



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL

Ideologia, Cultura e Hegemonia nas Ciências Sociais: Uma aproximação inicial

Trabalho de Conclusão de Curso

VALKÍRIA TARDAN CAVALHEIRO

Rio de Janeiro - RJ

Julho/2021

**IDEOLOGIA, CULTURA E HEGEMONIA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS: UMA
APROXIMAÇÃO INICIAL**

VALKÍRIA TARDAN CAVALHEIRO

*Trabalho de conclusão de curso apresentado como
exigência para a conclusão do curso de Graduação
em Serviço Social pela Universidade Federal do
Rio de Janeiro (UFRJ)*

Orientadora: Professora Doutora Andrea Moraes Alves

Banca Examinadora

Professora Doutora Larissa Murad
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professora Doutora Paula Kropf
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro – RJ

Julho/2021

AGRADECIMENTOS

Por toda a minha trajetória na Escola de Serviço Social, devo agradecer à minha mãe, Esther Tardan, ela mesma estudante de Serviço Social, meu maior suporte e inspiração. Sua resiliência, determinação, afinco e dedicação aos seus próprios estudos me serviam de exemplo constante, sem o qual não poderia ter superado nenhum dos desafios que me foram apresentados durante este processo de formação. Foi sua crença em tudo que eu poderia alcançar que me permitiram crer que eu poderia, realmente, concluir este trabalho com sucesso. Por tudo que você faz e sempre fez por mim, não tenho outras palavras a não ser de agradecimento e amor. Agradeço também ao meu pai, Jorge Cavalheiro, por sempre ter apoiado as minhas decisões e acreditado nos meus sonhos e no meu potencial.

Agradeço à minha orientadora, Professora Andrea Moraes, por sua paciência e cuidado aparentemente infinitos, desde o primeiro momento de construção deste trabalho. Mais do que orientar a produção deste texto, seu comprometimento em me apresentar autores, correntes e escolas de pensamento, ampliando meu olhar e me permitindo entender o mundo em que vivemos de forma mais complexa e mais rica permanecerão na minha memória como exemplo da atuação de um verdadeiro Professor, como profissional transformador.

RESUMO

O presente trabalho cumpre a função de exigência final para a conclusão do curso de Serviço Social e aquisição do diploma de Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Estando dividido em duas partes principais, busca apresentar, de forma sintética, uma aproximação inicial com os temas da cultura, ideologia e hegemonia, como tratados nas Ciências Sociais contemporâneas. Na primeira parte será abordada a interpretação de Antonio Gramsci destes conceitos, assim como dois autores que dialogam com a produção do pensador italiano, adicionando novos elementos e tecendo críticas: Jesús Martín-Barbero e Néstor García Canclini. Na segunda parte nos debruçaremos sobre as contribuições da chamada “tradição inglesa” para o debate da cultura e hegemonia, mais especificamente sobre a produção de Raymond Williams a respeito deste tema. Concluiremos este texto apresentando as principais similaridades e diferenças entre os autores abordados, objetivando sintetizar o conteúdo apreendido durante a produção deste trabalho.

PALAVRAS CHAVE: Ideologia; Cultura; Hegemonia; Povo; Massa; Estado

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	5
2 IDEOLOGIA, ESTADO E HEGEMONIA	8
2.1 Marx: A ideologia e a “falsa consciência”	9
2.2 Gramsci: A ideologia como meio da hegemonia	11
2.3 Jesús Martin-Barbero: A trajetória dos conceitos de “povo” e “massa”	16
2.3.1 Hegemonia e Cultura na América Latina	22
2.4 Nestor García Canclini: Estado e cultura de massa	27
3 CULTURA E HEGEMONIA NA TRADIÇÃO INGLESA	34
3.1 Raymond Williams e o Materialismo Cultural	35
3.2 Os Estudos Culturais	38
4 CONCLUSÕES FINAIS	46
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	50

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho cumpre a função de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) do curso de Serviço Social da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), a ser apresentado como critério para aquisição do diploma de Bacharel em Serviço Social por esta mesma instituição.

O objetivo deste trabalho é compilar alguns conceitos indispensáveis para o estudo dos temas da ideologia e da cultura, com base em autores fundamentais para esta discussão nas Ciências Sociais. Dentre eles estão Antonio Gramsci (1891-1937), Jesús Martín-Barbero (1937-2021), Néstor García Canclini (1939-1978) e Raymond Williams (1921-1988). Este texto nasceu, principalmente, do questionamento a respeito do papel da ideologia (e, posteriormente, das produções culturais) nas transformações sociais, políticas e econômicas experienciadas pelo mundo moderno; em outras palavras, motivou-nos a indagação a respeito das contribuições da superestrutura para as mudanças ocorridas no espaço da estrutura, como entendidos por Karl Marx¹.

Neste sentido, iniciamos esta caminhada analisando, em primeiro lugar, o que é “ideologia”. Utilizamos, para este fim, “A Questão da Ideologia” (2003), livro de Leandro Konder que apresenta uma história deste conceito através de diferentes autores das mais variadas correntes de pensamento, inseridos em contextos sócio-políticos e históricos diversificados. Através da leitura desta obra interessamo-nos, particularmente, pela discussão promovida pelo pensamento marxista, em especial aquela desenvolvida por Antonio Gramsci a partir das contribuições de Karl Marx. Foi nas produções de Gramsci que nos deparamos com dois outros conceitos fundamentais para este trabalho, sobre os quais viríamos a nos debruçar mais profundamente: cultura e hegemonia.

É em paralelo com o debate promovido por Gramsci que pudemos nos aproximar das produções da Antropologia a respeito deste tema. Dentro do campo antropológico, três autores se faziam indispensáveis para o nosso debate: Raymond Williams, criador do conceito de “materialismo cultural” e fundador, junto com outros autores, dos Estudos Culturais; Jesús Martín-Barbero, que apresenta, historicamente, noções fundamentais para este trabalho, como

¹ Devemos ressaltar que, ao longo deste trabalho, trataremos mais especificamente da leitura que Leandro Konder (2002) faz de alguns conceitos cunhados por Marx. É importante apontarmos, neste sentido, que estes conceitos não são interpretados da mesma forma por todos os leitores do pensador alemão, enquanto o próprio Marx abandonará alguns deles em suas obras de maturidade.

Numa tentativa de contornarmos leituras deterministas das obras de Marx, tão criticadas pelos autores que abordaremos neste trabalho, também devemos apontar que não há, segundo a leitura dos próprios pensadores dos quais trataremos, uma separação estática entre o que se entende por “estrutura” e “superestrutura”.

“povo” e “massa”; e Néstor García Canclini, com suas produções voltadas principalmente para uma análise da “cultura de massa” na América Latina contemporânea.

Como estudantes de Serviço Social, parte da nossa formação se dedica à compreensão teórico-metodológica da realidade que vivenciamos, uma vez que a base teórica hegemônica na categoria atualmente nos indica que a realidade não se esgota na sua aparência, ou seja, na experiência empírica. O real é visto como totalidade, uma síntese contraditória de múltiplas determinações, que devem ser levadas em consideração nas nossas pesquisas e estudos para que possamos alcançar um entendimento mais acurado dos diversos elementos que compõem determinado fenômeno.

A cultura e a ideologia, como determinações da realidade, compõem uma dimensão do conhecimento que foi amplamente analisada por teóricos das mais variadas correntes do pensamento. O próprio entendimento do que precisamente configura “cultura” e “ideologia” não é homogêneo, tendo variado consideravelmente entre autores, países e décadas. Portanto, este trabalho compõe um esforço inicial de sistematização de algumas destas contribuições teóricas, principalmente no campo do marxismo e da antropologia. Buscaremos, assim, nos aproximar de conceitos e interpretações dos principais autores que, em suas respectivas escolas de pensamento, procuraram entender este campo de estudos.

Para atingir esse objetivo dividimos este trabalho em duas partes fundamentais: na primeira parte trataremos do conceito de ideologia a partir da tradição marxista, notadamente através das contribuições de Marx e Gramsci para o tema. Estudaremos, também, as produções de Gramsci a respeito da cultura, da hegemonia e do Estado, tão marcantes para as Ciências Sociais até os dias atuais. Isto nos servirá de ponte para, nesta mesma parte, analisarmos as obras de Martín-Barbero e Canclini, autores que dialogam amplamente com estes conceitos cunhados pelo pensador italiano. Abordaremos, também, o que foi escrito por estes autores a respeito da América Latina, em particular.

Na segunda parte deste trabalho nos voltaremos para a interlocução crítica com o pensamento marxista produzida por Raymond Williams, tratando resumidamente do seu conceito de “materialismo cultural” e das contribuições dos Estudos Culturais para a presente discussão. Devemos ressaltar que, em todas as partes deste trabalho buscaremos apontar as aproximações e os distanciamentos entre estes autores, compreendendo que suas perspectivas diferem com base no campo de estudo e na tradição de pensamento nos quais se inserem.

Finalizaremos este texto com as nossas conclusões finais, que atuarão como uma síntese dos principais elementos trazidos pelos pensadores abordados ao longo deste trabalho.

Dedicaremos-nos, também, a apontar claramente os pontos de encontro e diferenciação que encontramos no decorrer desta produção.

2. IDEOLOGIA, ESTADO E HEGEMONIA

As discussões a respeito do que é ideologia e qual o seu papel no processo de construção de conhecimento não são novas - remontam aos filósofos gregos. O ato de conhecer esbarra em dois empecilhos principais: em primeiro lugar, o que identificamos a partir dos nossos sentidos (por si só, falhos) representa uma dimensão restrita do objeto que investigamos. Assim, o conhecimento empírico deve ser complementado por observações de natureza *teórica*, o que nos leva ao segundo obstáculo: o fato de que estas tentativas de abstração são mais suscetíveis a uma série de erros sutis, mas complexos, que podem produzir implicações graves (KONDER, 2002, pp. 16, 17).

Há, ainda, um terceiro empecilho, que será objetivo primeiro deste trabalho. Konder (2002) assim o sintetiza:

Além disso, em diversas ocasiões, surgiram, na história da filosofia, reflexões segundo as quais, além das enormes dificuldades intrínsecas da construção do conhecimento, **o esforço de conhecer enfrenta, inevitavelmente, pressões deformadoras provenientes de alguns elementos constitutivos da cultura e da sociedade onde o sujeito cognoscente vive.** (KONDER, 2002, p. 18, grifo meu)

São a estas “pressões deformadoras” provenientes da cultura e da sociedade que uma série de pensadores, ao longo dos séculos, dará o nome de *ideologia*.

O trajeto histórico deste termo começa na França do século XIX, quando era utilizado por pensadores contrários ao Antigo Regime, que defendiam que as idéias eram “fenômenos naturais”, surgidas dos nossos sentidos biológicos. Assim, só haveria causas “naturais” para os conceitos e comportamentos humanos. A “ideologia” era entendida como um novo campo do conhecimento, responsável pela identificação dos elementos sensoriais responsáveis por determinadas ideias. A compreensão de que, a partir deste movimento de “desconstrução” seria possível apreender o real de forma fidedigna, levou os pensadores auto-intitulados “ideólogos” a sugerirem que poderiam prestar “assessorias” aos representantes do Estado, indicando-lhes as medidas mais adequadas para o aprimoramento da sociedade. Foi Napoleão III, supostamente incomodado com a perspectiva de que alguém lhe “ensinasse” a governar, que primeiramente deu uma conotação negativa ao termo, chamando estes filósofos de “metafísicos, ignorantes do realismo político” (KONDER, 2003, pp. 21, 22). A partir deste momento, a concepção negativa do termo “ideologia” se tornará corrente.

Neste sentido, apresentaremos em seguida um breve resumo do conceito de ideologia em diferentes autores, cada qual trazendo contribuições particulares para o tema a depender da tradição das Ciências Sociais na qual estão inseridos. Serão abordados Karl Marx, Antonio Gramsci, Jesús Martín-Barbero e Néstor García Canclini, respectivamente.

2.1 Marx: A ideologia e a “falsa consciência”

Não é possível, em poucas linhas, resumir a riqueza da biografia de Karl Marx, muito menos a amplitude das suas contribuições para o campo das Ciências Sociais. Para os objetivos deste trabalho, basta dizer que este filósofo iniciou sua carreira acadêmica como herdeiro da teoria hegeliana, que viria a criticar duramente ao longo da sua trajetória. Seu principal questionamento estaria na “inversão” realizada por Hegel na relação entre Estado e “sociedade civil”; para este autor, o Estado representava um organismo separado do restante da sociedade, dotado de racionalidade, universalidade e autonomia próprias, responsável pelo controle social através do respeito às leis instituídas. Podemos concluir, assim, que as próprias leis e regras vigentes, como produto do Estado entendido como ente que paira acima da sociedade civil, também seriam dotadas de universalidade, racionalidade e, talvez o mais importante, *neutralidade*. Assim, “*Marx percebeu que a concepção hegeliana suavizava, atenuava a contradição entre a sociedade e o Estado. Nela, os sujeitos humanos eram induzidos a se deixar enquadrar em moldes preconcebidos de cidadania, definidos na esfera estatal*” (KONDER, 2002, p. 31).

A teoria que Marx viria a desenvolver ao longo das décadas está profundamente vinculada à noção de que o trabalho é categoria fundante do ser social, possuindo duas dimensões principais: a objetivação e a subjetivação. A objetivação corresponde ao processo de transformação da natureza, através do qual se produz um objeto final; já a subjetivação representa a transformação subjetiva pela qual os indivíduos passam durante a fase de objetivação, através dos conhecimentos adquiridos na produção. O trabalho, desta forma, é entendido como intrínseco à condição humana. O autor se questiona, no entanto, sobre o porquê desta atividade essencial à subjetividade dos homens ter se tornado uma fonte de sofrimento e exploração

A resposta para esta pergunta está conectada ao aparecimento do *excedente*. Foi o seu surgimento, ainda dentro das sociedades marcadas por um “comunismo primitivo”, que permitiu a criação de estruturas presentes na organização humana até os dias atuais: a propriedade privada, a divisão social do trabalho e, conseqüentemente, a divisão da sociedade em classes. É através da divisão social do trabalho que se construiu uma separação fundamental entre os sujeitos responsáveis pela produção (trabalho material) e aqueles, proprietários dos meios de produção, que poderiam dedicar seu tempo à abstração (trabalho intelectual). O processo produtivo, agora controlado por alguém que não participa efetivamente dele, perde seu caráter criativo e inovador; a subjetivação se descaracteriza e o

trabalho torna-se *alienado*, uma vez que o sujeito que produz, separado das escolhas intrínsecas a este processo, não mais se identifica no produto final da sua atividade.

A alienação, desta forma, precede o aparecimento do capitalismo. No entanto, estas sociedades amplificam a alienação e a dotam de uma nova característica, que viria a ser chamada por György Lukács de “reificação”. O aumento na frequência e intensidade das trocas de produtos fazem com que a lógica mercantil comece a perpassar cada vez mais esferas da vida social, proporcionando o surgimento do dinheiro como “equivalente universal”, responsável por facilitar estas transações cada vez mais amplas. A *mercantilização* das relações sociais, associada à crescente alienação decorrente da socialização cada vez maior da produção leva ao que Marx chamaria de “fetichismo da mercadoria”, processo no qual os valores de uso gerados na produção aparecem, para os sujeitos que os produzem, como entidades autônomas, dotadas de capacidade própria de movimentação.

Difundem-se por toda parte e com insistência as imagens de uma objetividade ilusória, que encobre e mascara a presença da subjetividade, quer dizer, disfarça a realidade das iniciativas contraditórias e das motivações contrastantes de seres humanos divididos. Passa a ser muito mais difícil para os seres humanos realizar avanços na compreensão das suas ações. “Seu próprio movimento social possui para eles a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se acham, ao invés de controlá-las” (MEW, XXIII, p. 89). (KONDER, 2002, p. 47)

Esta retomada de conceitos elaborados por Marx não é produto de uma coincidência. A ideologia, para este autor, está profundamente conectada com o processo de alienação. Ideologia, em Marx, se relaciona com a ideia de que, influenciados pela alienação que os subjuga, os homens produzem falsas representações a respeito de si mesmos e do mundo que os rodeia. Para Marx, a separação entre trabalho intelectual e trabalho material teria permitido o surgimento, dentro da própria classe detentora dos meios de produção, de um grupo específico de sujeitos dedicados a elaborar a realidade teoricamente; ele os chama de “ideólogos ativos”, a quem cabe a responsabilidade de elaborar as percepções e interesses de uma determinada classe como *universais*, as únicas dotadas de racionalidade e validade (KONDER, 2002, p. 42).

Aqui, no entanto, reside um detalhe de suma importância: enquanto a ideologia, conforme entendida por Marx, tem seu eixo principal em uma “falsa consciência”, ou até mesmo uma “consciência falsificada”, não podemos, de forma alguma, *resumi-la* a esta consciência. Marx já apontava em seus escritos que a ideologia incorpora, em si mesma, alguns elementos verdadeiros; além disso, ele reconhece que determinadas categorias abstratas possuem uma relevância histórica que não pode ser negada. O que a transforma em “falsa consciência” é o fato de ela ser produto de uma classe que não ultrapassa, nas suas

abstrações, os limites da sua própria condição material concreta de classe dominante. Em outras palavras:

O que [torna aos “ideólogos ativos”] representantes da pequena burguesia é o fato de que não conseguem ultrapassar no pensamento os limites que a pequena burguesia não consegue ultrapassar na vida. Por conseguinte, são impelidos a se defrontar teoricamente com os mesmos problemas e as mesmas soluções com que o interesse material e a situação social obrigam a pequena burguesia a se defrontar. (MEW, VIII, pp. 141-2, in KONDER, 2003, p. 44)

2.2 Gramsci: A ideologia como meio da hegemonia

Antonio Gramsci, teórico marxista italiano, nasceu em 1891 em Ales, na região da Sardenha. No contexto histórico e político em que vivia, Gramsci podia perceber uma crescente dogmatização da teoria marxista, que tornava-se progressivamente mais enrijecida e evolucionista. O desenvolvimento industrial daquela região da Itália criava uma “hegemonia cultural” positivista que influenciava o Partido Socialista Italiano (PSI, fundado em 1892), conjuntamente com a interpretação evolucionista e economicista do marxismo que vigorava na Segunda Internacional² naquele momento (COUTINHO, 1992, p. 3). É na Revolução Russa de 1917 e nos escritos de Lênin que Gramsci encontrará inspiração e apoio para restaurar, em suas próprias produções, o aspecto filosófico e dialético do marxismo.

Sua vivência no que Carlos Nelson Coutinho chama, em seu livro “*Gramsci - um estudo de seu pensamento político*”, de “uma das regiões mais atrasadas da Itália”, assim como suas experiências na Universidade de Turim, lhe permitirão desenvolver uma forte crítica a estas interpretações dogmáticas do marxismo do início século XX, profundamente influenciadas por ideais positivistas.

A comum interpretação fatalista e positivista do marxismo condicionava a resposta só aparentemente diversa que reformistas e maximalistas davam à questão da luta pelo socialismo. Por um lado, os maximalistas limitavam-se a esperar passivamente a Hora-H, o “grande dia”, que chegariam trazidos “naturalmente” pela evolução do capitalismo; enquanto isso, tratava-se de **evitar qualquer compromisso com a ordem vigente, empenhando todas as forças numa ação de propaganda radical e intransigente; o resultado desta posição era uma mistura de radicalismo verbal e de impotência prática.** Por outro lado, os reformistas - sem avaliarem que a luta pelas

² A Segunda Internacional, também chamada de Internacional Socialista ou Internacional Operária, foi uma organização dos partidos socialistas criada em julho de 1889, tendo como seu principal organizador Friedrich Engels. Pensada como uma sucessora da Primeira Internacional (1864-1870), que teve como principal figura política Karl Marx, a Segunda Internacional englobava pensadores revolucionários e reformistas. Com a Primeira Guerra Mundial, no entanto, a Segunda Internacional não conseguiu manter uma unidade entre os partidos nacionais que a compunham, uma vez que muitos decidiram-se por apoiar seus respectivos países no conflito, levando à sua dissolução (momentânea) em 1916. A partir daquele momento, com sua eventual refundação em 1920, a Segunda Internacional assumiria uma postura social-democrata até seu fim, em 1940.

reformas não é um movimento unívoco, mas um terreno dinâmico de alternativas, onde a correlação de forças pode se alterar tanto em favor do proletariado quanto da burguesia - limitavam-se a **endossar as pálidas reformas propostas pelas classes dominantes, na convicção ingênua de que, mais dia menos dia, “o rio desembocaria no mar”** (Turati), ou seja, o socialismo chegaria como que por milagre; [...]. (COUTINHO, 1992, p. 5, grifos meus)

Com o resultado alcançado pela Revolução Russa, em 1917, uma série de movimentos proletários começou a se espalhar pela Europa. O fracasso dessas intencões, no entanto, levaria o filósofo italiano a solidificar sua interpretação da inadequação do “modelo bolchevique” para as sociedades ocidentais. Tornava-se progressivamente mais claro para Gramsci que estratégias de dissolução da sociedade do capital centradas em uma “Hora-H” de eversão completa, produto de tensões quase exclusivamente econômicas, não ofereceriam, aos movimentos trabalhadores dos países centrais, os mesmos resultados alcançados pelo proletariado russo.

Gramsci retomará a ideia, já proposta por Marx, de que a crescente socialização da produção é um movimento que não pode ser evitado. Assim, a consequência da redução progressiva das jornadas de trabalho seria a possibilidade cada vez maior de que os trabalhadores se inserissem na arena política, até mesmo através da criação de organizações coletivas de massa. A esta esfera da superestrutura Gramsci dá o nome de *sociedade civil*. A conclusão mais importante decorrente desta análise é de que, com a expansão progressiva da sociedade civil, há um *crescente recuo das barreiras econômicas*. Se compreendermos, como cita Marx, que as relações econômicas, de produção, influenciam a superestrutura, *condicionando* as escolhas possíveis dos sujeitos, com o desenvolvimento crescente da sociedade civil esta influência exercida pela estrutura nas relações sociais que se estabelecem na superestrutura *tende a ser cada vez menor*. Isto implica dizer que as tensões e crises econômicas tendem a ter consequências cada vez menos imediatas, no sentido de uma eversão da ordem burguesa (COUTINHO, 1992, p. 57).

Coutinho (1992) esclarece que esta conclusão alcançada por Gramsci é consequência do contexto político e econômico no qual o filósofo estava inserido. Enquanto Marx presenciou um cenário de organização trabalhadora combativa e clandestina, Gramsci viverá em uma época na qual os partidos políticos de massa estavam legalizados e abarcavam milhões de pessoas, o sufrágio universal já estava mais ou menos solidificado e, talvez a mudança mais significativa para os objetivos deste trabalho, jornais proletários dispunham de amplo público e imensa tiragem. Gramsci chegará, portanto, a uma *concepção ampliada de Estado*: nas sociedades capitalistas modernas, ele seria composto pela sociedade civil,

representada por *aparelhos privados de hegemonia* (como Igrejas, escolas, partidos políticos e meios de comunicação de massas), responsáveis pela difusão da ideologia e pela construção do *consenso*; e pela *sociedade política*, também chamada pelo autor de “Estado-repressão”, composta pelos meios através dos quais a classe dominante exerce o monopólio legítimo e legal da violência, da coerção e do controle (como, por exemplo, as instituições policiais-militares) (COUTINHO, 1992, p. 76).

Gramsci registra aqui o fato novo de que a esfera ideológica, nas sociedades capitalistas avançadas, mais complexas, ganhou uma autonomia *material* (e não só funcional) em relação ao Estado em sentido restrito. Em outras palavras: a **necessidade de conquistar o consenso ativo e organizado como base para a dominação - uma necessidade gerada pela ampliação da socialização da política** - criou e/ou renovou determinadas objetivações ou instituições sociais, que passaram a funcionar como portadores materiais específicos (com estrutura e legalidade próprias) das relações sociais de hegemonia. E é essa independência material - ao mesmo tempo base e resultado da autonomia relativa assumida agora pela figura social da hegemonia - que funda ontologicamente a sociedade civil como uma **esfera própria, dotada de legalidade própria, e que funciona como mediação necessária entre a estrutura econômica e o Estado-coerção**. (COUTINHO, 1992, pp. 77, 78, grifos meus)

Este desenvolvimento amplo da sociedade civil, ao ponto de transformá-la em espaço de disputas de poder dotado de autonomia relativa em relação à estrutura econômica, é característica do que Gramsci chama de “*sociedades ocidentais*”. Vale ressaltarmos o cuidado para o qual Coutinho (1992) nos alerta em diversos momentos de seu texto: a diferenciação gramsciana entre sociedades “ocidentais” e “orientais” não é geográfica, mas diz respeito à formação sócio-histórica específica de cada Estado-nação. Nas sociedades ocidentais, a sociedade civil possui um peso maior em relação à sociedade política, enquanto o inverso é verdade nas formações sociais “orientais”; ainda, Gramsci argumentava que as sociedades orientais tenderiam, historicamente, a tornar-se ocidentais, uma vez que esta transição depende do desenvolvimento das forças produtivas que, por conseguinte, permitiriam uma ampliação dos aparelhos privados de hegemonia e sua importância dentro das relações sociais.

Os aparelhos privados de hegemonia e, portanto, a sociedade civil, são para Gramsci o locus privilegiado da ideologia, que, por sua vez, é chamada por Coutinho (1992) de “*médium da hegemonia*”. Marx já descrevia, em suas obras, o vínculo inegável entre todo conhecimento produzido e o contexto sócio-histórico que o envolve; ele ressaltava, no entanto, que até mesmo produções consideradas ideológicas possuíam elementos que representavam adequadamente aspectos da realidade. Como Konder (2002) já indicava no começo de seu livro, os equívocos que surgem das abstrações teóricas são sutis e complexos. Gramsci, no entanto, leva esta teoria marxiana a um grau mais elevado, sugerindo que o

condicionamento histórico inerente a todas as tentativas de universalização transforma *todo tipo de conhecimento em ideologia*; ou seja, seria impossível construir uma representação objetiva do real.

[Gramsci] diz: “Na realidade, também a ciência [inclusive a da natureza] é uma superestrutura, uma ideologia”. Essa afirmação problemática é uma consequência da própria concepção gramsciana da objetividade; afirmar a existência de uma realidade objetiva independente do sujeito *que conhece* é, para ele, uma manifestação de materialismo vulgar, de mecanicismo, até de misticismo [...]. (COUTINHO, 1992, p. 61)

Coutinho (1992) sugere que esta interpretação equivocada teria levado Gramsci a não distinguir entre dois tipos de práxis, que se conectam a “*duas formas de consciência, a desantropomorfizadora (ou científica) e a antropocêntrica (ou ideológica)*” (COUTINHO, 1992, p. 63). Lukács teria sido o responsável por fazer esta distinção e, ainda, perceber que em sociedades de capitalismo mais avançado, para além da práxis voltada para a transformação da natureza através do trabalho existiria uma outra, cada vez mais presente, centrada na ação do sujeito sobre outro sujeito, com o fim de induzi-lo a adotar determinadas posturas teleológicas. Coutinho (1992) chama esta práxis de “interativa”, e indica que ela possui dois requisitos fundamentais para que se estabeleça adequadamente: em primeiro lugar, aquele que induz deve conhecer, o mais objetivamente possível, as determinações da ação daquele que deseja induzir; em segundo lugar, deve ser capaz de *convencer* o sujeito induzido. É fundamental compreendermos que

Portanto, os conteúdos de consciência que utilizo nesse tipo de ação **não têm eficácia apenas (e talvez nem mesmo sobretudo) enquanto reproduzem o real**, enquanto são ciência; **o que importa é que convençam o outro e o levem à ação**, o que implica dizer que eles devem ser também *normas* ou *valores*. Pois bem: **foi a esse tipo específico de conhecimento, próprio da práxis interativa, que Gramsci deu o nome de ideologia**, empenhando-se por descrever, nos *Cadernos*, várias de suas figuras concretas, desde o folclore e o senso comum até a “filosofia dos filósofos”. (COUTINHO, 1992, p. 64, grifos meus)

Estas elaborações culminam na conclusão alcançada por Gramsci de que, se a sociedade civil é uma trincheira na guerra de posições pela superação do capitalismo, para que uma classe consiga passar da posição de dominada a dominante é necessário que ela conquiste os aparelhos privados de hegemonia. Neste sentido, ela deve se empenhar na transformação da sua ideologia de classe em uma ideologia universal, conquistando, assim, a hegemonia como passo fundamental na tomada do Estado como instituição.

Quando o grupo dominante não detém mais o consenso, apenas as ferramentas de coerção, se instaura o que Coutinho (1992) chama de “*crise de hegemonia*”, que é a expressão *política* da “*crise orgânica*”, caracterizada pelo aguçamento das tensões no campo da produção e da economia. Ele ressalta, no entanto, que a complexidade das sociedades de capitalismo avançado não permite que as crises levem, necessariamente, a conclusões favoráveis aos grupos trabalhadores; pelo contrário, a tendência dos grupos dominantes é se articular e mobilizar um conjunto de alianças que permitam uma reestruturação da sua base de consenso. É neste sentido que Gramsci reforça a importância, para a classe revolucionária, da capacidade de “*fazer política*”, ou seja, garantir sempre, para si, o domínio da hegemonia (COUTINHO, 1992, p. 93, 94).

Em textos elaborados na sua juventude, Gramsci afirmava o espaço da fábrica como “*território nacional da classe operária*”. Ele entendia, acertadamente, que havia necessidade da classe trabalhadora adquirir controle dos meios de produção materiais para garantir sua ascensão; no entanto, é na sua maturidade, ao longo da produção de suas obras, que ele abordará claramente a importância da conquista do consenso e da hegemonia na superação da ordem burguesa. Neste sentido, a classe trabalhadora não poderia estar limitada ao “*território da fábrica*”, mas deveria estender sua influência por todo o espaço nacional. Assim, Gramsci descreve a fundamental importância de que o proletariado supere seus *interesses imediatistas, corporativistas*, e amplie sua luta para além dos embates cotidianos entre patrões e empregados em relação às condições de trabalho e renda. Era necessário que a ideologia da classe trabalhadora se transformasse em ideologia universal; movimento que, devemos lembrar, já havia sido realizado pela própria burguesia durante a consolidação do capitalismo.

O partido político, para Gramsci, deveria ser o principal organismo responsável pelo processo de “*catarse*”, aqui entendido como universalização. Coutinho (1992) nos explica que, desta forma, o partido torna-se representação material da transição do particular ao universal; além disso, sugere que cada indivíduo que adentra o partido experienciaria, na sua subjetividade, este mesmo processo de universalização, que podemos entender como uma ampliação da sua consciência e da sua liberdade (COUTINHO, 1992, p. 104).

Gramsci não postulava que o partido deveria atuar como um ente separado da classe, acima dela, criando de forma autônoma a ideologia a ser absorvida por uma massa passiva de trabalhadores, a quem restaria a responsabilidade de atuar segundo instruções determinadas por terceiros. Ao partido caberia os deveres de realizar uma análise objetiva do contexto sócio-histórico de seu país e identificar os sentimentos coletivos espontâneos da classe

trabalhadora, com o objetivo de universalizá-los (em outras palavras, colaborar na passagem destes sentimentos coletivos de particularidades cotidianas fragmentadas para abstrações universais). Neste sentido, uma das tarefas mais importantes do partido seria empreender uma reforma, uma “*revolução cultural*” junto ao proletariado. Esta revolução cumpriria o papel de criar uma “nova cultura”, universalizada, que englobasse a totalidade do gênero humano - na concepção de Marx, todas as conquistas materiais e intelectuais realizadas pela Humanidade até o momento, desde os avanços intelectuais mais profundos, até a cultura popular, das massas (COUTINHO, 1992, p. 106, 107).

Neste sentido,

[...] como a construção plena da nova sociedade “regulada” implica em Gramsci, como vimos, o fim da divisão entre governantes e governados, ou seja, a absorção do Estado-coerção pelos mecanismos consensuais da sociedade civil, é imprescindível suprimir não apenas a apropriação privada dos meios de produção das riquezas materiais, mas também eliminar a apropriação privada ou elitista do saber e da cultura. Só assim será possível pôr fim à divisão entre “intelectuais” e “pessoas simples” e, desse modo, suprimir a apropriação grupista (burocrática) dos mecanismos de poder. (COUTINHO, 1992, p. 107)

Em seu diálogo com a teoria marxista elaborada até então, Gramsci produziu uma obra extensa e rica, expandindo esta tradição de forma indelével. O pensamento crítico de esquerda não pode contornar os textos deste pensador, que ampliou os conceitos elaborados por seus predecessores e estabeleceu um novo patamar para os autores que o sucederam. Neste sentido, as contribuições gramscianas para o debate da cultura e da hegemonia atuaram como ponto de partida para uma série de autores contemporâneos, que dedicaram-se a utilizar o material produzido pelo pensador italiano para analisar suas próprias realidades sócio-históricoculturais. Dentre estes autores, analisaremos agora dois pensadores em particular, inseridos no campo da Antropologia: Jesús Martín-Barbero e Néstor García Canclini.

2.3 Jesús Martín-Barbero: A trajetória dos conceitos de “povo” e “massa”

Gramsci falece em 1937, em Roma, apenas três anos após ter recebido sua liberdade condicional. Coutinho (1992) sugere, inclusive, que sua soltura teria sido articulada pelo regime fascista italiano (ciente de seu estado de saúde comprometido) como uma forma de evitar as consequências políticas que poderiam advir de sua morte como preso político. Independente disso, seu principal conjunto de obras, intituladas “Cadernos do Cárcere”, viriam a transformar-se em sua mais conhecida contribuição para a teoria marxista e para as Ciências Sociais como um todo. Não foram poucos os autores, das mais variadas escolas de

pensamento e campos de estudo, que viriam a referir-se às contribuições gramscianas sobre política, Estado, cultura e, principalmente, hegemonia.

Um destes pensadores que dialogam, em seus estudos, com a obra de Gramsci é o semiólogo, filósofo e antropólogo espanhol Jesús Martín-Barbero. Nascido em 1937, em Ávila, e residindo na Colômbia desde 1963, onde faleceu em junho de 2021, Martín-Barbero é autor do livro “Dos Meios às Mediações: Comunicação, cultura e hegemonia”, lançado em 1986 e publicado no Brasil pela Editora UFRJ. Neste livro ele tratará, dentre outros elementos, do conceito de hegemonia a partir de noções de “povo” e, principalmente, de “massa”.

Estes termos possuem uma longa trajetória dentro das Ciências Sociais, tendo recebido conotações consideravelmente diferentes em cada contexto sócio-histórico apesar de serem usados para descrever, essencialmente, os mesmos fenômenos. Ambos possuem, ainda, a característica comum de terem surgido com conotações marcadamente negativas: quando nos referimos ao conceito de “povo”, por exemplo, devemos remontar ao ocaso do Feudalismo, quando os primeiros passos dados pela nascente ordem do capital permitiram que os teóricos sociais se confrontassem, pela primeira vez, com um novo grupo de pessoas, agora trabalhadores livres e assalariados, vivendo em cidades que iniciavam seu processo de industrialização e, sendo assim, proporcionavam condições socioeconômico-culturais de vida radicalmente distintas daquelas características da sociedade feudal.

O “povo”, para esses pensadores, representava a possibilidade de legitimar politicamente a ordem burguesa que se instalava, uma vez que materializaria uma “*vontade geral*” de caráter neutro e universal que daria base ao Estado moderno, instituição produto e, simultaneamente, reprodutora da nascente sociedade do capital. Este Estado se legitima, e, conseqüentemente, legitima suas ações através da ideia de que estaria, em suas práticas, agindo conforme esta “vontade geral” de um grupo de pessoas entendido como homogêneo. Em contrapartida, para estes pensadores do Iluminismo, o “povo” era a materialização, *também*, daquilo que mais se opunha à “Razão” ideal objetivada por este movimento: a superstição, o vício, a ignorância, a desordem, o folclore, etc. (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 24).

O “povo” era fundamental na medida em que era reconhecido como produtor de riquezas materiais e como peça fundamental sem a qual a sociedade capitalista não se afirmaria como hegemônica. No entanto,

A invocação do povo legitima o poder da burguesia na medida exata em que essa invocação articula sua **exclusão da cultura**. E é nesse movimento que

se geram as categorias “do culto” e “do popular”. Isto é, **do popular como in-culto**, do popular designando, no momento da sua constituição em conceito, um modo específico de relação com a totalidade do social: a da negação, a de uma identidade reflexa, a **daquele que se constitui não pelo que é mas pelo que lhe falta**. Definição do povo por **exclusão, tanto da riqueza como do “ofício” político e da educação**. (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 25, grifos meus)

O pensamento Romântico será o primeiro a contestar essa análise negativa do “povo”. Em sua crítica a nova forma de organização social que despontava e em defesa da sociedade feudal que se desestruturava, os Românticos encontrariam no “povo” algo além de uma “massa amorfa incapaz de cultura”, através de três vias: em primeiro lugar, veriam no “povo” uma coletividade capaz de união, organização e força quase heróica numa luta contra o “mal”; em segundo lugar, entenderiam que existia no “povo” uma “alma” cultural, substrato para ideais nacionalistas; e em terceiro e último lugar teriam percebido no “povo” e em sua forma particular de existência uma reação política e estética ao movimento Iluminista, com sua valorização da “Razão” e de um “progresso” da humanidade.

Devemos apontar, é claro, o quanto de idealização existia nessa interpretação do “popular”; não podemos nos esquecer que este movimento foi marcado por uma romantização do passado que não resistiu a análises teóricas mais implicadas. No entanto, é inegável que este imaginário construído pelos Românticos do “povo” abriu, pela primeira vez, a possibilidade de que as experiências e produções populares fossem entendidas também como *cultura*. O movimento Romântico foi responsável por

[...] fazer progredir definitivamente a idéia de que existe, para além da cultura oficial e hegemônica, outra cultura. A noção romântica do “povo”, cuja utilização conceitual é hoje refutada, foi então um instrumento positivo para o alargamento do horizonte histórico e da concepção humana. (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 28)

A idéia de “massa” também não é nova nas Ciências Sociais. Termo nascido na Europa, em meados do século XIX, foi utilizado naquele momento para referir-se a classe trabalhadora em um contexto de industrialização crescente, que gerava mudanças sócio-econômicas profundas e provocava na aristocracia um verdadeiro “medo das turbas” e de seu potencial organizativo e “destrutivo”. Aquele era o cenário no qual a “questão social”³ começava a se explicitar para a sociedade européia: a produção de riqueza e bens materiais avançava como nunca antes visto, mas, ao mesmo tempo, a miséria a qual os trabalhadores

³ A “questão social” é tratada, aqui, segundo a abordagem de autores contemporâneos do Serviço Social, que a definem como resultado da tensão ineliminável, em uma sociedade de classes, entre a produção crescentemente socializada e a apropriação cada vez mais privatizada. Neste sentido, determinados fenômenos sociais são entendidos como “expressões da questão social” uma vez que não se esgotam em si mesmos, estando conectados nevrálgicamente uns com os outros e com a organização da sociedade em duas classes fundamentais antagônicas.

estavam submetidos expandia-se em igual medida, quantitativa e qualitativamente. Martin-Barbero (1997) dirá que, em determinado momento, a ideia de “progresso da humanidade” passou de utopia progressista para plena ideologia, acompanhando a transformação da burguesia de classe revolucionária para conservadora. Nesse sentido, a criação do termo “massa” representou, para os setores dominantes, sua primeira tentativa de racionalizar este contexto de profundas transformações no tecido da realidade material.

Desde Alexis de Tocqueville, primeiro pensador a sistematizar a noção de “massa”, até o século XX, este conceito será utilizado com uma conotação negativa. A “massa” seria um conjunto ignorante e vulgar de pessoas idênticas entre si, dispostas a sacrificar tudo por prazeres mundanos. O medo despertado pela Comuna de Paris em pensadores conservadores teria contribuído para o aprofundamento deste caráter negativo, chegando ao ponto da “massa” ter sido considerada por Gustave Le Bon como um “fenômeno psicológico” que levaria os indivíduos a se comportarem de forma idêntica e primitiva (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 46).

Primitivas, infantis, impulsivas, crédulas, irritáveis... as massas se agitam; violam leis, desconhecem a autoridade e semeiam a desordem onde quer que apareçam. [...] o que assusta nas massas é a espécie de retorno ao passado obscurantista que elas representam: o retorno das superstições. E essa tendência é identificada por Le Bon pura e simplesmente como retrocesso político. [...] **Reduzidos a “movimentos de massas”, os movimentos políticos das classes populares são identificados com comportamentos irracionais e caracterizados como recaídas em estágios “primitivos”.** (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 48, grifo meu)

Enquanto o movimento Romântico foi responsável pela resignificação da ideia de “povo”, é nos Estados Unidos das décadas de 1940 e 1950 que a noção de “massa” adquire um sentido menos pejorativo. As características particulares desta formação sócio-histórica produziram um apreço considerável por noções de “democracia”, “liberdade” e “propriedade”, em um conjunto populacional marcado pelo pluralismo cultural. A “cultura de massas” tornou-se a cultura do povo norte-americano, representando a possibilidade de comunicação entre os mais variados segmentos de uma sociedade tão diversa. Dessa forma, para Martin-Barbero (1997) as análises culturalistas estadunidenses teriam o mérito de ter dado o pontapé inicial para a interpretação das “massas” como algo para além de um conjunto homogêneo de sujeitos ignorantes e vulgares; seu equívoco, no entanto, seria a desconsideração das relações de poder vigentes na sociedade em seus estudos, provocando uma queda em “culturalismos” que reduziriam a sociedade à dimensão da cultura e a cultura, por sua vez, ao consumo (MARTIN-BARBERO, 1997, pp. 58, 59).

É na década de 1960 que as Ciências Sociais começam a experienciar um momento de “releituras”, dentre as quais se encontravam as obras de Antonio Gramsci. Este movimento teve fundamental importância na medida em que permitiu que escolas de pensamento críticas buscassem, com novos olhos, o tema da cultura e, principalmente, da cultura popular. O conceito de *hegemonia* vêm à tona como instrumento que permitia perceber que a dominação de classe não poderia ser simplificada em uma opressão totalizante, mas deveria ser complexificada, entendida como conjunto de relações de poder que se (re)construem constantemente e cotidianamente. Desta forma, tornou-se possível, também, esclarecer que a ideologia, na teoria marxista, não é prática de dominação completamente consciente proveniente de um bloco homogêneo de poder.

Martin-Barbero (1997) assim refere-se a este equívoco:

Enfim, a sensação a que me refiro remete talvez mais, muito mais, a nossa cumplicidade com essa deformação que converteu a afirmação de Marx - as idéias dominantes de uma época são as idéias da classe dominante - na justificação de um etnocentrismo de classe **segundo o qual as classes dominadas não têm idéias, não são capazes de produzir idéias.** (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 98, grifo meu)

Martin-Barbero (1997) aponta como esta leitura mecanicista dos conceitos de Marx permeia, de forma significativa, os estudos sobre “cultura de massa” e “indústria cultural”. Sua obra se direciona, neste sentido, à construção de uma nova chave de interpretação, a iniciar-se pela demonstração sócio-histórica do processo de construção desta chamada “cultura de massa”.

Para este autor, a raiz da dominação que uma cultura hegemônica, tratada como oficial, exerce sobre as culturas populares estaria na criação do Estado moderno. Como já vimos, seu poder estaria fundamentado na idéia de que ele representa e faz valer uma “vontade geral” uniforme de um “povo” homogêneo, unânime em seus interesses. O Estado, como instituição com caráter de classe, se vê impedido de realizar suas funções de solidificação e manutenção da nascente ordem do capital quando é confrontado com uma ampla pluralidade de culturas regionais, cada qual regida por um complexo sistema de rituais e valores próprios. Tornava-se necessário, assim, desligar os indivíduos das suas relações comunitárias e conectá-los a um poder geral centralizado, primeiramente na figura da Igreja Católica, responsável por classificar os costumes e práticas populares como “pagãs” e, conseqüentemente, pecaminosas e, posteriormente, no Estado moderno, que encontra sua plenitude com a Revolução Francesa (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 128).

Tornava-se, assim, necessária a criação de uma “cultura nacional” que solidificasse a transformação do “povo” em “nação” subsumida à autoridade do Estado centralizado. Martin-

Barbero (1997) aponta que este processo de enculturação acontece de duas formas: em primeiro lugar, através da ressignificação do tempo; e em segundo lugar, pelas mudanças impostas aos sistemas de produção e transmissão de conhecimento.

A concepção de “tempo” e sua administração nas culturas populares pré-Nação era essencialmente cíclico. Isto significa dizer que a passagem do tempo era registrada através de eventos sazonais, desde a mudança nas estações até a celebração de festas e ritos específicos para cada momento do ano. Com a necessidade de criação de uma cultura nacional, as festas deixarão de ser momentos entrelaçados na cotidianidade popular para se transformarem em espetáculo, espaços de “ócio” em contraste direto com os momentos de produção e trabalho. Simultaneamente, o “tempo” é vinculado de forma nevrálgica ao *valor*: ao seu uso ou “desperdício”, segundo as normas da sociedade burguesa, são impressos *juízos de valor* que permitem a criação de toda uma nova *moral* que circunscreve o aproveitamento das horas.

Eis aí a pergunta que ilumina a face oculta do tempo-produção: seu torna-se *medida* - em seus dois sentidos, o de medir e o de regular - de **controle e disciplina dos corpos e das almas**. [...] A integração das classes populares na sociedade capitalista é a proletarização não só no sentido da venda do trabalho, mas também naquele outro que representa a **interiorização da disciplina e da moral que “os novos tempos” exigem**. (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 132, grifos meus)

O conhecimento, por sua vez, era produzido e transmitido de forma horizontalizada, principalmente por mulheres, em reuniões coletivas das quais participavam todos os membros da comunidade. A escola foi o instrumento criado para que as instituições burguesas institucionalizassem, hierarquizassem e controlassem este processo, através de dois mecanismos principais: primeiramente, a transformação dos sujeitos em professores, dotados de todo o conhecimento, e alunos, receptáculos vazios que deveriam receber passivamente as informações que lhes fossem passadas; e em segundo lugar a determinação do processo educativo como espaço de extirpação de “*vícios*” *morais*. Simultaneamente a este processo criava-se e difundia-se uma tradição de pensamento que separa os conhecimentos em blocos incomunicáveis e convertia os estudiosos em especialistas em determinado tópico. Ainda, propagava-se naquele momento a concepção universalista de cultura, caracterizada pelo entendimento de que a humanidade seria dotada de uma única cultura geral, representada pela cultura do Iluminismo, e que caberia aos povos e comunidades “atrasados” desenvolverem-se para alcançarem esta “cultura humana” ilustrada. Podemos concluir, portanto, que as culturas populares eram prontamente identificadas com o “atraso” e vistas, neste processo de instauração de uma cultura homogênea nacionalizada, como elementos “vulgares” que

deveriam ser plenamente superados (através, principalmente, da imposição deste novo modelo educacional) para que a Nação alcançasse seu progresso espiritual.

Martin-Barbero (1997) dirá, desta forma, que os processos de resistência popular não podem ser entendidos de forma a limitá-los a uma revolta contra um novo modo de organizar a produção material. Pelo contrário, o que a instauração da sociedade do capital fazia era modificar, profundamente e irreversivelmente, toda uma forma de existir no mundo, interpretá-lo e com ele interagir. O que se colocava em xeque não era apenas a forma de produzir e distribuir riquezas, mas séculos de tradições culturais e costumes profundamente relacionados com a identidade de uma comunidade e seus sujeitos (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 137).

O surgimento das noções de “massa” e “cultura de massas” possui ainda uma segunda explicação: com a industrialização progressiva da sociedade e a explicitação da “questão social”, com todas as tensões que isto implicou, entrou no cenário político um novo sujeito, dotado de organização e demandas próprias que ameaçavam de eversão a ordem burguesa que se consolidava - a classe trabalhadora. Ela passava, assim, de classe em si a classe para si, demonstrando para a burguesia que a repressão e a violência não mais bastariam para garantir a coesão social. Neste sentido, torna-se clara a necessidade de criação de *consenso* entre estas classes fundamentalmente antagônicas, para garantir a reprodução do sistema capitalista.

É desta forma que a dimensão da cultura é cooptada e transformada em espaço de disputa de hegemonia. A cultura popular é absorvida e transformada em “cultura de massas”, espaço de apagamento e negação das diferenças e das tensões de classe. Aqui, o exemplo estadunidense torna-se particularmente ilustrativo: em uma sociedade marcadamente plural, a “cultura de massas” veicula-se como “cultura do *povo* norte-americano”, conferindo às classes dominantes hegemonia ao mesmo tempo em que permitia às massas imigrantes subordinadas uma *sensação* de pertencimento e igualdade.

2.3.1 Hegemonia e cultura na América Latina

Até o momento, dedicamo-nos a trazer as contribuições destes autores em relação à construção da hegemonia como forma de dominação nos países europeus; podemos, a partir de agora, pensar as particularidades da América Latina, inicialmente através das elaborações de Martin-Barbero (1997) nos capítulos finais de seu livro.

Não podemos desconsiderar que discute-se amplamente, nas Ciências Sociais críticas, se é possível dizer que existem burguesias *nacionais* em países periféricos, inseridos em

relações internacionais de dependência e dominação. No entanto, também não pode ser ignorado que existe nesses países, de alguma forma, uma classe dominante minimamente amalgamada em seus interesses, para a qual a criação de um Estado-Nação formalmente independente e uma “cultura de massas” que homogeniza a população e neutraliza fontes de tensão social é benéfico. É neste sentido que o movimento de formação de uma cultura hegemônica é semelhante na América Latina e nos países centrais, ou seja, em ambos os casos almeja-se criar uma superestrutura (nos termos cunhados por Marx) que garanta a reprodução ampliada do sistema capitalista, nacional e internacionalmente.

A “massa”, em si, se forma de maneiras similares (mas não idênticas) nos países centrais e periféricos. Em ambos os casos, por exemplo, o aparecimento deste conjunto de pessoas nas cidades que começavam a se estruturar foi decorrente do processo de industrialização que gerava, por sua vez, um êxodo rural significativo. Nestas duas formações sociais também podemos identificar o começo da explicitação da “questão social” através da produção ampliada de riqueza e bens materiais convivendo com uma pobreza crescente. Podemos, igualmente, identificar que é esta “questão social” que irá demandar do Estado a necessidade de instrumentos de consenso (dentre os quais, uma cultura de massas) que apaziguem as tensões sociais que se inflamavam.

Existem, no entanto, duas diferenças importantes que não devem ser desconsideradas: por um lado, enquanto este processo teve seu desenvolvimento significativo na Europa dos séculos XVIII e XIX, ele só tomará curso na América Latina no começo do século XX, como pode ser observado no Brasil, por exemplo, através do marco histórico da fundação do Estado Novo de Getúlio Vargas. Também não podemos esquecer que as economias latinoamericanas teriam que lidar com um fenômeno muito particular, qual seja, as consequências de séculos de uma economia baseada na escravidão. Com sua abolição, os países do Cone Sul presenciaram a formação de uma “massa” urbana marcada por uma desigualdade racial latente que, ao invés de ser contornada por iniciativas públicas, foi solidificada e reforçada pelo Estado e seus instrumentos de repressão.

As consequências deste processo possuem ramificações profundas que se estendem até os dias atuais. A cultura negra foi, durante décadas, sumariamente excluída e reprimida, não encontrando qualquer possibilidade de representação em países cuja política higienista e eugenista voltava-se explicitamente para um branqueamento da população e da cultura “oficial”. Onde havia possibilidade de lucratividade, no entanto, elementos da cultura negra

foram alvo de folclorização e mercantilização, transformados em experiências turísticas descoladas de qualquer contexto sócio-histórico mais profundo.

Como já mencionamos anteriormente, um dos objetivos para a instituição de uma “cultura de massas” na fase concorrencial do capitalismo foi o fortalecimento de uma unidade nacional que não poderia coexistir com as múltiplas expressões de culturas populares. Neste sentido, utilizou-se do discurso universalista de cultura para classificar estas culturas populares como “atrasadas e inferiores”, necessitadas de serem superadas para alcançarem o progresso, representado pela cultura burguesa que se instituía. A diferença entre os países centrais e latino-americanos, desta forma, estaria no fato de que a cultura *hegemônica* (e, portanto, burguesa) destas economias imperialistas seria vista, pelas *burguesias* nacionais da América Latina, como o ideal a ser alcançado por nossas próprias culturas “de massa”.

Devemos apontar, no entanto, como a valorização da busca pelo “progresso”, entendido como “modernização”, ainda é perceptível em determinados estudos sobre cultura nas Ciências Sociais. Ressaltamos, neste sentido, que a própria lógica dependente e associada do capitalismo mundial impede que esta interpretação particular de progresso, que tem como molde as economias centrais (e, particularmente, sua classe burguesa), seja alcançada por todas as sociedades do globo em um mesmo tempo histórico. A própria construção deste modelo particular de sociedade como equivalente universal à idéia de “moderno”, descolado de qualquer contexto social, político, econômico e cultural e passível de ser alcançado por qualquer nação pode ser entendida, em si mesma, como um mecanismo de dominação.

As múltiplas culturas populares dos nossos países deveriam, então, ser absorvidas e transmutadas em uma homogênea “cultura de massas” que *imitasse* o modelo dos países centrais. Martin-Barbero (1997) dirá que

Na América Latina em geral, a ideia de modernização que orientou as mudanças foi mais um movimento de **adaptação, econômica e cultural**, do que um aprofundamento da independência. [...] Desejava-se ter uma Nação a fim de obter-se uma identidade, mas tal obtenção implicava sua **tradução para o discurso modernizador dos países hegemônicos, porque só nos termos desse discurso o esforço e os êxitos eram avaliáveis e validados como tais.** (MARTIN-BARBERO, 1997, pp. 217, 218, grifos meus)

Nas economias latino-americanas, pelas suas características sócio-históricas particulares, o Estado será o grande responsável pela construção desta nova cultura hegemônica de “massas”, da mesma maneira que foi, em muitos países do subcontinente, o pivô do processo de industrialização (enquanto na maioria dos países centrais este papel foi cumprido, em grande parte, pela iniciativa privada da burguesia nascente). Desta forma, o espaço do político (com a reivindicação à formação de uma Nação unificada) e o espaço do

cultural tornam-se consideravelmente imbricados com a esfera institucionalizada da burocracia estatal. A produção desta cultura se dará através de dois meios principais, a depender das características particulares de cada país: naqueles onde as diferenças culturais forem amplas, significativas e incontornáveis elas serão plasmadas para o conjunto da população; onde elas forem “transponíveis”, serão transformadas em folclore ou espetáculo, e oferecidas aos estrangeiros na forma de uma iguaria curiosa, subordinadas à uma cultura hegemônica que reproduz os ideais imperialistas de “progresso” (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 218).

Também nas economias periféricas é errôneo pensarmos na instituição de uma “cultura de massas” como um processo de imposição unilateral de uma classe dominante para uma classe passiva, cujo papel se limita a receber acriticamente tudo que lhe é oferecido, como receptáculos vazios. As produções massificadas certamente representavam, para os blocos burgueses, tanto uma possibilidade de apaziguamento de tensões sociais quanto uma forma de menosprezar as potencialidades intelectuais e artísticas daquele grupo de pessoas entendidas como vulgares, incultas e “sem estilo”; mas, por outro lado, a massificação também representava a possibilidade, para a classe trabalhadora, de acessarem aquilo que era tão atrativo nas cidades: a educação e o lazer. Além disso, é nas produções massificadas que os segmentos “populares” poderiam ver representados, pela primeira vez, seus costumes, tradições e modos de existir na sociedade - em outras palavras, podiam ver, de forma *artística*, sua *cultura*.

Denys Cuche (1999) dirá, em relação à hierarquia entre culturas, que essa hierarquia existe tanto porque as culturas não existem de forma independente, estando sempre em relação, quanto porque as diferentes culturas nascem inseridas em relações sociais que são sempre desiguais. No entanto, enquanto admite que a interpretação de Marx de que a cultura da classe dominante é sempre a cultura dominante, ele também adverte contra interpretações reducionistas, que atribuem a qualidade de “dominador” a certa cultura por alguma superioridade intrínseca a ela, ou que entendem a dominação como uma vitória permanente e inescapável, rendendo a cultura dominada à uma posição de alienação e dependência completa. Como o próprio autor escreve, “*a dominação cultural nunca é total e definitivamente garantida e, por esta razão, ela deve ser sempre acompanhada de um trabalho para inculcar esta dominação cujos efeitos jamais são unívocos*” (CUCHE, 1999, p. 146).

Nesse sentido, quando pensamos em “cultura popular” (termo que é, inclusive, interpretado das mais variadas formas por diferentes autores), devemos também evitar duas reduções principais: uma primeira, que entende culturas populares como meras derivações, cópias de menor qualidade da cultura dominante, que expressam a alienação social das classes populares, desprovidas de autonomia; e uma segunda, que supervaloriza essas culturas e as interpreta como iguais, até mesmo superiores, às culturas dominantes, desconsiderando a realidade das relações de poder (CUCHE, 1999, p. 148). Cuche resume da seguinte forma:

Se uma cultura popular é obrigada a funcionar, ao menos em parte, como cultura dominada, no sentido em que os indivíduos dominados **devem sempre viver com o que os dominantes lhes impõem ou lhes recusam**, isto não impede que ela seja uma cultura inteira, baseada em **valores e práticas originais** que dão sentido à sua existência (p. 152, grifos meus).

As culturas populares, como qualquer outro sistema cultural, não formam um todo homogêneo, mas são construídas a partir de elementos originais somados àqueles absorvidos que, como já vimos, são interpretados segundo a lógica particular de cada sistema. Como criação de grupos subalternizados, essas culturas são marcadas por elementos de resistência, como a ironia ou o mau gosto voluntário, mas não se limitam a eles. Assim, cultura popular poderia ser entendida como um “*conjunto de maneiras de viver com a dominação, ou uma resistência sistemática à dominação*” (CUCHE, 1999, p. 150).

A última consideração fundamental de Martin-Barbero (1997) da qual trataremos é sua complexificação do que entendemos como “meios de comunicação de massa”. Segundo ele, estes meios não são intrinsecamente “massivos”, nem tampouco são instrumentos passivos de dominação burguesa e propagação de seu ideário explorador. Por outro lado, também não devemos cair no equívoco de considerá-los como existências autônomas, influenciadoras e responsáveis, em si mesmas, pelos processos de transformação social. É neste sentido que os meios de comunicação devem ser entendidos de forma articulada com o contexto sócio-político-econômico, particularmente em conjunção com as dinâmicas particulares das tensões de classes (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 228).

Nas décadas de 30 e 40 a América Latina experienciava uma série de governos populistas, voltados para a solidificação de uma unidade nacional em seus respectivos países. Os meios de comunicação tornavam-se, assim, massivos na medida em que contribuíam para a transformação deste conjunto pluricultural de sujeitos que afluía para as cidades em “povo”. Neste sentido, esses meios deveriam criar uma “identidade nacional” e transmiti-la de forma a convencer aquela nova “massa” urbana a ver-se representada nela. É com o

desenvolvimentismo dos anos 1960 e 1970 que estes meios de comunicação assumem o papel de produzir, na classe trabalhadora, o desejo de viver de acordo com um determinado padrão internacional burguês, principalmente através do *consumo* de determinadas mercadorias; veiculando, através do rádio, da televisão e do cinema a imagem idealizada do “progresso” representado pelas economias centrais, é neste momento que a *publicidade*, como estratégia de produção de demanda, toma conta dos meios de comunicação.

Martín-Barbero nos fornece um apanhado histórico das noções de “povo” e “massa” que demonstram a impossibilidade de estabelecermos uma definição única para estes conceitos, apropriados por diferentes tradições e posições políticas ao longo das décadas. Seu livro cumpre, ainda, a função de debate crítico com determinadas perspectivas deterministas da teoria marxista, detendo-se em complexificar determinadas compreensões cristalizadas no pensamento crítico. Canclini, autor que abordaremos em seguida, se deterá particularmente nas discussões trazidas por Martín-Barbero no final de seu livro, com relação a forma como os Estados (particularmente nos países periféricos) lidam, contemporaneamente, com os meios de comunicação que se desenvolvem cada vez mais rapidamente, assim como com as produções culturais “massivas”, que apropriam-se significativamente desses novos meios, produto do que seria chamado de uma “terceira revolução industrial”.

2.4 Néstor García Canclini: Estado e cultura de massa

É Néstor García Canclini, antropólogo argentino nascido em 1939, em La Plata, que se debruça mais particularmente sobre os meios de comunicação “massivos” na América Latina. Já no começo da sua obra “Consumidores e Cidadãos: Conflitos multiculturais da globalização” (1995) Canclini extrapolará o argumento de Martín-Barbero (1997) ao afirmar que, de fato, nos séculos XIX e XX a formação dos Estados-Nação permitiu que se construíssem “culturais nacionais” mais ou menos homogêneas, consequência da estruturação, dentro de cada país, de indústrias igualmente nacionalizadas; no entanto, o neoliberalismo que começa a ganhar o mundo na década de 1990 transnacionaliza o processo produtivo de tal forma que uma mercadoria projetada em determinado país tem suas partes produzidas em outro e é montada, ainda, em algum outro país completamente diferente. Assim, a globalização⁴ teria feito com que “*o que se produz no mundo [esteja] aqui e [seja] difícil*

⁴ Devemos ressaltar que, para o autor, “globalização” é diferente de “internacionalização”. Enquanto este último refere-se a uma abertura de fronteiras para incorporação de bens materiais e simbólicos de outras culturas, a “globalização” é entendida como processo que supõe uma interação de atividades econômicas e culturais diversas em um sistema de muitos centros, onde a velocidade em que os produtos percorrem o mundo é de suma importância (CANCLINI, 1997, p. 17).

saber o que é próprio” (CANCLINI, 1997, p. 17), e isto produz impactos consideráveis na esfera da cultura.

Nesta fase do capitalismo tardio, marcada pela produção crescentemente globalizada e pela implementação de modelos neoliberais ortodoxos na maioria dos países do globo (com todas as consequências políticas, econômicas e sociais que isto acarreta para todos, apesar das diferenças sócio-históricas entre países centrais e periféricos),

Muito do que é feito atualmente nas artes é produzido e circula de acordo com as regras das inovações e da obsolescência periódica, não por causa do impulso experimentador, como no tempo das vanguardas, mas sim porque as manifestações culturais foram submetidas aos valores que “dinamizam” o mercado e a moda: consumo incessantemente renovado, surpresa e divertimento. (CANCLINI, 1997, p.18)

Para Canclini, a importância do espaço da cultura está no fato de que o conceito de “cidadania” não pode ser limitado aos direitos sociais reconhecidos pelo Estado e suas instituições; há, também, uma *cidadania cultural* que envolve práticas sociais e culturais que dão sentido de pertencimento aos sujeitos. Ao longo de seu texto, Canclini não dirá que o processo de globalização em si é ruim, ou deve ser evitado para que as culturas populares e locais possam sobreviver; ele apontará, no entanto, que o problema estaria na *forma neoliberal de expansão da globalização*, marcada pela precarização do trabalho e homogeneização dos produtos culturais a partir do “centro” global, o que permite que as diversas culturas locais de cada país sejam subalternizadas em nome do alcance de um “progresso” material e ideológico. É neste sentido que este autor trabalhará a hegemonia e as relações de poder que existem entre a cultura “oficial” e as múltiplas expressões culturais populares em cada nação.

Canclini (1997) aponta como o espaço público, considerado como esfera de discussão de assuntos de interesse coletivo, se constituiu historicamente como lugar limitado aos segmentos *letrados* da sociedade. A cidadania como exercício do direito à participação popular nos círculos de debate e decisão estava, assim, limitada às frações de classe burguesa; enquanto isso, existiria uma “esfera pública plebéia e informal”, espaço público “paralelo” às instituições oficiais (reconhecido por muitos poucos intelectuais da classe dominante), organizado pelos meios de comunicação orais e visuais, considerados “de massa”. É neste espaço paralelo que se desenvolvem formas outras de produzir, compartilhar e reconhecer-se em informações e identidades, de conceber e exercer direitos, e de se relacionar com os produtos culturais e ideológicos hegemônicos. “*Desiludidas*⁵ com as burocracias estatais,

⁵ Devemos ressaltar que esta “desilusão” é explicada pelo autor através do contexto do capitalismo tardio, marcado pelo neoliberalismo e suas consequências sociais e produtivas, e através do crescimento de análises de

partidárias e sindicais, o público recorre à radio e à televisão para conseguir o que as instituições cidadãs não proporcionam: serviços, justiça, reparações ou simples atenção” (CANCLINI, 1997, p. 26).

É importante apontarmos, no entanto, o fato de que a arena pública como espaço livre para discussões coletivas não aparece em Gramsci. O que existe, para o pensador italiano, é a dimensão da cultura como *trincheira* em uma guerra ideológica de posições, em busca da hegemonia. A arena pública, neste sentido, não representaria uma esfera de debates abertos, mas sim um espaço perpassado pelas relações de poder decorrentes do embate fundamental entre duas classes antagônicas. Neste espaço, um dos pólos da luta de classes detém, necessariamente, o poder, ou seja, a hegemonia. O objetivo da classe trabalhadora deveria ser, portanto, conquistar a hegemonia cultural e ideológica como *passo* em direção a superação da ordem burguesa.

A segunda metade do século XX, na América Latina e no mundo, por algumas transformações importantes, produto da subordinação dos meios “massivos” de comunicação a interesses empresariais e lucrativos⁶ : órgãos locais perdem peso em relação a conglomerados empresariais transnacionais; os padrões de assentamento e convivência urbanos se alteram com o espalhamento policêntrico da mancha urbana; a ressignificação do que é considerado “próprio” em decorrência da globalização da cultura e da economia; a consequente redefinição de “pertencimento” e das identidades, definidos menos por critérios locais e mais pela participação em comunidades globalizadas de *consumidores*; e, principalmente, a passagem do cidadão de pessoa que representa uma opinião e é dotada de certos direitos para sujeito que desfruta ou deseja desfrutar de certo padrão de vida. É neste sentido que a obra de Canclini trará, como uma de suas principais teses, a discussão da passagem de cidadãos a consumidores.

Num tempo em que as campanhas eleitorais se mudam dos comícios para a televisão, das polêmicas doutrinárias para o confronto de imagens e da persuasão ideológica para as pesquisas de marketing, é coerente nos sentirmos convocados como consumidores ainda quando se nos interpela como cidadãos. [...] Vamos nos afastando da época em que as identidades se definiam por essências a-históricas: atualmente configuram-se no consumo, dependem daquilo que se possui, ou daquilo que se pode chegar a possuir. [...] As transformações constantes nas tecnologias de produção, no desenho de objetos, na comunicação mais extensiva ou intensiva entre comunidades -

cunho pós-moderno dentro das Ciências Sociais, caracterizados pela recusa ao monolitismo de interpretações generalistas e estruturalistas da sociedade.

⁶ Podemos nos recordar que Martin-Barbero (1997) apontava que, até aquele momento, estes meios massivos eram utilizados principalmente com objetivos políticos de solidificar, no imaginário popular, a idéia de uma “nação” cultural e economicamente unificada, atendendo às necessidades dos governos populistas que implantavam uma economia de bases industriais nacionalistas.

e do que isso gera na ampliação de desejos e expectativas - tornam instáveis as identidades fixadas em repertórios de bens exclusivos de uma comunidade étnica ou nacional. (CANCLINI, 1997, pp. 14, 15)

Enquanto a família, o bairro e o trabalho representavam, historicamente, os espaços que homogeneizaram o consumo de bens materiais e culturais, com a dissolução destas comunidades de pertencimento clássicas através do processo de globalização orientado pelo capitalismo tardio neoliberal surge o questionamento de quais são os espaços de organização, pertencimento e controle aos quais podemos nos vincular. Canclini (1997) complexifica esta questão ainda mais ao apontar que a globalização, nos países periféricos, é notadamente seletiva e não alcança determinados setores da sociedade: os mais pobres, os migrantes, os trabalhadores desempregados... Que são excluídos sumariamente, não só do acesso aos bens culturais e artísticos, mas dos seus direitos humanos básicos, como saúde, habitação, trabalho, educação e transporte, para citarmos alguns. Canclini (1997) alerta para o *mito* de que a disposição de produtos transnacionais em nossos supermercados, ou que a exposição de filmes estrangeiros nos nossos cinemas indique, de fato, uma aproximação entre países centrais e periféricos.

As transformações pelas quais passa o capitalismo na década de 1960 (e, no mundo periférico, nas décadas de 1980 e 1990) produzem um cenário de dissolução de identidades monolíticas e fixas. Nas Ciências Sociais as teorias baseadas em identidades de classe que desconsideram particularidades de raça e gênero, por exemplo, começam a ser duramente criticadas. Neste sentido, Canclini questiona o papel de um Estado que, por sua vez, na maioria dos países da América Latina, move-se no sentido contrário à corrente dos acontecimentos mundiais ao buscar fortalecer e tornar hegemônica uma cultura nacional popular baseada em alguns determinados produtos artísticos considerados “clássicos” transformados em folclore. “*As políticas culturais dos Estados continuam centradas na preservação de patrimônios monumentais e folclóricos e em promover as artes cultas que estão perdendo espectadores. As ações públicas em relação às indústrias eletrônicas se reduziram à privatizações*” (CANCLINI, 1997, p. 209). Ainda, “*os repertórios folclóricos locais, tanto aqueles ligados às artes cultas quanto às populares, não desaparecem, mas seu peso diminui em um mercado onde as culturas eletrônicas transnacionais são hegemônicas*” (CANCLINI, 1997, P. 110).

Podemos concluir, portanto, que se ser cidadão é consumir, e o consumo da expressa maioria da população nos países periféricos é impedida pela desigualdade material e cultural aprofundada pela globalização neoliberal, Canclini (1997) nos questiona: quem será o responsável por garantir o exercício global e pleno da cidadania? Assim,

A separação entre grupos hegemônicos e subalternos já não se apresenta principalmente como oposição entre o nativo e o importado, ou entre o tradicional e o moderno, mas como adesão diferencial a subsistemas culturais de diversas complexidades e capacidade de inovações. Essa cisão não se produz unicamente no consumo ligado ao entretenimento. Segmenta também os setores sociais em relação aos bens estratégicos necessários para que se situem no mundo e sejam capazes de tomar decisões. Por exemplo, ao mesmo tempo em que o processo de modernização tecnológica da indústria e dos serviços exige mão de obra mais qualificada, cresce a evasão escolar. O que ocorre é a reorganização transnacional dos sistemas simbólicos, feita sobre as regras neoliberais de máxima rentabilidade dos bens de massa, gerando a concentração da cultura, que confere a capacidade de decisão para elites selecionadas, excluindo as maiorias das correntes mais criativas da cultura contemporânea. (CANCLINI, 1997, pp. 64, 65)

Canclini (1995) dedica-se, também, a desmistificar, sob sua perspectiva, a ausência das “massas” dos espaços de produção e apresentação de cultura e arte considerados “cultos”. Para ele, existem dois fatores principais: em primeiro lugar, o desenvolvimento urbano desigual e marcado pela segregação da “massa” teria empurrado esta população para as periferias das cidades; ainda, este crescimento populacional urbano não teria sido acompanhado por tentativas efetivas do Estado de integrar as periferias ao centro, espaço onde se localizam, em maior quantidade, os cinemas, teatros e museus, por exemplo. Em segundo lugar, juntamente a esta “expansão anárquica” das cidades, haveria uma tendência internacional de diminuição de participação em instalações públicas em detrimento da participação privada, possibilitada pelo desenvolvimento dos meios de comunicação eletrônicos. Assim, para as populações periféricas para as quais é dificultado o acesso aos bens culturais locais, torna-se mais fácil e cômodo consumir produtos artísticos (nacionais e internacionais, devemos ressaltar) de dentro da sua própria casa, através, digamos, da sua televisão.

O simulacro de uma cultura nacional homogênea baseada em alguns elementos “tradicionais” escolhidos pelos grupos hegemônicos⁷ confronta-se com a realidade material de identidades (entendidas não como dados atemporais, mas como construções imaginárias) que não mais se estruturam a partir das artes e do folclore, mas a partir dos produtos que alcançam as massas através dos meios eletrônicos de comunicação. A abertura aos mercados internacionais, considerando-se as relações desiguais de poder entre economias centrais e periféricas, produziu uma diminuição do papel das culturas nacionais e dos referenciais tradicionais de identidade. A desigualdade material, no entanto, promove ainda uma apropriação desigual, entre membros de uma mesma sociedade, dos elementos desta nova

⁷ [...] o que cada grupo hegemônico estabelece como patrimônio nacional e relato legítimo de cada época é o resultado de operações de seleção, combinação e encenação, que mudam segundo os objetivos das forças que disputam a hegemonia e a renovação de seus pactos. (CANCLINI, 1997, p. 126)

cultura cosmopolita e globalizada. Assim, as relações hierarquizadas entre classes não se desestruturaram com a globalização, mas se reafirmam sobre novas bases (CANCLINI, 1997, pp. 140, 141).

Estas mesmas relações internacionais de poder desigual fazem com que os países latinoamericanos vivam uma dependência das economias centrais para acessarem as tecnologias necessárias à participação nessa nova cultura global transnacionalizada. A “cultura” e, particularmente, o cinema (durante certo momento na história) transformaram-se em uma das principais exportações norte-americanas para as economias do Cone Sul, enquanto as salas de cinema e as redes de rádio e televisão nacionais experienciaram um processo de privatização por parte de grandes conglomerados internacionais, em sua maioria centrados nos Estados Unidos. Contudo, este processo não é ocasional; os Estados periféricos permitem estas privatizações sob a compreensão (acertada, em grande medida) de que os gastos constantes em tecnologia necessários para a manutenção dos novos meios eletrônicos de comunicação massiva representariam somas significativas de recursos públicos; principalmente se consideramos que as economias periféricas, em sua grande maioria, não dispõem de indústrias nacionais de tecnologia de alta patente⁸.

A subordinação dos países latino-americanos se tornará mais aguda com a **eliminação dos poucos subsídios ao desenvolvimento tecnológico local** e das tarifas para a produção estrangeira pelos acordos de livre comércio. Uma maior dependência cultural e científica das tecnologias comunicacionais de ponta, que **demandam altos investimentos** financeiros mas ao mesmo tempo geram inovações mais velozes, **nos tornará mais vulneráveis aos capitais transnacionais e a orientações culturais geradas fora da região.** (CANCLINI, 1997, p. 213, grifos meus)

Ainda, *“É difícil que os Estados intervenham nestas áreas estratégicas se a maioria dos ministérios e conselhos de cultura continuam acreditando que a cultura e a identidade se limitam às belas artes, e um pouco às culturas indígenas e rurais, a artesanatos e músicas tradicionais”* (CANCLINI, 1997, p. 162).

Canclini (1997) nos fornece, ainda, uma orientação final: existiriam, dentro dos meios eletrônicos de comunicação de massa, estamentos diferentes baseados nas possibilidades, do conjunto da população, de neles se inserirem: o primeiro estrato seria mais acessível ao público geral, representado pela televisão e rádio de acesso gratuito; em segundo lugar estariam os serviços pagos; e em terceiro lugar, no momento de produção deste livro, encontravam-se os meios de comunicação ligados ao que Canclini (1997) chama de “terceiro sistema” e que hoje entendemos como a Internet. Podemos perceber, assim, que o

⁸ Produto das relações que se estabelecem no modelo capitalista de desenvolvimento dependente e combinado.

impedimento de acesso da grande maioria da população a cada um destes estamentos correlaciona-se diretamente ao nível de desenvolvimento tecnológico que ele envolve, assim como o custo financeiro necessário para acessá-lo.

Para este autor é de fundamental importância que o conjunto generalizado da “massa” tenha amplo acesso a todos estes estratos, em particular os dois últimos, para a garantia e desenvolvimento da democracia e da cidadania em um sistema crescentemente transnacionalizado. O acesso à informação coloca-se, assim, como etapa ineliminável para que os segmentos populares, principalmente dos países periféricos, possam intervir nos processos sociais, culturais, produtivos, políticos e econômicos (CANCLINI, 1997, p. 214).

3. Cultura e hegemonia na Tradição Inglesa

Dentre todas as acepções que a palavra “cultura” teve, e dentre todas as transformações pelas quais este termo passou durante as décadas, o mais importante para este trabalho é o giro que modificou o entendimento dado pela “tradição inglesa”. A “tradição inglesa” foi composta por autores dos mais variados campos e de diferentes posicionamentos políticos, desde estudiosos da política, por exemplo, até literatos, poetas e críticos⁹. Nascida no século XVIII, atuava como uma forma de combate a uma sociedade crescentemente industrializada, marcada por todas as conseqüências que esta mudança no modo de produção acarretava: diferentes formas de desigualdade, de concentração de riqueza, secularização da ciência e um novo papel, secundário, para a religião, são alguns dos exemplos que podemos citar. Os pensadores incluídos nesta escola compartilhavam uma “nostalgia” pelo que consideravam um “passado sociocultural perdido” e colocavam a “cultura” como elemento apaziguador de conflitos e, conseqüentemente, separado da realidade material. Essa cultura deveria, assim, ser neutra, comum a todos, fonte de “doçura e luz”. Ela deveria representar um espaço no qual todos os indivíduos poderiam colocar suas particularidades de lado para alcançarem um estado de “sujeito universal” (CEVASCO, 2013, p. 42).

Para esta tradição, o que é considerado “cultura” deveria ser decidido por uma minoria de intelectuais, para depois ser difundido para as “massas”. Apesar disto, Cevasco (2013) aponta como algumas das críticas propostas por estes autores pode nos parecer surpreendentemente pertinente; alguns deles dedicaram-se a condenar o que chamaram de “sociedade comercial”, marcada pela estandardização dos jornais, dos anúncios e da produção em massa. Para este grupo, a massificação dos meios de comunicação representava a prioridade da riqueza material, em detrimento do que consideravam “riqueza espiritual”, agora ameaçada. Defendia-se, ainda, que a cultura, em sua perfeição, era a forma através da qual seria possível ver que “a riqueza [material] é, senão, um conjunto de máquinas”. Devemos, contudo, ter cautela: um estudo mais cuidadoso revela que esta crítica está fundamentada na ideia de que a cultura está separada das relações materiais, em um plano superior, do qual pode julgar todos os outros âmbitos da vida social (CEVASCO, 2013, p. 43).

⁹ Dentre os autores que Cevasco (2013) elenca na tradição romântica inglesa estão Edmund Burke (1729-1797), com sua crítica à Revolução Francesa, Robert Owen (1771-1858), um dos criadores do socialismo e cooperativismo, o poeta Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) e o teórico Matthew Arnold (1822-1898) (CEVASCO, 2013, pp. 14, 15).

Com o fim da segunda guerra mundial já se desenhava uma mudança de interpretação, segundo a qual “cultura” deveria ser entendida como um modo de vida, no contexto de uma “era da cultura” marcada pela interligação cada vez maior entre economia, política, ideologia e histórica. O poder econômico e a expansão cultural se mesclam e mercadoria e propaganda passam a ser “duas faces da mesma moeda” (CEVASCO, 2013, p. 12). A força que os movimentos sociais ganham nos anos sessenta, em face de grandes mudanças políticas e econômicas, traz ainda outra alteração na semântica de “cultura”: seu caráter universal e homogeneizante é substituído pelo entendimento de que existem múltiplas culturas e diferentes identidades em disputa. Se, por um lado, isto representou um avanço, uma vez que se colocou em xeque a interpretação de cultura como um espaço descolado e superior em relação ao mundo da produção, por outro lado esta nova concepção tornou-se característica de um cenário maior, de grande baque sofrido pelos projetos coletivos, universais, de mudança social, naquilo que se convencionou chamar de época “pós-moderna” (CEVASCO, 2013, pp. 24, 25).

É neste contexto que surge aquilo que convencionou-se chamar “cultura comum”, em oposição à interpretação defendida pela tradição. Os autores incluídos neste novo movimento defendiam, em grande parte, que a cultura representa um patrimônio comum a toda humanidade e o acesso de todos a ela, assim como aos meios de produção cultural, deve ser facilitado. Não mais se entendia que um grupo seletivo de intelectuais deveria decidir o que é repassado às massas, mas sim que se deveria questionar o que é considerado “alta cultura” e quem são os indivíduos que fazem essa escolha. Ainda, se defendia que a cultura é produzida de forma muito mais extensa e variada do que dentro de círculos de intelectuais seletos (CEVASCO, 2013, p. 23). Se “cultura” poderia ser entendida como um modo de vida, haveria mais a ser valorizado do que apenas as grandes obras. Os meios de comunicação de massa não são mais percebidos numa luz negativa, como produtores de nada além de “lixo cultural”, mas como *instrumentos* que devem ser apropriados no trabalho de ampliação do acesso à cultura (CEVASCO, 2013, p. 47).

3.1 Raymond Williams e o Materialismo Cultural

Talvez uma das modificações seja a compreensão de que a cultura não está separada das relações materiais de produção. Muito pelo contrário, se faz a conexão de que “*os bens culturais são resultado dos meios materiais de produção (indo desde a linguagem como consciência prática aos meios eletrônicos de comunicação), que concretizam relações sociais*

complexas envolvendo instituições, convenções e formas” (CEVASCO, 2013, p. 24). Raymond Williams é um dos principais proponentes deste novo movimento de significação de “cultura”, reforçando, em suas obras, que o mundo das artes está conectado de forma *nevrálgica* à vida social, dependendo de meios sociais de produção de sentido, como a linguagem, para adquirir significado e ser compreendido (CEVASCO, 2013, p. 50).

Nascido no País de Gales, em 1921, Williams teria experienciado grande influência trabalhista na sua juventude, tendo eventualmente se filiado ao Partido Comunista Britânico. Sua vivência como neto de agricultores e filho de um ferroviário o teriam concedido grande proximidade com a luta dos trabalhadores ingleses, elemento que perpassa todas as suas produções intelectuais. Diferentemente dos autores analisados até o momento, inclusive de Gramsci, por quem é influenciado, Williams defende a *inexistência de uma separação* entre “cultura popular” e “cultura erudita”, sem, no entanto, deixar-se levar por determinismos que atribuiriam à dimensão da economia controle total sobre a esfera cultural¹⁰. Junto com Richard Hoggart e Stuart Hall fundou a disciplina atualmente chamada de “Estudos Culturais” através da criação do Centro para Literatura e Estudos Culturais Contemporâneos, na Universidade de Birmingham (OLIVEIRA, 2014, pp. 258, 259).

Enquanto os procedimentos econômicos organizariam a vida social, os procedimentos culturais representariam a forma através da qual esta organização se expressa e é apreendida pelos indivíduos (CEVASCO, 2013, p. 49). Williams aponta, ainda, como a cultura não é algo estanque no tempo, mas um processo em si mesma. Ela é, ao mesmo tempo, tradição e criatividade, na medida em que comporta significados comuns, que devem ser apreendidos pelos sujeitos para possibilitar sua relação com o outro e com o trabalho e, ao mesmo tempo, significados individuais, criativos, produto da observação e da experimentação, que devem ser colocados a teste pelo coletivo (CEVASCO, 2013, p. 52).

O conceito de “cultura comum” cunhado por Williams é central em suas produções. A militância política sempre esteve atrelada às suas discussões teóricas, fazendo com que sua defesa de um “socialismo democrático” o levasse a defender uma cultura comum “*não autoritária e aberta à experiência, em franca oposição às formas cada vez mais refinadas e sutis de dominação desenvolvidas pelo capitalismo tardio*” (OLIVEIRA, 2014, p. 259).

¹⁰ Entende-se, nas obras de Williams, que a cultura é também espaço de produção das relações sociais, tanto de forma material como de forma simbólica (OLIVEIRA, 2014, p. 262). Podemos perceber, assim, elementos *dialéticos* em suas produções.

Assim, criticava as formas culturais dominantes apontando sempre que esta dominação não era natural, mas historicamente produzida e contextualmente determinada. Para ele, estas formas dominantes seriam produto de escolhas, realizadas pelo bloco dominante em cada cenário sócio-político determinado, do que deveria ser produzido, preservado e apagado.

Isto provém da sua compreensão de que a “cultura” possui três dimensões: uma ideal, referente a um estado ou processo de perfeição em relação a certos valores absolutos, remetendo a uma condição humana universal; uma documental, que envolve o conjunto de obras que registram a experiência humana; e uma social, esfera que descreve determinado modo de vida e expressa certo conjunto de valores e significados através das produções intelectuais, do sistema de aprendizado e dos comportamentos cotidianos dos sujeitos. Neste sentido, esta cultura, dotada de três dimensões, se expressaria ainda em três níveis diferentes: a cultura vivida em determinado contexto sócio-histórico; a cultura registrada; e a cultura da *tradição seletiva* (OLIVEIRA, 2014, p. 264).

A cultura vivida de um momento e um lugar determinados só é plenamente acessível para quem neles vive. Já a cultura registrada (dos atos ordinários mas também da arte, da educação etc.) se define e é definida por um tempo e lugar específico e compõe boa parte do que é o suporte documental dos historiadores. Por fim, a cultura da tradição seletiva, uma vez que o que sobrevive não é determinado por seu próprio tempo, mas pelos tempos posteriores, que gradativamente compõem uma tradição [...]. (OLIVEIRA, 2014, p. 264)

Assim, o que se estabelece como “cultura erudita” e “cultura popular” são produções que advém do mesmo contexto sócio-histórico, mas de pólos diferentes de um embate de classes, no qual o pólo dominante detém o poder de estabelecer separação entre o “culto” e o “popular”. O que é considerado “alta cultura” é, conseqüentemente, registrado e estudado, posteriormente, de maneira particular. Podemos nos recordar, aqui, das elaborações de Canclini (1997), que refere que o Estado é a estrutura responsável por escolher, dentre a miríade de produções artísticas de cada cultura particular que compõe a “Nação”, o que pode ser considerado “cultura nacional” e, assim, oficializado e propagado internacionalmente como marca característica de determinado povo.

Isto aparece nas obras de Williams através do seu conceito de “estrutura de sentimentos”.

A estrutura de sentimentos de uma época e lugar remete à noção de tradição seletiva, que seria um processo seletivo bastante drástico daquilo que foi, em

uma determinada ambiência social, **definido como algo digno de ser perpetuado**. Por motivos diversos, que incluem **relações de poder político, disponibilidade econômica e visibilidade cultural**, mas também a clivagem ideológica, determinadas orientações intelectuais se fixam na cultura e definem o limite da circulação de idéias opostas ou contrárias, no seu tempo. (OLIVEIRA, 2014, p. 268, grifos meus)

Deve-se ressaltar, no entanto, que a “cultura comum” não seria uma realidade do tempo presente, mas um horizonte utópico a ser alcançado, uma vez que para que todos possam ser produtores e consumidores de cultura de forma igualitária, seria necessária uma significativa mudança social, no sentido de uma maior democratização. Se compreendermos que o mundo cultural está conectado ao mundo das relações de produção, podemos concluir que esta democratização deve partir do espaço da “estrutura”, como definido por Marx, para que possa, assim, repercutir no espaço da “superestrutura”. Cevalco (2013) ressalta, ainda, que como as relações de produção que funcionam como base do discurso da “cultura de minoria” não foram alteradas, também não pôde se consolidar a “cultura comum”; assim, o germen do discurso da tradição inglesa ainda pode ser percebido em debates atuais, repaginado para dar conta das questões do mundo moderno. Desta forma, a “cultura do vivido”, nos termos de Cevalco (2013), representada pelo hábito, pela experiência e pelos modos de ver, continuam saturados de concepções que expressam e reforçam a dominação de uma determinada classe (CEVASCO, 2013, pp. 55, 56).

Canclini (1997) aponta que dentro de uma mesma unidade nacional existe uma ampla variedade de culturas e, dentro de cada uma, múltiplas produções artísticas e intelectuais. Ao Estado caberia selecionar qual cultura seria considerada “oficial” e quais produções seriam elevadas ao patamar de “patrimônio cultural” nacional. Nas produções de Williams esta noção aparece na compreensão de que dentro de uma mesma nação existiriam múltiplas possibilidades de “cultura comum” (OLIVEIRA, 2014, p. 266).

3.2 Os Estudos Culturais

Os “estudos culturais” representaram uma tentativa de pensadores como Williams no sentido de criar as possibilidades materiais para o surgimento e difusão desta “cultura comum”. Esta nova iniciativa não começa dentro das salas de aula das universidades mais prestigiadas, mas a partir da necessidade *material e política* de oferecer alguma educação para os trabalhadores, muitos dos quais retornavam aos seus países após a Segunda Guerra Mundial. A Workers’ Educational Association foi um berço para uma nova atitude em relação

ao ensino, com uma proposta de educação pública, igualitária e horizontal, objetivando a construção de uma nova consciência social. Nesta instituição, os professores eram chamados a reinventarem sua forma de dar aulas, indo desde o conteúdo ofertado até a didática exercida.

Gramsci já desenvolvia uma crítica à forma burguesa de estruturação do sistema educacional em sua obra “*Os Intelectuais e a Organização da Cultura*” (1982). O autor italiano destaca a ideia, já indicada em Marx, de que a complexificação das relações sociais promovia, em igual medida, o surgimento constante de uma gama de novas profissões, tornando necessário o aparecimento de novas escolas que formassem estes novos profissionais exigidos pelo mundo em transformação.

Pode-se observar que, em geral, na civilização moderna, todas as atividades práticas se tornam tão complexas, e as ciências se mesclaram de tal modo à vida, que toda atividade prática tende a criar uma escola para os próprios dirigentes e especialistas e, conseqüentemente, tende a criar um grupo de intelectuais especialistas de nível mais elevado, que ensinam nestas escolas. (GRAMSCI, 1982, p. 117)

O surgimento do que Gramsci chama de “escolas técnicas”, voltadas para este ensino especializado, colocava em xeque a separação do sistema educacional em uma formação “clássica”, generalista, voltada para intelectuais e para membros da classe dominante, e uma formação “profissional”, que objetivava oferecer aos membros da classe trabalhadora o ensino de alguma atividade manual. Neste sentido, o autor apontava como tendência a manutenção do ensino “clássico” para uma elite (fundamentalmente feminina) de sujeitos que não precisariam se capacitar para alguma profissão, paralelamente ao crescimento de escolas especializadas, nas quais o destino profissional e intelectual do aluno já estaria pré-determinado (GRAMSCI, 1982, p. 118).

Frente a este cenário, Gramsci elaborou sua proposta da “escola unitária”.

A crise terá uma solução que, racionalmente, deveria seguir esta linha: escola única inicial de cultura geral, humanista, formativa, que equilibre equanimemente o desenvolvimento da capacidade de trabalhar manualmente (tecnicamente, industrialmente) e o desenvolvimento das capacidades de trabalho intelectual. Deste tipo de escola única, através de repetidas experiências de orientação profissional, passar-se-á a uma das escolas especializadas ou ao trabalho produtivo. (GRAMSCI, 1982, p. 118)

Devemos ressaltar que Gramsci, assim como Marx, não condena o surgimento de profissões especializadas em si mesmas. O que ele aponta é a tendência de separação da educação oferecida para a classe dominante e para a classe trabalhadora, que reforça a

distinção e a hierarquização entre trabalho manual e trabalho intelectual. Assim, sua proposta estava centrada em oferecer para todos os indivíduos de uma sociedade uma mesma educação inicial, que pudesse permitir a identificação das potencialidades particulares de cada um, independente da sua filiação de classe, para que assim os sujeitos pudessem ser direcionados à formação complementar mais adequada.

Gramsci também já mencionava, em seu texto, como a condição de classe determinava o nível educacional na medida em que alguns sujeitos não poderiam prescindir de uma inserção imediata no mercado de trabalho. Assim, ele já apontava que o Estado deveria assumir a obrigação, no lugar das famílias, de garantir a reprodução dos indivíduos em idade escolar, para que todo e qualquer cidadão pudesse, efetivamente, acessar a escola unitária independente da sua inserção de classe. Para possibilitar este acesso, o autor também menciona que o Estado deve garantir condições materiais adequadas, desde instalações para as aulas até dormitórios, refeitórios, bibliotecas dotadas de materiais científicos apropriados e um número extenso de docentes, para que cada professor pudesse centrar-se em um número reduzido de alunos, garantindo maior qualidade do ensino (GRAMSCI, 1982, p. 121).

Este novo modelo não poderia, no entanto, prescindir de transformações mais amplas no tecido das relações sociais e nas instituições paralelas à escola. Compreendendo que as crianças já absorveriam, na convivência com sua família e sua comunidade, noções que permitiram sua adaptação ao modelo de ensino vigente, Gramsci dirá que a escola unitária demandaria que as crianças apreendessem, do seu entorno, noções que facultassem sua adaptação a esta nova forma de educação.

Na organização interna da escola unitária, devem ser criadas, pelo menos, as mais importantes destas condições, além do fato, que se deve dar por suposto, de que se desenvolverá - paralelamente à escola unitária - uma rede de auxílios à infância e outras instituições nas quais, mesmo antes da idade escolar, os meninos se habituem a uma certa disciplina coletiva e adquiram noções e aptidões pré-escolares. De fato, a escola unitária deveria ser organizada como colégio, com vida coletiva diurna e noturna, liberta das atuais formas de disciplina hipócrita e mecânica, e o estudo deveria ser feito coletivamente, com a assistência dos professores e dos melhores alunos, mesmo nas horas de aplicação da chamada individual, etc. (GRAMSCI, 1982, p. 123)

A criação deste novo sistema escolar cumpre papel fundamental na proposta política de Gramsci. Em primeiro lugar, reafirma a obrigação do Estado de atuar na formação das novas gerações. Em segundo lugar, responde pela criação e reprodução de uma nova forma de

sociabilidade, distinta da educação hierarquizada e mecanizada, de separação dura entre trabalho intelectual e manual, na qual o docente determina, para os alunos, certo conjunto de verdades a serem absorvidas. Para ele, a escola unitária deveria atuar no sentido de imputar, nos alunos, um determinado *método* de interação com a realidade, centrado na investigação autônoma, mas baseada em valores coletivos e humanistas. Assim, o modelo educacional proposto por Gramsci está inserido em seu propósito mais amplo de construção e solidificação de uma nova cultura hegemônica (GRAMSCI, 1982, p. 124).

Durante as décadas de 1950 e 1960 a lógica da produção industrializada passava a permear todas as esferas da vida em sociedade, inclusive as artes e a cultura (trazendo para esses campos as características da standardização, produção em massa, mecanização, etc.), enquanto, por outro lado, os movimentos sociais se fortaleciam e se espalhavam pelo mundo afora. Cevasco (2013) trará Ernest Mandel para explicar como este momento, que se convencionou chamar de “capitalismo tardio”, já estava marcado por uma nova organização dos meios de comunicação de massa e uma preponderância do espaço da cultura como lógica que ajuda a movimentar o sistema (CEVASCO, 2013, p. 99). Essas condições davam a base necessária para que os estudos culturais promovessem a reflexão de que a arte e a sociedade deveriam ser entendidas de forma conjunta, uma vez que aquela é construída a partir dos processos sociais, mas também interfere e faz parte desses processos (CEVASCO, 2013, pp. 62/64).

Esta nova perspectiva se propunha, ainda, a recuperar uma sutileza do pensamento de Marx que havia se perdido com o passar dos anos: enquanto a tendência entre alguns segmentos marxistas era interpretar a relação entre estrutura e superestrutura como uma *determinação inescapável*, Williams é um dos autores que tenta resgatar a noção de que o que a base traria, na verdade, eram *pressões e limites*. Ainda, Cevasco (2013) nos alerta para a tendência da interpretação determinista da teoria marxiana de criar uma cisão dura, ainda que por outros argumentos, entre o mundo ideal do mundo material.

Se os meios de produção cultural são práticas que se utilizam de determinados meios materiais para dar forma a determinados valores de uma sociedade específica, então podemos questionar quem são aqueles que definem quais os produtos culturais que são válidos e devem ser expostos e aceitos pelo conjunto da sociedade. Assim, podemos perceber que a produção cultural *sempre esteve ligada às práticas de dominação e controle social*, tornando o espaço

da cultura mais um campo aberto à disputa por hegemonia na luta de classes (CEVASCO, 2013, pp. 69, 70).

Na base sócio-histórica desse projeto intelectual que são os estudos culturais, está a formação da New Left, na Inglaterra dos anos 1950. Os estudos representavam uma nova forma de compreender a relação entre produção intelectual e artística e o mundo das relações materiais, refletindo o esforço maior de reconsiderar a forma de se fazer política, consequência do que a autora chama de “crise de 1956” (p. 82). Essa crise tem raízes tanto na descoberta, pelo público, das atrocidades cometidas pelo regime stalinista, quanto no declínio do poderio econômico e político da Inglaterra, no cenário internacional. Diante do desgaste das estratégias da esquerda “antiga”, a New Left poderia ser resumida da seguinte forma: “[...] *ser contra o que os russos estavam fazendo na Hungria, mas também ser contra o que os governos britânico e francês estavam fazendo no Egito*” (ANDERSON, in CEVASCO, 2013, p. 85).

Enquanto a população mundial descobria as atrocidades cometidas pelo regime stalinista, o poderio econômico e político da Inglaterra, no cenário internacional, entrava em declínio, ao mesmo tempo em que o campo da “cultura” vivenciava profundas transformações com os avanços tecnológicos e a expansão nos meios de comunicação. Cevasco nos explica que “cultura” deixava de ser algo isolado, pertencente apenas aos intelectuais, em um mundo puramente ideal, para adentrar a vida cotidiana, tornando sua relação com a esfera do político e do econômico (e, conseqüentemente, com determinado projeto de dominação de classe) cada vez mais evidente. O mundo se alterava e, assim, a forma através da qual a sociedade capitalista deveria ser explicada precisava ser repensada.

Esse culturalismo expressava a consciência de que os meios de comunicação de massa – os jornais, as televisões, as rádios – **são uma instituição política**, com o poder de selecionar, enfatizar e excluir temas de acordo com interesses particulares. Mesmo em sociedades ditas como democráticas como a Grã Bretanha essas instituições poderosas não estão sujeitas às regras das eleições por votos. (CEVASCO, 2013, p. 96, grifo meu)

Os estudos culturais passaram, ao longo das décadas, por mudanças significativas, provenientes de influências estrangeiras e da crescente academização deste campo de estudo. Com sua inserção cada vez maior nas universidades, dois paradigmas passaram a se desenvolver: o culturalismo e o estruturalismo. Sua diferença estaria no fato dos culturalistas entenderem “cultura” como um todo social, passível de ser utilizado como arma de

transformação social, enquanto os estruturalistas avaliavam, principalmente, que na cultura estariam expressos elementos estruturais de uma sociedade. O mais importante estruturalista, por exemplo, seria Louis Althusser, com sua tese de que os seres humanos seriam “sintomas” de hierarquias estruturais, e não autores de processos sociais (CEVASCO, 2013, pp. 100, 101). Ainda, entre os anos 1960 e 1970 dois movimentos trazem mudanças profundas para os estudos culturais: o feminismo e o movimento negro. Ambos trouxeram novos objetos de estudo, ao mesmo tempo em que promoviam uma renovação das práticas teórico-metodológicas.

Estas mudanças não passaram em branco, com autores ingleses se manifestando contra produções que estariam cada vez mais distantes de um público não especializado e, portanto, do berço original dos estudos culturais, junto à educação dos trabalhadores (CEVASCO, 2013, p. 107). Enquanto isso, em meio a este fervor de mudanças e críticas, Williams pressionava os limites da teoria marxista da cultura, ao mesmo tempo em que criava um instrumento teórico que deveria ser utilizado para superar a tradição britânica de “*avaliar a qualidade de vida de uma sociedade por meio da cultura*” (CEVASCO, 2013, p. 109), o *materialismo cultural*. É neste momento que ele elabora sua redefinição de cultura como “um modo de vida”, que inclui não só as grandes obras, mas também todos os significados que compõem o cotidiano comum. Assim, ele abria o conceito para abarcar tudo aquilo que é consagrado e estabelecido, juntamente com tudo que é criativo e experimental.

Em seus estudos, Williams também reconsiderava a forma clássica de se pensar a diferença entre estrutura e superestrutura, como definida por Marx. Frente às mudanças sociais que vivenciava, ele observava como esta máxima marxiana poderia levar a uma nova separação estanque entre o mundo do ideal e o mundo material e buscava ampliar esse conceito, explicando que, enquanto a arte e a cultura são produtos de condições materiais específicas, *elas também podem produzir novos significados* que, por sua vez, geram mudanças no mundo das relações de produção. Para ele, o desenvolvimento do capitalismo deixava cada vez mais evidente que cultura e arte também estavam inseridas dentro de um processo produtivo com suas formas concretas de geração, desde a linguagem até as novas tecnologias.

Cevasco (2013) dirá que, se a cultura é um espaço que não está inteiramente determinado pela estrutura, mas na verdade está submetido à hegemonia de determinada classe, que a embebe nos seus valores e significados, então *a cultura pode ser entendida como*

um espaço aberto à luta social. Ainda, se a cultura e a arte também são elementos que advém de um processo de produção, então a criação de novos significados e valores, que disputam o espaço da hegemonia, pode ser entendida como parte fundamental da luta de classes no capitalismo tardio.

As décadas de 1980 e 1990 serão marcadas por um aprofundamento do capitalismo tardio e da predominância do modelo econômico e político neoliberal. O desgosto por “mudanças totalizantes” marca o debate político, enquanto a lógica da mercadoria se insere, de forma cada vez mais hegemônica, em todos os aspectos da vida cotidiana. Ainda, a concentração cada vez maior de poder econômico convive com uma descentralização das identidades, significações e valores. A consequência desse contexto para a teoria marxista é a criação de um “pós-marxismo”, uma posição de crítica à sociedade burguesa, com a utilização de conceitos do autor alemão, ao mesmo tempo em que sua relevância para o debate atual é negada. A discussão teórica se volta para si mesma para a negação daquilo que está estabelecido, no que Cevasco (2013) define como uma *posição intermediária*: o pensador não se localiza nem em um pólo nem em outro, mas em um “entre” que, portanto, não estaria em lugar nenhum (CEVASCO, 2013, p. 132).

Os termos de Cevasco (2013) são claros:

Em um certo sentido essa concentração de grande parte da produção dos estudos culturais contemporâneos em desconstruir posições teóricas, em vez de enfrentar o problema real de se pensar uma teoria marxista do mundo contemporâneo, é um produto da formação em que se inserem hoje. Em tempos de refluxo político, com a Nova Direita cada vez mais forte e a esquerda cada vez mais parecida com a direita, fica tudo muito rarefeito, e a questão de se verificar posições teóricas com a realidade parece cada vez menos relevante: o esforço parece ser o de negar esta realidade por meio da abstração de uma teoria cujos únicos ganhos políticos são acadêmicos. (CEVASCO, 2013, p. 134)

Apesar da expansão das análises vinculadas aos estudos culturais, a preocupação com a intervenção material na realidade se perde, em favor da crítica puramente teórica. Teria havido, progressivamente, um *encastelamento* dos estudos dentro da academia, com a prática política que deveria ser orientada pela teoria sendo relegada a um plano cada vez mais secundário. Perde-se, conseqüentemente, a essência com a qual esses estudos nasceram, como esforço criativo de repensar a educação, o acesso à cultura, o que é que se define como cultura... Sempre com o objetivo de maior democratização no horizonte. Este processo é consequência direta do momento econômico e político que o mundo vivia na expansão do

capitalismo tardio. Ainda, como a autora aponta, por sua própria base teórica os estudos culturais não defendiam qualquer intervenção no mundo da cultura descolada de mudanças práticas nas relações sociais de produção; assim, “democratização” não deveria significar apenas o acesso igualitário àquilo considerado “bom e belo”, mas sim uma transformação de forma generalizada, inclusive nas condições econômicas e políticas do conjunto da classe trabalhadora.

Cevasco (2013) afirma que, se Williams entendia a cultura como espaço de disputa por hegemonia, atualmente esta dominação estaria perfeitamente nas mãos da ordem do capital, pela necessidade crescente de *produtos que apaziguem os conflitos sociais*. A consequência deste momento de intensificação da mistura entre o econômico e o cultural foi uma *diluição* da política dentro da cultura, em que as significações mais triviais seriam consideradas um ato político (CEVASCO, 2013, p. 163).

4. CONCLUSÕES FINAIS

No curso deste trabalho tivemos a oportunidade de sintetizar as idéias principais de uma gama diversificada de autores, em relação aos temas da ideologia, cultura e hegemonia. Estes autores, no entanto, inserem-se em escolas de pensamento e campos das Ciências Sociais distintos, fazendo com que seus argumentos, embora relacionados, sejam também divergentes em vários aspectos. Neste sentido, nos dedicaremos a seguir a sistematizar alguns pontos importantes de concordância e discordância entre estes pensadores.

Em primeiro lugar, como já mencionamos na primeira parte deste trabalho, a idéia de “popular” é muito utilizada nas Ciências Sociais, mas raramente com o mesmo significado. Este termo tem uma história ampla e complexa, sendo objeto de conotações ora pessimistas pejorativas, ora tão idealizadas que beiram o ufanismo. Karl Marx, por exemplo, não aborda particularmente a ideia de “popular”¹¹, detendo-se em suas análises na noção de “classe trabalhadora”, em fundamental antagonismo com a classe proprietária, burguesa. Já seu sucessor Gramsci se utiliza do termo “popular” para descrever tudo aquilo que opõe-se ao pólo hegemonicamente dominante na luta de classes. Desta forma, a cultura popular refere-se, principalmente, à cultura da classe trabalhadora, que existe organicamente no seio da classe e deve ser “refinada” pelos intelectuais do partido, cuja função é transformar a cultura popular em cultura dominante, hegemônica. O objetivo final seria conquistar a hegemonia cultural e ideológica como etapa ineliminável de superação da ordem burguesa.

É justamente nesta compreensão gramsciana de “popular” que Martín-Barbero e Canclini se basearam em suas obras, estabelecendo um diálogo entre o pensador italiano e a Antropologia. Martín-Barbero, por exemplo, dedicou-se a construir a trajetória história do conceito de “massa” e “povo”, além da sua relação com o Estado e com os mais diversos meios de comunicação e expressão artística (como a literatura, o teatro, a televisão e o rádio), de forma a apontar o que para ele eram as conquistas e os limites do entendimento marxista do “popular”. Sua obra é profundamente crítica e estabelece, como principal falta da tradição inaugurada por Marx, uma rigidez que limitava o debate à esfera econômica e restringia o “popular” à uma concepção estática de “classe trabalhadora”.

Raymond Williams trará um entendimento fundamentalmente diferente de todos estes autores. Para ele, a separação entre “popular” e “culto” é uma fabricação ilusória, produto de um processo seletivo realizado principalmente pelo pólo dominante da luta de classes, tanto

¹¹ Apesar do conceito “popular” não aparecer explicitamente nas obras de Marx, devemos ressaltar que a própria idéia de “classe trabalhadora” e “proletariado” remete ao que outros pensadores, posteriormente, irão chamar de “povo” e “massa”.

em relação ao que está sendo produzido correntemente quanto em relação ao que foi produzido no passado. Vale mencionar que os outros autores não negam (e Canclini, particularmente, concorda) que este processo seletivo ocorra; no entanto, eles se dedicam a demonstrar como os produtos culturais das classes em oposição diferem entre si, motivados pela experiência divergente que os membros dessas classes têm da realidade compartilhada.

Quando pensamos em ideologia e cultura podemos elencar mais divergências e semelhanças. A ideia de ideologia, por exemplo, somente aparece explicitamente nas obras de Marx e Gramsci. Para o pensador alemão, a ideologia é, **mas não se limita a**, uma falsa representação da realidade (também chamada de falsa consciência). Esta representação falsificada seria produto do processo de alienação, que permite o surgimento de todo um conjunto de sujeitos, descolados da reprodução material da realidade, que teriam como função elaborar idealmente a realidade. Para Konder (2003) é errônea a concepção de que, em Marx, a ideologia pode ser equiparada a uma mentira intencional proveniente das classes dominantes. Além de conter alguns elementos factuais, não sendo totalmente enganosa, esta consciência falsa provém da experiência particular que os teóricos orgânicos das classes dominantes têm da realidade social. Em outras palavras, estes “ideólogos” expressam o mundo, em grande parte, como o vêem.

Gramsci assumirá esta concepção de ideologia e a expandirá. Ele se debruça particularmente no uso que é dado à ideologia para conquista e manutenção da hegemonia, chegando a afirmar que a ideologia é o meio da hegemonia. Neste sentido, caberia aos intelectuais da classe trabalhadora *transformar* a cultura popular em ideologia, através de um processo de organização, de forma a disputar e, eventualmente, conquistar a hegemonia cultural e ideológica da sociedade. Devemos ressaltar que Gramsci aponta a necessidade dos intelectuais estarem profundamente alinhados com a cultura, as demandas e os interesses orgânicos da classe trabalhadora; ele aponta que o papel destes intelectuais não é criar uma ideologia popular, nem dizer à classe trabalhadora quais devem ser seus objetivos, mas garantir que o que é organicamente produzido pela classe torne-se hegemônico.

Devemos apontar, também, que apesar de dialogarem (em alguns momentos diretamente) com Gramsci em suas obras, Martín-Barbero e Canclini não tratam explicitamente da noção de ideologia. Inseridos no campo da Antropologia, seus livros detêm-se particularmente no debate sobre a cultura. Neste sentido, como já dissemos, concordam com Gramsci em sua identificação da existência de culturas diferentes, detentoras de lugares diferentes na hierarquia de classes, dentro de uma mesma identidade nacional.

É Canclini que, dentre ambos, se deterá mais detalhadamente no debate a respeito do Estado. Marx e Gramsci, como teóricos da tradição marxista, entendem o Estado como uma estrutura de classe, produto da sociedade burguesa, cuja função precípua é manter sua reprodução (e, com ela, a divisão da sociedade em classes antagônicas na qual um dos pólos detém os meios de produção e o outro possui somente sua força de trabalho a ser vendida no mercado). Canclini, no entanto, não abordará o Estado desta mesma forma. Apesar de reconhecer a existência de determinadas relações de poder que influem no mundo da cultura, não tratará estas relações pelo nome de “luta de classes”, nem apontará o Estado como estrutura mobilizada pela classe dominante para garantir seus objetivos particulares.

Para Canclini, ao Estado cumpre a função de criação de uma “cultura nacional” que garanta para a população uma sensação mínima de unidade e identificação com a Nação. Neste sentido, os representantes do Estado escolhem quais elementos das mais diversas expressões culturais que existem em um mesmo país farão parte desta cultura nacional; a questão, para este autor, é o fato de que este Estado permanece valorizando elementos considerados “folclóricos” e “cultos” ao invés de aproximar-se das produções modernas, inseridas nos meios de comunicação da terceira revolução industrial. Neste sentido, esta cultura nacional estaria profundamente descolada do que o autor considera “cultura popular”, cada vez mais ligada ao rádio, à televisão, ao cinema e até mesmo à nascente (no momento de escrita deste livro) internet, que tornam as produções acessíveis à “massa” em um momento no qual as desigualdades sociais transformam o teatro e a literatura, historicamente consideradas manifestações “cultas”, em espaços cada vez mais elitizados.

Para Canclini, ainda, esta recusa do Estado (particularmente dos Estados periféricos) em apropriar-se dos novos meios de comunicação e suas produções culturais faz com que estejamos, na América Latina, dependentes dos investimentos e das manifestações artísticas estrangeiras (notadamente as produções norte-americanas). Canclini explica que esta dependência dos países ricos, “desenvolvidos”, decorre da recusa (e/ou incapacidade) dos Estados de disponibilizarem os recursos financeiros necessários para que a indústria da cultura nacional se desenvolva de forma a competir adequadamente com a máquina cultural estrangeira.

Martín-Barbero não adentra esta discussão com os detalhes trazidos por Canclini, mas também indicará, em seu texto, a existência de um “descompasso” entre o Estado e a “cultura nacional” e a multiplicidade de produções culturais consideradas “populares”. Como já mencionamos, para este autor existe uma ampla variedade de expressões artísticas nos mais

diversos campos, desde o teatro até a música, subalternizados e desvalorizados em comparação com as produções consideradas “cultas”, advindas das classes dominantes, que comumente adquirem o status de “cultura nacional”.

Através da produção deste trabalho pudemos perceber como as contribuições de Gramsci, a partir dos estudos de Marx, possuem reverberações amplas e permanentes nas Ciências Sociais. Aquele que se propõe a estudar o tema da cultura não pode prescindir de mencionar Gramsci, cujas obras serviram de base para tantos outros autores contemporâneos. Com esta breve análise procuramos elencar o que, para alguns autores, pode ser entendido como “cultura popular” e “hegemonia”, buscando construir uma base que permita o estudo futuro da realidade brasileira contemporânea.

De todo este estudo, o elemento principal é a complexidade da esfera da “superestrutura”, em sua relação ineliminável com o campo da “estrutura” da sociedade burguesa. Torna-se cada vez mais claro que o determinismo que perpassa certas interpretações da teoria marxista não representa a realidade da sociedade do capital, uma vez que o mundo da cultura é influenciado pelas relações econômicas, mas certamente as influencia em igual medida. As obras de Gramsci solidificam a compreensão de que a dominação ideológica nunca é um processo absoluto de subjugação, mas sim mais um campo da luta de classes, em que os grupos subalternizados produzem suas próprias representações e disputam sua ideologia pela conquista da hegemonia.

Para o Serviço Social, profissão que afirmou seu compromisso com a construção de um outro tipo de sociedade, baseado em princípios amplos de cidadania, justiça social, democracia e equidade, é fundamental nos inserirmos nas disputas que ocorrem no campo da cultura, da arte e da ideologia, considerados por Gramsci mais uma trincheira a ser conquistada em uma guerra de posições pela solidificação do nosso projeto societário.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e Cidadãos: Conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

CEVASCO, Maria Elisa. **Dez Lições Sobre Estudos Culturais**. Boitempo, 2003.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: Um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CUCHE, Denys. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

KONDER, Leandro. **A Questão da Ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos Meios às Mediações: Comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

OLIVEIRA, Marcus Aurélio Taborda de. **Pensando a História da Educação com Raymond Williams**. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 39, n. 1, p. 257-276, jan./mar. 2014. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/edu_realidade>