



Núcleo Interdisciplinar de Estudos e
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
Quem detém e a quem serve a linguagem? Ideologia e discurso como instrumentos de poder na sociedade midiaticizada			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Daniel Fonsêca Ximenes Ponte	Universidade Federal do Rio De Janeiro	UFRJ	Doutorando
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
<p>Num percurso de caráter reflexivo, este artigo busca articular diferentes incursões em torno do conceito de ideologia – ou “ideologias” – realizadas por diferentes pensadores com matriz no materialismo histórico, como Engels, Lukács e Meszáros, entre outros, além de formulações de Marx. Também é apreendido como a ideologia se consubstancia na linguagem como expressão de um determinado grupo social e como até os signos são reapropriados historicamente, num diálogo com Fiorin e Barthes. Busca-se, ainda, examinar as formas como a linguagem e o discurso são constituídas, apropriadas ou capturadas e como, a partir do espetáculo midiaticizado, podem ser identificadas e descritas as estruturas de funcionamento das relações de poder, por meio da dominação e da direção política, nos termos de Gramsci. O trabalho avança dialogando com Barthes sob dois aspectos: primeiro, a partir do conceito de “mito” como um processo de ressignificação que captura o signo, mas o devolve adulterado; depois, procura entender como o autor entende a operacionalização e o lugar do discurso como realização de poder. A partir daí, é possível promover uma ponte com o pensamento de Foucault, que vê no discurso um elemento que traz os sintomas da genealogia do poder a partir da análise do que ele chama de “vontade de verdade”.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Linguagem; discurso; poder			
ABSTRACT			
<p>A journey of reflective character, this article seeks to articulate different raids around the concept of ideology - or “ideologies” - performed by different thinkers influenced by the historical materialism, as Lukács and Meszáros, among others, as well as formulations of Marx. It is also understood as the ideology is embodied in the language as an expression of a particular social group and how even the signs are reappropriated historically in dialogue with Fiorin and Barthes. The aim is also to examine the ways in which language and discourse are constituted, and how appropriate or captured from the mediaticized spectacle, can be identified and described the structure and functioning of power relations, through domination and direction policy, in terms of Gramsci. The work progresses dialoguing with Barthes in two respects: first, from the concept of "myth" as a process of redefinition that captures the sign, but the returns adulterated, then seeks to understand how the author understands the operation and the place of discourse as conducting power. From there, it's possible to promote a bridge with the thought of Foucault, who sees the discourse as an element that brings the symptoms of the genealogy of power from the analysis of what he calls the “desire for truth”.</p>			
KEYWORDS			
Language; discourse; power			
EIXO TEMÁTICO			
Marx pensador da cultura			

Quem detém e a quem serve a linguagem? Ideologia e discurso como instrumentos de poder na sociedade midiaticizada

Daniel FONSÊCA

Doutorando em Comunicação e Cultura
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ

RESUMO

Num percurso de caráter reflexivo, este artigo busca articular diferentes incursões em torno do conceito de ideologia – ou “ideologias” – realizadas por diferentes pensadores com matriz no materialismo histórico, como Engels, Lukács e Meszáros, entre outros, além de formulações de Marx. Também é apreendido como a ideologia se consubstancia na linguagem como expressão de um determinado grupo social e como até os signos são reapropriados historicamente, num diálogo com Fiorin e Barthes. Busca-se, ainda, examinar as formas como a linguagem e o discurso são constituídas, apropriadas ou capturadas e como, a partir do espetáculo midiaticizado, podem ser identificadas e descritas as estruturas de funcionamento das relações de poder, por meio da dominação e da direção política, nos termos de Gramsci. O trabalho avança dialogando com Barthes sob dois aspectos: primeiro, a partir do conceito de “mito” como um processo de ressignificação que captura o signo, mas o devolve adulterado; depois, procura entender como o autor entende a operacionalização e o lugar do discurso como realização de poder. A partir daí, é possível promover uma ponte com o pensamento de Foucault, que vê no discurso um elemento que traz os sintomas da genealogia do poder a partir da análise do que ele chama de “vontade de verdade”.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem. Discurso. Poder.

Ideologia e marxismo: uma introdução

“Ideologia”, mais do que um conceito subjetivo, representa um elemento central para que os conflitos sociais sejam explicados e compreendidos historicamente. Não à toa, o termo tem sido recorrentemente revisitado, analisado e reformulado, seja para defendê-lo a partir de uma atualização sócio-histórica – portanto, política –, como tem sido feito por robustos teóricos como Meszáros, seja para ser frontalmente combatido como algo extemporâneo e sem significado frente às transformações por que passa o sistema capitalista. O fato é que as formulações em torno dessa palavra conceito guardam intensos diálogos e intersecções com outros conceitos transversais do pensamento contemporâneo, sobretudo aquele que reivindica uma matriz marxista.

Terry Eagleton, lembrado por Miguel Vedda (2011), inicia seu livro¹ sobre o conceito de ideologia fazendo referência a um interessante paradoxo histórico recente: a década de 1980 –

¹ EAGLETON, Terry. **Ideologia**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2006.

“época dourada” do neoliberalismo, segundo Vedda – esteve marcada pelo ressurgimento de movimentos ideológicos em todo o mundo e pelo anúncio, por parte de um amplo grupo de intelectuais, da morte das ideologias, pensamento que ainda debilita os embates políticos, marcadamente após o desmantelamento total da União Soviética, em 1991. Ao mesmo tempo em que se desmontava o principal polo opositor ao centro capitalista, desdobrava-se um período histórico que passou a abominar o pensamento materialista histórico, com seus aspectos mais totalizantes, que havia sido erigido por Karl Marx.

Essa nova época, ainda vigente, genericamente chamada de “pós-moderna”, tem sido caracterizada por uma fragmentação teórica (e, conseqüentemente, prática) e apresenta “a cândida proposta de atacar um sistema que assumia cada vez mais um caráter unitário e global, mediante microestratégias, circuitos esquizoides ou proliferações rizomáticas” (VEDDA, 2011, p. 19). Em outras palavras, os filósofos das “multidões” sem classe, para tomar o exemplo do italiano Antonio Negri, defendem que existem formas de dominação cada vez mais específicas, segmentadas, atomizadas. Desconsideram, portanto, o funcionamento sistêmico das relações de poder que fundamenta a formação social capitalista.

Marx, ao contrário, entendia que, na produção social da vida, a sociedade mantém relações de produção, “necessárias e independentes da sua vontade” (MARX, 1977, p. 301), que correspondem a uma determinada fase das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações forma a estrutura econômica da sociedade, “a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas *formas de consciência social*”², como ele denomina genericamente as ideias conformadas pelas pessoas. Mais especificamente, todas as construções jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas são consideradas “formas ideológicas” (ou “superestruturas”) a partir das quais as classe sociais tomam consciência do conflito e lutam para resolvê-lo.

Torna-se, portanto, “necessário explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção”, defende Marx (1977, p. 301-302). Na construção da correspondência imediata entre o transcurso histórico e as superestruturas, Marx e Engels (1987, p. 24) compreendem a ideologia como uma “concepção distorcida” ou como uma “abstração completa” dela. Dialeticamente, “a própria ideologia não é senão um dos aspectos desta história”. Os autores de *A Ideologia Alemã*, obra em

² Grifo meu.

que desconstruem o idealismo neo-hegeliano (sobretudo aquele presente em Feuerbach), ratificam o sentido negativo de ideologia:

Se a expressão consciente das relações reais destes indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo de atividade material limitado e das suas relações sociais limitadas que daí resultaram. [...] E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida [...] (MARX; ENGELS, 1987, p. 36-37, grifo meu)

No entanto, segundo Vedda (2011, p. 21), é o próprio Engels, incitado pela necessidade de definir uma cultura do proletariado em oposição ao pensamento burguês, que substitui o conceito de “ideologia” por “visão de mundo”, abrindo espaço para que o termo passe a ter conotações menos negativas. Mais adiante, Lênin passa a admitir uma concepção não pejorativa, positiva mesmo de “ideologia”, que passa a designar “simplesmente qualquer doutrina sobre a realidade social que tenha vínculo com uma posição de classe” (LÖWY, 1996, p. 12).

Já o jovem Lukács trabalha com o termo como “a expressão ideológica do proletariado”, abdicando, de certo modo, de vê-lo como mero sinônimo de “falsa consciência”. Ao mesmo tempo, lembra Eagleton (2006 *apud* VEDDA, 2011, p. 22), ele conserva toda a base conceitual da crítica de Marx do fetichismo da mercadoria e, assim, mantém um sentido mais crítico do termo. Essas ressignificações por que passou o conceito de ideologia, através de diversos pensadores marxistas, são interessantes para entender como tornaram-se possíveis análises mais minuciosas da lógica em que opera a direção ideológica³.

Os erros do idealismo

Conforme foi exposto, ainda que *en passant*, grande parte das formulações iniciais de Marx (e Engels) acerca de ideologia é derivada da crítica à filosofia alemã que ainda bebia no pensamento de Hegel, segundo a qual o mundo real seria fruto do mundo ideal. Portanto, para a análise dialética idealista, importava “o domínio exercido pelos pensamentos ideias e representações” (MARX; ENGELS, 1987, p. 19). Ou seja, para os hegelianos, eram as ideias, os pensamentos que determinavam a vida real (“seu mundo material, suas relações sociais”), e não o contrário. De

³ Assim como a dominação, para que já seja inserido – ainda que parcialmente – o pensamento gramsciano, que será abordado adiante.

acordo com os materialistas, os adeptos de Hegel se diferenciavam apenas na forma como operavam a crítica para libertar as pessoas do “pensamento fixo”.

Apesar de considerar a base material da realidade, o grande erro de Feuerbach, como expõe Coggiola (2011, p. 35-36), dava-se no fato de que o materialismo neo-hegeliano tinha um caráter meramente “naturalista”, ou seja, “concebiam a natureza como *objeto*, e não como *sujeito*”. Em consequência disso, Feuerbach entendia o “Homem” abstratamente, como “ser humano em geral”, e não concretamente, a partir da organização social. “O lado 'mistificado' da dialética idealista não era a *forma* do desenvolvimento (suas leis), mas o *objeto* a que a pretendiam se referir (não a sociedade humana e seus fundamentos materiais, mas sim a Ideia)”, sintetiza Coggiola (2011, p. 37, grifo do autor).

Marx declarava direta objeção à perspectiva quase transcendente (ou invertida, no aspecto direcional do ideal para o real) ao afirmar que, na verdade, é o modo de produção material que condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Ou seja, “não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência” (MARX, 1977, p. 301).

Em resumo, o pensamento materialista expunha que, se todas as contradições – sejam elas “celestiais”, “ideológicas” ou jurídicas – remetem à contradição da vida social, não seria na teologia, na filosofia ou no direito que os agentes da revolução encontrariam as armas teóricas para cumprir sua tarefa, mas na “anatomia da sociedade civil”, entendida como a “crítica da economia política”, desenvolvida por Marx (COGGIOLA, 2011, p. 39).

[...] Tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se baseiam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de “sociedade civil”, e que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política (MARX, 1977, p. 301).

Se a filosofia clássica podia ser vista como a expressão mais geral do desenvolvimento das forças produtivas materiais da época, o marxismo apresenta-se como “a expressão *teórica* da principal força produtiva criada pelo capital” (COGGIOLA, 2011, p. 40-41). Nesse sentido, o materialismo histórico efetivava a superação da filosofia em vigor afirmando que as proposições teórico-práticas não pretendiam, muito menos aprioristicamente, o estatuto de verdades “eternas”,

mas sim tinham conexão intrínseca com uma época e uma classe determinadas, com validade e especificidade históricas.

Uma ideologia não-idealista

Como método e atitude geral – ou como “ideologia”, conforme resume Coggiola (2011, p. 37) –, o materialismo opera de forma dialética na relação entre forma e conteúdo: ao mesmo tempo em que expressa a forma do conteúdo, este conteúdo, à qual a própria concepção se adapta como sua forma correspondente, se constitui através da teoria e da práxis da ação de classe do proletariado. O contexto do surgimento do materialismo histórico e dialético era marcado por uma intensa “*crise ideológica da sociedade burguesa*, resultado da incapacidade da burguesia em materializar o programa teórico que havia enunciado no século das luzes (o ‘reino da razão’)” (COGGIOLA, 2011, p. 34, grifo do autor).

Esse impasse era acompanhado, *pari passu*, pela emergência do proletariado como classe independente, que já desenvolvia uma crítica prática da configuração de servidão assalariada. O que, em si, já indicava a compreensão de Marx de que os empreendimentos teóricos não tinham como abdicar do seu caráter sócio-histórico. Ao captar o caráter social da crise burguesa, a crítica marxista pôde se afirmar como teoria da revolução social e, por ter abarcado praticamente todos os campos do conhecimento (econômico, filosófico, social, político) em que essa crise se desenvolvia, a nova teoria pôde se constituir como científica. A filosofia, não deixando passar em branco os novos antagonismos de classe (burguesia- proletariado) que já se perfilavam no próprio curso da revolução burguesa, considerava-os, contudo, inevitáveis e “naturais” à própria existência humana e social (COGGIOLA, 2011, p. 32)

Para Marx, a realidade social e o conhecimento dela são o mesmo processo; no curso dele, o ser humano não se encontra jamais no lugar do espectador desinteressado que, elevando-se acima de sua situação e seus interesses parciais, contempla o mundo “em si”, assumindo a perspectiva imparcial e externa de uma hipotética divindade. (VEDDA, 2011, p. 22). Como afirma Meszáros (2004 *apud* VEDDA, 2011, p. 20), a ideologia “não é ilusão nem superstição religiosa de indivíduos mal-orientados, mas uma forma específica de consciência social, materialmente ancorada e sustentada”.

Sendo a ideologia a consciência prática inevitável das sociedades de classe, articulada de modo tal que os membros das forças sociais opostas possam se tornar conscientes de seus conflitos materialmente fundados e lutar por eles, a questão verdadeiramente importante é a seguinte: os indivíduos, equipados com a ideologia da classe a que pertencem, ficarão do lado da causa da emancipação, que se desdobra na história, ou se alinharão contra ela? A ideologia pode (e de fato o faz) servir a ambos os lados com seus meios e métodos de mobilização dos indivíduos que, ainda que não percebam com clareza o que ocorre, inevitavelmente participam da luta em andamento (MESZÁROS, 2004 *apud* COGGIOLA, 2011, p. 30).

Outro teórico marxista fundamental para compreender o funcionamento *metabólico* do capital – para usar um termo próprio a Meszáros –, György Lukács elaborou, no ensaio sobre a coisificação e a consciência do proletariado, uma original fenomenologia do capitalismo desenvolvido, o que era esperado de um intelectual revolucionário menos afeito ao economicismo então hegemônico (VEDDA, 2011, p. 24). Em vez de se vergar a uma postura que buscava mistificar o proletariado e exaltar o partido como o redentor, o filósofo húngaro procurou efetuar uma análise do sistema considerando a humanidade como “gênero”. Mesmo assim, não abriu mão de colocar no centro da caracterização dessa sociedade a categoria da *mercadoria*, já que via na estrutura da relação mercantil “o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as correspondentes formas de subjetividade que se dão na sociedade burguesa” (LUKÁCS, 2003 *apud* VEDDA, 2011, p. 25).

Em resumo, Lukács procurava estabelecer uma “terceira via possível” (VEDDA, 2011, p. 26), posicionando-se no entremeio que dividia aqueles mais *economicistas*, que consideravam a base econômica como vetor determinante das formas ideológicas em última instância e os *anti-historicistas*, que sustentam a tese de que as ideologias – sobretudo em suas expressões mais altas, religião, arte, filosofia – se estabeleciam de forma completamente independente dos acontecimentos históricos, igualmente marcados por fundamentos econômicos.

Para produzir essa mediação, Lukács se preocupava prioritariamente com a *efetividade social*, ou seja, não importava o grau de veracidade (científica ou não) das formações ideológicas, mas sim – lembrando Marx – como elas influem sobre a forma pela qual as pessoas dirimem os conflitos que a história apresenta. Objetivamente, “toda ideologia tem seu preciso ser-assim: emerge imediata e necessariamente a partir do *hic et nunc* [aqui e agora] social dos homens que atuam socialmente na sociedade” (LUKÁCS, 2006 *apud* VEDDA, 2011, p. 26). Somente assim, diz Vedda (2011, p. 29), é que certas estruturas ideológicas cientificamente falsas puderam – e podem – exercer uma influência substancial em determinados contextos históricos.

Ideologia e hegemonia

O italiano Antonio Gramsci construiu elaborações substantivas para o esclarecimento da relação entre consciência e práxis política. Para ele, não tinha como considerar qualquer forma de conhecimento que não esteja condicionada histórica e socialmente⁴. Essa relação, que transforma todo conhecimento (mesmo aquele elaborado com base no método científico) em ideologia, é central para que se compreenda as construções ideológicas como realidade prática. Ideologia, portanto, “é unidade entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta adequada a ela. [...] Por isso, não se pode separar a filosofia da política: ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são também fatos políticos” (Gramsci, 1966 *apud* COUTINHO, 1981, p. 83).

Dedutivamente, se a ideologia é angular na orientação prática dos homens, então a crítica ideológica – “a batalha cultural”, como chama Coutinho (1981, p. 84) – torna-se um momento decisivo para construir uma nova “vontade coletiva” na luta para superar uma velha relação de hegemonia e criar uma nova (COUTINHO, 1981, p. 84). Por isso, o horizonte da cultura é fundamental na obra gramsciana, que elabora sua práxis revolucionária a partir da ideia de que o aprofundamento e o aperfeiçoamento do conhecimento da realidade são essenciais na luta pela transformação.

Isso se dá, diz Gramsci, a partir da “crítica real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar” (GRAMSCI, 1999 *apud* SIMIONATTO, 2010, p. 4). A superação da condição de “subalternidade” exige a construção de novos modos de pensar, dando às classes subalternas – como ele denominava o “proletariado” de Marx – as condições necessárias de disputar a hegemonia político-cultural. Portanto, de nada adiantaria “tomar o poder” – a sociedade política, o Estado em sentido estrito, segundo Gramsci – se as classes subalternas não tiverem conquistado a maior parte da *sociedade civil* (“Estado ético”), conceito-chave para compreender a disputa pela hegemonia que marca a obra gramsciana.

[Sociedade civil] pode ser considerada sob três aspectos complementares. Primeiramente, como domínio privilegiado da ideologia da classe dirigente, a sociedade civil compreende todos os procedimentos institucionais, jurídicos, políticos, pedagógicos, morais, psicológicos, culturais, religiosos, artísticos etc. Além disso, como concepção do mundo, ela está presente em todas as classes sociais, adaptando-se a todos os grupos, de modo a vinculá-los à classe dominante. Por último, como direção ideológica da sociedade, ela se articula em três níveis essenciais: na ideologia propriamente dita; na “estrutura ideológica”

⁴ Nesse sentido, Gramsci descartava a existência de uma possível *verdade objetiva* como resultante da relação dialética entre *verdade absoluta* e *verdade relativa*. A questão entre verdade científica e ideologias, colocada por diversos autores, a exemplo de Lukács e Gramsci, não vai ser aprofundada neste trabalho, podendo ser abordado em uma análise específica, dada a dimensão epistemológica que esse debate exige.

ou nas organizações que elaboram as ideologias e as difundem, bem como no “material” ideológico, ou seja, nos meios técnicos de difusão de ideologias: sistema escolar, *mass media*, bibliotecas etc. (MAGRONE, 2006, p. 357).

É com esse horizonte que Gramsci trabalha: não há espaço que deva ser negligenciado, não existem ações que possam ser consideradas inúteis, não há por que, portanto, considerar a revolução em estágio final como única lógica orientadora da prática militante. “Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o '*homo faber*' do '*homo sapiens*'”, defendia o teórico da hegemonia. Para ele, todas as pessoas, mesmo fora do ambiente laboral, “desenvolvem uma atividade intelectual”, o que faz delas “filósofas” contribuindo para “manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar” (GRAMSCI, 1982, p. 7-8).

No entanto, não basta que cada pessoa, cada indivíduo, cada integrante específico das classes subalternas formule e construa novas formas de pensar separadamente. Coutinho (1981, p. 85) lembra que Gramsci distingue as ideologias entre si a partir da envergadura política que elas possuem, em consonância com a perspectiva lukacsiana da efetividade social. Em um primeiro nível, existem aquelas que ele chama de “ideologias arbitrárias”, que se limitam ao caráter individual e ou se diluem entre pequenos grupos – estas são de breve duração e têm pouca incidência sobre a realidade. Em outra camada estão “ideologias orgânicas”, que dão expressão às posições de grandes correntes históricas, classes e grupos com vocação hegemônica e com capacidade de se tornarem classes nacionais, as quais atravessam inteiras épocas históricas e movem a ação de grandes massas humanas. Na prática, tanto Lukács como Gramsci nada mais fazem do que desenvolver uma das mais famosas teses de Marx, segundo a qual “a teoria se transforma em poder material tão logo se apodera das massas” (MARX, 1977 *apud* COUTINHO, 1981, p. 85).

Também a exemplo de Lukács, Gramsci não acatava integralmente a determinação *em única instância* da estrutura econômica sobre as superestruturas, que, para ele, guardavam relações internas condicionadas por lógicas que, em um só tempo, conservavam e superavam a teoria clássica formulada por Marx. A chamada “teoria ampliada do Estado” gramsciana estava apoiada no funcionamento dos “aparelhos privados de hegemonia”, o que leva o comunista italiano a distinguir duas esferas essenciais no interior das superestruturas. As ideologias, ainda que continuem obviamente condicionadas pela ação do Estado, tornam-se algo “privado” em relação a ele: “a adesão às ideologias em disputa torna-se um ato voluntário (ou relativamente voluntário), e não mais algo imposto coercitivamente” (COUTINHO, 1981, p. 96).

Em acordo com os fundamentos marxistas, para Gramsci, ambas servem para conservar ou promover determinada base econômica, de acordo com os interesses de uma classe social. No entanto, o modo de operar essa promoção ou conservação varia nos dois casos: no nível da sociedade civil, as classes buscam exercer sua *hegemonia*, ou seja, conquistar legitimidade para suas posições mediante a *direção política* e o *consenso*; por meio da sociedade política, ao contrário, as classes exercem sempre uma *ditadura* ou uma *dominação* mediante a *coerção*.

Além da *sociedade civil*, já descrita, existe a *sociedade política* (que Gramsci também chamava de “Estado em sentido estrito” ou de “Estado-coerção”), formada pelo conjunto de mecanismos através dos quais a classe dominante detém o monopólio legal da repressão e da violência e que se identifica com os aparelhos de coerção sob controle das burocracias executivas e policial-militar. (COUTINHO, 1981, p. 91). Com a (nova) configuração das relações entre estrutura e superestruturas, Gramsci demarca o fato de que a esfera ideológica, nas sociedades capitalistas mais complexas, “ganhou uma autonomia *material* (e não só funcional)” em relação ao Estado em sentido estrito.

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 sociais, que passam a funcionar como portadores materiais específicos (com estrutura e legalidade próprias) das relações sociais de hegemonia. [...] A sociedade civil funciona como mediação necessária entre a estrutura econômica e o Estado-coerção (COUTINHO, 1981, p. 92-93).

Para Gramsci, portanto, mesmo considerando sempre a função repressiva que marca a sociedade política, não há hegemonia (ou direção político-ideológica) sem o conjunto de organizações materiais que compõem a sociedade civil enquanto esfera do ser social etc. Trata-se do dístico dialético “identidade-distinção” que sintetiza a interdependência entre sociedade civil e sociedade política. Caso consiga articular plenamente as duas dimensões, um determinado grupo social constrói a *supremacia*, que se manifesta de dois modos: como 'domínio' e como 'direção intelectual e moral'. “Nesse texto, a *supremacia* aparece como o momento sintético que unifica (sem homogeneizar) a *hegemonia* e a *dominação*, o *consenso* e a *coerção*, a *direção* e a *ditadura*” (COUTINHO, 1981, p. 94).

O discurso como espetáculo: uma atualização

Até este ponto, pouco se encontraria de intersecção ou convergência com a clássica obra de Guy Debord, “A Sociedade do Espetáculo”, que, segundo alguns leitores do pensador francês, como Anselm Jappe (1999), não pode ter seu principal conceito reduzido à esfera da comunicação ou, pior ainda, aos *media*. Por isso, seguindo um caminho mais correto de análise, pode-se buscar o debate acerca da financeirização e mundialização capitalista, fermentadas em escala jamais vista nas duas últimas décadas do século XX. Debord não concebe o espetáculo como um mero fenômeno provocado pelos meios de comunicação de massa.

Segundo Jappe, Guy Debord compreende a “economia” como “inimiga da vida”. No capitalismo, para ele, cada objeto tem um “valor” que lhe é atribuído (medido em dinheiro) e que precisa, por natureza, ser aumentado. Isso significa que o valor real das coisas é nenhum e que as pessoas perseguem objetivos hostis ao próprio ser humano e que, por fim, nos levarão à destruição, fatalmente. Marx também já dizia isto, certamente de modo mais complexo, mas Debord precisou que os “bens” possíveis de ser negociados em transações já não são sequer materiais. São simulacros, representações: espetáculos.

O líder da Internacional Situacionista, um dos agrupamentos políticos protagonistas do Maio de 1968 na França, não se propõe a uma análise pouco abrangente. Pelo contrário, como assinala Anselm Jappe, Debord destaca-se por pensar “a longo prazo” e, além disso, por não evitar conceitos que muitas vezes não foram suficientemente considerados por muitos estudiosos tradicionais do marxismo. Um exemplo é o “fetichismo da mercadoria”, a dotação de coisas que não o têm. Ou mesmo a ideia, hoje apequenada pelo senso-comum, do que seria o “espetáculo”. Debord apontava uma visão apocalíptica da ação do espetáculo sobre a sociedade, descrevendo-o como “o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social”.

É como também compreende (e atualiza) Kellner (2006, p. 42) ao afirmar que “anúncios, marketing, relações públicas e promoção são uma parte essencial do espetáculo global”. Com grande influência das ideias de Debord, Kellner também entende que a vida cotidiana é permeada por diferentes níveis de espetáculo, descrito como “um dos princípios organizacionais da economia, da política, da sociedade e da vida cotidiana” (KELLNER, 2006, p. 119), abrangendo diferentes áreas, como o comércio, a política, os esportes, a moda, a arquitetura, o erotismo, as artes e o terrorismo, por exemplo. Ou, conforme resume Debord (1997, p. 14), “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”.

Talvez a compreensão desenvolvida por Kellner sobre o capitalismo e suas manifestações de espetáculo seja a mais aproximada daquele que Debord manifestaria sob a luz da (re)organização do

mundo capitalista após os diversos revisionismos teóricos e *atualizações epistemológicas* que têm ocorrido nas últimas décadas, com especial atenção para irreversível presença das novas tecnologias de informação e comunicação. Essa obra situacionista histórica deveria ter uma nova leitura partindo-se da ideia de que “as formas de espetáculo evoluem com o tempo e a multiplicidade de avanços tecnológicos”, como defende Kellner (2006, p. 21).

Uma das tentativas de trazer o conceito de espetáculo à *contemporaneidade* com mais porosidade e menos rejeição está presente no artigo de Lucrecia Ferrara, que problematiza a utilização do conceito de espetáculo na área da comunicação, sobretudo como uma fórmula que se encaixa como um mecanismo instrumental de denúncia de uma dominação pretensamente onipotente do capital na vida social. De fato, mais pelo uso que se tem feito do que propriamente pela conceituação inicial, o *espetáculo* tem se deteriorado como elemento de análise.

Ferrara critica o fato de o conceito ser “espetacularmente citado ou estudado” em produções acadêmicas da comunicação e assinala, ratificando a avaliação de Jappe, que Debord não é um teórico da comunicação porque esse não era seu objetivo. Ela aponta “a história à deriva” como a expressão adequada para definir o ambiente cultural que, na década de 1960, permite a explosão dos movimentos políticos que – conforme destacado – tiveram como base o pensamento desenvolvido pela Internacional Situacionista, liderada por Guy Debord (FERRARA, 2010, p. 2).

A base dos ideais modernistas concentrava-se em três princípios fundamentais: a universalidade, a individualidade e a autonomia (Rouanet, 1993 *apud* FERRARA, 2010, p. 3). Segundo a autora, não se pode ignorar a necessidade que tinham as correntes constituidoras das teorias daquela sociedade de “criar uma estrutura argumentativa que, como tese, fosse imbatível e definisse, tanto quanto os três princípios modernistas, as fundamentações culturais da desencantada sociedade do espetáculo”.

Deriva daí a tentativa de Debord, sempre de forma quase aforística, a consolidação de *comentários* totalizantes como este: “toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (Debord, 1997, p. 13, tese 1). Para Ferrara, Debord buscava transformar um fenômeno, o espetáculo, em um conceito científico para que “explicar e exaurir a complexidade do real” de forma linear, com “clara função operacional, na medida em que surge como articulador explicativo da sociedade e da vida que, dominadas por um conceito, tornam-se por ele objetivadas e justificadas” (FERRARA, 2010, p. 4). Pessimista e, de

certa forma, monolítico, Debord buscava uma crítica ao capitalismo e à sociedade de consumo, apontando possíveis alternativas revolucionárias.

Numa espécie de aproximação crítico-constructiva, a autora busca considerar algumas pertinências que ainda podem ser encontrada na operacionalização do espetáculo, que

[...] alia o tempo disfarçado ao espaço imóvel, monótono e igual a si mesmo, dá origem a uma imagem que transforma a visualidade do mito naquela da mercadoria e, ambas, imagem e mercadoria, fazem da visualidade o instrumento capaz de as tornar mediativas entre distintos espetáculos: o rito e o consumo. (FERRARA, 2010, p. 6)

Em consequência dessa repetição homogeneizante, a comunicação se concentra na visualidade e se transforma em distração e entretenimento, “que passam a ser sinônimos da própria Sociedade do Espetáculo”. Nesse sentido, a comunicação é definida como um mero espetáculo, e esse modelo de sociedade passa a ser exemplo de uma certa teoria da comunicação que privilegia a segregação frente à mediação e reduz qualquer possibilidade de troca à passividade.

Ferrara (2010, p. 7) emenda com o vaticínio de que este tipo de comunicação se encontra distante do “comunicar” e só se estabelece porque a constatação do espetacular “permite produzir uma ciência hegemônica nas suas conclusões, apoiada na segurança de um sujeito científico que se coloca além e acima do próprio objeto que analisa” – aqui ela se aproxima de críticas muito próprias a Marcondes Filho, que questiona o papel do sujeito pesquisador.

Mas é quando traz à conversa o filósofo italiano Giorgio Agamben, para quem o sistema capitalista se transforma em “gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos” (Agamben, 2009 *apud* FERRARA, 2010, p. 8) que articulam valores, hábitos e entretenimento espetacular como “elementos de captura” para garantir a necessidade de consumo da mercadoria. Segundo Agamben, dispositivo é “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”.

Essa compreensão dos conceitos é importante para visualizar a relação que se pode estabelecer entre o espetáculo e o dispositivo, entre Debord e Agamben: “espetáculo refere-se a um tipo de dispositivo pelo qual o capital controla as subjetividades que são articuladas através de aparência, consumo, entretenimento, visualidades e imagens” (FERRARA, 2010, p. 8). Acontece que, não obstante a tentativa de contribuir para a aproximação do *espetáculo* com a comunicação –

algo que nem mesmo os mais adeptos alcançaram –, a autora aparentemente desconsidera a perspectiva mais ampla da teoria de Debord, que, se até a morte do situacionista era vítima de ocultação acachapante, hoje é utilizada de modo deformado com uma “tendência abusiva de petrificar suas ideias como dogma” (JAPPE, 1999, p. 13).

Feita essa ressalva, podem-se perceber pontos bastante positivos na elaboração de Ferrara, que aborda a comunicação como um “dispositivo espetacular”, mas que ao mesmo tempo não prescinde da simultânea desconstrução do espetáculo como um elemento de análise “que não permite interpretações, visto que se propõe em dimensão epistemológica dedutiva que obedece a uma simples e simplória relação de causa e efeito” (FERRARA, 2010, p. 8), como se mesmo a dialética do *todo* e das *partes* que Debord trabalha na suas teses pudessem ser reduzidas a tamanha linearidade.

É com o entendimento de que a principal obra do situacionista francês se exauriu parcialmente em sua dimensão epistemológica que Ferrara entende a necessidade de se criar um dispositivo que funcione como “antidispositivo espetacular”, superando o funcionamento pseudocíclico engendrado pela ordem espetacular. Este novo elemento permitiria a apreensão do *contemporâneo* no sentido, como expõe Agamben, de dissociação e anacronismo com o presente, numa “singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias”. Para o italiano, as pessoas que coincidem muito plenamente com uma determinada época, que aderem a ele em todos os aspectos, “não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela”.

O contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo. (Agamben, 2009 *apud* FERRARA, 2010, p. 10).

Com o objetivo de alcançar esse olhar contemporâneo, Ferrara acaba se prendendo a uma fração teórica de Debord mais pertinente à postura de vanguarda artística que os situacionistas também apresentavam, como é o caso do conceito de “*deriva*”, um método, segundo ela, “capaz de atuar contra o dispositivo espetacular dos meios de massa e produzir uma contra comunicação (sic) que supera dimensões epistemológicas dedutivas entendidas como definitivas”.

Apesar de estabelecer uma razoável indicação de procedimentos metodológicos no sentido de “desmontar o dispositivo espetacular”, importa, ainda hoje, conhecer mais a fundo a obra de Debord, não na perspectiva de encaixá-la utilmente ao espectro da comunicação – ou do “comunicar”, como denomina Ferrara, mas com a intenção de localizar o *espetáculo* dentro do pensamento marxista.

Não é razoável induzir contorcionismos benevolentes que acabam admitindo a pertinência uma teoria um tanto combalida, mas que geram uma fratura estrutural no seio do pensamento formulado inicialmente. Ou seja, apesar do reconhecimento das limitações óbvias em se considerar o *espetáculo* como um conceito *da* comunicação, para explicá-la em sua estrutura e funcionamento, não se trata igualmente de fracionar o postulado teórico de Debord àquilo que serve hoje a uma interpretação fragmentada da realidade.

Ideologia e linguagem

Embora não se tenha abordado a ideologia especificamente dentro da linguagem, a amplitude do papel que a ideologia tem a partir dessa discussão já coloca, ainda que implicitamente, o campo linguístico como um dos elementos determinantes para a construção das mais variadas visões sociais. José Luiz Fiorin (1988, p. 32) entende que as “formações ideológicas” também são visões de mundo originadas de uma determinada classe social. Como preâmbulo, Fiorin não expõe nada que destoe de forma significativa daquilo que os outros autores também já haviam discorrido, mas ele assume um caminho mais definido, não divagando os efeitos gerais que teria a ideologia.

Fiorin transporta a sua análise para um campo mais determinado e, nele, focaliza a linguagem, já sinalizando como pressuposto a indissociabilidade entre ideias e linguagem, esta que é entendida, segundo coloca, “no seu sentido amplo de instrumento de comunicação verbal e não-verbal”. O norte da análise de Fiorin não pode abdicar do princípio de que não existe nenhuma visão de mundo desvinculada de qualquer tipo de linguagem, a qual, como se vê, não se limita ao texto escrito, às palavras inscritas num papel de jornal.

Mais do que isso, a linguagem está presente em todos os espaços, em todas as formas de comunicação. Mas essa comunicação não se dá tão livremente, sem amarras; não conta com o aval necessário para se expressar sem nenhum filtro. A linguagem, independentemente dos meios pelos quais é expressa, sempre vai estar à mercê de uma formação ideológica.

Por isso, a cada formação ideológica corresponde uma formação discursiva, que é um conjunto de temas e de figuras que materializa uma dada visão de mundo. É com essa formação discursiva assimilada que o homem constrói seus discursos, que ele reage linguisticamente aos acontecimentos. Por isso, o discurso é mais o lugar da reprodução do

que da criação. Assim como uma formação ideológica impõe o que pensar, uma formação discursiva determina o que dizer. (FIORIN, 1988, p. 32)

Isso significa que em toda estrutura societária existem tantas formações discursivas quantas forem as suas (respectivas) formações ideológicas. A partir dessa compreensão, fica evidente que as representações ideológicas, sejam os costumes, os preconceitos, as posições políticas, etc., tudo o que se refere às “posições sociais” de um determinado grupo social se dá através do discurso, pois “as ideias e, por conseguinte, os discursos são expressão da vida real.

“A realidade exprime-se através dos discursos”, diz Fiorin (1988, p. 33). Como ideologia, a visão social dominante é a da classe que detém os poderes econômico e político, o discurso majoritário também será o desse estrato social. Mas ainda vale a ressalva de que, da mesma forma que não existe uma única ideologia presente no mundo, o discurso dominante tem a hegemonia, mas nunca o controle absoluto de todos os discursos.

A mesma disputa que existe entre as diversas visões de mundo também se dá entre os discursos, naquilo que expressa cada indivíduo. Por isso, também é lógico dizer que não existe um discurso puro, genuíno, com geração espontânea. Ao contrário, os discursos são determinados por “coerções ideológicas”, exatamente porque a capacidade de apreensão e interpretação é afetada por discursos alheios que são “assimilados” diariamente por cada membro de um grupo social e, “se o homem é limitado por relações sociais, não há uma individualidade de espírito nem uma individualidade discursiva absoluta” (FIORIN, 1988, p. 36).

Mas o processo discursivo tem suas artimanhas para fazer parecer que um discurso expressa uma individualidade em sua completude. Fiorin utiliza a expressão “trapaça discursiva” para batizar o mecanismo que, segundo ele, induz o receptor do discurso a crer que o emissor tem a liberdade para o dizer o que pensa, à revelia das determinações do que o seu grupo pensa. Mas isso não é possível, mesmo que o indivíduo trabalhe “conscientemente” para tanto, porque o enunciador, segundo Fiorin, é o “suporte da ideologia”, que, por sua vez, acaba sendo a matéria-prima dos discursos. Por causa disso, as pessoas não têm autonomia integral sobre os seus próprios discursos, já que “seu dizer é a reprodução inconsciente do dizer do seu grupo social. [O indivíduo] não é livre para dizer, mas coagido a dizer o que seu grupo diz” (FIORIN, 1988, p. 41-2).

A “trapaça” a que o autor se refere tem como personagem central o texto, que acaba tendo uma função instrumental. Tido como individual, ele passa a ilusão de que o autor está se beneficiando de uma plena liberdade discursiva, já que o “falante” organiza sua própria maneira de veicular o discurso.

A ilusão da liberdade discursiva tem sua origem nesse fato. [...] Essa dissimulação ocorre porque um plano de manifestação individual é que veicula um plano de conteúdo social. Assim, o discurso simula ser individual para ocultar o que é social. Ao realizar essa simulação e essa dissimulação, a linguagem serve de apoio para as teses da individualidade de cada ser humano e da liberdade abstrata de pensamento e de expressão. O homem coagido, determinado, aparece como criatura absolutamente livre de todas as coerções sociais. (FIORIN, 1988, p. 42)

Essa coerção presente na linguagem proporciona efeitos práticos no processo de construção da ideologia, principalmente quando aliada à ilusão passada pelo texto de que o discurso é individual e não representante de um grupo ao qual pertence o enunciador. Com base na ideia de que nenhuma pessoa “fala” sozinha, pode-se depreender que quem fala no seu lugar ou, pelo menos, juntamente com ele, é o grupo social ao qual ele pertence.

Por isso, a linguagem também traz consigo, tal como a ideologia – mesmo porque se trata de um discurso ideologizado –, as influências sobre os comportamentos sociais. Como efeito prático, tem-se, com frequência, a construção permanente de estereótipos, com a valorização (positiva ou negativa) dos comportamentos humanos a partir de um sistema de valores que é veiculado pelo discurso.

Ideologia e semiologia; o mito

No avanço da compreensão de que significado⁵ tem a ideologia, a semiologia também tem dado uma vasta contribuição. Certamente a semiologia tem, por trabalhar o funcionamento e a significação dos signos, uma visão mais minimalista de como se apresenta a ideologia, principalmente quando se enfoca a linguagem. Para esse campo de estudo, segundo Umberto Eco (1987, p. 83-84), o termo “ideologia” pode ser decodificado de numerosas formas. Um delas seria a velha ideia de “falsa consciência”, já fartamente abordada. Outra possibilidade poderia ser a ideologia entendida como “tomada de posição filosófica, política, estética etc., em face da realidade”⁶. Ampliando ainda mais, a ideologia pode ser apreendida como “o universo do saber do destinatário e do grupo a que pertence”, o que englobaria o comportamento, suas experiências e atitudes e a experiência vivenciada por ele. Essa acepção de ideologia passa a compreendê-la como o universo do saber do indivíduo.

Eco (1987, p. 84) explica ainda que aquilo que a pessoa pensa e quer não pode ser dimensionado quando posto à luz da análise semiológica. Para que isso seja identificado, portanto, é necessário que a pessoa o comunique, o que só pode acontecer quando esse pensamento é reduzido

⁵ O termo é utilizado aqui no seu sentido “vulgar”, ou seja, embora se esteja caminhando para o campo semiológico, a citação de terminologias ou expressões como “significado” não tem maiores implicações para além daquilo que já é convencional.

⁶ Grifo do autor.

a um “*sistema de convenções comunicativas*”⁷, isto é, quando o que pensa e quer é socializado, possível de ser compartilhado com seus semelhantes”.

Essa comunicação efetiva, que permite a socialização, é importante para a identificação da ideologia presente num determinado pensamento. Para isso, ele diz que é preciso “que o *sistema de saber* se torne *sistema de signos*: a ideologia é reconhecível quando, socializada, se torna código. Nasce, assim, uma estreita relação entre o mundo dos códigos e o mundo do saber preexistente. [Somente dessa forma,] esse saber torna-se viável, controlável, comerciável [...]”. No entanto, nem todo signo é ideologia em si mesmo.

[...] A ideologia não é o significado. É bem verdade que na medida em que se traduz em sistema de signos, a ideologia passa a fazer parte dos códigos como significado daqueles significantes. Mas é uma forma de significado conotativo último e global: *total*. [...] *A ideologia é a conotação final da totalidade das conotações do signo ou do contexto de signos*. (ECO, 1987, p. 87, grifo do autor)

O autor italiano cita como exemplo o significante “minhoca de cartola”, que, de fato, denota um significado inesperado, mas que, por outro lado, não muda a “visão ideológica global” – embora tenha conotações irônicas e crie uma imagem incomum. Portanto, a subversão das expectativas ideológicas requer uma igual ruptura com as expectativas retóricas para que se torne efetiva. “E toda subversão profunda das expectativas retóricas é também um redimensionamento das expectativas ideológicas”, completa Eco (1987, p. 87).

A exemplo de Eco, Roland Barthes toma para si a responsabilidade de trabalhar na semiologia o conceito dessa fala interessada. Ele chama essa fala de mito e, para Barthes, no mundo, tudo é fala, entendida aqui não como a expressão mecânica da oralidade, mas, sim, como a externalização dos discursos em seus mais diversos suportes.

Esta fala é uma mensagem. Pode, portanto, não ser oral; pode ser formada por escritas ou representações: o discurso escrito, assim como a fotografia, o cinema, a reportagem, o esporte, os espetáculos, a publicidade, tudo isso pode servir de apoio à fala mítica. A imagem é certamente mais imperativa do que a escrita, impondo a significação de uma só vez, sem analisá-la e dispersá-la (BARTHES, 2003, p. 200-1).

Mas, segundo Barthes, ambas são falas a partir do momento em que significam algo. Por isso é que, segundo ele, “tudo pode se constituir um mito”. Esses mitos, mesmo os mais antigos, não são eternos, porque definidos a partir da história, que transforma o real em discurso. Somente a história tem o poder de determinar a vida e a morte da linguagem mítica, uma linguagem, diga-se de passagem, fortemente marcada pela ideologia. A mitologia, portanto, é uma construção social e,

⁷ Grifo do autor.

como tal, não pode ser originada na “natureza”, numa espécie de “geração espontânea”, sem um sujeito, com a inexistência de um fundamento histórico que o justifique (BARTHES, 2003, p. 199-200).

Utilizando-se das ferramentas próprias da semiologia, Barthes (2003, p. 217) explica que o mito é uma fala “roubada e restituída”. O problema é que a fala que retorna não é a mesma que foi roubada. Nessa transição, no retorno, ela é colocada num novo papel, ocorrendo aí a falsificação daquela fala. Mas o entendimento que se tem não é aquele da construção de uma “falsa consciência” que seria imposta a todos aqueles que se encontrarem sujeitos à influência do pensamento da classe dominante. O mito, na verdade, retira dessa fala o conteúdo que poderia fazê-la parecer interessada, instrumentalizada por um grupo, para passar a ideia de que foi construída no decorrer da história da humanidade numa peça que haveria brotado naturalmente. Não se pretendo incorrer na redundância, é necessário ressaltar resumidamente que o mito “transforma a história em natureza”.

As pessoas que não têm a capacidade de apreender essas construções como mitos, não identificando os interesses que se encontram implícitos, são os “consumidores de mitos”, ao passo que seria do “mitólogo” a responsabilidade de desvendá-los. Mas a causa que leva à origem do mito não se esconde; pelo contrário, “é perfeitamente explícita, mas é imediatamente petrificada numa natureza” (BARTHES, 2003, p. 221). Para a desconstrução do mito, seria preciso identificar a mensagem mítica não como uma verdade “pura e simples”, mas como instrumento, fazendo com que ela se desacredite. Ou decifrá-la como um álibi.

Esse álibi é produzido em decorrência da ubiquidade do significante no mito. O álibi comumente conhecido, como o policial, não tem validade permanente, atemporal. Ele finda quando a realidade o desmonta. Mas com o mito é diferente.

O mito é um *valor*; não tem a verdade como sanção: nada o impede de ser um perpétuo álibi; basta que o significante tenha duas faces para sempre dispor de “um outro lado”: o sentido existe sempre para *apresentar* a forma; a forma existe sempre para *distanciar* o sentido. E nunca há contradição, conflito, explosão entre o sentido e a forma, visto que nunca estão no mesmo ponto. (BARTHES, 2003, p. 215)

Essa ausência de conflito, fruto da despolitização presente no conceito mítico, também é do interesse da ideologia, da visão de mundo dominante. O mito, como “fala excessivamente justificada”, faz com que o leitor do mito assimile uma imagem, por exemplo naturalmente, como se o significante, na verdade, “criasse” o significado (BARTHES, 2003, p. 221). Na verdade, essa fala é construída num mundo exterior à operação dessa fala mítica. As relações de poder, a

construção da hegemonia ideológica e a aquisição de *status* social não são determinadas por um significante, mas pelas interações sociais e políticas dos atores sociais na história.

O mito, portanto, não é inocente; serve a um grupo como instrumento de dominação. As intenções dele não estão escondidas porque, se assim fosse, não poderiam ser tão eficazes como parecem ser, como no caso da construção de estereótipos e preconceitos, que acabam sendo naturalizados com a colaboração do discurso mítico.

Na realidade aquilo que permite ao leitor consumir o mito inocentemente é o fato de ele não ver no mito um sistema semiológico, mas sim um sistema indutivo: onde existe apenas uma equivalência, ele vê uma espécie de processo causal: o significante e o significado mantêm, para ele, relações naturais. Pode-se exprimir essa confusão de um outro modo: todo o sistema semiológico é um sistema de valores; ora, o consumidor do mito considera a significação como um sistema de fatos: o mito é lido como um sistema factual, ao passo que é apenas um sistema semiológico. (BARTHES, 2003, p. 223)

Um dos melhores casos que servem para ilustrar essa naturalização – a ideia de um valor passada como um fato – é o esforço que a burguesia faz para omitir sua denominação, sua face. As classes dominantes fazem isso para que seja acreditada a tese de que só existe uma única natureza humana, de onde viriam todos os valores, comportamentos e práticas tidos como “normais” segundo o entendimento geral da sociedade atual (BARTHES, 2003, p. 231).

Tudo, na nossa vida cotidiana, é tributário da representação que a burguesia *criou para ela e para nós* nas relações entre o homem e o mundo. Estas formas “normalizadas” chamam pouca atenção devido, justamente, ao seu enorme tamanho; a sua origem pode perder à vontade; elas gozam de uma posição intermediária; não sendo diretamente políticas nem diretamente ideológicas, vivem pacificamente entre a ação dos militantes e o contencioso dos intelectuais: mais ou menos abandonadas por uns e por outros, juntam-se à massa enorme do indiferenciado, do insignificante, em suma, da natureza. (BARTHES, 2003, p. 232, grifo do autor)

Os discursos do grupo social dominante, numericamente minoritário, são tidos como ordem natural: quanto mais propagada, mais se naturaliza. A “deserção” do nome burguês chega ao auge quando os setores menos abastados da sociedade “se reconhecem” nas pompas e circunstâncias do casamento burguês, para ficarmos num exemplo do que Barthes diz ser um “catálogo de imagens coletivas”. Esse instrumento seria útil para que a burguesia forjasse uma falsa indiferenciação entre as classes sociais, também “ilusória”, segundo ele. Esta ideia, de identificação entre classes que na prática têm entre si um enorme abismo de diferenças, corresponde a outra ideia, muito presente no senso comum, de que “todos podem chegar lá”. Ou seja, passa-se a impressão de que todos são aptos, naturalmente, a alcançar o topo da pirâmide social. Talvez seja por isso também que Barthes diz que o mito é uma fala despolitizada, tomando

política no seu sentido profundo, como conjunto das relações humanas na sua estrutura real, social, no seu poder de construção do mundo; é, sobretudo, necessário conferir um valor ativo ao sufixo *des*: ele representa aqui um movimento operatório, atualizando incessantemente uma deserção. (BARTHES, 2003, p. 235)

Embora não descarte acusar também a esquerda, ligada aos setores historicamente vinculados à causa socialista⁸, Barthes chega à conclusão de que o mito está mais presente na chamada “direita”, o lado mais conservador e reacionário da sociedade. Ela, como representante dos setores dominantes, estaria mais propensa a trabalhar a linguagem mítica para tornar naturais as relações de dominação que a beneficiam.

O que é o discurso?

Roland Barthes (2007) aborda a operacionalização do discurso, indicando como este se relaciona e se insere nos espaços de poder. Não se trata de legitimar ou associar-se à construção que ele faz sobre um discurso aparentemente autômato, como se fosse um sujeito passível de operar, ele mesmo, práticas de escape e se estabelecer num lugar “rigorosamente” *fora do poder*, conforme ele expressa introduzir a aula inaugural dele no Collège de France, em 1977.

O sociólogo francês se escora na barricada de uma tão hipotética quanto irreal antítese entre universidade e poder: “alguns esperam de nós, intelectuais, que nos agitemos a todo momento contra o Poder; mas nossa verdadeira guerra está alhures: ela é contra *os* poderes” (BARTHES, 2007, p. 11, grifo do autor). Acontece que Barthes, ele mesmo, assim como todos seus pares docentes – uns mais, outros menos – erigem sua legitimação acadêmica, política, social justamente a partir dos meandros de poder, que começa na sala de aula (mas não só lá) e não tem delimitação definitiva, sobretudo porque professores e pesquisadores lidam eminentemente com a linguagem com todas as implicações que o próprio autor aponta.

À parte essa compreensão de uma instituição como a universidade como impermeável ao poder – portanto, passível de se desprender das garras dele –, é interessante apropriar-se do conceito de *discurso* como algo socialmente condicionado, ou seja, ao final sempre imbricado às próprias relações de poder. Afinal, assim como a economia está em toda parte, a língua é o próprio social. Ou, como diz Barthes (2007, p. 10), “o poder (a *libido dominandi*) aí está, emboscado em todo e

⁸ Segundo Barthes, nem toda esquerda, mesmo a socialista, é necessariamente revolucionária.

qualquer discurso, mesmo quando este parte de um lugar fora do poder”, desfazendo parcialmente a afirmação da possibilidade de a universidade ser um espaço não implicado.

Como um dispositivo multifacetado – lembrando Foucault e Agamben –, o poder, além de essencialmente política, é também um objeto ideológico, inscrevendo-se nos lugares, nas relações sociais, nas instituições, no ensino. “[...] Evidenciou-se que, à medida que os aparelhos de contestação se multiplicavam, o próprio poder, como categoria discursiva, se dividia, se estendia como uma água que escorre por toda parte [...]” (BARTHES, 2007, p. 32-33).

Ao mesmo tempo plural no espaço e regenerável no tempo histórico, o poder pode ser expulso, afastado, combatido, revolucionado, mas nunca perece, sempre “revive”. Mas – adverte Barthes – o poder “é sempre uno” (BARTHES, 2007, p. 10-11). Esta afirmação provavelmente soaria como contradição inaceitável ou como um anacronismo estridente aos ouvidos de muitos pensadores do *pós* – pós-marxismo, pós-estruturalismo, pós-modernismo –, que não condenam qualquer tentativa de explicação totalizante para a vida social.

Na explicação das arquiteturas de funcionamento da linguagem – cuja expressão principal, para Barthes, é a língua –, também se evidenciam as relações de poder que estão presentes na prática de determinado idioma. “Língua e discurso são indivisos, pois eles deslizam segundo o mesmo eixo de poder” (BARTHES, 2007, p. 29-30). Independentemente da *deriva* em que se encontram os sujeitos, o fato é que estes, como já expunha Bakhtin, são constituídos a partir de uma interação com o outro mediada pela internalização da linguagem.

Jakobson (*apud* BARTHES, 2007, p. 13) defende que um idioma se define menos pelo que ele permite dizer, do que por aquilo que ele obriga a dizer. Todo discurso é fixado por uma “rede de regras, de constrangimentos, de opressões, de repressões, maciças ou tênues no nível retórico, sutis e agudas no nível gramatical: a língua aflui no discurso, o discurso reflui na língua”, afirma Barthes (2007, p. 30), que emenda: “por sua própria estrutura, a língua implica uma relação fatal de alienação”.

Os signos de que a língua é feita implicam relações de poder, já que eles só existem quando são reconhecidos, ou seja, na medida em que se repetem. Trata-se, portanto, de uma relação entre mestre e escravo, entre servidão e poder. Então Barthes (2007, p. 15) chega a uma conclusão aparentemente paradoxal: “não pode então haver liberdade senão fora da linguagem. Infelizmente, a linguagem humana é sem exterior: é um lugar fechado”. No entanto, ele se aventura a apontar uma possível saída que pode proporcionar um escape tangencial a esse aprisionamento linguístico:

[...] só resta, por assim dizer, trapacear com a língua, trapacear a língua. Essa trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, eu a chamo, quanto a mim: *literatura*. (BARTHES, 2007, p. 16, grifo do autor)

É na “prática de escrever”, expressão sintetizadora da literatura, que Barthes (2007, p. 16) aposta como uma espécie de *bunker* de resistência, uma perspectiva de fuga em relação ao poder. Para ele, a literatura tem a capacidade de “encenar” a linguagem, em vez de simplesmente utilizá-la, num processo que ele chama de *estrago da linguagem*. “A literatura engrena o saber no rolamento da reflexividade infinita: através da escritura, o saber reflete incessantemente sobre o saber, segundo um discurso que não é mais epistemológico mas dramático”.

As “forças de liberdade”, segundo ele, não estão circunscritas à pessoa, ao engajamento do escrito ou ao conteúdo da obra, mas no “trabalho de deslocamento que ele [o sujeito] exerce sobre a língua”. A escritura, como enunciação, reconhece implicações, efeitos, repercussões sociais, em oposição à lógica negadora do sujeito enunciador que vigora na prática do enunciado científico.

Invocando uma busca utópica, que parece mais pertinente para o enfrentamento do poder, não haveria outra saída para o autor senão o “deslocamento” e a “teimosia”, afirmando o que nela “resiste e sobrevive aos discursos tipificados que a cercam. “*Deslocar-se* pode pois querer dizer: transportar-se para onde não se é esperado, ou ainda e mais radicalmente, *abjurar* o que se escreveu (mas não, forçosamente, o que se pensou), quando o poder gregário o utiliza e serviliza” (BARTHES, 2007, p. 25-26).

É na semiologia que Barthes (2007, p. 31) diz, poeticamente, haver a possibilidade de encontrar “o impuro da língua, o refugio da linguística, a corrupção imediata da mensagem: nada menos do que os desejos, os temores, as caras, as intimidações, as aproximações, as ternuras, os protestos, as desculpas, as agressões, as músicas de que é feita a língua ativa”. O *desmonte* da linguagem discursiva como um possível “despoder”, não é a única saída possível, já que as condições socioeconômicas e as relações sociais de produção são elementos imprescindíveis para a ciência.

De quem é o discurso?

Michel Foucault trata a questão do discurso como um elemento-chave para descrever os diversos procedimentos de *exclusão* que se dão na sociedade. O mais evidente e mais familiar, aponta ele, é a *interdição*. “Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2009, p. 9). Os diversos tipos de interdição se cruzam e se reforçam, formando uma “grade complexa”.

Isso lembra, em parte, a ideia central da *espiral do silêncio*, com que normalmente se explica a geração de agenciamentos de determinados assuntos a partir de um mesmo ângulo de visão. De acordo com essa teoria, existe a tendência de os sujeitos que pensam diferentemente das visões dominantes, sobretudo devido aos diversos tipo de isolamento social, adaptarem-se, ainda que não integralmente, ao discurso hegemônico, conformando uma unidade mais pasteurizada.

Outro princípio de exclusão apontado por Foucault é a separação ou a rejeição, que é interessante para problematizar questões atuais análogas, como a internação compulsória de dependentes químicos de crack, hoje em prática no município do Rio de Janeiro. Um exemplo, este histórico, analisado por Foucault é a oposição entre razão e loucura. O discurso do louco é aquele que não tem a chancela social para circular entre os demais, o que o impede, dada a invalidade de suas enunciações, de testemunhar na justiça ou de autenticar um contrato. Por outro lado, a estes que são considerados “párias sociais”, na compreensão social geral, pode ocorrer também, em contrapartida, que se lhe atribuam estranhos poderes, como dizer uma verdade escondida, pronunciar o futuro ou enxergar com toda ingenuidade aquilo que a sabedoria dos outros não pode perceber (FOUCAULT, 2009, p. 10-11).

Mas nenhum desses dos “grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso” ocupou tanto Foucault quanto a *vontade de verdade*, já que, enquanto os dois primeiros – interdição e separação – têm se tornado frágeis e se orientado na direção deste último. Se for avaliada, diz o filósofo,

essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se. Separação historicamente constituída, com certeza (FOUCAULT, 2009, p. 14).

O que subsiste na reflexão de Foucault não é a validação da verdade ou da falsidade de uma proposição, mas sim considerar a verdade como um valor. Ele diz que, geralmente, a verdade só aparece como “riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal”. Ignora-se, portanto, a vontade de verdade como uma “prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto

por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura” (FOUCAULT, 2009, p. 20-21). Uma proposição, resume, deve “preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se [...] ‘no verdadeiro’” (FOUCAULT, 2009, p. 33-34).

Uma digressão: essa passagem faz visualizar os interditados ou segregados contemporâneos como sendo aqueles que insistem em vocalizar um outro mundo de possibilidades, o que é apreendido e depois reprocessado como algo surrealmente inverossímil pelo discurso dominante. Desse modo, desautoriza-se a reverberação de discursos intensamente dissonantes. Ou, como expõe Foucault, o verdadeiro não é possível “senão obedecendo às regras de uma 'polícia' discursiva”, que é reativada em cada discurso. “A disciplina”, define, “é um Princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras” (FOUCAULT, 2009, p. 35-36).

Interessante quando Foucault identifica a existência de uma “espécie de desnivelamento entre os discursos”. Há aqueles que são ditos no cotidiano e que se perdem, de forma passageira, juntamente com quem os pronunciou – normalmente, pessoas *comuns*; e vigoram, de forma mais perene, robusta e eficiente, discursos “que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer” (FOUCAULT, 2009, p. 22. grifo do autor). Exemplos disso, lembra Foucault, são os textos religiosos ou jurídicos, que não à toa são dois dos pilares do pensamento *conservador* – no sentido estrito do termo – que se torna, por vezes, reacionário, na busca de revalidar os discursos dominantes.

Portanto, os discursos não são legitimados *naturalmente*, com a liberdade idealizada de que há equidade, ou seja, de que todos têm um acesso isonômico ao espaço social em que se produzem e reproduzem as falas. Segundo Foucault, a forma mais superficial e visível dos sistemas de restrição é o *ritual*, que

define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção (FOUCAULT, 2009, p. 38-39).

Foucault demonstra como se dão a produção e a circulação dos discursos, com a devida inscrição num campo de verdade, sempre compreendida numa perspectiva histórica. A percepção de

como se operam as “sociedades discursivas” e seus sistemas de exclusão é um ponto de partida interessante para compreender que as relações de poder se dão, sim, em um nível micro, mas com a advertência de que não devem ser desconsideradas as pressões e as coerções que se abatem sobre os discursos de forma mais ampla.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. **Aula**. 14. ed. Trad. e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Tradução de Rita Buongiorno, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

COGGIOLA, Osvaldo. Ideologia, materialismo e dialética. In: JINKINGS, Ivana; NOBILE, Rodrigo (Org.). **István Meszáros e os desafios do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

COUTINHO, Carlos Nelson; NOGUEIRA, Marco Aurélio (Orgs.). **Gramsci e a América Latina**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci**. Porto Alegre: L&PM, 1981. (Coleção Fontes do Pensamento Político; v. 2).

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Lisboa: Edições Antígona, 2008.

ECO, Umberto. **A estrutura ausente**. Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 1987.

FERRARA, Lucrecia D'Alessio. O espetáculo epistemológico da comunicação. In: **XIX Compós**, Rio de Janeiro (RJ), 2010, GT Epistemologia da Comunicação. Disponível em: <http://compos.com.puc-rio.br/media/gt7_lucrecia_ferrara.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2011.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. São Paulo: Ática, 1988.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso**. 18. ed. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

JAPPE, Anselm. **Guy Debord**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

KELLNER, Douglas. “Cultura da mídia e triunfo do espetáculo” Em: MORAES, Dênis de (org.). **Sociedade midiaticizada**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

LÖWY, Michael. **Ideologias e Ciência Social**: elementos para uma análise marxista. 11. ed. São Paulo: Cortez, 1996.

MAGRONE, Eduardo. Gramsci e a educação: a renovação de uma agenda esquecida. **Caderno Cedes**, Campinas, vol. 26, n. 70, p. 353-372, set./dez. 2006. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>>. Acesso em: 27. jul. 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã** (I – Feuerbach). 6. ed. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1987.

_____. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

MARX, Karl. Prefácio à Crítica da Economia Política. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Karl Marx e Friedrich Engels** – Textos, v. 3. São Paulo: Edições Sociais, 1977. p. 300-303.

NOTO, Carolina de Souza. Vontade e Verdade em Foucault. In: **Philosophos**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 11-28, jul./dez. 2010.

SANTAELLA, Maria Lúcia. **Produção de linguagem e ideologia**. São Paulo: Cortez, 1980.

SIMIONATTO, Ivete. Política, cultura e hegemonia: as classes subalternas em questão. In: **Anais do Seminário Gramsci e os Movimentos Sociais**. UFSC, set. 2010.

VEDDA, Miguel. **Sobre o ideal e o ideológico no Lukács tardio**. In: JINKINGS, Ivana; NOBILE, Rodrigo (Org.). **István Meszáros e os desafios do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.