



Semiótica francesa e Estudos Culturais: possíveis articulações no campo da ideologia¹

MENDES, Conrado Moreira²

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Propõe-se neste artigo promover uma articulação entre a teoria semiótica francesa e os Estudos Culturais, principalmente no que tange o conceito de ideologia. Opõe-se a uma perspectiva de ideologia unicamente calcada em classe, pela qual tudo seria efeito direto da base econômica. Considera-se que a constante tensão entre cultura e ideologia, proposta por Gramsci, em seu conceito de hegemonia, mostra-se capaz de perceber fenômenos de forma menos redutora. Defende-se, portanto, essa concepção de ideologia para se entender alguns fenômenos no escopo da teoria semiótica.

Palavras-chave

Semiótica francesa; Estudos Culturais; Ideologia.

Introdução

Pretende-se neste trabalho indicar possíveis articulações entre a teoria semiótica de linha francesa e os Estudos Culturais Ingleses. Assim como estes obtiveram contribuições do campo das ciências que estudam a produção de sentido, propõe-se agora uma operação inversa: a partir de conceitos de ideologia, exaustivamente trabalhados pelos Estudos Culturais, indicar-se-ia uma possível mudança de viés em relação a como o conceito de ideologia é trabalhado ainda hoje por alguns autores da semiótica francesa. Considera-se que tal conceito é ainda trabalhado de forma bastante endurecida por estes. Vislumbra-se, além disso, uma possível ponte entre a teoria semiótica, que se propõe a estudar os mecanismos intra-discursivos, mas não se ocupa *a priori* com o momento de apropriação e decodificação do texto pelo sujeito, e os Estudos Culturais. Evidentemente, não se está propondo nenhuma teoria nova, nem sequer indicando como fazê-lo. Acredita-se que, pelo menos neste trabalho, a associação dessas duas áreas do conhecimento é frutífera. Este artigo é constituído da

¹ Trabalho apresentado no VII Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação – NP Semiótica da Comunicação.

² Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Tem graduação em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela Universidade Federal de Minas Gerais (2006). Membro do Grupo de Pesquisa Semiofon - Semiose e Fonoestilística. E-mail: conradomendes@yahoo.com.br



seguinte maneira: apresentar-se-ão visões panorâmicas tanto da semiótica francesa, quanto dos Estudos Culturais, para depois promover uma possível articulação entre eles.

1 - O que é semiótica

De acordo com Bertrand, “O objeto da semiótica é o sentido” (2003:11), apreensível pelo resultado da função semiótica da linguagem, ou seja, a reunião dos planos da expressão e do conteúdo. O que diferencia esta disciplina de outras, como a história ou antropologia, que também podem ter o sentido como objeto é “o parecer do sentido” (Bertrand, 2003:11). Tal parecer se apreende por meio da linguagem verbal, não-verbal (visual, plástica, gestual, musical etc.) ou sincrética, como, por exemplo, o cinema, que agrupa algumas dessas linguagens.

Existem algumas correntes semióticas³ no mundo, tais como a americana e a francesa. A primeira é calcada na obra do filósofo e pensador Charles Sanders Peirce (1839-1914) e se atém fundamentalmente ao modo de produção do signo e sua relação com a realidade referencial. Trata-se de uma semiótica lógica, filosófica, desvinculada de qualquer ancoragem das formas languageiras (Bertrand, 2003:14). A segunda corrente semiótica, a francesa, desenvolvida por Algirdas Julien Greimas (1917-1992), lingüista lituano radicado na França, tem filiação saussuriana e hjelmsleviana, por isso, ancorada numa teoria da linguagem, de postulados estruturais e na concepção de que a língua é uma instituição social. A diferença fundamental entre as duas correntes semióticas aqui apontadas é que a primeira é fundamentalmente lógica e de filiação filosófica, ao passo que, a francesa, ou Escola de Paris, é fundamentada nas teorias da linguagem e do discurso. Além das correntes semióticas apontadas acima, há ainda a semiologia⁴.

³ Além das correntes americana e francesa, destaca-se ainda a semiótica russa ou semiótica da cultura, segundo a qual, “a cultura é entendida como texto e a comunicação, como processo semiótico” (citado de <http://www.pucsp.br/pos/cos/cultura/semicult.htm> acesso em 05/05/2007) e tem como maior expoente Iuri Lotman. Mais recentemente, a partir da década de 1980, desenvolve-se, na Austrália a semiótica social ou sociosemiótica, “ciência que analisa e estuda os signos na sociedade” (Pimenta, 2007:153), a partir dos trabalhos de Michael Halliday.

⁴ Existe uma concorrência entre os termos semiótica e semiologia. Para Bertrand, “a distinção teórica e metodológica entre semiótica e semiologia (...) está mais ligada às transformações históricas de sua formação recente no campo das ciências da linguagem” (2003:12). Semiologia, portanto, estaria mais ligada à obra de R. Barthes, enquanto a semiótica – do discurso – remeter-se-ia a A. J. Greimas. No entanto, além dessa diferença, enquanto a semiologia se preocupa com a “vida dos signos no seio da vida social”, a semiótica se preocupa com o sentido suscitado pelo signo. Esta, portanto, se interessa pela significação. Do signo empírico ela não diz quase nada; seu projeto não é o signo, mas as relações subjacentes que produzem a significação. Para J. C. Coquet, “O objeto da semiótica é explicitar as estruturas significantes que modelam o discurso social e o discurso individual” (apud Bertrand, 2003:115). Trata-se de uma ciência que procura explicitar as condições de produção e apreensão do sentido.



Ambas, muitas vezes tomadas como sinônimas, tem em comum o fato de atravessarem a fronteira da palavra ou da frase: diferentemente da semântica, elas se preocupam com o texto. Deter-nos-emos, doravante, à semiótica de linha francesa.

1.1 - Fontes da semiótica

A semiótica francesa, para se constituir, foi influenciada por três áreas do conhecimento: a lingüística, a antropologia e a filosofia. Para escrever a obra fundadora da semiótica, *Semântica Estrutural* (1966), A. J. Greimas teve como base o trabalho de dois lingüistas: o suíço Ferdinand de Saussure e o dinamarquês Louis Hjelmslev. O primeiro, criador da lingüística como ciência, influenciou Greimas sobremaneira com seu *Curso de Lingüística Geral*, assim como L. Hjelmslev, com as obras *Prolegômenos de uma teoria da linguagem* e *Ensaio lingüísticos*.

A antropologia cultural, pelos trabalhos de Lévi-Strauss e Marcel Mauss, também é fonte de que bebe a semiótica. A conexão entre as duas disciplinas está no estudo daquilo que rege e permeia o discurso: a cultura, ou seja, como ela dá forma ao imaginário humano. A última influência é um ramo da filosofia chamado fenomenologia. Esta se preocupa com o parecer de um objeto empírico, ontológico, enquanto, para a semiótica, o parecer é construído no e pelo discurso, quer dizer, não existe a preocupação com uma correspondência entre mundo real e signo lingüístico.

1.2 - Críticas à teoria

Reconhece-se que algumas críticas são dirigidas à semiótica, já que esta é uma ciência de base formalista e que privilegia o enunciado em detrimento da enunciação, tida como pressuposta. No entanto, a semiótica foi integrando em seu desenvolvimento as pesquisas *da lingüística da enunciação*, principalmente, pela obra de Émile Benveniste:

“A concepção semiótica do discurso vista como uma interação entre produção (por um sujeito enunciador) e apreensão (ou interpretação por um outro sujeito enunciador) foi pouco a pouco se aproximando da realidade da linguagem em ato, procurando apreender o sentido em sua dimensão contínua e estreitando cada vez mais o estatuto e a identidade de seu sujeito”. (Bertrand, 2003:14)



Para Bertrand (2003), a crítica à quebra do elo entre discurso e sujeito, o imanentismo, só é cabível se se faz uso de mecanismos de análises que aumentam as sutilezas, mas também as dúvidas. Para este autor, “descobrir as estruturas imanentes nas formas é também dotar-se dos meios de reconhecer as convenções que o uso pouco a pouco estabeleceu, sedimentadas em estruturas e construídas com regras implícitas” (2003:31). Assim, para ele, a abordagem sincrônica das estruturas não contradiz a abordagem diacrônica da história. Tal abordagem oferece a possibilidade da história cultural das formas, apreendidas que não no regime de duração de uma cronologia de obras.

Segundo este autor, a crítica à semiótica se baseia num mal-entendido: “podemos considerar que o projeto semiótico é ser, ao mesmo tempo, uma sócio- e uma psico-semiótica” (2003:31), o que de certo modo rompe perspectiva de pensar a semiótica como ciência essencialmente imanentista. Nesse sentido, o receptor/destinatário, para a semiótica, não se trata de uma instância abstrata e universal, mas constitui o “centro do discurso, que constrói, interpreta, avalia, aprecia ou rejeita as significações” (2003:25).

1.3 - Desdobramentos atuais

A partir de meados da década de 1980, a semiótica se estende a outros objetos, mas também, tenta dar conta de uma complexidade que até então o *percurso gerativo de sentido* e o *quadrado semiótico* não o faziam. O primeiro, um simulacro teórico metodológico que divide o texto em fatias, vai de um nível simples e abstrato até um nível mais complexo e concreto; nesta ordem, configuram-se os níveis fundamental, narrativo e discursivo. O *quadrado semiótico*, por sua vez, é uma representação visual das relações que os traços distintivos constituem uma mesma categoria semântica. Assim, para essa estrutura, uma mudança de estado realiza-se pela negação do estado atual para então a conversão a um segundo estado: X passa a ser não-X para depois se tornar Y.

Antes da morte de Greimas, já surgira na França, a chamada *semiótica das paixões*, teoria desenvolvida por ele e por Jacques Fontanille, que lida com a transformação contínua e recursiva dos estados de alma. Nesse contexto também aparece Jean-Marie Floch, com sua semiótica plástica, cujo propósito é “é entender não só as condições de produção, mas também um certo tipo de relação entre um significante (visual) e um



significado” (Floch, 2006:02). Além dessas, a chamada *semiótica tensiva*, desenvolvida por Claude Zilberberg e J. Fontanille, que não se opõe à semiótica de Greimas, mas trata de fenômenos discursivos não-binários, de caráter contínuo. Para a semiótica tensiva, o quadrado semiótico dá lugar ao gráfico da intensidade e extensidade, daí o nome, semiótica tensiva. A intensidade seria a dimensão do sensível, enquanto, a extensidade, o lugar do inteligível.

Resta ainda falar da *semiótica do sensível*, cuja gênese foi a publicação da última obra de Greimas chamada *De L’Imperfection* (1987) e teve continuidade a partir do colaborador próximo de Greimas, Eric Landowski. Essa obra assumiu, segundo Fecine (2006:02),

“(…) como projeto a descrição de um sentido cuja particularidade é justamente o ser sentido, provado, vivido (...) e sua constante preocupação em descrever agora um sentido que se dá em ato, seja nas experiências individuais, seja nas práticas sociais cotidianas, nas quais estão necessariamente envolvidos componentes afetivos e sensoriais.”

Para Fontanille (2001:11), a semiótica realizada a partir dos anos de 1990 já não mantém uma cega confiança na imanência:

“[a semiótica atual] não é nem exatamente a mesma, nem completamente outra, quando comparada à dos anos 70. Uma seria mais binarista, logicista, acrônica, mal concedendo um lugar ao sensível; a outra, mais semiótica das paixões, da intensidade, preferindo a dependência e a complexidade às diferenças meramente binárias”.

A práxis enunciativa da semiótica vincula-se, atualmente, ainda de acordo com Fontanille, mais a uma “bricolagem (cf. Jean-Marie Floch, *Identités Visuelles*, que toma a noção de Lévi-Strauss para aplicar à enunciação) do que um algoritmo de engendramento universal” (2001:13). Percebe-se, dessa forma, uma desvinculação da semiótica atual a um estruturalismo *stricto sensu*, que pretende encaixar o enunciado a qualquer custo a estruturas formais pré-determinadas. Nota-se, portanto, uma aproximação ao *métier* do pesquisador qualitativo, que não tem um modelo único que dê conta de qualquer objeto, mas, constrói, ao longo de sua investigação, uma “colcha interpretativa” (Denzin, 2006:17), que leva em conta as instâncias da enunciação, do sensível, dos estados de alma, do gradiente etc.



2 - Cultura para os Estudos Culturais

Passemos agora aos Estudos Culturais. Entender a cultura implica entender como se dão os processos comunicativos. Os Estudos Culturais surgem na Inglaterra, na década de 1960, preocupados em compreender as práticas e as instituições culturais, sua relação com a sociedade e com as transformações sociais. Para esses estudos, a cultura passa a significar “ocorrência dinâmica em processos comunicativos e sistemas de significação” (Gomes, 2004:103). Assim, os objetos que circulam na sociedade só adquirem valor no âmbito da cultura.

Cultura, de acordo com Williams (1958), designa “todo um modo de vida” de um grupo social, conforme sua estruturação pela representação e pelo poder (*apud* Frow & Morris, 2006:316): “trata-se de uma rede de práticas e de representações implantadas (textos, imagens, conversas, códigos de comportamento e as estruturas narrativas que os organizam) que influencia cada aspecto da vida social” (Frow & Morris, 2006:316). A cultura, para os Estudos Culturais, não se restringe à “boa” ou à “alta cultura”, muito pelo contrário, é a esta visão bourdieusiana de distinção social que estes estudos se contrapõem.

No âmbito dos Estudos Culturais, a cultura pode operar no nível do Estado-nação, ou no nível de uma cultura nacional, mas, ao mesmo tempo, no nível da classe, do gênero, da raça, da sexualidade, da etnia e da comunidade. E, evidentemente, “esses níveis não se encaixam perfeitamente entre si” (Frow & Morris, 2006:316). Por isso, os Estudos Culturais tendem a partir do particular, do detalhe, para então descrever a densidade das relações e dos domínios sociais que cruzam e permeiam esse particular. Para Frow & Morris (2006), “os Estudos Culturais tem por objetivo a cultura comum (...) de sua própria sociedade” (p.329). Já para Johnson (1999), o objeto dos Estudos Culturais são as representações construídas pela vida social.

Segundo Johnson (1999:13), a cultura está estreitamente vinculada às relações sociais e suas formações de classe, com divisões de raça e gênero. Ela envolve poder, o que contribui para as assimetrias sociais. Além disso, a cultura não é um campo autônomo, mas um local de diferenças, encontros e lutas sociais.



2.1 - Conformação dos Estudos Culturais

Institucionalmente, os Estudos Culturais Ingleses se organizam em torno do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) da Universidade de Birmingham, fundado em 1964 por Richard Hoggart. Considera-se, no entanto, que a fundação dos Estudos Culturais se deu baseada em três textos seminais, anteriores à fundação do CCCS. São eles: *The uses of literacy*, de Hoggart (1957), *Culture and society*, de Raymond Williams (1958) e *The making of the english working class*, de Edward Thompson (1963). Para Johnson (1999:10), Williams e Hoggart, partiram da teoria literária, mas deslocando-a à vida cotidiana. Preocupados em como se constitui a classe trabalhadora, os Estudos Culturais buscam redefinir a noção tradicional de cultura, de modo a incluir a cultura popular ou midiática em um rol que concebe a cultura de forma mais abrangente. Os Estudos Culturais entendiam, inicialmente, a cultura como o lugar em que se naturalizam e se constituem as desigualdades sociais. Hoje em dia, essa desigualdade é focada, cada vez mais, em gênero, raça ou etnia. Concomitante a isso, cultura é, também, o terreno onde se desenvolve a luta pela hegemonia, ou seja, meio pelo qual os diferentes grupos subordinados opõem resistência a essa subordinação.

De gênese essencialmente multi- e interdisciplinar, os Estudos Culturais foram influenciados e influenciam muitas áreas do conhecimento, tais como a teoria literária, a lingüística, a sociologia, a antropologia, a semiótica e os estudos em comunicação. Isso porque a cultura se manifesta nas mais variadas formas sociais e textuais. Devido a sua formação variada, a lista de acréscimo das disciplinas que influenciaram os Estudos Culturais poderia estender-se quase que indefinidamente. Para Frow & Morris (2006), “Talvez esta seja a marca de uma disciplina que, sem uma metodologia estabelecida e mesmo sem um objeto bem-definido, aproveita eclética e vigorosamente uma variedade de fontes teóricas à medida que busca definir sua própria especificidade” (p.331).

No âmbito dos Estudos Culturais, rejeita-se a concepção da cultura de massa como um fenômeno indiferenciado e encaram-se os *mass media* como um propagador de representações ideológicas dominantes. Eles também rompem com uma concepção behaviorista, que vê a influência dos *media* como um mecanismo de estímulo-resposta. Assim, a força da mídia é bem mais difusa e sutil do que se pensava. Além disso, para os Estudos Culturais, as noções de textos transparentes são rechaçadas; os textos são



sistemas complexos de signos cuja decodificação vai depender de quem a realiza. Isso tem a ver, também, com o rompimento de uma concepção de audiência passiva e indiferenciada. A variedade de formas com que as mensagens ou textos são decodificados se relaciona às diferentes orientações sociais e política dos indivíduos.

Os Estudos de Recepção são considerados um desdobramento empírico dos Estudos Culturais. “Eles propõem-se analisar as interpretações que o público dá aos textos midiáticos, ou mais amplamente, o consumo ou uso que o público faz dos textos e das tecnologias da comunicação” (Gomes, 2004:174). Pode-se dizer que o que mais caracteriza os Estudos de Recepção como um *continuum* dos Estudos Culturais é a ênfase no receptor. Considera-se a mensagem televisiva como um fato comunicativo, o que implica um sistema de signos. O significado da mensagem muda de acordo com o código com que o receptor interpreta esse código, isso quer dizer que a interpretação se circunscreve à situação sócio-antropológica do receptor.

2.2 – Abordagens dos Estudos Culturais

Johnson (1999) propõe três modelos principais de pesquisas em Estudos Culturais. A primeira seria baseada na produção; a segunda no texto, e a terceira baseada nas “culturas vividas” (p.104) ou estudos de recepção. A primeira forma dá ênfase aos produtores culturais, ou ao menos à posição teórica da produção. Essa abordagem está preocupada com a produção e a organização social das formas culturais. A abordagem pelo texto diz principalmente dos produtos culturais, e os estudos lingüísticos e literários vêm desenvolvendo mecanismos indispensáveis de descrição de tais produtos. O terceiro modelo, baseado na recepção, põe o receptor em destaque. Dá foco à sua experiência e à maneira como ele apreende os textos produzidos pela cultura.

Para este autor, cada abordagem tem uma racionalidade própria, uma vida própria. No entanto, elas são inadequadas para a descrição do todo. Não se trata de querer articular as três abordagens em apenas uma global, correr-se-ia o risco de criar reduções ou incompatibilidades teóricas, mas de fazer com que repense, se sensibilize à luz de outra abordagem: “Embora separados, os momentos não são, na verdade, autocontidos; precisamos, portanto, analisar aquilo que Marx teria chamado de ‘conexões internas’ e



‘identidades reais’ entre eles” (Johnson, 1999:106). Para este autor, essa consciência não se refere apenas desenvolvimentos teóricos, mas a alianças políticas eficazes.

2.3 - Estruturalismo e Culturalismo

Para Stuart Hall (2003), os Estudos Culturais foram influenciados por dois paradigmas: o culturalismo e o estruturalismo. Sobre o primeiro, o paradigma dominante, Hall diz: “Em suas várias formas, ele conceitua a cultura como algo que se entrelaça a todas as práticas sociais; e essas práticas, por sua vez, como uma forma comum de atividade humana” (Hall, 2003:133). Esse paradigma se opõe ao esquema marxista base-superestrutura, que relaciona as forças ideais e materiais, no qual a base é a determinação pelo econômico em um sentido simples. A vantagem desse paradigma pode ser derivada das falhas e silêncios do outro, o estruturalismo. O culturalismo insistiu no desenvolvimento e na organização da luta consciente como elemento necessário à análise da história, da ideologia e da consciência. Além disso, os culturalistas põem em relevo o lugar e a experiência do sujeito, fundamental para perceber quem é esse sujeito e de que maneira ele se apropria do texto.

O segundo paradigma, o estruturalismo, é cronologicamente posterior ao culturalismo. As intervenções estruturalistas foram muito articuladas em torno do conceito de ideologia, tido por este paradigma como elemento proeminente. O conceito de cultura, por sua vez, fica em segundo plano. De acordo com Hall, foram Lévi-Strauss e a semiótica, que operaram a primeira ruptura do paradigma culturalista, e deram destaque ao paradigma estruturalista: “Foi o estruturalismo de Lévi-Strauss que, em sua apropriação do paradigma lingüístico, após Saussure, ofereceu às ‘ciências humanas da cultura’ a promessa de um paradigma capaz de torná-las científicas” (Hall, 2003:136). Para este autor, o estruturalismo apresenta três vantagens sobre o culturalismo: pensar as relações de estrutura em outros termos que não se reduzam às relações entre as pessoas. A segunda vantagem é a necessidade de abstração; para o estruturalismo, a formação de conceitos com os quais se pode recortar a complexidade do real, “com o propósito de revelar e trazer à luz as relações e estruturas que não podem se fazer visíveis ao olhar nu e ingênuo” (Hall, 2003:141). Por outro lado, a abstração ao extremo, faz da teoria, segundo Hall, juiz e júri, e afasta-se, por completo, de qualquer empiria. Outra vantagem do estruturalismo é a concepção do todo, diferentemente de

como o faz o culturalismo, que observa sempre o particular. Desenvolvido corretamente, o estruturalismo permite conceituar a especificidade de práticas diferentes sem perder de vista o conjunto por elas constituído. Por fim, o estruturalismo, como se disse, dá à ideologia um lugar de destaque, lugar esse negligenciado em alguma medida pelos culturalistas.

Não se defende aqui nenhum dos dois paradigmas acima, mas pensar a cultura e seus processos a partir do mais adequado de cada paradigma. “Embora nem o culturalismo nem o estruturalismo bastem, como paradigmas auto-suficientes para o estudo, eles são centrais para o campo” (Hall, 2003:147). São suas divergências e convergências enfocam o que deve ser problema central dos Estudos Culturais. A confluência e contraposição desses dois paradigmas nos revelam a articulação de dois conceitos fundamentais aos Estudos Culturais: cultura e ideologia.

3 – Articulações entre Estudos Culturais e semiótica no campo da ideologia

Propõe-se, com este artigo, avançar ainda mais sobre como se entende *ideologia* e levar tais conceitos a futuros trabalhos no âmbito da semiótica, de modo que, a realidade seja representada de forma menos simplificada (ou simplista) possível. Não se pode, assim, perder de vista a constante tensão entre cultura e ideologia. Pensa-se que a articulação da semiótica francesa e dos Estudos Culturais, no que tange o conceito de ideologia mostra-se produtiva. Além disso, vislumbra-se, a possibilidade de uma maior integração entre essas duas áreas do conhecimento no que se refere também ao para além dos mecanismos intra-discursivos do texto. Como se sabe, não é preocupação apriorística da semiótica desvendar de que maneira o receptor interage com o texto, mas sim perceber como as estruturas imanentes geram o sentido do texto. Acredita-se que, um estudo pode tanto fazer uma abordagem dupla, tanto intra-textual, como calcada no receptor. Ambas são pertinentes e o que cada uma delas diz não contraria ou invalida a outra, pelo contrário, faz com um estudo possa compreender a complexidade das relações de forma mais rica. Apresentar-se-á, a seguir, como cada disciplina entende o conceito de ideologia para propor possíveis mudanças de vieses.

3.1 – Ideologia e semiótica

De acordo com o dicionário de semiótica (Greimas & Courtes, 1979), ideologia são os valores que “se atualizam e são assumidos por um sujeito – individual ou coletivo – (...) modalizado pelo *querer-ser* e, subsequentemente, pelo *querer-fazer*” (Greimas & Courtes, 1979:225). Portanto, para Greimas & Courtes (1979), ideologia são valores que motivam o sujeito à ação de ser ou fazer, e não fazem referência a qualquer conotação marxista. Outros semioticistas como (Barros, 2002) e (Fiorin, 2005) relacionam o conceito de ideologia a “visão de mundo”, mas também o atrelam àquilo que Bobbio (1986) chama de *significado forte de ideologia*, que tem origem no conceito de ideologia de Marx.

Começamos por entender de que se trata a ideologia como “falsa consciência”. Para Marx, o termo ideologia está intimamente relacionado a uma sociedade dividida em classes. A ideologia seria o que mascara a realidade social e permite a legitimação da exploração de uma classe pela outra. A dialética marxista é materialista porque a matéria são as relações sociais entendidas como relações de produção, quer dizer, o modo como os homens produzem e reproduzem essas condições materiais de existência e o modo como pensam e interpretam as relações. As classes sociais, nessa perspectiva, não são coisas nem idéias, mas relações sociais determinadas pelo modo como os homens se dividem no trabalho, ou seja, proprietários e não-proprietários.

Desse modo, o trabalhador alienado não se reconhece no produto de seu trabalho porque as condições desse trabalho, suas finalidades reais e seu valor não dependem do próprio trabalhador, mas do proprietário das condições de trabalho. Para Marx, o trabalhador passa a ser denominado como força de trabalho que é pago pelo salário. O produto passa a ser mercadoria que possui um preço e o proprietário das condições de trabalho passa a ter o capital e a capacidade de ter lucro. Explica-se, assim, *grosso modo*, a teoria marxista, segundo a qual, o trabalhador é explorado, pois seu trabalho não-pago (mais valia) é o que mantém a existência do capital e do capitalista.

A forma inicial de consciência, para Marx, é a alienação, pois o homem não se percebe como produtor da sociedade. A ideologia seria uma venda que impedisse os homens de perceber a realidade assim como ela realmente existe. Para Chauí, de acordo com a perspectiva marxista,

“A ideologia é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (idéias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros da sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar. (...) A função da ideologia é a de apagar as diferenças como de classes e fornecer aos membros da sociedade o sentimento de identidade social.” (Chauí, 2001:108-109)

A segunda visão de ideologia apontada por (Barros, 2002) e (Fiorin, 2005) é a de ideologia como “visão de mundo”. Estes autores se ancoram neste conceito, mas “não se ignora também a outra concepção igualmente fundamental (...) como falsa consciência” (Barros, 2002:148). A ideologia como visão de mundo “(...) determina-se também em relação às classes sociais e suas práticas, pois cada visão de mundo prende-se a um dado grupo, cujos elementos compartilham os mesmos valores” (BARROS: 2002,150). Mas a autora acrescenta: “Ao aceitar esse conceito de ideologia, não se deixa tampouco de reconhecer o papel da ideologia da classe dominante e sua tarefa de ocultamento e dissimulação” (Barros, 2002:150).

Para Fiorin (2005), a ideologia “(...) existe independentemente da consciência dos agentes sociais. É uma forma fenomênica da realidade, que oculta as relações mais profundas e expressa-as de um modo invertido” (Fiorin, 2005:29). No entanto, para este autor, “é preciso avançar um pouco mais nessa reflexão” (Fiorin, 2005:29) e, assim como o fez Barros (2006), apresenta

“uma dimensão mais ampla do conceito de ideologia; ela é uma ‘visão de mundo’, o ponto de vista de uma classe social a respeito da realidade, a maneira como um classe ordena, justifica e explica a ordem social. Daí podemos deduzir que há tantas visões de mundo quanto forem as classes sócias” (Fiorin, 2005:29).

Este autor salienta que, em última instância, a ideologia é determinada pelo nível econômico (Fiorin, 2005:30). Percebe-se que tanto Barros (2002) como Fiorin (2005) adotam o conceito de ideologia como “visão de mundo”, sem perder de vista a ideologia como falsa consciência. Para ambos, este conceito se vê simbioticamente relacionado a instâncias econômicas e a classes sociais.

Althusser, pensador estruturalista, já aponta um caminho que avança sobre como se entende a ideologia. De acordo com o ensaio *Aparelhos ideológicos de estado*, ele pensa a relação entre ideologia e outras práticas sociais baseando-se no conceito de

reprodução. Para Althusser, assim como em Marx, a função da ideologia é reproduzir as relações sociais de produção e, conseqüentemente, de dominação. No entanto, para Althusser, não se trata de uma reprodução mecânica, mas também social e cultural. Tais reproduções estão no nível da superestrutura, em instituições como o estado ou a igreja, além de instituições culturais como a mídia, sindicatos, partidos políticos, etc. Para ele, a ideologia é uma prática e se materializa por meio da linguagem e do comportamento. Althusser utiliza o conceito de *interpelação*, proveniente da teoria lacaniana, para sugerir que os indivíduos são convocados pelas ideologias que fazem deles seu sujeito essencial: “Somos constituídos pelos processos inconscientes da ideologia, naquela posição de reconhecimento ou fixação entre nós mesmos e a cadeia de significados sem a qual nenhum significado ideológico seria possível” (Hall, 2003:167). Os estudos de Althusser sobre ideologia entram em confluência com preocupações deste trabalho, pois relacionam os conceitos de ideologia, linguagem e cultura.

3.1 – Ideologia e Estudos Culturais

Os Estudos Culturais, também influenciados pelo estruturalismo althusseriano, estão constantemente trabalhando de novas maneiras alguns conceitos marxistas clássicos e mostrando que eles não são adequados para interpretar as relações entre cultura e sociedade. Tais estudos vinculam-se às investigações de caráter pós-marxista.

O conceito de *hegemonia*, elaborado por Gramsci, influenciou sobremaneira os Estudos Culturais, pois, por essa perspectiva, a concepção de ideologia se materializa nas práticas sociais. Para esse pensador, as questões políticas e ideológicas não são interpretadas a partir de sua determinação econômica, mas como relação de forças. Assim, conflitos entre classes subalternas e hegemônicas não se dão apenas no terreno político-econômico, mas também no cultural, onde o que está em questão são os valores, as visões de mundo e de vida. Ideologia, em Gramsci, “assume o sentido de uma concepção do mundo que se evidencia em todas as manifestações da vida individual ou coletiva” (Gomes, 2004:139).

Williams, ao fazer uma historiografia do termo *ideologia*, assume três versões. A primeira seria um sistema de crenças característico de uma classe ou grupo. A segunda trata da visão marxista, em que ideologia é a falsa consciência. A terceira versão, da

qual é defensor, trata do “processo geral da produção de significados e idéias” (Williams *apud* Gomes, 2004:144). Os Estudos Culturais, portanto, rejeitam a concepção de ideologia como sendo as idéias que refletem as condições materiais de existência, ou seja, efeito direto da base econômica.

A interpretação que os Estudos Culturais fazem de Ideologia é o que Jorge Larrain chama de *versão neutra de ideologia*. Sendo assim, adota-se a premissa de que não é o sujeito quem produz ideologia, enquanto um sistema de idéias, mas “é a ideologia concebida como uma instância material de práticas e rituais, que constitui o sujeito” (Larrain *apud* Gomes, 2004:148). Nessa mesma perspectiva, o conceito de *ideologia* refere-se a:

“(…) estruturas mentais – as linguagens, os conceitos, as categorias, as imagens do pensamento e os sistemas de representação – que diferentes classes ou grupos sociais empregam para dar sentido, definir, decifrar e tornar inteligível o modo como a sociedade opera” (Hall *apud* Gomes, 2004:145) (grifo do autor).

Nota-se que Hall não se limita apenas à visão de mundo de classes, mas de grupos sociais que não se relacionam necessariamente calcados em práticas econômicas, mas em práticas culturais. É por esta ótica que se percebe neste trabalho a ideologia, uma vez que o significado marxista (praticamente) usurpa dos indivíduos a capacidade ou a possibilidade de perceber, por eles mesmos, a realidade, vivendo imersos em uma situação de ignorância política e social da qual só poderão sair com a ajuda de uma mente esclarecida. Esse sentido de ideologia, portanto, entra em confluência com a concepção de um receptor ativo, interpretativo.

Conclusão

O conceito de ideologia proposto pelos Estudos Culturais não esquematiza uma visão unicamente calcada em classe, mas traz a idéia do enfrentamento e das concessões. Uma classe simplesmente não manipula a outra, mas ambas interagem, relacionam-se por meio de constantes negociações, sem as quais não haveria dominação. É principalmente no terreno da cultura que se percebe que essas concessões são alimentadas. Dessa forma, chama-se atenção para a constante interação entre os conceitos de ideologia e cultura, se se quiser perceber de que forma a sociedade se



organiza, inclusive textualmente. Como afirmou Bertrand (2003:31), a semiótica atualmente se configura como uma sócio- e uma psico-semiótica; assim, faz-se necessário, muitas vezes, lançar mão de conceitos trabalhados por outras disciplinas, articulando-as, para se entender melhor alguns fenômenos estudados pela semiótica.

Bibliografia

BARROS, Diana Luz Pessoa. *Teoria do discurso – Fundamentos semióticos*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002.

BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 2. ed. Brasília: c1986.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *O que é ideologia?* São Paulo: Brasiliense, 2001.

DENZIN, Norman K., LINCOLN, Yvonna S. *A disciplina e a prática da pesquisa qualitativa*. IN DENZIN, Norman K. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*/ DENZIN, Norman K., LINCOLN, Yvonna S; tradução Sandra Regina Netz. – Porto Alegre: Artmed, 2006.

FECHINE, Yvana. *Uma proposta da abordagem do sensível na TV*. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho “Produção de sentido nas mídias” do XV Encontro da COMPÓS, na Unesp, Bauru, SP, em junho de 2006.

FIORIN, José Luiz. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Editora Ática, 2005.

FLOCH, Jean-Marie. *Pequenas Mitologias do olho e do espírito: por uma semiótica plástica*; Tradução Mariza B. T. Mendes (2006). Paris-Amsterdam, Hadès-Benjamin, 1985.

FONTANILLE, Jacques. *Tensão e significação*/Jacques Fontanille, Claude Zilberberg; tradução Ivã Carlos Lopes, Luiz Tatit e Waldir Beividas. – São Paulo: Discurso Editorial: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

FROW, John, MORRIS, Meaghan. *Estudos Culturais*. IN DENZIN, Norman K. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*/ DENZIN, Norman K., LINCOLN, Yvonna S; tradução Sandra Regina Netz. – Porto Alegre: Artmed, 2006.

GREIMAS, Algirdas Julien, COURTES, Joseph; tradução Alceu Dias Lima... [et al.]. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, c1979.

GOMES, Itania Maria Mota. *Efeito e recepção: a interpretação do processo receptivo em duas tradições de investigação sobre os media*. Rio de Janeiro: E-Papers Serviços Editoriais, 2004.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

JOHNSON, Richard. *O que é, afinal, Estudos Culturais?*, in JOHNSON, Richard; ESCOSTEGUY, Ana Carolina; SCHULMAN, Norma; SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

PIMENTA, Sônia M. O. e SANTANA A., Carolina D. A. *Multimodalidade e semiótica social: o estado da arte*, in MATTE, Ana C. F. *Língua(gem), texto discurso: entre a reflexão e a prática*. Rio de Janeiro: Lucerna; Belo Horizonte, MG: FALE/UFMG, 2007.