e cidadania na atualidade, seria bem vindo recalibrar o olhar crítico, identificando com mais realismo não só a potência relativa das forças envolvidas em uma dada situação comunicacional, mas também o posicionamento

ideológico de cada uma dessas forças, em meio a uma disputa que, certamente, pretende a hegemonia cultural, mas também outras coisas além da cultura, como, por exemplo, e certamente não em último lugar, o controle coletivo dos meios de produção e a apropriação do necessário e do excedente, material e simbólico, o que envolve a direção dos aparelhos privados de hegemonia e o domínio da sociedade política, para empregarmos a terminologia gramsciana.

Nos termos do próprio Gramsci (1968b, p. 55):

[...] a observação mais importante a ser feita a propósito de qualquer análise concreta das relações de força, é esta: tais análises não se encerram em si mesmas (a menos que não se escreva algum capítulo da história do passado), mas só adquirem um significado se servem para justificar uma atividade prática, uma iniciativa de vontade. Elas indicam quais são os pontos débeis de resistência onde a força da vontade pode ser aplicada mais frutiferamente, sugerem as operações táticas imediatas, indicam a melhor maneira de empreender uma campanha de agitação política, a linguagem que será melhor compreendida pelas multidões etc.

E se nos dispuséssemos a estudar a dialética entre comunicação, classes sociais e cidadania nessa chave analítica e com esse mesmo compromisso? Para tanto, antes mais nada, há de se esclarecer, de uma vez por todas, que, em nenhum momento, no que pese a atenção especial que dedicou à cultura, Gramsci perdeu de vista a crítica da economia política, a ponto de afirmar:

2-Aqui Gramsci menciona, de memória, um trecho do "Prefácio de 1859" a "Introdução à crítica da economia política", de Marx. (Sobre a imprecisão da citação, ver Bianchi (2008)). Mais adiante, na página 75, tratando da questão da "revolução passiva", e na página 90, ao refletir sobre a formação da vontade coletiva, Gramsci também se refere a essa mesma passagem do "Prefácio".

É o problema das relações entre estrutura e superestrutura que deve ser situado com exatidão e resolvido para assim se chegar a uma justa análise das forças que atuam na história de um determinado período e à definição da relação entre elas. É necessário movimentar-se no âmbito de dois princípios: 1) o de que nenhuma sociedade assume encargos para cuja solução ainda não existam as condições necessárias e suficientes, ou que pelo menos não estejam em vias de aparecer e se desenvolver; 2) o de que nenhuma sociedade se dissolve e pode ser substituída antes de desenvolver e completar todas as formas de vida implícitas em suas relações. (GRAMSCI, 1968b, p. 45).²

Trata-se, portanto, longe de um preciosismo metodológico, da defesa de uma compreensão adequada do método empregado pelo próprio Gramsci, sem o qual sua contribuição para os estudos de cultura e comunicação contemporâneos fica muito enfraquecida. Porque a necessária análise da correlação de forças em um dado momento – que envolve a questão dos valores, dos afetos, dos preconceitos, da comunicação, da cultura, enfim, como elementos centrais na disputa pela hegemonia – não pode ser levada a cabo de modo satisfatório se o conjunto desses elementos não for integrado de modo articulado em uma análise mais ampla, calcada na crítica da economia política.

Bianchi (2008) nos ajuda a entender melhor o modo como Gramsci efetuava essa articulação entre análise cultural e econômica, ou, para empregar uma terminologia mais ortodoxa, entre superestrutura e estrutura, tomando como exemplo precisamente essa mesma e importante passagem do "Maquiavel" citada acima:³

3- Ver sequência do trecho, até a página 54.

O “Prefácio de 1859” assumia uma posição-chave no âmbito de uma pesquisa sobre as relações de forças políticas entre as classes sociais. [...] a questão aparentemente insolúvel com a qual Gramsci vinha se debatendo – as relações entre estrutura e superestrutura – assumia um significado efetivo [...] os cânones do “Prefácio” permitiam separar aquilo que era ocasional e resultado da ação dos grupos e personalidades políticas e dava lugar à “crítica política miúda” daquilo que era permanente e resultado da ação das classes sociais e dava lugar à crítica histórico social [...]. (BIANCHI, 2008, p. 158, grifo do autor).

Independente do mérito das conclusões gramscianas sobre essas questões, importa aqui destacar, antes de mais nada, sua centralidade em meio ao conjunto de suas preocupações. Ou seja, a questão das relações entre base e superestrutura não somente esteve sempre presente em suas análises mais propriamente políticas ou culturais, mas ocupou uma posição metodologicamente fundamental nessas análises, e com base no “Prefácio de 1859”.

Por isso, Hall, Lumley e McLennan (1980, p. 62) estão errados quando afirmam, temerariamente: “As análises de Gramsci da relação entre estrutura e superestrutura pouco devem à economia política marxista. Seu débito é para com o Marx, o historiador do *18 Brumário*, e não ao Marx de *O Capital*.” Embora, de fato, Gramsci também tenha se inspirado nas obras mais “históricas” de Marx, o ponto de partida para sua reflexão sobre estrutura e superestrutura, se não deriva exatamente do *Capital*, encontra-se, como acabamos de ver, em um dos estudos preparatórios de Marx para a elaboração do *Capital*, mais precisamente no célebre “Prefácio de 1959” a *Crítica da economia política*.

Bianchi, mais uma vez, desvela a importância metodológica decisiva deste ponto para o desenvolvimento do pensamento gramsciano⁴:

4- Sobre esse tópico e outros correlatos, ver também Coutinho (2007, 2011).

Com base no texto de Marx [o “Prefácio de 1859”] era possível uma distinção entre movimentos orgânicos e fatos conjunturais aplicável a “todo tipo de situação”. [...] A reconstrução dessas complexas relações era um dos pilares de sustentação do edifício teórico gramsciano. Encontrar na aparente contingência da conjuntura as formas estruturadas e estruturantes que configuram o campo do possível era um antídoto contra o imediatismo. Perceber a conjuntura como o momento no qual a síntese das múltiplas contradições existentes na estrutura assumia a condição de atualidade por meio do conflito presente constituindo uma particularidade histórica era um antídoto contra o fatalismo. Uma fina sensibilidade para a multiplicidade dos tempos da política e do social permitia Gramsci navegar arriscadamente entre Cila e Carídis. [...]. (BIANCHI, 2008, p. 164-166, grifo do autor).

Não se trata, portanto, de um detalhe, mas de uma pedra angular do pensamento gramsciano, cuja retirada coloca toda a construção em risco.

Feitas essas considerações, retomemos o problema da **ideologia**.

IDEOLOGIA

5-Para um aprofundamento do debate mais recente em torno do problema da ideologia, ver Eagleton (1997), Žizek (1999) e Meszáros (2004).

Logo nas primeiras páginas de um de seus últimos livros, *Cultura*, após traçar uma breve panorâmica dos diferentes sentidos nos quais o termo “ideologia” tem sido pensado⁵, Williams (2000, p. 28) aponta o risco de, “em seus usos mais amplos e generalizados”, o conceito vir a expressar a mesma “falsa generalidade” que o termo “cultura”, como “modo de vida global”, eventualmente expressa. Por outro lado, em seus usos mais específicos, a noção de “ideologia” pode “demolir o que é muitas vezes a falsa generalidade de um ‘modo de vida global’ para distinguir atribuições a classes específicas [...]”.

Essa distinção entre “falsa generalidade” e “usos mais específicos” do termo ideologia, relacionados a classes específicas é, a nosso ver, fundamental. E nossa proposta aqui é, exatamente, precisar um desses usos possíveis.

Em outras ocasiões (SCHNEIDER, 2006 e 2010), trabalhamos com a distinção proposta por Larrain (1996) entre uma acepção **negativa** e uma acepção **neutra** de “ideologia”, que atravessaria o debate marxista ao longo do século XX. A primeira, de inspiração diretamente marxiana, diz respeito exclusivamente àquelas ideias que, de um modo ou de outro, defendem ou justificam a exploração do trabalho pelo capital. Nesse caso, por um lado, falar em “ideologia burguesa” seria redundante; por outro, a expressão “ideologia comunista” não passaria de uma **contradictio in terminis**.

Já na acepção neutra, de inspiração leninista e gramsciana, o termo ideologia refere-se a visões de mundo, seja num sentido mais amplo, seja em outro politicamente mais específico: neste caso, caberia falarmos em uma “ideologia socialista”.

Partindo dessa distinção, buscamos, na ocasião, construir um modelo analítico que permitisse diferenciar, em meio a discursos conservadores ou reacionários que mobilizam as massas, a imbricação dos elementos que correspondiam efetivamente aos seus interesses, e por isso faziam sentido e granjeavam sua adesão, com elementos antagônicos a esses interesses, obscurecidos pelos primeiros (por exemplo, o velho argumento contra o aumento do salário mínimo, sob a justificativa de que fatalmente iria gerar desemprego). Essa distinção, porém, embora nos parecesse importante, por apresentar diferenças a nosso ver fundamentais e nem sempre evidenciadas nos usos correntes, e naqueles academicamente consagrados do termo ideologia, ao mesmo tempo que conservava esses sentidos, permanecia ainda um tanto confusa, precisamente em função do peso dos usos consagrados, o qual, por assim dizer, podia enfraquecer a distinção proposta. Por isso, sugerimos, agora, na esteira de Williams (2000), uma solução mais simples e, nos parece, mais produtiva: que se delimite o campo semântico do conceito **ideologia** ao conjunto exclusivo das crenças e ideias (sejam elas mais espontâneas ou sistematicamente elaboradas, simples ou complexas, provenientes do senso comum ou “científicas”) estrita e diretamente referentes às diversas concepções de como deve ser a ordem social, o sistema político-econômico, em termos globais – capitalista, socialista ou anarquista, considerando-se as variáveis históricas e conceituais de cada uma dessas noções (especificando-se, evidentemente, o que se entende por cada uma delas, dado que

são todas polissêmicas) –, e de como se pode implementá-lo – através do livre mercado, da socialdemocracia, do modelo soviético, da revolução permanente trotskista, da “guerra de posições” gramsciana, das ações de inspiração anarquista que pregam mudar o mundo sem tomar o poder, de formas mistas etc.

Um segundo recorte, dentro da delimitação proposta, consiste em restringir o emprego do termo ideologia às ideias, dentre aquelas indicadas acima ou de natureza equivalente, que obtém adesão considerável das massas – retendo, assim, a distinção de Gramsci (1978) entre ideologias orgânicas (que expressam a visão de uma classe ou fração de classe) ou arbitrarias (devaneios individuais), e a noção de Lukács (1979), conforme a qual o que autoriza que determinado conjunto de ideias seja denominado “ideologia” não é a sua maior ou menor falsidade, mas a sua capacidade de mobilizar (ou imobilizar) ações coletivas de vulto.

Teríamos então que ideologia, no recorte proposto, diria respeito tão somente àquelas ideias de natureza **política** e que obtém **adesão** de amplos setores das diversas **classes e frações de classe**. É algo próximo da definição de Mészáros (2004, p. 68), para quem a ideologia deve ser pensada como “consciência prática necessária em uma sociedade dividida em classes antagônicas”, portanto como consciência prática de classe.

Para todas as demais ideias, crenças, concepções etc. que não se enquadram na definição acima, que se fale em visão de mundo, imaginário social, representações, cultura, religião, opinião etc.

O sentido proposto sugere que pode haver, e quase sempre há, embora de modos mais diretos ou altamente mediados, elementos ideológicos em qualquer visão de mundo, imaginário social etc., mas é importante que a distinção seja feita, para evitar confusões e para conservar a potência heurística do conceito. Assim, por exemplo, numa disputa entre ambientalistas e desenvolvimentistas, como as que ocorreram recentemente na Bolívia e no Brasil, não teria havido, necessariamente, em linhas gerais, uma disputa propriamente ideológica, dado que tanto ambientalistas quanto desenvolvimentistas podem ser, ambos, ideologicamente comprometidos com o socialismo, ou com o capitalismo etc. Nesse caso, a disputa deve ser caracterizada em outros termos, técnicos, por exemplo, quando se discute a ordem da prioridade desta ou daquela ação para que se atinja o fim comum almejado, no caso de a disputa ocorrer dentro de um mesmo e homogêneo campo ideológico, ou simplesmente entre visões de mundo de natureza não especificamente ideológica (você pode tanto ser um socialista ou um liberal, que acredita em alguma espécie de **equilíbrio** natural, a ser a qualquer custo conservado; no caso, a crença nesse **equilíbrio** não seria propriamente ideológica), ou mesmo entre motivações pessoais egoístas (o sujeito pode simplesmente estar querendo enriquecer ou obter votos, ou alguma forma de prestígio etc.). Por outro lado, se for demonstrado que esta ou aquela alternativa pode ser concretamente identificada com uma estratégia socialista, capitalista, anarquista etc., por exemplo, ou ainda que há elementos ideológicos de um ou de outro tipo em ambos os discursos, ou em só um deles, parece importante que esses elementos sejam destacados – mas isto só é possível precisamente se não generalizarmos o emprego do conceito ideologia para, por exemplo, desenvolvimentismo ou ambientalismo, ou para demais posicionamentos,

positivos (afirmativos) ou negativos (críticos) de cunho ético cultural, como feminismo, pacifismo, ateísmo, racismo, machismo etc.

Ideologias, em suma, seriam quaisquer concepções e ideias referentes a ordens sociais alternativas, existentes ou potenciais, e aos modos (ou à impossibilidade) de conservá-las, aperfeiçoá-las, combatê-las, implementá-las, e que possuam considerável adesão em termos classistas. E só.

CULTURA POPULAR E LUTA DE CLASSES

Partindo da distinção proposta, pode-se então discutir o que, na cultura popular, é em si mesmo conservador, reacionário ou progressista, bem como o que reproduz, recusa ou transforma os elementos conservadores, reacionários ou progressistas da cultura dominante, e como. Williams (2000), mais uma vez, nos auxilia nesta tarefa, ao distinguir as práticas culturais enquanto dominantes, residuais ou emergentes (conforme veremos mais detidamente a seguir). Ou seja, o recorte metodológico que nos interessa aqui preconiza a investigação, em meio à dialética comunicação / cultura popular / cultura dominante, do que podemos identificar aí como ideológico.

Neste enfoque, as diversas formas como atuam as mais variadas mediações culturais na recepção midiática, com seus complexos processos de significação, não constituem, em si, a questão principal, mas o modo e o grau com que essas mediações e semioses⁶ colaboram ou não para o desenvolvimento da cidadania, resistindo ou combatendo os elementos ideologicamente conservadores da cultura midiática, reproduzindo ou transformando aqueles mais progressistas.

Temos então que o estudo das mediações culturais presentes no consumo midiático em geral é importante sobretudo na medida em que pode fornecer dados relevantes para que se compreenda concretamente como se dá a produção e recepção de sentido, **enquanto reprodução ou resistência ideológica**, em estratos definidos da população. Porém, se deixarmos de lado a análise crítica do conteúdo ideológico dessas semioses, que é dinâmico, escorregadio, cheio de sutilezas e não se deixa capturar tão facilmente, corremos o risco de, inadvertidamente, perder de vista a questão da cidadania e contribuir para a conversão dos estudos culturais em um campo contemplativo, cegando seu gume crítico e sua dimensão politicamente atuante.

Este risco pode ser evitado, mediante o esforço de rearticular os Estudos Culturais e a Crítica da Economia Política. Tal movimento pode ser útil também para fundamentar as referências necessárias para, como propõe Hall (2003a), desenvolvermos a indicação fundamental de Williams, mencionada acima, sobre práticas culturais dominantes, emergentes e residuais. Para esse desenvolvimento, propomos que essas noções sejam cotejadas com as reflexões de Gramsci sobre senso comum, folclore e cultura popular, principalmente aquelas nas quais ele discute a existência de fragmentos de estratos pré-históricos desordenadamente misturados a outros mais progressistas nesse território. Afinal, conforme nos

6- Na trilha de Ahmad (2002), diríamos que embora todas as práticas sociais envolvam significação, nem todas são estritamente ou principalmente significação.

lembram Kellner (2001) e Downing (2002), as culturas populares, assim como as formas alternativas de comunicação, não são necessariamente progressistas, podendo mesmo ser o contrário disso, assim como haverá elementos progressistas (e seu oposto) na “cultura dominante”, na “alta cultura” e mesmo na cultura de massa.

Esta constatação nos remete a uma afirmação fundamental de Larrain (1996), segundo a qual, para Marx, nem todas as ideias dominantes seriam ideológicas – na acepção negativa do termo –, portanto nem todas deveriam ser colocadas em um campo oposto ao “popular”.

Podemos igualmente afirmar que nem todos os elementos “emergentes” ou “residuais” da cultura popular são necessariamente progressistas ou retrógrados, em termos ideológicos, assim como nem todos os elementos da cultura dominante, compartilhados (ou não) pela cultura popular, são conservadores ou reacionários.

Retomemos então o desafio de Hall sobre a importância de se desenvolver a distinção proposta por Williams (2000, p. 202) entre práticas culturais dominantes, emergentes ou residuais:

A reprodução cultural [...] ocorre essencialmente no nível (em mudança) do dominante [...]. O residual, ao contrário, embora seus processos imediatos sejam reprodutivos, é muitas vezes uma forma de alternativa cultural ao dominante em suas mais recentes formas reprodutivas [...]. No extremo oposto, o emergente é correlato mas não idêntico a inovador. Alguns tipos de inovação [...] são ajustamentos dentro do dominante e tornam-se suas novas formas. Mas em geral há tensão e conflito nessa área. Algumas inovações – tipos de arte e de pensamento que emergem e persistem como perturbadores – tenderiam a destruir o dominante em algumas de suas formas, do mesmo modo que algumas forças sociais tenderiam a destruir a ordem social e não a reproduzi-la ou modificá-la.

Essa distinção de Williams (2000), embora não toque diretamente no problema da ideologia, fornece boas pistas para fazê-lo: e se dividíssemos as ideologias em dominantes / conservadoras, emergentes / progressistas e residuais / reacionárias? E se buscássemos, principalmente, analisar as imbricações, apropriações e substituições entre as bandeiras, *slogans*, termos-chave de cada conjunto discursivo? “Socialismo”, por exemplo. Já foi emergente, tornou-se dominante, hoje é residual, poderia reverter-se em emergente? Que conjunto de fatores, discursivos e extra discursivos, seriam necessários para uma transformação desse tipo?

Para achar essas respostas, nos parece útil que as distinções acima sejam cotejadas com algumas reflexões de Gramsci a respeito dos estratos que compõem as culturas populares, dos pré-históricos aos mais progressistas.

Antes, porém, recordemos que nem todas as ideias dominantes são reacionárias, e que esquecer isso pode conduzir a um populismo desarmante e, no limite, proto fascista, ao reverberar o que há de mais retrógrado na cultura popular, assim como a atitude oposta – negar o potencial criativo e emancipatório da cultura popular – conduz ao niilismo

7- Ver Boito Jr. (2009) e Schneider (2012).

aristocrático – a não ser que se pense a **voz de Deus**, como essencialmente complexa e contraditória. É o que faz Gramsci: “[...] o próprio povo não é uma coletividade homogênea de cultura, mas apresenta numerosas estratificações que, em sua pureza, nem sempre podem ser identificadas em determinadas coletividades populares históricas.” (GRAMSCI, 1968a, p. 190).

Dessa constatação simples, Gramsci traça as linhas gerais de um vasto projeto de investigação do folclore – que é outro modo de dizer cultura popular:

Pode-se dizer que, até hoje, o folclore foi preponderantemente estudado como elemento “pitoresco” [...] Dever-se-ia estudá-lo, pelo contrário, como “concepção do mundo e da vida”, em grande medida implícita, de determinados estratos [...] da sociedade [...] Concepção do mundo não somente não elaborada e assistemática [...], como também múltipla; não apenas no sentido de diverso, de justaposto, mas no sentido de estratificado, indo do mais grosseiro ao menos grosseiro, se é que não se deve mesmo falar de um aglomerado indigesto de fragmentos de todas as concepções do mundo e da vida que se sucederam na história [...]. (GRAMSCI, 1968a, 183-185, grifo do autor).

Na sequência desse raciocínio, Gramsci (1968a) toca no ponto que, para nós, é decisivo no debate que propusemos aqui em torno da relação entre comunicação, classes sociais e cidadania, pela homologia que traz implícita com as noções de dominante, emergente e residual, de Williams:

[...] deve-se distinguir diversos estratos: os fossilizados, que refletem condições de vida passada e que são, portanto, conservadores e reacionários; e os que são uma série de inovações, frequentemente criadoras e progressistas, espontaneamente determinadas por formas e condições de vida em processo de desenvolvimento e que estão em contradição (ou são apenas diferentes) com a moral dos estratos dirigentes. (GRAMSCI, 1968a, 183-185).

Pouco depois, e é isso que realmente importa para nós, Gramsci (1968a) revela a razão de ser de todo o projeto, voltado, no fundo, não para uma arqueologia desses estratos como fim em si mesma, mas para a produção de subsídios necessários a uma nova educação, a uma nova cultura:

Conhecer o folclore significa [...] conhecer quais são as outras concepções do mundo e da vida que trabalham de fato para a formação intelectual e moral das gerações mais jovens, a fim de extirpá-las e substituí-las por concepções consideradas superiores. [...] É certo que, para alcançar esse objetivo, dever-se-ia modificar o espírito das pesquisas folclóricas, bem como aprofundá-las e ampliá-las. O folclore não deve ser concebido como algo bizarro, mas como algo muito sério e que deve ser levado a sério. Somente assim o ensino será mais eficiente e determinará realmente o nascimento de uma nova cultura entre as grandes massas populares, isto é, desaparecerá a separação entre cultura moderna e cultura popular no folclore. Uma atividade deste gênero, feita em profundidade, corresponderia no plano intelectual ao que foi a Reforma nos países protestantes. (GRAMSCI, 1968a, p. 186-187).

Stuart Hall (2003b) – embora opondo cultura popular e “cultura dos poderosos” de um modo com o qual discordamos, pelas razões expostas acima – em dado momento, aproxima-se dessa perspectiva:

A cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do consentimento e da resistência. Não é a esfera onde o socialismo ou uma cultura socialista – já formada – pode simplesmente ser “expressa”. Mas é um dos locais onde o socialismo pode ser constituído. É por isso que a cultura popular importa. No mais, para falar a verdade, eu não ligo a mínima para ela. (HALL, 2003b, p. 262, grifo do autor).

Vale esclarecer que, neste artigo, Hall (2003b) não discute a cultura popular em termos de juízo estético. Ou seja, “eu não ligo a mínima para ela” é uma indicação sobre a importância de se estudar o popular, no âmbito dos Estudos Culturais, estar (ou ao menos ter estado) relacionada necessariamente ao objetivo da **construção do socialismo**. Nesta perspectiva, os Estudos Culturais não podem se limitar a produzir etnografia de consumo midiático, por ativo e produtor de sentidos que este consumo seja: devem, além disso, desdobrar os resultados da pesquisa etnográfica (ou de que orientação metodológica for) da recepção midiática no sentido da elaboração de análises críticas e de **estratégias de intervenção transformadora no campo da cultura popular**, visando a incrementação da cidadania ampliada,⁷ ou, para empregarmos um termo mais ousado, do próprio Hall, a constituição do **socialismo**.

Para tanto, há que se efetuar a distinção entre os elementos conservadores, reacionários e progressistas da cultura como um todo.

Apresentar em detalhe a que conteúdos concretos os termos “progressista”, “conservador” e “reacionário” remetem é tarefa que transcende os limites deste artigo. Acreditamos, porém, ter indicado algumas pistas.

REFERÊNCIAS

AHMAD, Aijaz. **Linhagens do presente**. São Paulo: Boitempo, 2002.

BIANCHI, Álvaro. **O laboratório de Gramsci**: filosofia, história e política. São Paulo: Alameda, 2008.

BOITO JR., Armando. Cidadania e classes sociais. In: _____. **Estado, política e classes sociais**. São Paulo: Unesp, 2009. p. 247-261.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci**: um estudo sobre seu pensamento político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. (Org.). **O leitor de Gramsci**: escritos escolhidos: 1916-1935. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DOWNING, John D.H. **Mídia radical**: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais. São Paulo: Senac, 2002.

EAGLETON, Terry. **Depois da teoria**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Ideologia**. São Paulo: Boitempo, 1997.

GRAMSCI, Antônio. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1978.

_____. **Literatura e vida nacional**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968a.

_____. **Maquiavel**. A Política e o Estado moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968b.

HALL, Stuart. Estudos culturais: dois paradigmas. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003a. p. 199-218.

_____. Notas para uma desconstrução do popular. In: SOVIK, Liv (org.). **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003b. p. 247-264.

HALL, Stuart; LUMLEY, Bob; McLENNAN, Gregor. Política e ideologia: Gramsci. In: HALL, Stuart et al. **Da ideologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1980. p. 60-100. Livro organizado pelo Centre for Contemporary Cultural Studies.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

JAMESON, Fredric. Sobre os estudos de cultura. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 39, p. 11-48, jul. 1994.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia** - estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Bauru: Edusc, 2001.

LARRAIN, Jorge. Stuart Hall and the marxist concept of ideology. In: MORLEY,

David e CHEN, Kuan-Hsing (Org.). **Stuart Hall - critical dialogues in cultural studies**, London/New York: Routledge, 1996. p. 47-69.

LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**: os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

MATTELART, Armand. Estudiar comportamientos, consumos, hábitos y prácticas culturales. In: ALBORNÓZ, Luis A. (Org.) **Poder, medios, cultura**: una mirada crítica desde la economía política de la comunicación. Buenos Aires: Paidós, 2011. p. 157-176.

MÉSZÁROS, Istvan. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004.

PAULA, Silas de. Estudos culturais e receptor ativo. In: RUBIM, Antônio Albino Canelas et

al. (Org.). **Produção e recepção dos sentidos midiáticos**. Petrópolis / RJ: Vozes, 1998. p.131-141.

SCHNEIDER, Marco. Internet e cidadania nas periferias do Rio de Janeiro. **Estudos em Comunicação**, Covilhã, n. 12, p. 279-292, dez. 2012. Disponível em: <http://www.ec.ubi.pt/ec/12/pdf/EC12-2012Dez-14.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2013.

SCHNEIDER, Marco. Lenin e a Microsoft. **Revista Z cultural** (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 2, p. 4, 2010. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/lenin-e-a-microsoft-de-marco-schneider/>. Acesso em: 06 ago. 2013.

SCHNEIDER, Marco. Mídia, Política e ideologia. **Revista Fronteiras**, São Leopoldo-RS, v. viii, p. 54-61, 2006. (Cessou em 2008. Cont. ISSN 1984-8226 Revista Fronteiras (Online)). Disponível em: <http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/fronteiras/article/view/3129/2938>. Acesso em: 06 ago. 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e civilização capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WILLIAMS, Raymond. Base and superstructure in marxist cultural theory. **New Left Review**, London, v. 1. n. 82, p. 3-16, nov./dec. 1973.

_____. **Cultura**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ZIZEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.