



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO E BIBLIOTECONOMIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
MESTRADO EM COMUNICAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: MÍDIA E CULTURA

LUIZ ALBERTO SERENINI PRADO

**A CRIANÇA, O JOVEM E SUA PERMANENTE BUSCA DE IDENTIDADES
EM TEMPOS DE NOVOS MEIOS E PÓS-MODERNIDADE.**

Orientador: Prof. Dr. Goiamérico Felício Carneiro dos Santos

**GOIÂNIA
2009**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO E BIBLIOTECONOMIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
MESTRADO EM COMUNICAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: MÍDIA E CULTURA

LUIZ ALBERTO SERENINI PRADO

**A CRIANÇA, O JOVEM E SUA PERMANENTE BUSCA DE IDENTIDADES
EM TEMPOS DE NOVOS MEIOS E PÓS-MODERNIDADE.**

Dissertação apresentada no
Curso de Mestrado em
Comunicação da Faculdade de
Comunicação e Biblioteconomia
da Universidade Federal de
Goiás, para obtenção do título
de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Goiamérico Felício Carneiro dos Santos

**GOIÂNIA
2009**

LUIZ ALBERTO SERENINI PRADO

**A CRIANÇA, O JOVEM E SUA PERMANENTE BUSCA DE IDENTIDADES
EM TEMPOS DE NOVOS MEIOS E PÓS-MODERNIDADE.**

Dissertação apresentada no Curso de Mestrado em Comunicação da Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre.

Prof. Dr. Goiamérico Felício Carneiro dos Santos
Presidente da Banca

Profa. Dra. Suely Henrique de Aquino Gomes
FACOMB/UFG

Prof. Dr. Luiz Cláudio Martino
UnB

RESUMO

Este trabalho analisa a trajetória demarcada e ilustrada pelos termos “cultura”, “comunicação” e “consumo”, considerando suas sobreposições através dos tempos e as influências causadas sobre o comportamento da sociedade. Desde os primórdios da “cultura” e seus múltiplos significados, a passagem do manuscrito ao homem tipográfico, até chegarmos ao culto da efemeridade, do presenteísmo e da globalização características da pós-modernidade, pretende-se verificar, do ponto de vista da fundamentação teórica, de que forma estes fenômenos contribuíram e contribuem para a formação da identidade na sociedade em geral e no público específico, circunscrito entre a infância e a adolescência.

***Palavras-chave:* cultura, comunicação, consumo, novos meios, identidade.**

ABSTRACT

This work analyses the path that has been delimited and illustrated by the terms "culture", "communication", and "consumption", considering their superposition through the ages and the influences caused over the society behavior. Since the origins of "culture" and its multiple meanings, the transit from the manuscript to the typographic man, until we get the worship of transience, presenteeism and globalization which are peculiarities of postmodernism, it is willed to verify, from the theoretical base point of view, how these phenomena have contributed for the formation of the identity in the general society and in the specific public, circumscribed between childhood and adolescence.

Keywords: culture, communication, consumption, new media, identity.

A meus filhos Julia e Gabriel,
inspiração, motivação, razão
e emoção deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo à Luciana, que me deu novas vidas. A meus pais e irmãs que, mesmo distantes, fazem muito bem ideia do que uma vitória como esta representa. A meu orientador, a todos os colegas e professores desta histórica primeira turma de mestrado em comunicação da Universidade Federal de Goiás. À oportunidade indefinível de ter a sensação de que nunca será tarde o suficiente para tentar descobrir.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 CULTURAS E IDENTIDADES, EM PERPÉTUO MOVIMENTO	23
2.1 EM BUSCA DA IDENTIDADE PERDIDA	23
2.2 AS IDENTIDADES, OS JOVENS E OS ESTUDOS CULTURAIS	28
2.3 ESTA TAL DE CULTURA	30
2.4 CULTURA E CIVILIZAÇÃO	34
2.5 CULTURA E MODERNIDADE	38
2.6 CULTURA E PÓS-MODERNIDADE	45
3 DOS CONCEITOS DE CULTURA À CULTURA DOS MEIOS	52
3.1 VOCÊ É O QUE VOCÊ CONSUME	52
3.2 OS MEIOS FAZEM CULTURA OU A CULTURA FAZ OS MEIOS?	56
3.3 OS MEIOS, O CONSUMO E AS CRIANÇAS	62
3.4 AS TRIBOS DA SOCIALIDADE	71
3.5 A COMUNIDADE EMOCIONAL, OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO E O CIBERESPAÇO	76
3.6 A SOCIALIDADE E O SOCIAL	78
3.7 NÓS: RESUMIMOS A SOCIALIDADE	80
3.8 SOCIALIDADE, MEIOS, MODERNIDADE E A PÓS	82
3.9 OS PODERES E O PODER DA COMUNICAÇÃO	85
3.10 COMUNICAÇÃO? DE MASSA?	86
3.11 A COMUNICAÇÃO, O TEMPO E O ESPAÇO	88
3.12 A EVOLUÇÃO CONSTANTE, PERMANENTE, INCESSANTE: E A INTERAÇÃO NA INTERNET?	90
3.13 PÓS-MODERNIDADE: QUAIS SÃO AS MINHAS IDENTIDADES?	92
3.14 DA FACE A FACE À INTERAÇÃO MEDIADA OU QUASE	98
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS	108

*“Mestre não é o que bem ensina,
mas o que de repente aprende”.*

ROSA, João Guimarães

1 INTRODUÇÃO

*“Mundo, mundo,
vasto mundo”.*

Carlos Drummond de Andrade

Com a epígrafe do poeta maior, quer-se lembrar aqui, a título de registro, o objetivo primeiro de realização desta pesquisa, qual seja o de investigar, com base em fundamentos teóricos, o poder de transformação dos comportamentos do público representado pela faixa compreendida pelos períodos da infância e da adolescência, exercido especificamente pelos veículos de comunicação constituintes do que se convencionou denominar genericamente como novos meios comunicacionais.¹ Dentre estas novas possibilidades, impossível desconsiderar, com ênfase destacada, a Internet e todas as suas múltiplas possibilidades de interação.

O “vasto mundo” de Drummond foi preciso ao servir de dupla metáfora para o nosso entendimento – por um lado, foi cristalino ao mostrar que o primeiro objetivo nos serviria apenas como porta de entrada para um conhecimento mais amplo da questão – *o mundo é mais vasto*, pareceu querer dizer; por outro lado, foi indicativo de que este mesmo mundo, em sua imensa vastidão, através da grande rede estava agora ao alcance ilimitado de todos, inclusive do público que nos interessava mais diretamente. Um público particularmente marcado por suas identidades ainda em formação, com vulnerabilidades à flor da tenra idade, e desde já experimentando oportunidades de convivência absolutamente revolucionárias tanto na forma como no conteúdo. Das formas, o que mais causou espécie foi a verificação do contato preferencial com os novos meios, de uma maneira geral, em detrimento do contato social mais elementar, seja através da convivência entre colegas,

¹ A expressão “novos meios comunicacionais suscita certas controvérsias, entre elas a de ser preferível a “novas mídias”, por esta se apresentar entre indefinida e pleonástica. Para Lev Manovich, no livro *O chip e o caleidoscópio*, organizado por Lúcia Leão, as novas mídias ocupam-se de objetos e paradigmas culturais capacitados por todas as formas de computação, não apenas pela rede” (p. 27), projetando que no futuro a maioria de suas representações “perderá qualquer especificidade” (p. 28). Em outras palavras, deixará de ser nova, sendo seguramente substituída por outras novas mídias, ou novos meios comunicacionais, num moto contínuo. Neste trabalho, fez-se, por isso, a opção de não utilizar a expressão “novas mídias”, em favor de outros termos que definam melhor o que são, em verdade: novos meios de comunicação.

das brincadeiras mais comezinhas, era por si só ilustrativo de que se estava vivendo uma nova possibilidade de relação.

No que tange aos chamados meios eletrônicos clássicos, maciçamente representados pelos canais de televisão e suas programações, já se podia constatar uma diferença latente de comportamento, exigências e demandas a partir da análise de sua recepção, conforme já houvera demonstrado Von Feilitzen, em *A criança e a mídia*. Segundo a autora, as crianças acorrem aos meios de comunicação, entre razões várias, por entenderam que eles transmitem a sensação de ser

divertida, excitante e imaginativa, e porque passam por experiências de aprendizado. Sentem também que a mídia as faz “sentirem-se incluídas” em meio às pessoas e aos acontecimentos, o que algumas vezes leva à formação de amizades. Ao mesmo tempo, o uso da mídia muitas vezes é um acontecimento social real – a situação de recepção significa encontro e conversa com membros da família ou amigos. (VON FEILITZEN, 2002, p. 186).

A partir desta amostragem, teve-se a oportunidade de cogitar sobre o quanto as novas tecnologias puderam, podem e poderão funcionar como agentes potencializadores destas demandas sinalizadas, quais sejam a formação de amizades, a convivência entre iguais – enfim, as novas inter-relações permitidas com o seu advento.

Deste modo, o problema central – motivo bastante para realizar este estudo – deriva das abordagens anteriores e resume-se na seguinte questão: *como o público representado pelos períodos etários citados se relaciona com os novos meios?*

Diante da *vastidão do mundo* abraçada pelo tema proposto, tornou-se imperiosamente objeto deste trabalho a verificação de alguns aspectos inerentes às transformações sociais e comportamentais derivadas desta revolução tecnológica. Assim é que a cultura dos meios, a cibercultura, a subjetividade, a sociedade em rede, a modernidade e a pós-modernidade serão focos necessariamente abordados, dentro das seguintes questões:

- Como os novos meios midiáticos se enquadram nos conceitos de cultura, a partir do entendimento de que ela é uma forma normativa de imaginar uma sociedade?
- Como o público-foco desta pesquisa se insere dentro de conceitos como o da formação de tribos, defendida por Maffesoli ou dentro da situação descrita por Suely Holnik, que fala da produção de kits de perfis-padrão para serem consumidos pelas subjetividades independentemente de qualquer contexto?

Mas, afinal, o que define estes novos meios midiáticos, tão recentes historicamente e, no entanto, já tão referenciados? Há quem diga, como Dizard (1998) que a sua história, contrastada com o que se poderia chamar de meios antigos não pode ser vista apenas “em termos tecnológicos, envolvendo somente relações entre pessoas e máquinas” (p. 10). Para ele, também será preciso analisar do prisma da política e da economia, que permite “que coisas novas, como satélites e computadores, estejam no palco das mídias”. (id.) Foi assim que o autor identificou duas vertentes dominantes do mercado de comunicação: de um lado, “grandes conglomerados” (p. 14) que se consolidavam; de outro, “o aparecimento de novas empresas de pequeno porte” (id.), desafiantes tanto na “produção inovadora quanto na agilidade comercial desses novos atores” (ibid.). Saliente-se que até este ponto, Dizard não se referia especificamente à Internet, mas sim aos veículos midiáticos e suas dimensões, já antevendo o incômodo causado pelos veículos inovadores. Parecia um prenúncio da grande inovação que revolucionaria o universo das comunicações. Revolução talvez análoga à que levou o comunicador canadense Marshall McLuhan a estabelecer, em outra época, uma relação entre a queda do império romano e o fornecimento de papiros. Para o comunicador canadense, a escassez do suprimento acabou por desintegrar aquele poder historicamente hegemônico. Diga-se, a propósito, que McLuhan estende a sua interpretação da importância do papiro para os meios de comunicação de uma maneira geral, entendendo-os definitivamente como uma extensão do ser em sua busca de conquista e domínio de novos espaços. Para ele, todos os meios são metáforas vivas em seu poder de traduzir a experiência em novas formas. Desta maneira, as palavras passam a significar

uma espécie de recuperação da informação que pode abranger, a alta velocidade, a totalidade do ambiente e da experiência. (...) Através da tradução da experiência sensorial imediata em símbolos vocais, a totalidade do mundo pode ser evocada e recuperada, a qualquer momento. (McLUHAN, 1964, p. 77)

Neste contexto, podemos compreender que a palavra acaba por cumprir o papel de aglutinadora social, de promotora da identificação entre os iguais. Nas palavras de McLuhan, “nós mesmos nos vemos traduzidos mais e mais em termos de informação, rumo à extensão tecnológica da consciência” (id.). Evidente que a interpretação do autor leva à convicção de que os meios comunicacionais são o instrumental mais que perfeito para esta expansão. Segundo ele, é por isso que, dia após dia, passamos a saber “mais e mais sobre o homem” (ibid.).

Da mesma maneira que McLuhan se referiu aos efeitos do surgimento da escrita em detrimento dos recursos orais e auditivos como fonte de informação, o que para ele significava a abertura de uma fenda entre a cabeça e o coração, para Castells (1999), a comunicação por meios eletrônicos inaugurada pelos telégrafos estabeleceu um ponto de ruptura ao que o professor canadense tratou, em um de seus escritos mais famosos – *A Galáxia de Gutemberg*. O advento da televisão, como uma espécie de consagração dos meios eletrônicos, instigou McLuhan a observações absolutamente pertinentes ao que ele via como sendo um elemento transmutador de comportamentos sociais em todos os níveis, e de conseqüências muitas vezes favoráveis, a se ver pelo que chamou de “efeito mais comovente e familiar” (p. 346), qual seja aquele que afeta as crianças do equivalente ao ensino básico e fundamental. Segundo ele,

Desde o aparecimento da TV, as crianças costumam ler com os olhos a apenas 15 centímetros, em média, da página. (...) Procuram levar para a página impressa os imperativos da total envolvimento sensorial da imagem da TV. (...) Prestam atenção, investigam, aquietam-se e envolvem-se em profundidade. É o que aprenderam a fazer na fria iconografia do meio das histórias em quadrinhos. A TV levou o processo bem mais adiante. E de repente as crianças se veem transportadas para o meio quente da palavra impressa, com seus padrões uniformes e rápido movimento linear. (McLUHAN, 1964, p. 346)

Além de corroborar as denominações estabelecidas por McLuhan, que caracterizam como *meio quente* aquele que prolonga um único de nossos sentidos e em alta definição, e *meios frios* o seu contrário, tem-se aqui um divisor de tempos entre uma visão antes reticente dos meios de comunicação de massa² e o que agora os enxerga como extensões do homem.

Como uma antevisão, McLuhan já vislumbrava em 1964, mais de um século depois da tecnologia elétrica, a aproximação rápida do que chamava de “fase final” (p. 17) destas extensões, quando

a simulação tecnológica da consciência, pela qual o processo criativo do conhecimento se estenderá coletiva e corporativamente a toda a sociedade humana, tal como já se fez com nossos sentidos e nossos nervos através dos diversos meios e veículos. (McLUHAN, 1964, p. 17)

A imagem projetada pelo autor era a de “nosso próprio sistema nervoso central num abraço global, abolindo tempo e espaço (pelo menos naquilo que concerne ao nosso planeta)” (id.). Este abraço global antevisto por McLuhan era o prenúncio dos poderes do computador – então incipiente – como a mais perfeita das extensões, ainda que o vislumbrasse como algo que simplesmente desconsidera o passado humano, tornando-o permanentemente presente, ao mesmo tempo em que indica como absolutamente necessário um diálogo entre culturas diversas que se tornam tão íntimas quanto independentes da absorção do conteúdo das mensagens.

À somatória de átomos que constituíam predominantemente as formas de comunicação contrapõe-se agora um feixe de bits, que corresponde na visão de um dos precursores no estudo das novas possibilidades da vida digital, Nicholas Negroponte (1995), “ao menor elemento atômico no DNA da informação” (p. 19). A esta nova era, que denomina como pós-informação, Negroponte associa uma futura remoção das barreiras impostas pela geografia. Uma vida digital que vai exigir

² Em seu livro *A Galáxia de Gutemberg* (1972), o autor refere-se ao propósito de “apenas examinar a tecnologia mecânica que resultou do nosso alfabeto e da máquina impressora. Quais serão as novas configurações do mecanismo e da cultura letrada ao serem essas formas mais velhas de percepção e julgamento invadidas pela nova idade da eletricidade? A nova galáxia de eventos já penetrou profundamente dentro da galáxia de Gutemberg.” (p. 371)

Cada vez menos que você esteja num determinado lugar em determinada hora, e a transmissão do próprio lugar vai começar a se tornar realidade. (...) No futuro, vamos dispor da tecnologia necessária em termos de telecomunicações e realidade virtual para que um médico em Houston faça uma delicada operação num paciente no Alasca. (NEGROPONTE, 1995, p. 159)

Desta infinda transformação que vem se sucedendo permanentemente, e surpreendendo muito mais do que Negroponte apregoava em 1995, derivaram termos que são extremamente caros para a identificação dos processos relativos a estes novos tempos. Um deles, consagrado por autores como Pierre Lévy e André Lemos, é cibercultura – ciber para fazer associação à cibernética computacional, e cultura por sugerir que experimentamos uma característica tão definitivamente marcante de uma época que, tal como os impressos significaram o limiar para os tempos modernos, agora a tecnologia sinaliza-se como ícone dos nossos tempos pós-modernos.

2 CULTURAS E IDENTIDADES, EM PERPÉTUO MOVIMENTO

2.1 EM BUSCA DA IDENTIDADE PERDIDA

Estamos todos em movimento. Em apenas quatro palavras, Bauman (1999) aponta uma característica muito marcante destes tempos de globalização em que vivemos, e que encaminham para a possibilidade muito latente de uma situação que pode ser denominada como de dificuldade na identificação das identidades. O próprio Bauman afirma que, dentro da nossa caracterização de *viajantes*, muitos não precisamos nem mesmo sair de onde estamos para alcançar o intento. Para ele, a maioria está em movimento mesmo quando fisicamente parada. Por exemplo: à frente de um aparelho de televisão,

(...) quando, como é hábito, estamos grudados na poltrona e passando na tela os canais de TV via satélite ou a cabo, saltando para dentro e para fora de espaços estrangeiros com uma velocidade muito superior à dos jatos supersônicos e foguetes interplanetários, sem ficar em lugar algum tempo suficiente para ser mais do que visitantes, para nos sentirmos em casa. (BAUMAN, 1999, p.84)

É natural que, dentro deste panorama muito assemelhado às sensações proporcionadas por um caleidoscópio, a distância não parece importar muito, mais existindo para ser anulada, como se o espaço não passasse de um convite ao desrespeito, numa referência ao adágio de Pascal, segundo o qual vivemos num estranho círculo cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma. Outro referencial imediato à mesma percepção remete a Hall (2004), quando faz menção à chamada compressão tempo-espaço como outra característica marcante da pós-modernidade, onde as distâncias são encurtadas e tudo acontece de maneira extremamente rápida, o que acaba por contribuir decisivamente para a formação (ou falta de formação) das identidades. Para o autor, o importante quanto ao impacto da globalização sobre a identidade é que

o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de *representação*. Todo meio de representação – escrita,

pintura, desenho, fotografia, simbolização através da arte ou dos sistemas de telecomunicação – deve traduzir seu objeto em dimensões espaciais e temporais (HALL, 2004, p. 70)

Este sentimento de que tudo ocorre em alta velocidade e descompromissadamente em relação à perenidade acaba por sugerir que, tanto quanto o caráter passageiro dos fenômenos, tem-se também a consequência da falta de registro histórico dos acontecimentos. Ao invés de experiências ou vivências duradouras, vivemos a consagração única e exclusiva do que é recente, do que é o novo. No entanto, Stuart Hall associa este estado de efemeridade a um outro aspecto, este relacionado a uma particularidade típica da sociedade americana:

(...) algumas características espantosas na cultura contemporânea que certamente tendem a ultrapassar os conceitos teóricos e críticos gerados no primeiro período do modernismo [...] Também aceito que essas mudanças podem significar novas posições subjetivas e identidades sociais para as pessoas. Mas não acho que exista algo absolutamente novo e unificado como a condição pós-moderna. Essa é uma outra versão para a característica amnésia histórica da cultura americana - a tirania do Novo. (MORLEY; CHEN, 1996, p. 133)

Neste contexto de globalização, velocidade e compressão tempo-espácio, um dos ícones de maior pregnância – senão o maior – é o advento da Internet. Nenhum outro artefato ou artifício permitiu de maneira tão coletivizada que os *viajantes* de Bauman pudessem exercitar tão dramaticamente esta experiência, em muitas vezes sem sair do próprio lugar. Se, no geral, a sugestão de *viajar* causa boa receptividade, ela será ainda maior se for estabelecido um recorte apenas nos limites etários propostos neste trabalho.

De fato, o que não falta são meninos e meninas dispostos a *viajar* pelos encantos da Internet, a julgar pelos expressivos números exibidos pela pesquisa *Ibope/NetRatings*³. Considere-se a relevância de que o Brasil está em primeiro lugar no quesito de tempo médio mensal de conexão, alcançando o índice de 15 horas e 25 minutos, 4 horas a mais do que o segundo lugar, os Estados Unidos. Nestas tantas horas, as crianças e adolescentes concentram suas preferências em pesquisar sítios de busca (68%), bater papo em sítios de

³ Publicada na revista *Veja*, Editora Abril. Edição 2017, de 18 de julho de 2007.

conversação interativa (66%) e juntar-se a comunidades de identificação⁴ (63%), para citar apenas as três maiores finalidades. A que mais sobejamente interessa a este projeto é, sem dúvida, a terceira citação, em função de particularizar a formação das identidades.

Sobre estas, Suely Rolnik afirma, em seu texto *Toxicômanos de Identidade*, que

a mesma globalização que intensifica as misturas e pulveriza as identidades produz kits de perfis-padrão para serem consumidos pelas subjetividades independentemente de qualquer contexto. (...) Identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis, que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade. (...) A nova situação não significa o abandono da referência identitária. As subjetividades insistem em sua figura moderna, ignorando as forças que as compõem. (ROLNIK, 1997, p. 20)

Diante deste abalo à “ilusão identitária”, um paliativo recorrente passa a ser um mercado de drogas que “sustenta e produz essa demanda de ilusão” (id., p. 22), promovendo a toxicomania generalizada. Mas, que drogas serão estas? Desde as convencionais, farmacológicas, até as tecnológicas, oferecidas abundantemente pelos veículos de comunicação, entre outras como a disponibilizada intensa e ininterruptamente pelas emissoras de televisão, todas elas lembradas pela autora.

(...) A droga oferecida pela TV (que os canais a cabo só fazem multiplicar), pela publicidade, pelo cinema comercial e por outras mídias mais. Identidades *prêt-à-porter*, figuras glamorizadas imunes aos estremecimentos das forças. (...) Os viciados nesta droga vivem dispostos a mitificar e consumir toda imagem que se apresente de forma minimamente sedutora. (...) Outra é a oferecida pela literatura de auto-ajuda (...) incluindo a produção esotérica, o *boom* evangélico e as terapias que prometem eliminar o desassossego, entre elas a neurolingüística, programação behaviorista de última geração. (...) Muito procuradas, por fim, são as drogas oferecidas pelas tecnologias *diet/light*. Múltiplas formas para uma purificação orgânica e a produção de um corpo minimalista, maximamente flexível. É o corpo *top model*, fundo neutro em branco e preto sobre o qual se vestirá diferentes identidades *prêt-à-porter*. (ROLNIK, 1997, pp. 22-3)

⁴ Entende-se aqui por “comunidade de identificação” a visão do sociólogo americano Michael Schudson (1998), que refere-se a elas como sendo uma comunidade de cidadãos com pontos de interesse ou de identidade em comum.

Acima de tudo, aí está evidenciada a estandardização das identidades, estabelecida pelos modelos propostos pelos meios convencionais e as denominadas novas configurações midiáticas. Como Rolnik estabelece, há uma clara contraposição entre dois pólos: se de um lado estão postas as ondas de reivindicação identitária que ela associa às minorias sexuais, étnicas, religiosas etc., de outro está a síndrome do pânico, correspondente à exacerbação das instabilidades, o que resultaria em ultrapassar alguns limites de suportabilidade. Esta experiência significaria, para Suely Rolnik, a ameaça imaginária de descontrole das forças, “promovendo um caos psíquico, moral, social e, antes de tudo, orgânico” (p. 23). Acrescente-se a isso, ainda, o fator socioeconômico que significa que se vive no Brasil uma situação de exclusão em termos de renda e acesso a equipamentos e serviços públicos básicos, da saúde à cultura, da educação à informática. Neste quadro, segundo a pesquisadora Mayora Ronsini

estudar os processos identitários no cotidiano e seus vínculos com os meios de comunicação tecnológicos é estar vigilante ao pressuposto de uma cultura juvenil universal, partilhada por todos. (RONSINI, 2007, p. 55)

Ela cita os estudos de Singer (2005) para verificar que grande parte dos jovens está, de fato, vulnerável a estas influências. A notar pelos números alarmantes que confirmam a pobreza em sua acepção mais clara:

42% deles vivem em famílias com renda de até dois salários mínimos e outros 31% em famílias com dois a cinco salários mínimos de renda, 40% dos jovens brasileiros estão desempregados e 36% trabalham, majoritariamente, na informalidade. (SINGER, 2005, p. 35)

Certo que também em função deste quadro, outros autores, como Zaluar (1999), Schwarcz, Mello e Souza e Novais (1999) apontam para o enfraquecimento da sociabilidade no bairro e na família, obscurecida pela presença das organizações ligadas ao tráfico em bairros periféricos e favelas, pela segmentação de fiéis em credos religiosos diferentes e pela ameaça do desemprego e da mobilidade social descendente. Neste cenário, passa a prevalecer a dispersão em grupos com identidades plurais contrária à situação anterior de unidade do “espectro político”. (RONSINI, 2007, p. 55) Quer-se

dizer que, a partir de então, a unidade estabelecida por algum elemento institucional de identidade, seja ele a família, a religião ou os limites geográficos de uma determinada comunidade, entre outros, dá lugar a algo mais flexibilizado e tênue, volátil e efêmero.

Uma situação que denota bastante coerência com as concepções de identidade propostas por Hall (2002) quando o autor culturalista desenvolve sua tese de evolução do sujeito até chegar ao que chama de sujeito pós-moderno, na seguinte ordem:

a) a do sujeito do Iluminismo, um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, consciência e ação; b) a do sujeito sociológico, refletindo a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que o núcleo interior do sujeito não era autônomo ou auto-suficiente, mas dependente da relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – do mundo que habitava. A identidade, neste caso, preenche o espaço entre o interior e o exterior, entre o mundo pessoal e o mundo público; e c) a do sujeito pós-moderno, que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente; ela na verdade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Ela é definida historicamente, e não biologicamente. (HALL, 2002, pp.12-3)

Para identidades cambiantes, relacionamentos igualmente cambiáveis. Ou líquidos, na acepção de Bauman adotada em vários de seus livros. Em *Amor líquido*, por exemplo, está delineada a “fragilidade dos vínculos humanos, o sentimento de insegurança que ela inspira” (2004, p. 8), numa forma de justificar o desejo instintivo de não optar por qualquer tipo de relacionamento duradouro. Reflexos inequívocos do que o mesmo autor houvera exposto em outros textos, como *Modernidade líquida* (2001) e *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual* (2003). Sobre a modernidade líquida, Bauman salienta o fato de que

os tempos modernos encontraram os sólidos pré-modernos em estado avançado de desintegração; e um dos motivos mais fortes por trás da urgência em derretê-los era o desejo, por uma vez, de descobrir ou inventar sólidos de solidez *duradoura*, solidez em que se pudesse confiar e que tornaria o mundo previsível e, portanto, administrável. (BAUMAN, 2001, p. 10)

Em *Comunidade*, onde o autor contrapõe a agradável sensação de individualidade, de um possível *eu suficiente* com a mais absoluta falta de mobilização e de engajamento, fica evidenciada a sua crítica aos formatos atuais de reorganização das lutas sociais, segundo ele apenas “uma estratégia funcional para a manutenção dos atuais poderes hegemônicos” (BAUMAN, apud MENDONÇA, 2007). Visto deste prisma, não é mesmo tarefa das mais fáceis construir e – mais do que isso – tentar perpetuar identidades.

Se a relação entre identidade e mobilizações sociais pode ser marcada, na visão de Evers (1984) pela aproximação de laços com outros indivíduos em condições semelhantes, é preciso considerar que

as construções identitárias, nas condições históricas atuais, tendem a solidificar laços humanos, tomam tempo, requerem comprometimento e se consolidam com a visão de perspectivas futuras, mas as uniões tendem a ser de curto prazo e destituídas de perspectivas futuras, condenando a possível comunidade de interesses a se dissolver antes mesmo de se reunir e tendem a se dissolver antes mesmo de se solidificar. (MENDONÇA, 2007)⁵

Reflexo claro dos tempos líquidos referidos por Bauman e confirmados pela pesquisadora Mayora Ronsini, quando afirma que a identidade, atualmente, é um processo de “fazer-se individualmente e coletivamente, na experiência social com os repertórios (...) que são confrontados ou abandonados de acordo com a circunstância ou a conveniência (RONSINI, 2007, p. 66).

2.2 AS IDENTIDADES, OS JOVENS E OS ESTUDOS CULTURAIS

Diante desta nova interface estabelecida pelo advento da Internet e suas múltiplas variáveis, uma das percepções mais notáveis pela sua sistematização diz respeito a como as empresas e instituições têm se comportado no sentido de manter elos de comunicação com o público situado na faixa etária entre os 8 e 14 anos.

⁵ Texto-comentário da professora Maria Luisa Martins de Mendonça, apresentado durante o *Seminário Mídia e Cidadania*, realizado pela Universidade Católica de Goiás e Universidade Federal de Goiás, em setembro de 2007. Original inédito.

Em função dos chamados novos meios comunicacionais, fortifica-se cada vez mais um novo método de representação e criação, uma nova *escrita* que vem modificando profundamente a relação imagem x linguagem.

Formuladas na Internet as chamadas 'imagens de síntese'⁶, previsionadas por Quéau (1999), vêm transformando profundamente os hábitos visuais do homem pós-moderno. É possível verificar, atualmente, sua onipresença nas ciências, artes, lazer e até mesmo na conduta da guerra.

A sociedade pós-moderna é bombardeada por uma gama de diferentes identidades e muitas vezes parece impossível fazer uma escolha. A difusão do consumismo global e o fluxo cultural criam as chamadas *identidades partilhadas*⁷. À medida que as culturas tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural.

Os estudos culturais, na visão de Costa,

(...) ressaltam a importância de se analisar o conjunto da produção cultural de uma sociedade – seus diferentes textos e suas práticas – para entender os padrões de comportamento e a constelação de idéias partilhadas por homens e mulheres que nela vivem. (...) Neste sentido, os textos culturais são o próprio local onde o significado é negociado e fixado. (...) Os artefatos midiáticos e seu alcance planetário, possibilitado pelo avanço das tecnologias da informação, da telemática, têm sido os novos professores do mundo globalizado. (COSTA, 2003)

Contudo, percebe-se que as identidades sociais estão sendo formadas e formatadas através dos veículos midiáticos. É preciso, portanto, refletir sobre os papéis dos meios de comunicação, em especial a Internet, e a constituição das múltiplas identidades dessa sociedade midiática pós-moderna em que estamos inseridos.

Se, na visão de vários autores, já vivemos intensa e inexoravelmente a cultura dos meios, talvez o caminho mais razoável para mensurar seus efeitos e consequências seja partir do entendimento lato do que é cultura, ainda que

⁶ Imagens digitalizadas, abstratas, formadas a partir da linguagem matemática e programas informáticos.

⁷ Identidades Partilhadas - se formam entre pessoas distantes umas das outras e que são expostas às influências externas. Na visão de Hall, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural.

tenhamos a ciência do quanto é igualmente perene a procura de um significado minimamente incontestável para o termo.

2.3 ESTA TAL DE CULTURA

Século após século, vivemos a permanente e intensa busca de respostas sobre o significado de cultura. Conceitos se sobrepõem desde tempos remotos, e vários autores têm se debruçado na tentativa de interpretá-los, mas sempre com a perspectiva da chegada de uma nova definição, referente a uma situação contemporânea que justifique a sua presença e consequente sobreposição.

Terry Eagleton, logo ao iniciar suas análises sobre o tema, em *A ideia de cultura* (2005), sinaliza que esta “é uma das duas ou três palavras mais complexas de nossa língua”⁸ (p. 9), só fazendo par a outra que é por vezes considerada o seu oposto – “natureza”, e a quem é “conferida a honra de ser o mais complexo de todos” (id.). Eagleton salienta que um dos significados originais de cultura remete justamente a “lavoura” ou “cultivo agrícola” (ibid.), o que supostamente não estaria à altura da nobreza associada ao termo. Ao menos é o que se depreende de suas argumentações, quando diz que a palavra que representa a mais nobre das atividades humanas

é derivada de trabalho e agricultura, colheita e cultivo. Francis Bacon escreve sobre o ‘cultivo e adubação de mentes’, numa hesitação sugestiva entre estrume e distinção mental. ‘Cultura’, aqui, significa uma atividade, e passou-se muito tempo até que a palavra viesse a denotar uma entidade. (EAGLETON, 2005, pp. 9-10)

Do ponto de vista etimológico, portanto, corresponderia a dizer que a expressão “materialismo cultural” é “tautológica”, já que denota um processo mais físico do que espiritual. Segundo o autor, a palavra cultura, em seu desdobramento semântico, acaba refletindo metaforicamente a mudança da própria humanidade da vida “rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavrar do solo à divisão do átomo”. (p. 10) Ainda assim, esta transformação semântica mostra-se paradoxal, haja vista que até hoje somos

⁸ Ressalte-se que o autor não se referia a uma língua específica, nem mesmo ao inglês, sua língua original, mas a todos os idiomas.

levados a perceber que cultos são os habitantes urbanos, enquanto os que vivem lavrando o solo não o são. É o correspondente a dizer que, envolvidos como estavam e estão com seus afazeres agrícolas, a eles não seria dado ter espaço para “cultivar a si mesmos” (ibid.).

Desta forma, Eagleton corrobora, literalmente, a ideia de cultura explanada por Raymond Williams, quando o pensador americano afirma ser “possível avaliar a complexidade do desenvolvimento e do uso modernos da palavra” (p. 121). Para ele, a distinção entre experimentos como a “cultura de beterraba” ou “cultura de germes”, para citar dois processos físicos absolutamente corriqueiros, “é fácil” (id.). No entanto, quando a análise ultrapassa o sentido mais comum do termo, Williams logo reconhece três categorias amplas e ativas de uso:

(i) o substantivo independente e abstrato que descreve um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético, a partir do S18; (ii) o substantivo independente, quer seja usado de um modo geral ou específico, indicando um modo particular de vida, quer seja de um povo, um período, um grupo ou da humanidade em geral, desde Herder a Klemm. Mas também é preciso reconhecer (iii) o substantivo independente e abstrato que descreve as obras e as práticas da atividade intelectual e, particularmente, artística. (WILLIAMS, 1976, p. 121)

Williams sustenta, então, que cultura parece ser – e, sem dúvida, é o que acontece em nossos dias – um termo diretamente associado a atividades musicais, de literatura, escultura, teatro ou cinema. E pergunta, como forma de confirmar a sua impressão, a que se referiria um Ministério da Cultura senão a estas práticas específicas, “algumas vezes com o acréscimo da filosofia, do saber acadêmico, da história”. (p. 121) Em meio a estas suas características e abrangências multifacetadas, o termo cultura, particularmente neste seu terceiro sentido, mereceu a referência a seu uso “relativamente tardio” (id.), já que é muito difícil datá-lo com precisão porque é, na origem, uma forma aplicada do primeiro sentido. Ou seja: corresponde à aplicação prática do processo de desenvolvimento intelectual que também define o conceito de cultura.

Para além do sentido histórico e etimológico, entretanto, o termo cultura perpassa várias outras abordagens complexas, que fazem com que os próprios

teóricos reconheçam que seja compreensível imaginar reações ao que pudesse ser apresentado como algo verdadeiro, adequado ou científico para um determinado sentido da palavra cultura, em detrimento de outros, seja por serem vagos, imprecisos ou confusos. Poderia se dizer, com alto grau de confiança, que todos são inconclusos, já que nenhum é suficientemente completo para significar uma definição plenamente satisfatória. Fato é que se sobrepondo às raízes da história da palavra, cultura tem relação direta com questões filosóficas de extrema importância, como “liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado” (EAGLETON, 2005, p. 11). Para o autor,

Se cultura significa cultivo, um cuidar, que é ativo, daquilo que cresce naturalmente, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz. É uma noção ‘realista’, no sentido epistemológico, já que implica a existência de uma natureza ou matéria-prima além de nós; mas tem também uma dimensão “construtivista”, já que esta matéria-prima precisa ser elaborada numa forma humanamente significativa. Assim, trata-se menos de uma questão de desconstruir a oposição entre cultura e natureza do que de reconhecer que o termo ‘cultura’ já é uma tal desconstrução. (EAGLETON, 2005, p.11)

Neste sentido é que Eagleton refere-se ao fato de que a natureza produz uma cultura que transforma a natureza, numa espécie de auto-renovação contínua. Ou seja: se a natureza é sempre cultural, então as culturas são construídas com base no seu incessante tráfego com ela mesmo. Bom exemplo disso está nas *Comédias Finais* de Shakespeare, onde os versos citados por Eagleton descrevem, segundo ele, a “interação mais dialética entre cultura e natureza”⁹ (p. 12). Ali está criada a metáfora do nadador que se debate nas águas, modelando-as de forma a que lhe mantenham a superfície, transformando-as de sua natureza original, portanto, para que elas lhe deem a sustentação necessária para marchar à frente.

Ao se perceber este caráter transformador, é inevitável verificar que cultura tem também uma característica reguladora, pois aquilo que é cultural é o que podemos mudar, ainda que o material a ser transformado tenha sua própria “existência autônoma, a qual então lhe empresta algo da recalcitrância

⁹ (...) “Acima das belicosas ondas ele mantinha, remando/A si mesmo, com seus braços fortes, em braçadas vigorosas/Até a praia... (SHAKESPEARE, A Tempestade, Ato II, Cena I)

da natureza”. (p. 13) Imaginemos, da concepção original de cultura associada a lavoura e cultivo, que algo que plantamos pode ser transformado em seu desenvolvimento pelo tratamento que lhe destinamos, ainda que a matéria seja imutável em sua natureza.

Isto mostra que cultura implica igualmente no cumprimento de regras, envolvendo “uma interação entre o regulado e o não-regulado”. (p. 13) Ocorre, no entanto, que seguir uma regra não quer dizer exatamente obedecer a uma lei física, o que corresponderia – no sentido da cultura – a impor limites a possíveis aplicações criativas que lhe dessem novas formas. Eagleton mostra que

(...) Sem esse caráter ilimitado e aberto, as regras não seriam regras, assim como as palavras não seriam palavras; mas isso não significa que qualquer que seja a ação possa contar com o seguimento de uma regra. O seguimento de regras não é uma questão nem de anarquia nem de autocracia. Regras, como culturas, não são nem puramente aleatórias nem rigidamente determinadas – o que quer dizer que ambas envolvem a idéia de liberdade”. (EAGLETON, 2005, p. 13)

Fundados justamente nesta ideia de liberdade é que tantos pensadores foram e permanecem a buscar um significado mais definidor do termo cultura, sem que tenham chegado a um consenso sobre isso. A diversidade de interpretações é de tal monta que, ainda na última década do século XVIII, o filósofo alemão von Herder afirmava que nada poderia haver de mais indeterminado do que a palavra. Muitas décadas depois, a indefinição ainda persistia, e é seguro afirmar que isto acontece até nos nossos dias. Em 1952, os antropólogos Kroeber e Kluckhohn propunham a discussão em torno de nada menos que 164 possibilidades de sentido para cultura (SANTAELLA, 1996, p. 47). Portanto, é o caso de concordar com a visão do escritor Lawrence Lowell, quando afirmou, ainda em 1934, que nada poderia haver de mais elusivo. No entanto, não se deve desistir da busca permanente de entendimento dos seus significados, pois, segundo Santaella “por trás de toda prática, criação, difusão ou apropriação cultural, há sempre, explícita ou implicitamente, alguma concepção de cultura, por mais vaga que possa ser” (p. 47). Que se busque não um significado único, exclusivo, definitivo, que se busquem as suas múltiplas possibilidades, parece sugerir Santaella, numa

espécie de democratização do termo, que mais tarde virá a ser defendida pelos analistas da pós-modernidade.

Se partirmos dos sentidos lembrados por Eagleton, referentes ao cultivo agrícola significando “regulação” e “crescimento espontâneo” (p. 13); ou à interpretação de uma dupla recusa: por um lado, do determinismo histórico, e por outro, da “autonomia do espírito” (p. 14), quando entendemos o direcionamento que podemos dar a uma matéria e dos limites que devemos nos impor; ou à vinculação da cultura como instrumento de controle do Estado, uma espécie de pedagogia ética que nos torna aptos para a cidadania política ao liberar o eu ideal ou coletivo escondido dentro de cada um de nós, em cada uma destas possibilidades estamos convergindo para a ideia geral de que a cultura não está de todo dissociada, nem completamente acordada com a sociedade. Se em alguns aspectos ela funciona como uma crítica da vida social, em outros casos ela termina por assumir ares de cumplicidade. Citado por Eagleton, o poeta alemão Friedrich Schiller entende que a cultura é justamente o mecanismo daquilo que depois virá a ser denominado como hegemonia, na acepção de que serão os sujeitos humanos moldados

às necessidades de um novo tipo de sociedade politicamente organizada, remodelando-os com base nos agentes dóceis, moderados, de elevados princípios, pacíficos, conciliadores e desinteressados dessa ordem política. (EAGLETON, 2005, p. 19)

Em outras palavras, submetidos e adequados a um pensamento preponderante. No entanto, o autor alerta que isto só será alcançado se a cultura agir, simultaneamente, como uma espécie de crítica ou desconstrução imanente. Só mais tarde, na Idade Moderna, a cultura tomará formas de “sabedoria olímpica ou arma ideológica, uma forma isolada de crítica social ou um processo profundamente comprometido com o *status quo*” (p. 19)

2.4 CULTURA E CIVILIZAÇÃO

Dos “três sentidos modernos principais da palavra” (EAGLETON, p. 19) expostos por Raymond Williams, o primeiro, como vimos, faz referência às origens etimológicas e ao trabalho rural, o que leva ao significado de algo como

civilidade. Mais tarde, no século XVIII, cultura torna-se “mais ou menos” (id.) sinônimo de civilização, associado a um processo de “progresso intelectual, espiritual e material” (ibid.). Segundo ele,

Na qualidade de idéia, civilização equipara significativamente costumes e moral: ser civilizado inclui não cuspir no tapete assim como não decapitar seus prisioneiros de guerra. A própria palavra implica uma correlação dúbia entre conduta polida e comportamento ético, que na Inglaterra também pode ser encontrada na palavra *gentleman*. Como sinônimo de “civilização”, “cultura” pertencia ao espírito geral do iluminismo, com o seu culto do autodesenvolvimento secular e progressivo. (EAGLETON, 2005, pp. 19-20)

No entanto, este caráter que encaminhava necessariamente a um refinamento social fazia parte de uma certa concepção francesa de vida, o que podia levar a crer que só os franceses tinham a privilégio de ser civilizados. Este possível monopólio foi minimizado pelo fato de que a civilização apregoada pela França tratava mais especificamente de aspectos relativos à “vida política, econômica e técnica” (p. 20), ao passo que a cultura germânica trazia em si uma referência mais estreitamente “religiosa, artística e intelectual” (id.). Outro caráter exposto por Eagleton dizia respeito a uma espécie de estratificação social, a um exemplar discriminatório na prática e no uso da cultura, que a seu ver

podia também significar o refinamento intelectual de um grupo ou indivíduo, em vez da sociedade em sua totalidade. A “civilização” minimizava as diferenças nacionais, ao passo que a “cultura” as realçava. A tensão entre “cultura” e “civilização” teve relação muito forte com a rivalidade entre Alemanha e França. (EAGLETON, 2005, p. 20)

Assim, o que era sinônimo tornou-se antônimo. Segundo Williams, esta foi a virada semântica vivida pelos conceitos de *cultura* e *civilização* na passagem para o século XIX. Tratou-se de um acontecimento raro, histórico e revestido de grande importância já que, em princípio, as duas palavras tinham em comum o fato de serem descritivas e normativas, podendo designar neutramente uma forma de vida como recomendar implicitamente uma outra maneira de viver “por sua humanidade, esclarecimento e refinamento” (p. 20). Exatamente o que é possível perceber, na qualificação mais comum daquilo

que é civilizado, e que é confirmado pela observação acurada de Eagleton, quando demonstra que

Se civilização significa as artes, a vida urbana, a política cívica, tecnologias complexas etc., e se isso é considerado um avanço ao que havia antes, então “civilização” é inseparavelmente descritiva e normativa. Significa a vida como a conhecemos, mas também sugere que ela é superior ao barbarismo. E se civilização não é apenas um estágio de desenvolvimento em si, mas um estágio que está constantemente evoluindo dentro de si mesmo, então a palavra mais uma vez unifica fato e valor. (...) Aquilo que é não apenas é correto, mas muito melhor do que aquilo que era. (EAGLETON, 2005, pp. 20-1)

O desmembramento dos conceitos começa a se delinear quando os aspectos descritivo e normativo do conceito de civilização passam a se separar. De fato, o termo faz parte do léxico “de uma classe média europeia pré-industrial, recendendo a boas maneiras, refinamento, *politesse* e uma desenvoltura elegante nos relacionamentos” (p. 21). Portanto, pode ser relacionado tanto no nível pessoal como no social. Afinal, cultura se refere, em última análise, ao “desenvolvimento total e harmonioso da personalidade”, o que ninguém pode realizar isoladamente. Este detalhe é que termina por denotar o deslocamento de cultura de seu caráter mais voltado para aspectos individuais para algo mais sociável, “de seu significado individual para o social” (p. 21). A dicotomia entre os dois termos foi se consolidar no final do século XIX, quando a palavra *civilização* ficou caracterizada por uma conotação “imperialista, suficiente para desacreditá-la aos olhos de alguns liberais” (p. 22). A partir daí, tornou-se necessário encontrar outra palavra que significasse o que a vida social deveria ser ao invés do que era. Foi quando os alemães emprestaram dos franceses o termo *cultura*, que assim passou a significar a “crítica romântica pré-marxista ao capitalismo industrial primitivo” (p. 22). Eagleton (2005) observa, então, que civilização e cultura demarcam claramente suas posições, entre antagônicas e complementares. Em seu entendimento,

enquanto civilização é um termo de caráter sociável, uma questão de espírito cordial e maneiras agradáveis, cultura é algo inteiramente mais solene, espiritual, crítico e de altos princípios, em vez de estar alegremente à vontade com o mundo. Se a primeira é prototipicamente francesa, a segunda é estereotipicamente germânica. (EAGLETON, 2005, p. 22)

Nesta contextualização que remete ao distanciamento entre civilização e cultura, tem-se então que quanto mais predatória for aquela, mais esta deverá assumir uma posição crítica. Talvez um dos ícones mais eloqüentes deste contraste tenha sido o “crescente *kulturpessimismus*” (p. 23), quando do lançamento da obra *Mass civilisation and minority culture*, citada por Eagleton. Ali estava evidenciado que havia um conflito entre os dois termos. Menos mau que, para o autor, ele refletia uma “guerra fingida” (id.), “uma imensa querela entre tradição e modernidade”. (ibid.). Se a civilização estava associada a algo abstrato, alienado, fragmentado, mecanicista e utilitário, “escrava de uma crença obtusa no progresso material” (ibid.), a cultura, por sua vez, era “holística, orgânica, sensível, autotélica e recordável” (ibid.) Ainda segundo Eagleton,

Embora os fios políticos entre os dois conceitos estivessem assim notoriamente emaranhados, a civilização era no seu todo burguesa, enquanto a cultura era ao mesmo tempo aristocrática e populista. Como Lord Byron, ela representava essencialmente uma variedade radical de aristocratismo, com uma simpatia sincera pelo *Volk* e uma aversão desdenhosa ao *Burgherr*. (EAGLETON, 2005, p. 23)

Foi a partir desta virada “*völkisch*”¹⁰ que o termo cultura passou a transmitir “algo do seu significado moderno de um modo de vida característico” (EAGLETON, 2005, p. 23). O autor cita Herder para se referir a um “ataque consciente contra o universalismo do iluminismo” (id.). À visão unilinear da humanidade, a cultura contrapunha uma diversidade de formas de vida, cada qual com suas particularidades evolutivas. Apesar de autores como Robert Young¹¹ argumentarem que o Iluminismo não se colocava contra esta perspectiva da cultura e que – ao contrário – estaria aberto a “culturas não europeias de formas que relativizavam perigosamente seus próprios valores” (apud EAGLETON, 2005, p. 24), Herder não concorda e associa o choque destes dois sentidos da palavra cultura a um “conflito entre a Europa e os seus Outros coloniais” (id.). Herder¹², enfático, deixa claro que “o que certa nação

¹⁰ Termo alemão correspondente a “popular”. Eagleton faz referência ao fato de o termo cultura estar associado, portanto, a algo direcionado para este perfil.

¹¹ YOUNG, Robert J.C. *Colonial Desire*. Londres e Nova Iorque: 1995, cap. 2. Cf. bibliografia.

¹² VON HERDER, J.G. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*. 1784-91 (reimpr. Chicago: 1968) p. 49. Cf. bibliografia.

julga indispensável para o círculo de seus pensamentos nunca entrou na mente de uma outra, e por outra ainda foi julgado ultrajante”. (ibid.) Desta forma, então, tem-se que ao sentido original da palavra cultura pode-se agregar o que Eagleton chama de “pendor romântico anticolonialista por sociedades ‘exóticas’ subjugadas”. (p. 24)

Saliente-se que aqui se fala do século XVIII, quando Herder, num “gesto prefigurativo do pós-modernismo (ele próprio, uma variedade do pensamento romântico tardio)” (p. 25) lança a proposta de pluralização do termo cultura, como forma de democratizar as interpretações e permitir a identificação equânime de diferentes nações, diferentes períodos, sociedades e economias. Herder de certo não imaginava, mas estava preconizando algo que se estabeleceria apenas no século XX. Ainda que os termos cultura e civilização ainda permanecessem sendo utilizados como sinônimos, em especial por antropólogos, na verdade cultura passava a ser “quase o oposto de civilidade” (ibid.). Sobre esta transformação radical de conceitos, Eagleton explica que o termo cultura apresenta características que vão justificar esta inversão absolutamente marcante:

Ela é mais tribal do que cosmopolita, uma realidade vivida em um nível instintivo muito mais profundo do que a mente e, assim, fechada para a crítica racional. Ironicamente, ela é agora mais um modo de descrever as formas de vida de ‘selvagens’ do que um termo para os civilizados. Numa inversão curiosa, os selvagens agora são ‘cultos’, mas os civilizados, não. (EAGLETON, 2005, p. 25)

Sentido bem diferente do que passa a ser observado a partir da modernidade, quando o sentido de cultura deixa de ser mais do que uma descrição pretensiosa do que se vivia, mas sim do que se poderia viver ou vir a ser.

2.5 CULTURA E MODERNIDADE

O estabelecimento de uma relação possível entre a racionalidade iluminista de explicação para o mundo e a emancipação da humanidade resultou em transformações revolucionárias, desde aspectos relacionados à produção e ao trabalho, mas também, conseqüentemente, à maneira de se

identificar a sociedade e a cultura. A revolução francesa de 1789, que coloca em choque a monarquia absolutista e os fundamentos da sociedade feudal acende o debate em torno dos princípios de religião, tradição, costume, autoridade e família, norteadores das formas de sociabilidade existentes na época. Entre todos os efeitos que se instauraram a partir da chamada revolução burguesa em várias partes do mundo – a propriedade capitalista da terra, o conceito de democracia, o mercado e o contrato – um que não pode ser desconsiderado é o fato de que também acaba por constituir-se como uma revolução cultural que “envolve a emergência de novas formas de pensar e de organizar a natureza e a cultura” (VITULE, 1999, p. 78). O advento da modernidade significa o estabelecimento de uma nova forma de estar no mundo, e é marcado, portanto, com um grande projeto de modernização das relações sociais. É a partir dele que começam a surgir e prevalecer temas como o mercantilismo, o colonialismo e o industrialismo. Em suma, o capitalismo e a sua política de transformação da produção humana em produção para o mercado. Renato Ortiz ressalta que, então, a sociedade industrial

se diferencia radicalmente das sociedades agrárias passadas, nas quais os limites das culturas, das trocas e das fidelidades políticas encontravam-se confinados a regiões particulares. (...) Existia um universo camponês cuja especificidade se traduzia no campo da cultura, da política, da religião e da economia. A Revolução Industrial, com as revoluções políticas, rompe esse quadro. Eliminando os estamentos, elas promovem a circulação dos cidadãos, das mercadorias e das idéias. A nação se realiza portanto através da modernidade. Ela é um tipo de organização, cuja base material corresponde ao industrialismo. (ORTIZ, *Anotações sobre a Mundialização e a Questão Nacional*, Campinas: Unicamp, mimeo, s/d, pp. 3-4)

Na visão de Ortiz, a associação entre os termos *modernidade* e *nação* passa a ser hegemônica em todo o espectro mundial. Nos chamados países centrais, ela estaria evidenciada nos momentos em que França, Alemanha, Grã-Bretanha, Estados Unidos e Japão definem suas posições no cenário mundial da dominação. Entendendo-se modernidade como civilização, o discurso é claro, segundo Ortiz: “frente aos outros, esses países teriam uma missão civilizadora” (id.). Ficavam para trás, então, as associações férreas do

termo, ora exclusivamente a uma prática das chamadas elites cultas do século XVIII, ora como elemento demarcador da distinção de classes, tal como prevaleceu até os inícios do século XX. O que não se apercebia, no entanto, era que através dessa missão civilizatória poderia estar germinando uma idéia de homogeneização cultural.

Não obstante o fato de que o sentido de nação nos encaminhe para a ideia de algo complexo, aqui reconhecido pela heterogeneidade dos que a compõem – população, grupos étnicos, classes sociais etc. – há um elemento que vem lhe servir exatamente como elemento de coesão e de organização: justo a cultura e suas manifestações e expressões. Desta forma é que aspectos como a religiosidade, a língua, o conjunto de leis e a moeda tornam-se fatores de articulação de um todo aparentemente disforme. O mundo moderno, portanto, se reconhece a partir de questões aparentemente banais, de tão cotidianas para quem convive no dia-a-dia, mas que soariam como delimitadoras ao olhar de quem cruzasse as fronteiras de um país e percebesse os limites que organizam um determinado “espaço nacional” (VITULE, 1999, p. 81). Para a antropóloga Maria Luiza Vitule, este observador poderia perceber também

a diversidade política, social, econômica e cultural, que pode ser externa, ou interna, aos países. No entanto, percebe que essas diversidades articulam-se em uma unidade nacional. (...) Assim, ao mesmo tempo em que reconhece um tipo de organização social singular, relativo às formas de sociabilidade que são nacionais, reconhece também um outro tipo de organização, que é internacional e que articula mundialmente nações, continentes, indivíduos e grupos sociais. (VITULE, 1999, p. 81)

A autora sinaliza o efeito transformador – senão devastador – da chegada da pós-modernidade, que Jameson (1991) define como um milenarismo às avessas, no qual todos os prognósticos, “catastróficos ou redencionistas, a respeito do futuro foram substituídos por decretos sobre o fim disto ou daquilo” (p. 27). Um destes “isto” ou “aquilo”, como denunciado pela própria expressão *pós-modernidade*, está relacionado com o “atenuamento ou extinção, ou repúdio ideológico, ou estético do centenário movimento moderno” (id.). Em concordância com Jameson, Ortiz (1994) refere-se a este mesmo caráter de fim de tudo que parece caracterizar os tempos de globalização das

sociedades. Em seu livro *Mundialização e Cultura* (1994), estão relatados exemplos de ocaso de instituições caras e fundamentais:

“Fim” do Estado, que teria se dissolvido diante das instâncias internacionais; do espaço que se anularia pelo movimento da desterritorialização; da arte, que no contexto da pós-modernidade perderia definitivamente sua especificidade aurática. (ORTIZ, 1994, p. 217)

Para Ortiz, esta pregação em torno de uma espécie de apocalipse institucional quase força uma comparação com a religiosidade. Comparação esclarecedora, segundo ele, pois se vislumbra que desde os iluministas a religião sempre foi considerada como um instrumento obscurantista, que deveria ser substituído pela razão nas sociedades ditas civilizadas. Mais tarde, na Revolução Industrial, o que se tem é a transformação de um argumento filosófico em realidade, segundo ele, com os homens se desvencilhando dos “constrangimentos da natureza” (p. 217). A modernidade, por seu lado, é marcada pelo desencantamento do mundo, da racionalização das diferentes esferas da vida social. Não obstante os esforços de Comte¹³ e Kardec¹⁴ para tentar implantar “ao domínio do sagrado as regras do cientificismo” (id.), a tecnologia acaba por afastar os deuses e os espíritos do povo, relegando estes temas à vala da superstição. Senão, veja-se que à época o tema em voga “entre liberais republicanos, socialistas, comunistas, anarquistas” (ibid.) era o fim da religião, o que fazia com que o pensamento prevalecente do século XIX fosse o leigo. A filosofia religiosa não apresentava plausibilidade suficiente para justificar a realidade social vivida. Ortiz pergunta-se – com olhos críticos, reverberando a pergunta de outros autores – se com o seu reflorescimento, a religiosidade “longe de se exaurir, não teria renascido”. (p. 218) Ele mesmo responde, dizendo que ambas as teses – tanto sobre o fim como o seu contrário – pecam pelo exagero.

A rigor, deveríamos dizer: os homens do século XIX, diante do avanço da técnica e da sociedade industrial, se equivocaram ao preconizar o apagamento dos deuses. Mas isso não significa um refortalecimento das crenças. A pluralidade dos mundos religiosos é uma consequência da modernidade, e não o seu contrário. (...) No mundo contemporâneo,

¹³ Augusto Comte, filósofo francês, fundador da linha positivista do pensamento.

¹⁴ Alan Kardec, filósofo espiritualista.

a religião deixa de ser uma filosofia hegemônica de compreensão e de entendimento das coisas. A posição privilegiada que ela desfrutava anteriormente cede lugar a uma diversidade que impede a existência de qualquer monoteísmo. (...) as explicações religiosas perdem a sua validade universal. Os cultos, as seitas, as crenças se preservam, mas sem a capacidade de articular organicamente o todo das relações sociais. (ORTIZ, 1994, p. 218)

Este mesmo rearranjo se aplica, segundo o autor, à discussão sobre o fim do Estado-nação, da arte e do espaço. Ortiz defende a tese de que o que importa não é tanto o desaparecimento destas entidades, mas o fato de tudo isto traduzir uma transformação mais amplificada. No caso específico da pós-modernidade, poderia se dizer que as transformações são por demais amplificadas, principalmente ao se considerar que são mudanças que ocorrem em nível mundial, em escala planetária. Dentro deste ponto de vista, corroborando o que diz o autor, não haveria sentido em afirmar que isto ou aquilo acabou, sejam eles o Estado, o espaço, as fronteiras, a arte, a cultura etc. Correto será sempre pensar que se trata de analisar uma nova configuração de mundo, irreversível e incontestável.

Tanto quanto no comparativo com a religião, os efeitos da mundialização apregoada por Ortiz deixam suas marcas nos sentidos de cultura, como os conhecemos. Ele descreve que

com a mundialização da cultura, o “desencaixar” do espaço torna próximo o distante, estendendo sua presença aos territórios afastados. A viagem deixa de revelar o distinto, o estranho, e se constitui numa extensão do “nós”. Um “nós” difuso, complexo, que se insinua nos lugares, a despeito de suas idiossincrasias, de sua história. O mundo, ao se tornar único, aproxima suas partes, fundindo-as em um processo civilizatório comum a todas”. (ORTIZ, 1994, p. 218)

Ainda assim, e na contracorrente de muitos pensamentos que defendem a desterritorialização como fato consumado, Ortiz afirma que não vivemos em um mundo sem fronteiras, como se a velocidade do tempo tivesse sobrepujado definitivamente o espaço. Segundo ele, seria o caso de dizer que a modernidade criou novos limites que diluem uma diferenciação entre primeiro e terceiro mundos, mas a substituem imediatamente por outras que vão se tornar o ponto de partida dos novos agrupamentos ou da exclusão de pessoas. Se autores como Stuart Hall (1997), afirmam que as mudanças ocorridas no final

do século XX possibilitaram a amplitude das novas tecnologias e uma nova compressão tempo-espaço do ser humano pós-moderno¹⁵, que introduziu mudanças na consciência popular, visto que vivemos em um mundo crescentemente múltiplo e virtual, Ortiz prefere chamar a atenção para o fato de que já não é mais a distância e a viagem que nos conectam aos quadros espaço-temporais da mundialidade. Ele escreve que

Nossa contemporaneidade faz do próximo o distante, separando-nos daquilo que nos cerca, que nos avizinha dos lugares remotos. Neste caso, não seria o outro, aquilo que o “nós” gostaria de excluir? Como o islamismo (...) ou os espaços de pobreza (...) que apesar de muitas vezes próximos, se afastam dos ideais cultivados pela modernidade-mundo. (...) Panorama revelador das desigualdades, nos induzindo a um etnocentrismo às avessas, ironicamente no momento em que acreditávamos ter nos livrado de qualquer centralismo. (ORTIZ, 1994, p. 221)

O desafio proposto por Ortiz (1994) passa justamente pela tentativa de analisar esta nova realidade mundial a partir do ponto de vista cultural. Trata-se de, mais uma vez, tentar buscar definição onde elas não existem, ao menos definitivamente, tal como no sentido original de “cultura”. Diz o autor que a herança intelectual nos indica a necessidade de “ressaltar os aspectos específicos de cada cultura” (p. 20). Ortiz, portanto, concorda com Herder¹⁶, referindo-se a ele como quem “inaugura uma nova forma de pensar” (id.). Ele pensa, por exemplo, que cultura corresponde à totalidade de um modo de vida e ao espírito de um povo, e renega os filósofos da época, recusando-se a admitir o universal, a humanidade e voltando-se para as identidades particulares. Para Herder, só desta forma as sociedades escapariam das “malhas da história global, elas seriam análogas aos organismos vivos, centrados sobre si mesmos” (ibid.). Em resumo, para Herder, cultura só deve ser entendida se for conjugada no plural.

David Harvey, ao abordar o tema em sua obra referencial *Condição Pós-moderna* (1994), cita a crise capitalista de 1847-48 como fator determinante para a criação de uma “crise de representação” (p. 237), resultante de “um

¹⁵ Jean François Lyotard (1986) em seu ensaio ‘Resposta à pergunta: o que é o pós-moderno’ sugere que é uma continuação do modernismo por outros meios – a busca por um experimentalismo novo e a idéia de avant-garde continuam. Isto é, o pós-modernismo mantém uma relação ambivalente com o modernismo, considerado como uma categoria estética.

¹⁶ Ver J. HERDER, *Une autre philosophie de l'histoire*. Paris, Aubier, 1964.

reajuste radical do sentido de tempo e espaço na vida econômica, política e cultural” (id.). Harvey estabelece um paralelo entre o antes e o depois de 1848, mostrando que se antes os elementos progressistas da burguesia defendiam “o sentido iluminista do tempo” (id.), numa batalha constante contra o tempo “permanente” (id.) e o tempo “retardado” (id.), alusivos a toda forma de manifestação tradicionalista da sociedade da época, depois de 1848 este sentido progressista passou a ser fustigado em vários aspectos particulares. Harvey cita que muitas pessoas na Europa haviam lutado

nas barricadas ou sido colhidas pelo turbilhão de esperanças e temores para não apreciarem o estímulo que vem da ação participante no “tempo explosivo”. Baudelaire, por exemplo, nunca pôde esquecer a experiência, tendo voltado repetidas vezes em suas explorações de uma linguagem modernista. (HARVEY, 1993, p. 237)

Lá como cá, se tomarmos como parâmetro a questão do espaço e do tempo em todas as suas interpretações, ficaremos com a mesma dúvida exposta pelo autor quando afirma que a pergunta “em que tempo estamos?” instalou-se na agenda dos filósofos somente a partir de 1848, de modo a desafiar as “pressuposições matemáticas simples do pensamento iluminista” (p. 238). Aquele mesmo pensamento que havia formulado um sentido aparentemente definitivo para o conceito de tempo físico e social e que então começava a se esboroar. Segundo Harvey, “o artista e o pensador puderam então explorar a natureza e o significado do tempo de novos pontos de vista” (id.). Um destes pontos foi resumido por Jameson e citado por Harvey em uma frase que sintetiza bem a compressão tempo-espaço: “a verdade da experiência já não coincide com o lugar em que ela ocorre” (JAMESON, apud HARVEY, 1993, p. 238).

Significativo exemplo disso, em um viés mais econômico, mas, por consequência, também nos aspectos social e cultural, é o que Harvey define como a potencialização do tempo da produção, que provoca “acelerações paralelas na troca e no consumo” (p. 257). Exemplificando, o autor cita os bancos eletrônicos e o “dinheiro de plástico” (id.) que contribuíram para otimizar o fluxo monetário e fazer “vinte e quatro horas ser um tempo bem longo” (p. 258). Se as consequências dessa aceleração generalizada tornaram-se perfeitamente notáveis, por outro lado ensejaram estudos relativos a questões

que envolvem a logística necessária para o controle dos espaços (ou para a extinção deles). O economista canadense Harold Innis, segundo estudos do professor Luiz C. Martino, foi um dos precursores desta corrente, ao vincular os efeitos desta expansão às necessidades logísticas da produção. Em seu artigo *Pensamento comunicacional canadense: as contribuições de Innis e McLuhan*, Martino assinala que o ponto de partida dos dois autores – Innis e McLuhan – corresponde à dependência da expansão político-territorial do Canadá em relação à expansão da sua rede de transportes e de comunicação. Para o professor Martino, segundo eles,

os passos seguintes consistem em mostrar como isso está condicionado, de um lado, pelas características da industrialização (uso do ferro e carvão) e pela demanda de mercados europeus; e, de outro lado, pelas injunções políticas relativas aos impérios britânico e americano. Esse projeto colossal – que na prática se apoiava na erudição e credibilidade de seu executor – demanda uma tal quantidade de energia e conhecimentos de deixar cético até mesmo um pensador abrangente como McLuhan: “ninguém está preparado para isto”, afirma o futuro autor de *Galáxia de Gutemberg*. Pelo menos não do ponto de vista de um empreendimento científico. (MARTINO, 2008, p. 130)

Aos olhos de McLuhan somente a arte poderia levar a termo o projeto de reconstrução da “totalidade inter-relacional da existência social” (McLUHAN, 1953, p. 386). Por sua vez, Innis, não obstante ter se dedicado mais especificamente aos meios midiáticos eletrônicos, “anteviu com clareza a edificação dos novos impérios do mundo globalizado” (COMASSETTO, in MARTINS (org.), 2003, p. 165), e que através deles estava se delineando um novo monopólio cultural e econômico sobre o tempo e o espaço.

2.6 CULTURA E PÓS-MODERNIDADE

Carregada de suas permanentes indefinições – como se fosse possível alcançar alguma, definitivamente – a cultura encontrou-se com outro conceito que, se não lhe ensejou nenhum tipo de convencimento sobre o seu próprio significado, ao menos lhe demonstrou que ele também se enquadra na mesma categoria de termos indefinidos pela própria natureza.

Um tempo que, na falta de nome melhor que lhe defina, resolveu-se denominar como pós-moderno. Se referente ao termo cultura o que há de mais consensual é a constatação de que não há consenso algum, a pós-modernidade traz consigo até mesmo a dúvida sobre se, afinal, estes tempos existem mesmo ou nem existem. Aqueles que acham que os tempos pós-modernos são obra de ficção entendem que, na realidade, todos continuamos modernos, apenas modernos. Os menos radicais até admitem que o pós-modernismo existe, sim, mas não têm uma boa imagem do que ele representa. Jürgen Habermas, por exemplo, enxerga retrocesso, um avanço de “tendências políticas e culturais neoconservadoras, determinadas a combater os ideais iluministas e os de esquerda”.¹⁷ Os mais otimistas veem, para os mesmos tempos, um sem-cessar de oportunidades e de transformações, uma era em que tudo sendo mudado, nada mais restará, nem mesmo o enquadramento em uma denominação fechada e coerente: o fim da história, a pós-modernidade.

Dentro deste emaranhado é que se deve pensar na proposta de Herder sobre a pluralização da cultura. Eagleton alerta que esta pluralização não seria em nada “compatível com a manutenção de seu caráter positivo” (2005, p. 28). Segundo ele, a multiplicidade de significados e entendimentos vai dar margem a situações absolutamente exóticas, e sem o menor contato com o sentido mais nobre do termo.

É muito simples ter entusiasmo pela cultura como autodesenvolvimento humano, ou mesmo, digamos, pela cultura boliviana, já que qualquer formação complexa dessa espécie forçosamente inclui várias características benignas. Mas tão logo se começa, num espírito de pluralismo generoso, a decompor a idéia de cultura para (...) a “cultura das cantinas de delegacias de polícia”, a “cultura social-psicopata” (...) então fica menos evidente que essas sejam formas culturais a ser aprovadas simplesmente porque são formas culturais. (EAGLETON, 2005, p. 28)

Eagleton assinala que este pluralismo exacerbado denota claramente a sua relação direta com o conceito de auto-identidade. Neste contexto de pluralização, por assim dizer, “em vez de dissolver identidades distintas, ele as multiplica” (id.). Segundo o autor, “pluralismo pressupõe identidade” (ibid.) tal como “hibridização pressupõe pureza” (ibid.) Ou seja, só se pode hibridizar,

¹⁷ Ver <http://www.pontodosaber.com/cultura13.html>

portanto, o que é puro, o que destoa da visão de Said¹⁸, quando afirma que as culturas estão todas inter-relacionadas, “todas são híbridas, heterogêneas”. (apud EAGLETON, 2005, pp. 28-9)

Portanto, da primeira idéia relevante a respeito da palavra cultura, qual seja a de se apresentar como uma crítica anticapitalista, passando pela segunda vertente, que promovia uma aproximação entre o sistema e o termo e, em conseqüência, uma “pluralização da noção a um modo de vida total” (p. 29), agora o que se tinha era a gradual vinculação do termo às artes. Deste modo, as chamadas pessoas cultas passam a ser reconhecidas como aquelas que possuem cultura neste contexto da música, da pintura e da literatura. As próprias artes, no entanto, acabam por sofrer graves conseqüências devido à carga de significação social que tomaram, num exemplar clássico do modernismo. Isto só será atenuado justamente no pós-modernismo, quando elas são descarregadas “dessa carga opressiva de ansiedade” (id.). O que se apregoava, então, era um estado de liberdade para experimentar “uma espécie razoavelmente frívola de independência” (p. 30). Se isto denotava uma adesão mais à transcendência do artista do que à sua significação política, ali estava se descobrindo também uma tendência ao apartidarismo. A um certo reacionarismo, como se depreende da observação de Eagleton:

A cultura (...) pode ser uma crítica ao capitalismo, mas é igualmente uma crítica das posições que se opõem a ele. Para que seja realizado seu ideal multiforme seria necessária uma árdua política unilateral. (...) Com essa recusa do partidarismo, a cultura aparenta ser uma noção politicamente neutra. (...) Pede-se-nos que acreditemos que a unidade é inerentemente preferível ao conflito, ou a simetria à unilateralidade. Pede-se-nos que acreditemos, de modo ainda mais implausível, que isso não é em si uma posição política. (EAGLETON, 2005, pp. 31-2)

O que se pede, aparentemente, é uma condescendência extremada com algo muito próximo do utópico. Ainda que Eagleton defenda que exista uma função política nesta opção apolítica, o certo é que autores como Guattari entendem definitivamente a cultura como um conceito “profundamente reacionário” (2005, p. 21). Para ele, principalmente em função de ela ser utilizada para enquadrar os homens em camadas bem delimitadas, cultura

¹⁸ SAID, Edward. Culture and Imperialism. London: 1993. p. xxix

é uma maneira de separar atividades semióticas (atividades de orientação no mundo social e cósmico) em esferas, às quais os homens são remetidos. Isoladas, tais atividades são padronizadas, instituídas potencial ou realmente e capitalizadas para o modo de semiotização dominante – ou seja, elas são cortadas de suas realidades políticas. (GUATTARI, 2005, p. 21)

Através de uma viagem semântica, o autor delinea os sentidos do termo cultura até chegar ao que chama de cultura-mercadoria, ou cultura de massa. Depois das denominações que o autor estabelece como cultura-valor e cultura-alma coletiva, para designar a relação do termo à nobreza e, em seguida, à civilização, eis que chegamos a uma situação em que já não existe mais “julgamento de valor, nem territórios coletivos da cultura mais ou menos secretos” (p. 23), como nos dois casos anteriores. Guattari dá mostras bem claras da direta associação do termo a uma sociedade em que alguns elementos são reconhecidamente predominantes, tais como a produção, o consumo e o mercado:

A cultura são todos os bens: todos os equipamentos (como as casas de cultura), todas as pessoas (especialistas que trabalham nesse tipo de equipamento), todas as referências teóricas e ideológicas referentes a esse funcionamento, tudo que contribui para a produção de objetos semióticos (tais como livros e filmes), difundidos num mercado determinado de circulação monetária ou estatal. Tomada neste sentido, difunde-se cultura exatamente como Coca-Cola, cigarros, carros ou qualquer outra coisa. (GUATTARI, 2005, p. 23)

Neste universo de “cultura-mercadoria” – outra denominação para a “pós-modernidade”, para os “tempos pós-modernos”, para o “capitalismo tardio”, entre tantas outras soluções eufemísticas – o que importa não é mais produzir teorizações, mas sim “produzir e difundir mercadorias culturais” (id.). Quanto aos sistemas valorativos associados ao que o autor chama de cultura-valor, ou aos níveis territoriais relacionados com a cultura-alma coletiva, eles que fiquem de lado. A partir de agora o que importa é a quantificação, é que ela se produza, reproduza e se modifique permanentemente.

Não obstante esta constatação, Guattari admite que consegue enxergar uma simultaneidade entre os três níveis de cultura que ele mesmo cita. Segundo ele, há uma espécie de complementaridade entre os tipos de núcleos

semânticos. Para ele, a produção dos meios de comunicação de massa, a produção da subjetividade capitalística

gera uma cultura com vocação universal. Esta é uma dimensão essencial na força coletiva do trabalho, e na confecção daquilo que eu chamo de força coletiva de controle social. Mas, independentemente desses dois grandes objetivos, ela está totalmente disposta a tolerar territórios subjetivos que escapam relativamente a essa cultura geral. É preciso, para isso, tolerar margens, setores de cultura minoritária – subjetividades em que possamos nos reconhecer, nos resgatar entre nós numa orientação alheia à do Capitalismo Mundial Integrado. (GUATTARI, 2005, p. 26)

Trata-se fundamentalmente do estabelecimento de uma estratégia que consiste em fazer com que os universos individualizados possam se reconhecer em “novos territórios subjetivos” (p. 26), representados por famílias, grupos sociais, minorias etc., permitindo a impressão de que “as pessoas se sintam de algum modo numa espécie de território e não fiquem perdidas num mundo abstrato”. (id.) Nada mais falso, parece dizer Guattari, ao mostrar que “esse duplo modo de produção da subjetividade, essa industrialização da produção de cultura” (ibid.), de acordo com os dois últimos níveis abordados por ele – “cultura-alma coletiva” e “cultura-mercadoria” – “não renunciou absolutamente ao sistema de valorização” (ibid.). Segundo Guattari, por detrás do que chama de falsa democracia da cultura continuam a instaurar os mesmos sistemas de segregação a partir de uma categoria geral da cultura, “de modo completamente subjacente” (ibid.).

Eagleton alerta que absolutamente não é preciso esforço algum para imaginar um período como este, pelo simples e bom motivo de que se trata do que está à nossa volta. Em *As ilusões do pós-modernismo* (1998), o autor refere-se ao fato de que não há nada a ganhar com o “fastidioso ardil retórico de fingir predizer o que já está nos saltando aos olhos” (p. 29). Em sua visão ácida sobre estes nossos tempos, Eagleton aponta que

de onde mais o pós-modernismo possa brotar – da sociedade “pós-industrial”, do último fator de descrédito da modernidade, da recrudescência da vanguarda, da transformação da cultura em mercadoria, da emergência de novas forças políticas vitais, do colapso de certas ideologias clássicas da sociedade e do sujeito – ele não deixa de ser, acima de tudo, o resultado de um fracasso político que

ele ou jogou no esquecimento ou com o qual ficou o tempo todo brigando em pensamento (EAGLETON, 1998, p. 30)

David Harvey parece concordar com este ponto de vista reticente de Eagleton. Tanto que propõe uma oposição explícita entre o que chama de “modernismo fordista *versus* pós-modernismo flexível” (p. 303), onde registra como “dois regimes de acumulação bem diferentes” (id.) podem conviver, fazendo referência a “materializações de hábitos, motivações e estilos de representação culturais” (ibid.). A ressalva de Harvey, no entanto, faz menção ao fato de que esta convivência deve se dar “cada qual como um tipo distinto e relativamente coerente de formação social” (ibid.). Como ilustração, Harvey disponibiliza um gráfico desenvolvido por Ihab Hassan, bastante indicativo do contraste entre cada período:

TABELA 1

Características da modernidade e da pós-modernidade¹⁹

<i>Modernidade fordista</i>	<i>Pós-modernidade flexível</i>
Economia de escala	Economia de escopo
Homogeneidade	Diversidade
Determinação	Indeterminação
Universalismo	Localismo
Poder do Estado	Poder financeiro
Ética	Estética
Produção	Reprodução
Narrativa	Imagem
Vir-a-ser	Ser
Permanência	Efemeridade
Tempo	Espaço

O que é possível depreender das análises apresentadas é uma clara associação da modernidade a algo racional e tendente à unidade, opostos exatos do que seria – ou é – a pós-modernidade. Parece certo que vive-se

¹⁹ Cf. HARVEY, 1994, p. 48 (parte)

tempos de desconstrução, de compromisso inarredável com a provisoriedade, da tão propalada compressão tempo-espço. No entanto, queira-se ou não, os tempos são estes e, segundo aponta Connor, logo na abertura de seu livro *Cultura pós-moderna*, são bastante conhecidas as dificuldades de “apreensão do contemporâneo” (p. 11). Segundo o autor, enquanto vivemos uma determinada experiência na vida, só podemos compreendê-la em parte e, quando tentamos compreender a vida, deixamos de experimentá-la de fato, resultando que “o ato de conhecer está sempre condenado a chegar tarde demais à cena da experiência” (id.). O que dizer, então, dos nossos tempos fugazes, em que o espaço de tempo que não raras vezes nos é disponibilizado mal permite o contato, quanto mais o conhecimento sobre o que quer que seja. Não é mero acaso o fato de que vários autores estabeleçam a relação já vista entre o pós-modernismo e a cultura do consumo, seja de produtos, seja de informação, mas sempre vinculado à efemeridade e à fugacidade.

3 DOS CONCEITOS DE CULTURA À CULTURA DOS MEIOS

3.1 VOCÊ É O QUE VOCÊ CONSOME

Às dificuldades em definir o sentido de cultura e de pós-modernidade, somou-se um forte aliado a partir do momento em que, no início do século XX, passou a preponderar na sociedade ocidental o consumo como fator de diferenciação entre os seus componentes. Foi-se o tempo em que os homens se encontravam rodeados de outros, seus iguais. Hoje eles convivem muito mais com símbolos e objetos. Sempre com seu olhar acentuadamente crítico, Baudrillard já indicava, em um de seus títulos de maior relevância, que na verdade o homem, diante deste convívio exacerbado, acaba por se descobrir como dotado de uma característica funcional, tal como são os objetos que tanto cultuam. Segundo ele, sempre em relação aos “objectos”,

(...) existimos segundo o seu ritmo e em conformidade com a sua sucessão permanente. Actualmente, somos nós que os vemos nascer, produzir-se e morrer, ao passo que em todas as civilizações anteriores eram os objectos, instrumentos ou monumentos perenes, que sobreviviam às gerações humanas. (BAUDRILLARD, 1995, pp. 15-6)

O sociólogo francês faz referência a indígenas da Melanésia, “maravilhados com os aviões que passavam no céu” (p. 22), mas que nunca desciam até eles, para traçar um paralelo com o espectador à frente da televisão, acionando tenazmente o controle remoto, na esperança de que as “imagens de todo mundo venham até ele” (p. 23). Para Baudrillard, a diferença é que as imagens obedecem ao comando, o que no entanto não significa que o sucesso técnico seja suficiente para “demonstrar que o nosso comportamento seja de ordem real e o dos indígenas de ordem imaginária” (id.) O que há em comum às duas situações é que ambos os personagens analisados vivem “a apropriação como captação, segundo o modo da eficácia miraculosa” (ibid.)

Está-se observando, assim, o fato de que vivemos uma ordem de produção, “o lugar de estratégia econômica e política” (p. 23). No entanto, Baudrillard acrescenta que nesta mesma sociedade também está enredada

uma *ordem de consumo*, que se manifesta como ordem da manipulação dos signos. (...) Determinados aspectos das nossas cidades contemporâneas realçam cada vez mais uma lógica das significações, uma análise dos códigos e dos sistemas simbólicos – sem que, no entanto, sejam sociedades primitivas. (BAUDRILLARD, 2005, p. 23)

Reflexo desse estado de coisas é que acabamos por ter como característica marcante da sociedade de consumo aquilo que Baudrillard chama de universalidade do *fait-divers*²⁰. Ou seja: na busca errante do novo, nenhuma informação, seja política, econômica, social, cultural ou o que valha, ultrapassa os limites do anódino e do miraculoso, abrindo espaço permanentemente para algo que lhe venha substituir e cumprir a mesma trajetória meteórica. Baudrillard é claro ao afirmar que “as comunicações não nos fornecem a realidade, mas a *vertigem da realidade*” (p. 24). Mais que isso, o autor vaticina que se vive, assim, exclusivamente “ao abrigo dos signos e na recusa do real” (p. 25), que ele associa diretamente ao que define como uma práxis do consumo:

A relação do consumidor ao mundo real, à política, à história, à cultura, não é a do interesse, do investimento, da responsabilidade empunhada – também não é a da indiferença total, mas sim a da CURIOSIDADE. Segundo o mesmo esquema, pode afirmar-se que a dimensão do consumo até aqui por nós definida não é a do conhecimento do mundo, nem igualmente a da ignorância completa: é a do DESCONHECIMENTO. (BAUDRILLARD, 2005, p. 25)

Em outros termos, o que Baudrillard demonstra apregoar é a recusa involuntária e natural do real, uma espécie de opção pela liberdade de não se envolver com maior intensidade ao mesmo tempo em que nos enredamos numa teia de passividade.

Inevitável recorrer à leitura de Eagleton, quando diz que o termo cultura remete à dialética entre aquilo que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz (2005, p. 11). Hoje o que prevalece é, por assim dizer, o aspecto artificial delimitado pelo que se resume a consumo, e que poderia sugerir uma paráfrase ao texto citado: uma dialética entre o que o mundo nos dá a consumir

²⁰ Termo relacionado mais comumente à divulgação de fatos que denotam a dimensão tragicômica da vida humana, sem que tenha importância alguma no dia-a-dia das pessoas.

e os fatores que nos impedem de consumir além de alguns limites, sempre menores do que os pretendidos.

Considerando-se que os paradigmas que norteavam os papéis sociais e as identidades eram outrora relacionados à posição profissional, formação ou opção religiosa, entre outros conceitos intangíveis, agora o que se tem é uma reverência subserviente ao consumo, que passa a ser um dos maiores – senão o maior – fator determinante de diferenciação social. É assim que a simples posse de um determinado produto, seja ele qual for, de que natureza for, em que enquadramento social se insira, transformou-se em muito mais do que a sua propriedade e o benefício do seu usufruto. Agora esta posse é uma forma de reprodução de cultura e definidora dos novos relacionamentos sociais. Eagleton demonstra que

No mundo pós-moderno, a cultura e a vida social estão mais uma vez estreitamente aliadas, mas agora na forma da estética da mercadoria, da espetacularização da política, do consumismo do estilo de vida, da centralidade da imagem e da integração final da cultura dentro da produção de mercadorias em geral. A estética, originalmente um termo para a experiência perceptiva cotidiana e que só mais tarde se tornou especializado para a arte, tinha agora completado um círculo e retornado à sua origem mundana, assim como dois sentidos de cultura – as artes e a vida comum – tinham sido agora combinados no estilo, moda, propaganda, mídia e assim por diante. (EAGLETON, 2005, p. 48)

Comparativamente com a característica dos tempos precedentes, ainda segundo o autor, para a modernidade “a cultura não é o mais vital dos conceitos”. (EAGLETON, 2005). Segundo ele

é para nós difícil imaginarmos-nos de volta a uma época em que todas as nossas mais elegantes palavras da moda – *corporidade, diferença, localidade, imaginação, identidade cultural* – eram vistas como obstáculos para uma política de emancipação, em vez de seus termos de referência. Cultura, para o Iluminismo, significava, de modo geral, aqueles apegos regressivos que nos impediam de ingressar em nossa cidadania do mundo. (...) A imaginação era uma doença da mente que nos impedia de ver o mundo como ele era e, portanto, de agir para transformá-lo. (EAGLETON, 2005, pp. 48-9)

Preocupação pertinente a de não deixar que todos os avanços relacionados como conquistas de emancipação sejam substituídos ou

preteridos por valores ou sentidos absolutamente perecíveis, de curtíssima duração. Entre eles, evidentemente, o do culto ao consumo, tão criticado por Baudrillard, para quem não há explicação plausível que justifique o fato de ter tomado importância tão extremada, passando a servir como paradigma de avaliação do grau de felicidade das pessoas. Escreve Baudrillard que “a felicidade constitui referência absoluta da sociedade de consumo, revelando-se como o equivalente autêntico da *salvação*”. (2005, p. 47)

Mike Featherstone, por sua vez, transpõe menos radicalidade em *Cultura de consumo e pós-modernismo*, quando identifica três perspectivas diferenciadas para o que dá nome a seu livro: a “cultura de consumo” (1995, p. 31). A primeira delas é a que estabelece como premissa para esta cultura “a expansão da produção capitalista de mercadorias” (id.). Isto, segundo Featherstone, acabou originando um imenso estímulo à “acumulação de cultura material na forma de bens e locais de compra e consumo” (ibid.) e, por extensão, na prevalência dos espaços de lazer e consumo a que as sociedades ocidentais estão bastante habituadas. Como segundo aspecto, o autor salienta o fato de que a relação entre a satisfação provocada pelos bens consumidos e “seu acesso socialmente estruturado é um jogo de soma zero, no qual a satisfação e o status dependem da exibição e da conservação das diferenças” (ibid.). Refere-se o autor à constatação de que as pessoas utilizam-se dos objetos para criar afinidades ou para estabelecer distinções dentro de um grupo social. Por fim, o terceiro ponto abordado por Featherstone diz respeito aos “prazeres emocionais do consumo, os sonhos e desejos celebrados no imaginário cultural consumista” (ibid.). Todas somadas, as perspectivas apresentadas por Featherstone encontram eco em Gilles Lipovetsky, que não tem dúvidas em legitimar a atual sociedade como eminentemente “de consumo” (2000, p. 7), ressaltando, entretanto, ser favorável a ela, mostrando-se crítico ao aspecto de esta mesma sociedade “não conseguir incluir todos os indivíduos na sua esteira” (id.). Lipovetsky, em defesa das configurações que se apresentam, e na contramão das teses expostas por Baudrillard, alerta que não se deve estigmatizar a sociedade de consumo apenas como exemplar de um individualismo egoísta e do reino dos *shoppings*. Para o autor, há outras características a considerar, como por exemplo

um retorno da religião, uma preocupação com a identidade, com o reconhecimento e a valorização de si, com a aceitação do outro. De maneira geral, as afirmações negativas (...) revelam os estereótipos, transformados em discursos politicamente corretos, dos anos 60. (LIPOVETSKY, 2000, p. 7)

Neste contexto, é absolutamente natural que um dos pontos de contato entre as ideias de cultura e consumo seja representado pelos conceitos de indústria cultural desenvolvidos por Adorno e Horkheimer. É deles a observação de que na medida em que

a indústria cultural inegavelmente especula sobre o estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas para as quais se dirige, as massas não são, então, o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo, acessório de maquinaria. O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é sujeito da indústria, mas seu objeto. (ADORNO; HORKHEIMER, 1986, pp. 92-3)

O consumidor não é rei, por certo, mas com vistas à promoção do consumo e em função de suas miraculosas consequências, a indústria cultural trata de reservar-lhe tratamento especial através de seus canais de veiculação. Charles Lemert, em *Pós-modernismo não é o que você pensa*, assegura que Adorno certamente não compactuaria com muito do que é oferecido hoje como “cultura com apelo de massa” (2000, p. 63), mas é incontestável a verificação da proeminência dos meios comunicacionais como potencializadores desta nova formatação de uma cultura baseada simultaneamente no consumo e na efemeridade. A questão que fica é se estes meios impõem a cultura ou a cultura é que os pauta.

3.2 – OS MEIOS FAZEM CULTURA OU A CULTURA FAZ OS MEIOS?

Neste ponto é que se coloca a discussão sobre estes mesmos meios midiáticos como produtores ou não de cultura. São muitos aqueles que, dissociando cultura de comunicação, se recusam a concebê-las como “produtoras de cultura” (SANTAELLA, 2000, p. 31). Para esta corrente de

pensamento, tal fato seria uma contradição de termos, um contrassenso. Lúcia Santaella afirma que

isto ocorre porque as concepções tradicionais de cultura são extraídas de uma visão bastante parcial, que concebe cultura exclusivamente como patrimônio, herança ou acervo do passado a ser preservado. (SANTAELLA, 2000, p. 31).

Se por um lado não se pode desconsiderar a existência de uma corrente, citada anteriormente por Eagleton²¹, que reservava a denominação de cultura a atividades tidas como nobres (literatura, arte, teatro, cinema de arte etc.), por outro é impossível desconhecer que o advento e o crescimento constante dos meios midiáticos tendem, por si só, “a abalar as divisões estratificadas entre cultura erudita, popular e de massas como campos perfeitamente separados e excludentes” (id.). A autora defende que quanto mais os meios se multiplicam mais aumenta a movimentação e a interação das mais diversas formas de cultura, dinamizando as relações entre diferenciadas espécies de produção cultural. Para a autora, “a multiplicação das mídias tende a acelerar a dinâmica dos intercâmbios entre formas eruditas e populares, eruditas e de massa, populares e de massa, tradicionais e modernas etc.” (p. 32).

A chamada comunicação de massas nos remete ao jornal, como primeiro exemplar de veículo com estas características. No entanto, segundo Mcquail [apud SANTAELLA, 2000, p. 34] a história dos modernos meios de comunicação de massas teve início efetivo com os livros impressos, não mais do que a reprodução de textos já extensamente recopiados em manuscritos. Gradualmente houve a possibilidade de mudanças de conteúdo que deram origem aos primeiros panfletos políticos e religiosos, fundamentais para a mudança do mundo medieval. No entanto, mesmo que o livro impresso tenha se constituído no primeiro veículo de massas, quem deu início às particularidades da cultura dos meios midiáticos foi o jornal.

Embora esta cultura dos meios não esteja separada de outras formas de cultura, ela apresenta características singulares e uma especificidade muito própria. Santaella indica ser necessário assinalar que

²¹ Ver página 30.

dentre estes caracteres cumpre pôr em evidência o fator de provisoriedade que parece ser a mola-mestra da cultura das mídias, em oposição à durabilidade e permanência que caracterizam as formas mais tradicionais de cultura. Um jornal, por exemplo, é para ser lido num dia e jogado fora no dia seguinte. Um filme, que é visto hoje, será substituído por outro, no mesmo cinema, daqui a poucos dias ou semanas. Programas de televisão só serão em parte repetidos em um outro programa de televisão, que funcionará como documentário dos programas anteriores. (SANTAELLA, 2000, p. 35)

Trata-se, portanto, de uma cultura impregnada pela efemeridade, pela fugacidade e que, por isso mesmo, na visão da autora, produz nostalgia. Para Santaella, sente-se nostalgia dos filmes dos anos 60, dos romances de Dostoievski, embora haja casos em que ela pode passar a ser imposta e forçosamente sentida. Esta imposição, naturalmente, é proporcionada pelo que é chamado justamente de *cultura das mídias*.

Uma outra característica à qual a autora nos remete é a da mobilidade da cultura dos meios. Trata-se do fenômeno de uma mesma informação passar de canal em canal midiático, repetindo-se com algumas variações na aparência. É a cultura dos eventos em detrimento à cultura dos processos. Como na visão de um caleidoscópio, vivemos a consagração da descontinuidade, onde as aparições são meteóricas. “Quando absorvida pelas mídias, qualquer coisa, seja lá o que for, passa a ter caráter volátil: aparece para desaparecer” (SANTAELLA, 2000, p. 36).

O que não desaparece é a impressão constatada e fixada de que os indivíduos mais e mais são “submetidos a um fluxo sem precedentes de imagens e sons dentro de sua própria casa” (KELLNER, 2001, p. 27), trazendo consigo um novo mundo virtual que envolve diversão, informação, política e sexo, provocando novas percepções de espaço e tempo, misturando realidade e imagem, produzindo novas experimentações e novas subjetividades.

Na visão de Kellner, nos Estados Unidos e na maioria dos países capitalistas ocidentais, os meios veiculam uma forma comercial de cultura, produzida com fins lucrativos e divulgada como se fosse mercadoria, uma nova versão da cultura-mercadoria mencionada por Guattari. Escreve Kellner que

A comercialização e a transformação da cultura em mercadoria trazem muitas consequências importantes. Em primeiro lugar, a produção com

vistas ao lucro significa que os executivos da indústria cultural tentam produzir coisas que sejam populares, que vendam, ou que – como ocorre com o rádio e a televisão – atraiam a audiência das massas. Em muitos casos, isso significa produzir um mínimo denominador comum que não ofenda as massas e atraia um máximo de compradores. (KELLNER, 2001, p. 27)

Mais uma vez, alude-se diretamente às formas da indústria cultural preconizadas por Adorno e Horkheimer nos anos 40, quando dos estudos da *Dialética do Esclarecimento*²². Àquela época representadas pelo cinema, rádio, revistas, histórias em quadrinhos, propaganda e imprensa, com o advento da televisão acompanhou-se uma transformação dos meios midiáticos em uma das principais forças, senão a força dominadora tanto na cultura como na política e na vida social. A partir daí ocorreu uma permanente aceleração e expansão do poder exercido pela cultura veiculada pelos meios midiáticos.

Diante desta avalanche de poder, especialmente representado pela TV, seria natural que adviessem teses e antíteses sobre suas projeções e consequências. Uma delas dizia respeito à possibilidade de a televisão transformar todas as pessoas em imbecis, sustentada em quatro variantes principais: a tese da manipulação, em que toda a sociedade seria manipulada como marionetes; a tese da imitação, de consequências subjetivas que vão levar os indivíduos à libertinagem, irresponsabilidade, crime e violência; a tese da simulação, alimentada por uma desconfiança epistemológica, e que, no entanto, é mais moderna por admitir o desenvolvimento tecnológico dos canais de mídia como um fator positivo; e, por fim, a tese da imbecilização, segundo a qual eles não destroem apenas a capacidade de criticar e diferenciar a fibra moral e política de seus usuários, mas também “a sua capacidade básica de percepção, até mesmo de sua identidade física”. (ENZENSBERGER, 1995, p. 71). Sempre mantendo um tom de ironia, Enzensberger conclui que nenhuma dessas teorias é muito convincente.

Seus autores acham que as provas são supérfluas; eles não se preocupam sequer com um critério mínimo de plausibilidade. Para mencionar apenas um único exemplo, até hoje ninguém conseguiu nos apresentar (a não ser num hospital para doentes mentais) um único espectador incapaz de reconhecer a diferença entre uma discussão familiar na novela em cartaz e outra na sua própria mesa de jantar. (...)

²² Cf. bibliografia.

Basicamente, o usuário da mídia aparece nelas como uma vítima indefesa e, por outro lado, aos produtores dos programas sempre cabe o papel de vilões. Essa polaridade é mantida com muita seriedade e com um afimco considerável: manipuladores e manipulados, atores e imitadores, estimulantes e estimulados, imbecilizadores e imbecilizados se deparam frente a frente num belo quadro simétrico. (ENZENSBERGER, 1995, p. 71)

Contrapondo-se a isso, Kellner entende apenas que a cultura da mídia é a cultura dominante de hoje em dia, tendo substituído outras formas de “cultura elevada” como forma de impacto. Segundo ele

(...) a cultura veiculada pela mídia transformou-se numa força dominante de socialização: suas imagens e celebridades substituem a família, a escola e a Igreja como árbitros do gosto, valor e pensamento, produzindo novos modelos de identificação e imagens vibrantes de estilo, moda e comportamento. (KELLNER, 2001, p. 27)

Diante de todas as interpretações positivas ou não que possa provocar, certo é que tal fenômeno acaba por levar ao questionamento sobre os efeitos desta predominância da cultura da mídia, e as possíveis decorrências deste predomínio. Kellner reconhece que a cultura veiculada pelos meios midiáticos

não pode simplesmente ser rejeitada como um instrumento banal da ideologia dominante, mas sim que deve ser interpretada e contextualizada de modos diferentes dentro da matriz dos discursos e das forças sociais concorrentes que a constituem. (...) Além disso, suas formas visuais e verbais estão suplantando as formas da cultura livresca, exigindo novos tipos de conhecimentos para decodificá-la. (KELLNER, 2001, p. 27).

Esta substituição do que Kellner chama de “cultura elevada” pela “cultura da mídia” remete-nos automaticamente à dicotomia estabelecida pela Escola de Frankfurt entre cultura superior e inferior. O próprio autor admite que a aplicação de seus conceitos neste contexto é problemática. Mais: que deve ser substituída por um modelo que tome a cultura como espectro e que aplique métodos críticos semelhantes a todas as produções culturais, “desde a ópera até a música popular, desde a literatura modernista até as novelas” (KELLNER, 2001, p. 45).

É extremamente problemático o modelo de cultura de massa monolítica da Escola de Frankfurt em contraste com um ideal de “arte autêntica”, modelo este que limita os momentos críticos, subversivos e emancipatórios a certas produções privilegiadas da cultura superior. A posição da Escola de Frankfurt de que toda cultura de massa é ideológica e aviltada, tendo como efeito engodar uma massa passiva de consumidores, é também questionável. (KELLNER, id.)

Não seria correto, portanto, na visão de Kellner, estabelecer limites que permitissem identificar momentos críticos apenas na cultura superior, e sim em todo o espectro da cultura. É preciso pensar que, tanto nas produções da indústria cultural como nos clássicos canonizados da cultura superior modernista há momentos críticos e subversivos.

Ademais, é preciso fazer a distinção entre codificação e decodificação das produções da mídia, reconhecendo que um público ativo frequentemente produz seus próprios significados e usos para os produtos da indústria cultural (KELLNER, *ibid.*).

Ainda segundo Kellner, a crítica à ideologia sempre foi um componente fundamental dos estudos culturais, e a Escola de Frankfurt contribuiu de maneira inequívoca para inaugurar o que chama de “críticas sistemáticas e consistentes da ideologia na indústria cultural” (p. 47). Também é louvável o fato de que foi através dos estudos da teoria crítica que surgiu a divisão dos estudos dos meios em subáreas especializadas. Não obstante, Kellner afirma que os frankfurtianos desenvolveram seus modelos de indústria cultural nos anos de 1930 a 1950 e, a partir daí, seus seguidores não produziram nada de mais significativo para a cultura da mídia. O que surgiu de fato, nos anos 60, foram os estudos culturais britânicos, como um projeto de abordagem da cultura a partir de perspectivas críticas e multidisciplinares.

Estes estudos da Escola de Birmingham, para Kellner

situam a cultura no âmbito de uma teoria da produção e reprodução social, especificando os modos como as formas culturais serviam para aumentar a dominação social ou para possibilitar a resistência e a luta contra a dominação. A sociedade é concebida como um conjunto hierárquico e antagonista de relações sociais caracterizadas pela opressão das classes, sexos, raças, etnias e estratos nacionais subalternos. Baseando-se no modelo gramsciano de hegemonia e contra-hegemonia, os estudos culturais analisam as formas sociais e

culturais “hegemônicas” de dominação, e procura forças “contra-hegemônicas” de resistência e luta. (KELLNER, 2001, pp. 47-8).

Característica singular e salutar dos estudos culturais, eles vieram trazer luz e facilitar a identificação de que a cultura da mídia estava diretamente envolvida com os processos de “dominação e resistência” (KELLNER, 2001, p. 50). Não por acaso, o próprio fato de denominar-se “cultura da mídia” já é uma demonstração de sua relevância como “principal veículo de distribuição e disseminação da cultura” (KELLNER, 2001, p. 54). Por si só, motivos mais que suficientes para justificar o aprofundamento das discussões relativas a ela e a suas duas correntes principais de investigação.

De outro ponto de vista, talvez mais grave quanto às conseqüências que pode provocar, está um dos objetos deste trabalho, qual seja o relativo aos efeitos provocados pelos meios, aqui investigados especialmente em suas novas configurações, sobre a formação das crianças e sua relação com esta predominância intermitente do apelo ao consumo sobre todas as coisas.

3.3 OS MEIOS, O CONSUMO E A INFÂNCIA

Se é possível afirmar, como Bauman, que a forma como a sociedade se molda é definida pelo “dever de desempenhar seu papel de consumidor” (2004, p. 128) e a “capacidade e vontade de desempenhar esse papel” (id.), seria no mínimo imprudente desconsiderar o poder repassado aos meios, e cumulativamente às novas configurações midiáticas, em sua relação com as crianças.

Mas, até as crianças?, poderia se perguntar. E a resposta seria: principalmente as crianças. Philippe Ariès, em *História Social da Criança e da Família* (1981), deixa claro que elas são, indubitavelmente, sujeito histórico e social com participação relevante na criação e formação de culturas. Se nos tempos medievais elas cumpriam a função de *homunculus*²³, que mais se prestavam ao deleite e entretenimento dos adultos, a partir do século XVII elas passam a ser reconhecidas como seres autônomos em relação aos adultos. Até perpetrarem o grande salto de autonomia que as caracteriza nos dias de

²³ Expressão do latim correspondente a ‘homem em miniatura’.

hoje, no entanto, houve uma verdadeira epopeia sobre o significado da infância no contexto da família contemporânea. Seguramente que não será surpresa a constatação de que, tanto do ponto de vista teórico como do factual, representado pela convivência entre crianças e adultos, resulta sempre a sensação de que infâncias boas são as passadas, num misto de ressentimento e ceticismo em relação ao futuro.

Se, nas palavras de Ariès, o conceito de infância veio à luz no século XVI, não havendo anteriormente nenhuma outra forma de registro como uma fase específica da vida das pessoas, para a pesquisadora Inês Silvia Vitorino Sampaio, durante muito tempo,

foi através da experiência de convívio com os adultos, nas suas mais diversas atividades (trabalhar, lutar, caçar, festejar etc.) que a criança ingressou na vida social. A semelhança do vestuário entre crianças e adultos (...) constitui apenas um indicio da indistinção dessas categorias (SAMPAIO, 1999, p. 74).

Uma outra impressão, relatada pelo professor Goiamérico Felício dos Santos, em seu artigo *Em busca da infância perdida. O devir infância na cena literária*²⁴, dá conta de que a capacidade de comunicação de uma pessoa está diretamente relacionada à sutileza e à força da consciência de quem está sob ameaça e que, por isso, passa a ter a necessidade de comunicação” (NIETZSCHE, apud SANTOS, 2001, p. 248). Estas considerações, segundo Santos, acabam por induzir-nos a imaginar a ideia que se podia ter das crianças ainda em formação. Para ele, cabe agora pensar:

qual seria o sentido que se atribuía ao ser criança. As reflexões nos levam ainda mais longe se considerarmos que houve um tempo em que não havia crianças; um tempo em que as crianças foram inventadas; um tempo, o nosso tempo, em que a ideia de criança está em franco desaparecimento. (SANTOS, 2008)

Antes, entretanto, de considerar o desaparecimento das crianças, o autor recorre à *Paidéia*, para demonstrar que os gregos simplesmente não consideravam a infância e a adolescência como partes de uma cidadania efetiva. Para que isso acontecesse, estes seres precisavam ser educados por

²⁴ Texto apresentado no IX Simpósio Internacional de Filosofia – Nietzsche/Deleuze (“A inocência do devir/O devir criança do pensamento”), em Fortaleza, Ceará, Brasil, de 7 a 11 de setembro de 2008.

meio de narrativas que significavam bons exemplos na concepção do que os adultos entendiam como sendo a educação. Ou seja, até que isso ocorresse, faltava mesmo a palavra que lhes definisse – a infância como infância, a juventude como juventude. Para Santos, nada mais incompleto do que aquilo a que falta uma palavra definidora, onde “falta o sentido, falta a ideia da coisa não nomeada” (id.).

Neil Postman, em *O desaparecimento da infância* (1999), refere-se também aos gregos e seu sentimento de desatenção para com as crianças e jovens. Ironicamente, o autor recorre ao velho adágio segundo o qual os gregos sempre tinham uma palavra para definir qualquer coisa, mas que

isso não se aplica ao conceito de criança. As palavras usadas por eles para criança e jovem são, no mínimo, ambíguas e parecem abarcar quase qualquer um que esteja entre a infância e a velhice (pp. 19-20).

É a partir deste raciocínio que Postman dá início a suas reflexões numa tentativa de entender a problemática situação da infância. O autor admite o fato de não termos domínio, sequer registro, das atitudes infantis e juvenis na antiguidade. De toda forma, pelo que ficou delineado com a constatação da desimportância destinada a elas, depreende-se que lhes faltava o espírito de condescendência e afeto protetor que podem ser reconhecidos como naturais e convencionais nos dias de hoje. Santos relata que

os ofícios do amor, entre os deuses imortais e também entre os mortais, não tinham qualquer tipo de restrição aos menores; o infanticídio era corriqueiro e (...) as condições entre os espartanos eram menos favoráveis ainda àqueles seres menores, incompletos e despreparados para a vida plena na Pólis (id., ibidem).

Não obstante todas estas sinalizações de incompreensão sobre o ser e o estar criança, eis que partiu dos próprios gregos o “prenúncio da ideia de infância” (ibid.). Deste prenúncio, os romanos aprimoraram a sua concepção acerca do tema, ainda que isso tenha levado séculos. Observe-se que somente muito tempo após a morte do orador Quintiliano, que defendia a necessidade de se educar o homem desde a sua infância, o mundo viria a conviver com a primeira lei que punia o infanticídio. Postman informa que isto se deu “no ano 374 da era cristã, três séculos depois de Quintiliano” (1999, p. 2). Ocorre que

as invasões bárbaras dizimaram com o Império Romano e, com ele, a cultura clássica, a capacidade da leitura e da escrita, o valor da educação como elemento formador, a própria noção de infância e adolescência, tudo tomado pela barbárie.

Quando da Renascença, e da prensa de Gutemberg citada por McLuhan, as transformações naturais levaram a uma ampliação do mundo dos adultos, novas perspectivas, nova inserção do homem na vida, agora sob os auspícios do *carpe diem*²⁵. Mais uma vez, no entanto, a criança viu-se à margem do espaço “simbólico propiciado pelo mundo da escrita nos livros” (SANTOS, 2008). Postman diz que, mais uma vez, a idade adulta, por definição,

excluiu as crianças. E como as crianças foram excluídas do mundo adulto, tornou-se necessário encontrar um outro mundo que elas pudessem habitar. Esse outro mundo veio a ser conhecido como infância (1999, p. 34)

Segundo Sampaio, os elementos que vieram a permitir a transformação desta situação secular não estão totalmente definidos. Entretanto, algumas sinalizações são expostas por ela e creditadas a seus enunciadores. Descreve a pesquisadora, pela ordem:

1) as alterações nas taxas demográficas no sentido da diminuição da mortalidade infantil justificariam uma preocupação crescente com um segmento que adquire maior expectativa de vida e maior visibilidade (Ariès); 2) a necessidade de perpetuação das próprias crenças, por parte dos puritanos (Stone); 3) a Reforma e o surgimento de muitos movimentos sociais (John Sommerville); e 4) o desenvolvimento da imprensa (Eisenstein e Meyrowitz). (id., p. 74)

Importante salientar que Sampaio mostra-se convencida do acerto da análise de Eisenstein e Meyrowitz, visto que os dois estabelecem uma correlação entre infância e alfabetização. Este raciocínio segue a mesma linha desenvolvida por Rousseau, a quem a autora cita como dono de uma contribuição importante para o entendimento do conceito de infância. O

²⁵ Expressão criada por Horácio, que sugere o aproveitamento de cada momento do dia, sem aflições por desejos e ambições que podem não se realizar, ou se realizados, podem nos trazer uma infelicidade maior.

pensador francês compreende-a como uma etapa à parte da vida, preparatória da vida adulta, para onde a criança se encaminharia através da educação.

Educação que implica em saberes. Os mesmos que, na visão de Rousseau, transformariam as crianças em seres mais completos, foram também responsáveis pela consolidação dos conceitos que se tem hoje sobre a infância moderna. A chamada psicologia do desenvolvimento é instrumento fundamental neste processo, pois a partir de suas descobertas científicas acerca deste período e de sua disseminação pelos ambientes sociais, principalmente através das escolas, foi-se fixando o conceito permanente da noção de infância moderna. Sampaio, mais uma vez, nos mostra que

a perspectiva assumida pela psicologia do desenvolvimento opera com o pressuposto de um curso da vida único, marcado pelas fases distintas e predeterminadas da infância, adolescência, juventude, pré-maturidade, meia-idade e velhice. Essas diversas fases comporiam uma seqüência linear, supostamente obrigatória para todos os indivíduos, independentemente dos seus contextos históricos e sociais. (id., p. 74)

Assim delineada historicamente a infância como um período tão fundamental quanto qualquer outro da vida humana, e a função da educação e do conhecimento como fatores preponderantes de sua maior ou menor ingerência social, a questão que se coloca é o seu significado funcional no mundo. Para Maria Cristina Gouvêa, na qualidade de sujeito social, “a criança significa o mundo” (2002, p. 18). Segue a autora:

Ao longo da história da cultura ocidental (...) foi assumindo um lugar diferenciado do adulto e nesse processo construindo, na relação com o adulto, uma cultura infantil (...) formada a partir de um repertório de produções culturais — jogos, brincadeiras, músicas, histórias que expressam a especificidade do olhar infantil, olhar este construído através do processo histórico de diferenciação do adulto (id., p. 18).

É desta maneira, segundo Gouvêa, “brincando de ser criança” (p. 20) que elas vão se apoderando do mundo, usando para isso apenas o seu poder de imaginação. Imaginação que talvez tenha sido suplantada pela realidade a que a humanidade foi exposta pelo advento das novas tecnologias e que, em sua avalanche, levou de roldão alguns conceitos bastante arraigados, utilizados na formação lenta, gradual e segura do conhecimento. Preceitos outrora

intocáveis se dissiparam: conforme Castells, vive-se uma “redefinição fundamental de relações entre mulheres, homens, crianças e, conseqüentemente, da família, sexualidade e personalidade” (2000, p. 22). Algo equivalente, talvez, às transformações experimentadas pelo mundo na Renascença. Saltando para as transformações vividas pelo mundo contemporâneo, o que se tem, para Santos, é que a sociedade de massa

promoveu o ressurgimento da criança em nossa arena simbólica, a sociedade da era da informação, sob os influxos da mídia eletrônico-digital, novamente provoca a extinção da criança. Basta ver que, com a televisão, para efetivar o seu processo de difusão, requer apenas aptidões naturais para as sensações sonoras e cromáticas, com o entendimento da fala. Assim, a dicotomia de mundos adulto e infantil entram em fase de fusão (SANTOS, 2008).

As dúvidas e inquietações muito próprias de uma era de transformações como a nossa se justificam. Por exemplo, será que a infância não poderia merecer melhores escolhas, senão a de estar ora associada a algo desimportante socialmente, ora de ser lançada, segundo Santos

Um mundo sem fronteiras, que alarga os espaços e as consciências, diluindo o tempo necessário para que a maturidade chegue com seu tempo devido. As cenas que denotam esse mundo de crianças adultas e adultos infantilizados são estampadas cotidianamente nas páginas das publicações impressas, nas programações televisivas da ordem do lúdico (novelas, filmes, shows etc), os jogos, *on* e *offline*, as páginas da web, que requerem apenas um clic para que as desterritorializações promovam superações de tempo e espaço: a precoce erotização dos jovens através das roupas, adereços, *piercings*, comportamentos. Tudo isso ocorre concomitantemente aos elevados índices de criminalidade perpetrados e sofridos pelos jovens. Os crescentes consumo de álcool e drogas entre jovens quase crianças perfazem o quadro negro da nossa realidade: um mundo onde a perda da inocência nos trazem a sensação de que tudo entrou em fase de extinção. (id. *Ibidem*)

Neste contexto, em que se miscigenaram tantos elementos formadores do imaginário das crianças e adolescentes – realidade virtual, toques de ficcionalidade, transformação no real – todos foram transmutados e homogeneizados pelos canais midiáticos em um qualificativo comum: consumidores.

Se autores como Rousseau já apontavam a relação direta entre a formação educacional e, por conseguinte, do conhecimento como alavanca para o enquadramento social e a autonomia da criança na adolescência e nas etapas posteriores indicada pela psicologia do desenvolvimento, parece imperativo supor que, diante de todo acesso permitido não apenas pela educação, mas principalmente pelo acesso a um volume descomunal de informações fez com que esta autonomia se consolidasse consideravelmente. Hoje as crianças são agentes influenciadores de 80% das compras de casa, só não participando das decisões sobre compra de produtos de limpeza, combustível e seguros de saúde e de vida, segundo pesquisa IBGE Interscience (2003)²⁶. São dados evolutivos de extremada relevância para ser desconsiderados. Ao contrário, eles são extremamente estudados pelos detentores dos meios midiáticos, como forma de antever suas reações e preferências, na qualidade de atuais influenciadores e potenciais futuros consumidores. Veja-se que o instituto de pesquisas *Ibope Media Quizz* limita a infância entre os 4 e os 14 anos, enquadrando nestes parâmetros etários tão somente a relação das crianças com os materiais publicitários apresentados pelos veículos.

Particularmente em relação à televisão, pesquisa²⁷ realizada pelo *Swedish Consumer Agency* sobre os efeitos da publicidade televisiva na formação das crianças apontou que apenas algumas poucas conseguem discernir entre o que é programação e o que é publicidade quando têm entre 3 e 4 anos; entre os 6 e os 8 anos, muitas crianças já conseguem perceber; no entanto, todas vão alcançar esta clareza apenas após os 10 anos. Quando chegarem aos 12, aí sim vão perceber a finalidade comercial das mensagens. Portanto, temos que a faixa pesquisada cumpre a função de enquadrar-se dentro do perfil de consumo deste público específico.

Como se vê, não é exatamente segredo o fato de que as crianças são definitivamente tratadas ou analisadas como consumidoras, quando não primárias, secundárias na influência provocada sobre os adultos para a definição de uma compra. Outro aspecto fundamental é a constatação de sua

²⁶ Ver sítio www.criancaeconsumo.org.br

²⁷ Disponível, em português, em http://www.febraban.org.br/p5a_52gt34++5cv8_4466+ff145afbb52ffrtg33fe36455li5411pp+e/sitefebraban/semark_sema_t2007_Isabella_Henriques.pdf

vulnerabilidade diante das mensagens transmitidas e da própria responsabilidade em que foram investidas com a chegada dos novos meios midiáticos, a possibilidade de interação e, em decorrência, da sua tomada de decisões em tão pouca idade.

Agora, portanto, enquadradas e catalogadas, as crianças acabam experimentando, por vezes até involuntariamente, um processo de encaminhamento natural para uma espécie de grupo ao qual caberá uma linguagem, um comportamento, um nível de expectativas e exigências com muito mais características comuns do que poderia sugerir a sensação de liberdade que os meios midiáticos propõem. O sociólogo francês Michel Maffesoli vai além, e enxerga a formação de “pequenos bandos” (2005, p. 13) sobre os quais a “*lei do pai não ordena mais*” (id.), mas os meios midiáticos muito fazem por ordenar. Tais observações confirmam a sua tese mais recorrente, segundo a qual a sociedade atual, como um todo, crianças e jovens incluídos, é delimitada muito mais pela identificação através de seus estilos de vida do que pelos preceitos mais associados a posturas ritualísticas e convencionais que sempre caracterizaram o que o autor chama de *sociabilidade*. Ou, como o próprio Maffesoli deixa como pergunta para se referir à sua idéia das tribos de uma *socialidade*: como entender o estilo de uma época senão “através do que se deixa ver?” (1996, p. 160). É a consagração das aparências, das práticas sociais não mais estabelecidas por instâncias transcendentais ou por um objetivo a ser alcançado, mas sim por ações caracterizadas por um presenteísmo exclusivo e imediatamente substituível por outra ação presente.

Em meio a esta ambiência caracterizada pelo que se poderia denominar ora como uma segregação por identidades, ora como aquilo que Maffesoli descreve como um “deslize de uma lógica da identidade para uma lógica da identificação” (1996, p. 38), tratando aquela como tendente ao individualismo e esta ao coletivo, certo é que os novos meios midiáticos, especialmente aqueles relacionados com a chamada cibercultura, tornaram-se um excepcional recurso para uma sociedade que se agrega “segundo as ocorrências ou os desejos” (id.), onde prevalece simples e tão somente o “acaso objetivo” (ibid.).

Nada mais natural do que associar os encontros virtuais como frutos do acaso. A coincidência de encontrar um outro movimentando-se por algum

ambiente de meu direto interesse é apenas – não em um sentido atenuador, mas aqui o seu contrário – um instrumento de maximização do prazer de estar com alguém com quem possa compartilhar a mesma identificação. Estará estabelecida assim a “ética da estética” (id.) de que fala Maffesoli: aquela definida pela imagem, pela identificação de sentimentos ou preferências e – também – pela possibilidade de exclusão instantânea daquele novo indivíduo, tão logo deixe de despertar interesse.

Se naquele primeiro momento, referente à identidade, o autor reconhece que a ampliação e a multiplicação dos meios de comunicação de massa provocaram “a desintegração da cultura burguesa, fundamentada na universalidade e na valorização de alguns objetos e atitudes privilegiadas” (p. 39), cabe a pergunta sobre se o prosseguimento desta ampliação e banalização não conduzirá “esses mesmos meios de comunicação de massa para mais perto da vida comum”. (id.) Enxergando nos novos meios da cibercultura a função de “assegurar através do mito a coesão de um conjunto social dado” (ibid.), seja ele representado por um fato corriqueiro, a vida de uma celebridade ou coisas do gênero, Maffesoli sinaliza para o direcionamento da formação de grupos. Para ele, em qualquer uma das formas de mitificação o conteúdo em si mesmo pode ser irrelevante para uns poucos. No entanto, para a maioria

ele é importante porque confirma o sentimento de participar de um grupo mais amplo, de sair de si. Nesse sentido, estamos mais atentos ao continente, que serve de pano de fundo, que cria a ambiência e que, por isso, une. Em todos os casos, trata-se, antes de tudo, daquilo que permite a expressão de uma emoção comum, daquilo que faz com que nos reconheçamos em comunhão com os outros. (MAFFESOLI, 2000, p. 40)

Enquanto visualiza o próximo, aquele que nos é caro e que compartilha conosco nossos sentimentos, estamos produzindo “sociabilidade” que, segundo o autor, é algo muito semelhante aos valores que animavam “as tribos ou os clãs das sociedades tradicionais” (id., ibidem). Inegável que as novas configurações midiáticas, e mais particularmente as da cibercultura, encaixaram-se como uma luva a esta necessidade latente de combinar as individualidades já conquistadas e compartilhadas com a perspectiva de

ampliar e reconhecer estas identificações em pontos e extremos antes inimagináveis.

3.4 – AS TRIBOS DA SOCIALIDADE

Em uma das cenas de seu filme *Scoop: O Grande Furo*, o ator e diretor Woody Allen responde a uma outra personagem sobre a sua formação religiosa. Ela pergunta se ele é católico, ao que ele responde que sempre foi, mas que recentemente converteu-se ao narcisismo.

Não é o caso de afirmar ser influência de sua temporada européia, já que Allen vem produzindo seus filmes mais recentes na Inglaterra e Espanha, mas o certo é que a idéia central de sua fala lembra perfeitamente as análises de Maffesoli sobre as tribos e o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Vista de pronto, a leitura tende a nos demonstrar a consagração do individual como pano de fundo da sociedade contemporânea, mas logo esta impressão passa a ter a companhia do aparente paradoxo que demonstra que os indivíduos veem a cibercultura como uma forma de se reconhecerem e compartilharem com os seus iguais algo que lhes seja afim, na efetivação prática do que Maffesoli chama de socialidade, ou formação de grupos dentro de uma configuração muito bem definida por Castells como uma nova galáxia. Segundo ele, a Internet é

um meio de comunicação que permite, pela primeira vez, a comunicação de muitos com muitos (...) Assim como a máquina impressora no Ocidente criou o que McLuhan chamou de a 'Galáxia de Gutenberg', ingressamos agora num novo mundo de comunicação: a Galáxia da Internet (CASTELLS, 2003, p.8).

Sem dúvida, uma galáxia marcada pelas possibilidade de interconexões simultâneas, mas ao mesmo tempo caracterizada pela individualidade exacerbada. Na verdade, para André Lemos (2002) trata-se da realização de uma perspectiva anterior à década de 70, quando das tentativas de utilização da antiga rede Usenet e do BBS – Bulletin Board System, não mais do que redes comunitárias de computadores incipientes. Depois da implementação do que Lemos chama de ciberespaço o que se tem é a passagem da modernidade para a pós-modernidade. Se lá o espaço era esculpido pelo tempo, agora o

tempo comprime o espaço. A era do “indivíduo autônomo e isolado” dá lugar ao “coletivo tribal e digital” (p. 142). Vive-se um tempo em que a sociabilidade é transmutada em socialidade, o tempo das tribos, ao menos no nível de prevalência.

Ocorre que acima destas possibilidades proporcionadas pela socialidade, Pierre Lévy enxerga no ciberespaço um campo de comunicação através do qual a humanidade tem a oportunidade única de transformar o mundo, com base no acúmulo de conhecimentos e no imaginário coletivo. Inegavelmente, uma perspectiva audaciosa, que o autor sustenta em função do contraste que vê com a “oralidade arcaica”. Segundo ele, agora

o suporte direto do conhecimento não é mais a comunidade física e sua memória corporal, mas o ciberespaço, a região dos mundos virtuais, através dos quais comunidades descobrem e constroem seus próprios objetivos, e vêm a conhecer a si próprias como inteligência coletiva (LÉVY, 1999, p. 197).

Muito mais, portanto, do que uma rede de ligação entre computadores, Lévy enxerga na Internet o poder de provocar “mutações culturais na sociedade” (p. 63).

Maffesoli não nega, naturalmente, os benefícios apregoados por Lévy, mas aponta, logo no início de seu livro *O tempo das tribos* a necessidade de voltar regularmente ao que chama de “problema do individualismo, mais não seja por que ele obsessional, com certa pertinência, toda a reflexão contemporânea” (p. 13). Não por acaso, Maffesoli adianta que, como tal, o narcisismo está no cerne de numerosa produção intelectual que aborda o tema do ponto de vista psicológico, histórico, sociológico ou político. O próprio autor reconhece a utilidade de sua iniciativa, mas salienta sobre os problemas provocados pelo individualismo, como por exemplo quando ele se torna,

por força das circunstâncias, o sésamo explicativo de numerosos artigos jornalísticos, de discursos políticos ou de proposições moralistas. Todos eles, sem dar a mínima importância à prudência ou aos matizes eruditos, difundem um conjunto de pensamentos convencionais, e um tanto catastrofistas, sobre o ensimesmamento, sobre o fim dos grandes ideais coletivos ou, compreendido no seu sentido mais amplo, sobre o fim do espaço público. (MAFFESOLI, 2000, p. 13)

Em sua observação, Maffesoli parece preferir o coletivo em detrimento das tribos muito marcadas pela fugacidade e pela facilidade de se dispersar. Exemplo evidente disso está no que identifica como a “massa indefinida, o povo sem identidade ou o tribalismo enquanto nebulosa de pequenas entidades locais” (p. 14).

São inúmeros os casos, segundo Maffesoli, e perfeitamente visíveis à nossa observação comum. O autor relata, a título de ilustração, um sem-número de fatos e comportamentos do nosso dia a dia que podem ilustrar

a ambiência emocional que emana do desenvolvimento tribal. Além disso, podemos notar que estes exemplos já não espantam mais, já fazem parte da paisagem urbana. As diversas aparências (...) que exprimem muito bem a uniformidade e a conformidade dos grupos são como outras tantas pontuações do espetáculo permanente que as megalópoles contemporâneas oferecem. (MAFFESOLI, 2000, p. 16)

Importante não perder de vista o fato ilustrativo, defendido por Maffesoli, de que estas são, entretanto, representações que só existem por se estabelecerem em grupos. Em identificações, portanto, que acabam gerando a formação de *personas*, o que para o autor é algo diferente da pessoa em si, algo como uma espécie de *avatar*, que se transmuta em tantas e quantas configurações for preciso, apenas com o intuito de *estar* e, no momento em que for preciso, ou ficar desinteressante, *deixar de estar*.

A este fenômeno, que Maffesoli denomina como *pertencimento*, está diretamente associado o surgimento das massas e do espetáculo que decreta o que, para Baudrillard, seria o fim do social. Dentro desta mesma linha de raciocínio, ambos enfatizam ainda o contraste entre a saturação da forma política e a saturação do individualismo. Daí decorre o que Maffesoli identifica como um

conformismo das gerações mais jovens, à paixão pela semelhança, nos grupos ou tribos, (...) à cultura padronizada, até e inclusive isto que se pode chamar de unissexualização da aparência, (...) ao desgaste da idéia de indivíduo dentro uma massa bem mais indistinta (2006, p. 92).

O autor acredita – ainda que enfatizando não valer a pena lembrar da fascinação exercida pela orientalização da existência – que se a distinção é, talvez, uma noção que se aplica à modernidade, por outro lado ela é totalmente inadequada para descrever as formas de agregação social que conhecemos. Estas, para o autor, são totalmente indefinidas: o sexo, a aparência, os modos de vida e a ideologia são cada vez mais qualificados em termos que ultrapassam a lógica identitária ou binária. Segundo o autor, não basta mais ser isto ou aquilo. É preciso ser *trans*-isto, *meta*-aquilo. Maffesoli aposta que assistimos à substituição de um social racionalizado por uma socialidade com dominante empática, que se vai exprimir numa sucessão interminável de ambiências, sentimentos e emoções. Tudo vai ser uma questão de se adaptar à noção de *stimmung*²⁸, característica que Maffesoli foi buscar no romantismo alemão para descrever os sentimentos da alma. Mais próximo de nós, o conceito de *felling* quer significar o mesmo: o divisor de águas para decidir sobre o aprofundamento ou não de uma relação interpessoal.

Fazendo coro a este raciocínio, Canevacci parece dar um exemplo claro das identificações e suas buscas nestes tempos pós-modernos. Em *Culturas eXtremas*, o autor dá mostras claras, já a partir do título grafado inusitadamente, de como apenas através de uma letra pode-se resumir um estado de alma e de comportamento do público juvenil e suas mutações. A letra X, para ele, então, pode ser identificada como algo contrário, no sentido de isto versus aquilo; como algo que excede, o X-large; como alguma coisa alienígena, o X-file; ou ainda como algo proibido. Canevacci deixa claro o desejo de, com seu texto, transitar

ao longo de uma determinada multiplicidade de espaços – recortados e fluidos – dentro dos quais se experimentam novas linguagens da comunicação juvenil metropolitana. Particularmente, aquele tipo de comunicação fortemente inovadora que (...) recusa-se a permanecer restrita ao âmbito das políticas tradicionais, aquelas políticas nascidas nas órbitas dos partidos de massa pós-fascistas, de rituais obsoletos, retóricas inúteis, organogramas rígidos, congressos superprevistos. (CANEVACCI, 2005, p. 46)

²⁸ Palavra alemã que corresponde ao sentido de atmosfera, sensação, clima.

Seja qual for a denominação que se dê a estes novos níveis de relacionamento, afinidades e identificação (emoção, sentimento, mitologia, ideologia), Maffesoli entende como correto dizer que a sensibilidade coletiva, ultrapassando a atomização individual, suscita as condições que vão particularizar esta época, tal como outras eras já foram particularizadas pelo que o autor chama de *aura*: a *aura* teológica da Idade Média, a *aura* política do século XVIII, a *aura* progressista do século XIX. Agora o que se está assistindo é a *aura* estética onde vão se encontrar os elementos que remetem à pulsão comunitária, à propensão mística ou à perspectiva ecológica. Esta solidariedade orgânica pode se expressar de infinitas maneiras e é sob este prisma que Maffesoli afirma que se deve interpretar o ressurgimento do ocultismo, do espiritualismo e da astrologia. Sobre esta última, o autor afirma ter deixado há muito de ser assunto de “mocinhas sonhadoras” (p. 20). Ele cita Gilbert Durand, quando diz que a astrologia, centrada no indivíduo, é de origem recente, mas que a astrologia clássica teve como “objeto primeiro o *destino do grupo*, da cidade terrestre” (DURAND, apud MAFFESOLI, p. 20).

“Em função de precauções e de elucidações”, afirma Maffesoli, “podemos atribuir uma função de conhecimento à metáfora da sensibilidade ou da emoção coletiva” (p. 21). Esta função se prestaria como uma alavanca metodológica para nos fazer entender a organização das cidades contemporâneas. Sobre esta particularidade, Maffesoli vai buscar em Alain Médam a ilustração do que entende como sendo o exercício da individualidade se abrindo para atender o Outro. Eis a fábula que descreve:

Imaginal, por um instante, que o Padre Eterno queira levar com ele para o céu uma casa de Nápoles. Para seu deslumbramento ele perceberia, pouco a pouco, que todas as casas de Nápoles, como uma grande gambiarra, viriam atrás da primeira, uma após outra, casas, varais de roupa, canções de mulheres e gritos de crianças. (MÉDAM, apud MAFFESOLI, 2005, p. 20)

Maffesoli afirma que esta emoção é que cimenta um conjunto, que pode ser formado por uma pluralidade de elementos, mas sempre com uma ambiência que os torna solidários. Em resumo, pode-se dizer que o que caracteriza a estética do sentimento não é uma experiência individualista ou interior, mas sim a abertura para os outros.

3.5 – A COMUNIDADE EMOCIONAL, OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO E O CIBERESPAÇO

Maffesoli afirma justamente que é o *habitus*, ou o costume, quem concretiza a dimensão ética e estética de toda socialidade. O autor faz-nos lembrar que o divino é oriundo das realidades cotidianas. Que ele se elabora na partilha de gestos simples e rotineiros até fazer-se perceber em sua plenitude. Assim é que beber junto, jogar conversa fora, falar trivialidades sem o menor compromisso é o que provoca a sensação do “sair de si” e, com isso, cria a aura específica que serve de cimento para o tribalismo.

No entanto, ainda que continue preponderando na sociedade atual a mesma lógica identitária que nos serve de regulador social, no entanto é preciso verificar que ela já não se faz mais suficiente para atender às demandas contemporâneas. Parece, portanto, correto dizer que o desenvolvimento tecnológico abriu margem para um novo *habitus*, um novo costume, qual seja o do contato através dos meios de comunicação de massa e, mais recentemente, o contato através do ciberespaço. Maffesoli nos convida a imaginar que o crescimento das tribos urbanas simultâneo a esta época de transformações favorece o surgimento de uma “*palabre informatizada*” (p. 38), naquilo que seria a retomada dos rituais da velha Ágora, praça das antigas cidades gregas onde se fazia o mercado e se davam as assembléias do povo. Segundo o autor, assim não seríamos mais confrontados, como de início,

com os perigos do computador macroscópico e desconectado das realidades próximas, mas, pelo contrário, graças ao micro ou à televisão a cabo, seríamos remetidos à difracção infinita de uma oralidade que se dissemina cada vez mais (...) em inúmeros domínios, como a educação, o tempo livre, o trabalho em equipe e a cultura, a comunicação próxima, induzida por esse processo, se estrutura em rede com todos os efeitos sociais que podemos imaginar. (MAFFESOLI, 2000, pp. 38-9)

Dentro desta contextualização favorável à formação dos grupos ou tribos, Maffesoli prega que após o período que Max Weber chamou de “desencantamento do mundo” (p. 42), o que se vive agora é um “reencantamento do mundo” (id.), que Maffesoli resume da seguinte forma:

(...) digamos que nas massas que se difractam em tribos, ou nas tribos que se agregam em massas, esse reencantamento tem como cimento principal uma emoção ou uma sensibilidade vivida em comum. Penso (...) nas meditações proféticas de Hölderlin [*em que*] ele ligava o sentimento do que é comum, do “nacional” que serve de cimento à comunidade às “sombras dos deuses antigos” que, tal como eram, visitavam novamente a terra” (MAFFESOLI, 2000, p. 42)

Maffesoli afirma, categórico, que países que não deixaram que o individualismo se tornasse o fundamento do seu desenvolvimento detêm maior vitalidade e uma “fascinação que parece duradoura” (p. 41). Ainda que não descritos como modelos acabados, o autor refere-se ao Japão e ao Brasil como exemplos de lugares onde a aura “essencialmente marcada pelo ritual, cuja estrutura de base é a tribo” (id.) acabam por torná-los “protótipos” (ibid.), alternativas ao “*princípio de autonomia*, quaisquer que sejam os nomes que lhes queira atribuir (autogestão, autopoiesis etc.)” (pp. 41-2). A este perfil se contrapõe um “*princípio de alonomia* que se apóia no ajuntamento, na acomodação, na articulação orgânica com a alteridade social e natural” (p. 42). A propósito desta visão dionisíaca, Maffesoli foi buscar em Nietzsche, “este outro louco” (p. 42), como a ele se refere, um exemplo do que chama de sua irrupção:

“Hoje solitários, vós que viveis separados um dia sereis um povo. Aqueles que se assinalaram a si mesmos um dia formarão um povo assinalado e é deste povo que nascerá a existência que supera o homem”. (NIETZSCHE, apud MAFFESOLI, 2000, p. 42)

No entanto, o autor manifesta seu estranhamento pelo fato de que a formação das tribos tão característica dos nossos tempos apresenta uma “perturbadora ambiguidade” (pp. 42-3). Segundo ele,

Sem desprezar uma tecnologia das mais sofisticadas, elas são meio bárbaras. Talvez seja esse o signo da pós-modernidade. (...) Mas o princípio da realidade nos convida a levá-las [*as tribos*] em consideração, já que estão aí e também nos lembram que, em muitos períodos, foi exatamente a barbárie que regenerou uma porção de civilizações moribundas. (MAFFESOLI, 2000, p. 43)

Em confirmação a este seu ponto de vista, Maffesoli reconhece que as numerosas questões a respeito da saturação do político, a mudança de valores, o fracasso do mito progressista, a devoção ao hedonismo, a pregnância das imagens que se pensava afastada, mas que volta através da televisão, do computador e da publicidade, tudo isso tem como ponto em comum o que ele denomina como *potência* irreprimível, algo difícil de explicar, mas fácil de constatar através de manifestações da socialidade, como a astúcia, a auto-referência, o ceticismo, a ironia e o humor negro de um mundo em crise. E, sendo a crise uma crise dos poderes, vislumbra-se daí a oposição entre o *poder extrínseco* e a *potência intínseca*. Mais uma vez, a questão da massa disforme e sua possível recusa às formas que pretendem representá-la. A mesma máxima de Baudrillard ao dizer que a massa não existe, como em *À Sombra das Maiorias Silenciosas* contraposta ao fato de Maffesoli reconhecer que, além de existir, ela se apresenta, ainda que às vezes sem se manifestar, como uma *potência*.

3.6 – A SOCIALIDADE E O SOCIAL

“É preciso levar mais em conta o pensamento da praça pública que o do palácio”. Maffesoli cita Maquiavel para justificar que agora isto se tornou uma urgência, já que vivemos num tempo em que as “aldeias” se multiplicam dentro de nossas megalópoles. Não se trata de uma intenção piedosa, é uma necessidade que corresponde ao espírito do tempo. Segundo o autor,

É a partir do “local”, do território, da proximidade que se estabelece a vida das sociedades. E todas essas coisas se referem, também, a um saber local e não mais a uma verdade projetiva e universal. Isto exige, sem dúvida, que o intelectual saiba “estar” naquilo que descreve, (...) vivenciar-se a si mesmo. (...) Mas existe outra consequência, importantíssima, também: a de fazer ressaltar a permanência do fio-condutor popular que percorre o conjunto da vida política e social. (MAFFESOLI, 2000, p. 81)

Implica dizer que a História, na visão de Maffesoli, e os grandes acontecimentos políticos resultaram principalmente da massa. Walter Benjamin, em suas teses sobre a filosofia da história, atentou para este fato. Le Bon, por sua vez, observou que não foram os reis que fizeram a noite de São

Bartolomeu²⁹, não foram Robespierre e Saint-Just que fizeram o Terror. Podem existir personalidades que aceleram o processo, causas objetivas que não deixam de influir, mas tudo isso é ingrediente que necessita de uma energia específica. Energia que pode tomar nomes diversos, como *efervescência*, para Durkheim, ou *virtú*, para Maquiavel.

Esta energia em questão, de toda maneira, cria o “efeito do simbolismo societal” (MAFFESOLI, 2000, p. 83), e pode ser chamada de *centralidade subterrânea* que se reencontra em cada história das que pontuam a vida comum de cada um de nós. Mannheim, em *Ideologia e Utopia*, dá o seu entendimento sobre esta energia como “uma fonte de história intuitiva e inspirada que a própria história real não reflete senão imperfeitamente” (id.). Uma perspectiva mística, mas que não deixa de esclarecer aspectos da vida concreta das sociedades. Maffesoli afirma que a mística tem uma essência muito mais popular do que se pode crer. Etimologicamente, mística remete a união, a algo que une os iniciados entre si, forma extremada de religião, *re-ligare*. A propósito, é preciso lembrar da definição de Marx, quando diz que política era a forma profana da religião. E religião, segundo Renan, não existe sem povo. Neste sentido, a religião popular é um conjunto simbólico que permite e fortalece a manutenção do lugar social. Diante disso, Maffesoli propõe, como “distração” (p. 85), uma primeira lei sociológica: “os diversos modos de agregações sociais não valem senão na medida em que e se elas permanecerem em adequação com a base popular que lhes serviu de suporte”. (id.)

Trata-se de uma proposta que, para o autor, teria o efeito de nos colocar a todos numa direção mais segura da História. Segundo ele,

O “no future”, slogan das gerações mais jovens ecoa, embora com menos exuberância, no conjunto da sociedade. E podemos nos perguntar se o ato de recorrer à história passada (folclore, recuperação das festas populares, recrudescimento da sociabilidade, fascinação pelas histórias locais) não é uma maneira de escapar à ditadura da história acabada, progressista, e, dessa maneira, de viver no presente? (MAFFESOLI, 2000, p. 88)

²⁹ Massacre de 3 mil protestantes franceses pela Inquisição, durante o reinado de Carlos IX, em 1572.

Maffesoli confessa ser difícil de admitir, mas enxerga uma extrema fraternidade entre os “pólos essenciais da Modernidade” (p. 91), o indivíduo e o político. Por isso, acha que é falácia estabelecer paralelo entre o fim do político e o retraimento para o indivíduo – aquilo que pode se chamar de retorno do nascisismo. “Tese de pouco alcance” (id.), admite o autor, que postula que a saturação da política anda junto com a saturação do individualismo. Estar atento a isto é outra forma de se interrogar sobre as massas. Uma massa que, à moda de Baudrillard, não se projeta, não se completa, não se politiza, apenas vive o turbilhão de seus afetos e múltiplas experiências. Isto porque ela é causa e consequência da perda do sujeito. Maffesoli diz que, no seu jargão, ela é tão somente “dionisíaca e confusional”. Cada um de seus representantes participa de um “nós” global. Ao invés do político, que repousa sobre o “eu” e a distância, a massa é feita de “nós” e de proximidade.

3.7 – NÓS: RESUMIMOS A SOCIALIDADE

“*Noi siamo la splendida realtà*”. Uma simples inscrição, mal escrita num ponto remoto da Itália Meridional, resumiu para Michel Maffesoli a “questão da socialidade” (p. 101). Para o autor, na frase estão contidos

os diversos elementos que caracterizam [*a socialidade*]: relativismo do viver, grandeza e tragédia do cotidiano, peso do dado mundano, bem ou mal assumido. O todo se exprime neste “nós” que serve de cimento, e que ajuda, precisamente, a sustentar o conjunto. Insistiram tanto na desumanização, no desencantamento do mundo moderno, na solidão que este engendra, que não conseguem mais ver as redes de solidariedade que nele se constituem. (MAFFESOLI, 2000, p. 101)

O autor enxerga que à força de um *poder* multiforme se contrapõe uma *potência* afirmativa baseada sempre no solidarismo e na reciprocidade. Trata-se, para ele, do que chama de espírito do tempo. Se no tempo do *social* o indivíduo podia ter uma função na sociedade e funcionar no âmbito de alguma organização, como um partido, uma associação ou um grupo estável, na socialidade a *persona* representa papéis específicos, tanto em sua atividade profissional como no seio das diversas tribos que frequenta. Ao mudar de

figurino, ele vai assumir outro lugar de acordo com seus gostos sexuais, culturais, religiosos, amicais. É o código do *theatrum mundi*. Maffesoli faz questão de insistir que

à autenticidade dramática do social corresponde a trágica superficialidade da socialidade. Já demonstrei, a propósito da vida cotidiana, como a profundidade pode ocultar-se na superfície das coisas. Daí a importância da aparência. No sentido indicado acima, a estética é um meio de experimentar, de sentir em comum e é, também, um meio de reconhecer-se. (...) os matizes da vestimenta, os cabelos multicoloridos e outras manifestações *punk* servem de cimento. A teatralidade instaura e reafirma a comunidade. O culto do corpo, os jogos de aparência só valem porque se inscrevem numa cena ampla onde cada um é, ao mesmo tempo, ator e espectador. (MAFFESOLI, 2000, p. 108)

São simbolismos comportamentais absolutamente característicos da pós-modernidade e que são ressaltados por André Lemos, quando aborda o fato de que a socialidade pós-moderna enfatiza quase que exclusivamente o presente – daí o termo *presenteísmo* – não investindo mais no “*dever ser*” (2004, p. 83) e sim “*no que se é*” (id.), efetivamente. Vivemos portanto uma vida caracterizada pelo politeísmo, dimensionada em situações marcadas pela efemeridade, em detrimento de perspectivas futuristas. Os exemplos de Maffesoli para reforçar esta tese são justamente os agrupamentos urbanos, as festas e rituais, a moda, a tecnologia, os mega-eventos. André Lemos busca em Baudrillard a fonte para mostrar que a socialidade encontra sua força na astúcia das massas e sua passividade ativa, intersticial, subversiva e não por um ataque revolucionário. É este comportamento “rizomático”³⁰, citando Deleuze e Guattari, que vai marcar profundamente a cibercultura.

No entanto, esta aparente falta de unidade não significa necessariamente desagregação radical ou isolamento patológico. Para Lemos, a cibercultura na verdade vai significar a estruturação de uma nova organização social, baseada em

uma conectividade telemática generalizada, ampliando o potencial comunicativo, (...) fomentando agregações sociais. O ciberespaço cria um mundo operante, interligado por ícones, portais, sítios e home

³⁰ Deleuze e Guattari fazem referência a algo oposto à concepção de “árvore” (com hierarquia, centro e ordem de significação). O rizoma liga um ponto a outro qualquer “num sistema acêntrico, não hierárquico e não significante”.

pages, permitindo colocar o poder de emissão nas mãos de uma cultura jovem, gregária, que vai produzir informação, agregar ruídos e colagens, jogar excesso ao sistema (2005, p. 86).

Segundo o autor, esta nova configuração representa uma mudança radical, até do ponto de vista semântico, visto que significaria a transformação do computador pessoal, o onipresente PC – *personal computer*, a princípio idealizado como um equipamento de uso “racional e objetivo” (p. 71) em um CC, ou computador coletivo, se considerada a sua interligação em redes. Desta maneira, Lemos visualiza a socialidade citada por Maffesoli como produtora da cibercultura “profetizada por McLuhan” (id.), em que “a homogeneidade e o individualismo da cultura do impresso cedem lugar (...) à conectividade e à retribalização da sociedade (ibid.).

Da mesma forma, Maffesoli demonstra que se não se pode mais falar em unidade como uma característica marcante da vida social. O que se pode muito bem identificar é uma unicidade em que várias vertentes agem em uníssono dentro do que o autor chama de uma “forma formante” (p. 26). Não por acaso, a mesma expressão que André Lemos toma emprestado de Simmel para ressaltar que ela – a forma – seria uma espécie de matriz que determina o nascimento e a morte de vários elementos da vida em sociedade. Para Maffesoli, todos estes são sintomas de que estamos assistindo hoje a passagem do indivíduo clássico para a tribo. Diante da insustentabilidade das perspectivas individualistas da modernidade, o que prevaleceu e prevalece são, portanto, as formações das mais diversas tribos contemporâneas, quando a organização da sociedade dá lugar à organicidade tribal e não mais racional ou contratual da sociedade.

3.8 – SOCIALIDADE, MEIOS, MODERNIDADE E A PÓS

É inegável, tanto quanto era e ainda é angustiante, a inquietude de leigos e especialistas sobre as enormes potencialidades da comunicação no contexto social da cibercultura, combinada com uma estranha incerteza sobre seus caminhos e seus limites. Tanto isso é verdade que, olhando um pouco para trás para enxergar o cenário projetado há pouco mais de uma década, o que temos é, por um lado, o jornalista Gilberto Dimenstein, que em junho de

1997, quando os novos meios midiáticos ainda viviam sua incipiência, alertando para o fato de estarmos todos “num jogo em que as regras mudam a cada instante, mas não podemos parar de chutar. Quem não estiver confuso ou em dúvida está mal informado”³¹. Por outro, o sociólogo J.B. Thompson constatando um futuro frustrante em relação às expectativas do passado e do presente. Segundo ele,

A experiência do fluxo do tempo pode estar mudando hoje. À medida que o passo da vida se acelera, a terra prometida para o futuro não se torna mais próxima. Os horizontes das expectativas sempre incertas começam a desmoronar, à medida que vão se encontrando com um futuro que continuamente fica aquém das expectativas do passado e do presente. (THOMPSON, 1998, p. 40)

Hoje, dez anos passados, o que se poderia inferir para daqui a outros dez, quem sabe com menos riscos do que os dois autores citados? Talvez o sentimento de segurança no vaticínio fosse um pouco maior, já que talvez as grandes transformações já tenham causado suas estupefações mais eloqüentes, mas certamente para muitos há de vir a sensação de estar escrevendo hoje o que daqui a poucos anos será lido como se lê, por exemplo, sobre os espantos de Freud nos relatos sobre o surgimento e a utilidade da telefonia e das linhas férreas, em *O mal-estar na civilização*.

De toda forma, o certo é que Thompson anteviu a intensidade destas transformações que vêm desde a comunicação gestual e de uso da linguagem até os mais recentes avanços da tecnologia computacional, e que indicam que a produção, o armazenamento e a circulação de informações e conteúdo simbólico têm sido aspectos centrais da vida social. Neste ponto, o autor reafirma a tremenda evolução desde o século XV para cá, chamando principalmente a atenção para a multiplicidade das “instituições de comunicação” e para o fato de que as “formas simbólicas” passaram a ser reproduzidas em escalas sempre em expansão, tornando-se mercadorias que podem ser compradas e vendidas no mercado.

Tamanho foi o ganho em importância da comunicação que o autor foi buscar em Austin a idéia transformada em lugar-comum, segundo a qual proferir uma expressão é “executar uma ação e não apenas relatar ou

³¹ Publicado no jornal Folha de São Paulo, edição de 11/06/1997.

descrever um estado de coisas” (p. 20). Thompson entende que só é possível retomar esta observação se for desenvolvida uma teoria social substantiva da ação e dos tipos de poder, recursos e instituições em que ele se baseia.

É útil fazer uma distinção, de uma maneira geral, entre as diversas formas de poder. Seguindo Michael Mann e outros, procuro distinguir quatro tipos principais de poder – que chamarei de “econômico”, “político”, “coercitivo” e “simbólico” (THOMPSON, 1998, p. 22)

Cada um destes níveis, a seu modo, procura utilizar-se dos recursos disponíveis quando estão no uso do poder. O *econômico*, relacionado naturalmente com a produtividade, o material e o financeiro; o *político*, derivando-se do econômico por tratar da coordenação dos indivíduos e de regular os padrões da sua interação; o *coercitivo* implicando o uso da força e, segundo o autor, relacionando-se diretamente com o poder militar; e, por fim, o *simbólico*, que se encarrega da produção, transmissão e recepção do significado das formas simbólicas. Em um quadro, Thompson resume estas forças de poder, relacionando-as com os recursos de que dependem e as instituições paradigmáticas em que estão concentradas.

TABELA 2
Relação entre formas de poder e as instituições³²

<i>Formas de poder</i>	<i>Recursos</i>	<i>Instituições</i>
Poder econômico	Materiais e financeiros	Instituições econômicas, como empresas comerciais.
Poder político	Autoridade	Instituições políticas, em seus níveis municipal, estadual ou federal.
Poder coercitivo [<i>ênfase na associação com o poder militar</i>]	Força física e armada	Instituições militares, mas também as polícias, os grupos armados etc.

³² Cf. THOMPSON, 1998, p. 25

Poder simbólico	Meios de informação e de comunicação	Instituições culturais, como a igreja, as escolas, universidades, mídia etc.
-----------------	--------------------------------------	--

3.9 – OS PODERES E O PODER DA COMUNICAÇÃO

Depois de tratar do significado da comunicação, Thompson passa então a examinar alguns dos recursos que ela utiliza, denominando-os genericamente como *meios técnicos*. Um destes atributos, segundo Thompson, é o que lhe permite uma *fixação* da forma simbólica. Ou seja, sua preservação em um meio que possui “graus variáveis de durabilidade” (p. 26). O autor cita que tanto na conversação face a face quanto naquela transmitida por alto-falantes ou telefones o grau de fixação tende a ser muito baixo, quando não inexistente, estando totalmente dependente da memória do receptor. Em outros casos, como a escrita em pergaminhos, a escultura em pedra ou madeira, a gravação ou a filmagem, naturalmente que o grau de fixação dá seus saltos. Como forma de atualização da análise de Thompson, é inevitável projetar a interpretação possível em um tempo onde já não se fala mais dos recursos citados de contato com os registros de uma determinada comunicação, mas sim com termos ao mesmo tempo modernos e efêmeros. Necessário recorrer a Maffesoli para, em analogia a sua constatação sobre as tribos [vide página 48] verificar que não basta mais a denominação clássica dos bites ou bytes: agora é preciso ser mega; aliás, não mais mega, agora tem-se de ser giga, tera, exa, zetta, yotta.

Uma segunda característica dos meios técnicos é a que lhes permite a *reprodutibilidade*, que é o poder da multiplicação em larga escala de um trabalho original. Aliás, para Thompson esta reprodução das formas simbólicas está na base da exploração comercial dos *media*. Thompson nos mostra que

As formas simbólicas podem ser “mercantilizadas”, isto é, transformadas em mercadorias para serem vendidas e compradas no mercado; e os meios principais de “mercantilização” das formas

simbólicas estão justamente no aumento e na capacidade de sua reprodução. (THOMPSON, 1998, p. 27)

Se aí ela se presta à exploração comercial, são também claras as implicações de longo prazo no que tange à noção de uma obra ser “original” ou “autêntica” (id.). São conceitos que a cada dia se tornam características importantes de um trabalho e de sua valoração.

Outro aspecto dos meios técnicos: o *distanciamento espaço-temporal*. Thompson afirma que todo intercâmbio simbólico resulta em um distanciamento da forma simbólica do seu contexto de produção. Em outras palavras: a obra é afastada de onde é produzida para ser exibida em espaços e tempos diferentes. Mais uma vez comparando com a interação face a face, Thompson alerta que nesta o distanciamento é relativamente pequeno, que as falas ficam restritas apenas aos personagens da conversação e que sua duração é absolutamente transitória.

Por último, o aspecto das *habilidades, competências e formas de conhecimento* exigidas pelo uso dos meios técnicos. Se eles estão fundados em uma determinada codificação, é absolutamente natural que exijam um grau suficiente de capacidade de decodificação. Ou seja, há de haver uma perfeita adequação de linguagens para que cada uma delas, direcionada a um determinado público, obtenha o seu entendimento esperado.

3.10 – COMUNICAÇÃO? DE MASSA?

Thompson refere-se às muitas vezes em que já se disse que a expressão comunicação de massa é “extremamente infeliz” (p. 30), e que o termo *massa* é especificamente enganoso, pelo fato de sugerir uma audiência de milhares ou milhões de indivíduos. Isto cabe apenas a alguns produtos dos meios midiáticos, e portanto o conceito não pode estar atrelado a quantidade, mas no fato de que estes tais produtos estão disponíveis para uma grande pluralidade de destinatários. Outro erro, segundo o autor, para a definição de massa é aquele que sugere que se trata de um vasto mar de cidadãos passivos e indiferentes. Thompson claramente discorda de Baudrillard nas críticas à chamada “cultura de massa” e “sociedade de massa”, a que o

pensador francês se refere como sendo algo que não tem uma “história a escrever, nem passado, nem futuro, elas não têm energias virtuais para liberar, nem desejo a realizar” (BAUDRILLARD, 1985, p. 10). Para Thompson, são críticas que geralmente

pressupunham que o desenvolvimento da comunicação de massa tinha um grande impacto negativo na vida social moderna, criando um tipo de cultura homogênea e branda, que diverte sem desafiar, que prende a atenção sem ocupar as faculdades críticas, que proporciona gratificação imediata sem questionar os fundamentos dessa gratificação. (THOMPSON, 1998, p. 30)

Se o termo “massa” pode enganar, o termo “comunicação” também, vez que os tipos de comunicação geralmente usados na comunicação de massa são bem diversos dos utilizados numa conversação comum, corriqueira. Na interação face a face, o nível de relacionamento é sempre de mão dupla: uma pessoa fala, a outra responde, num processo naturalmente dialógico. Na comunicação de massa, o fluxo da comunicação é esmagadoramente unilateral. O conteúdo é produzido por um grupo de pessoas e transmitido para outros tantos, situados em espaços e tempos potencialmente diferentes da origem. Portanto, os receptadores não se constituem em parceiros de uma comunicação recíproca e sim como participantes de um processo de transmissão simbólica. Daí a razão porque Thompson prefere falar de “transmissão” ou “difusão” das mensagens, mais do que em “comunicação”. (p. 31)

Guardados os distanciamentos de temporalidade, analise-se um outro aspecto que torna o termo *comunicação de massa* impróprio como denominação. Ela é associada geralmente às grandes corporações de mídia, mas entretanto “estamos vivendo mudanças fundamentais na natureza da comunicação mediada” (id.). À época da publicação de seu livro, Thompson alertava que

A troca de sistemas analógicos por digitais na codificação da informação, combinada com o desenvolvimento de novos sistemas de transmissão (incluindo os satélites e os cabos de fibra ótica), estão criando um novo cenário técnico no qual a informação e a comunicação podem ser operadas em maneiras mais flexíveis. (...) se a expressão “comunicação de massa” é enganosa como descrição das formas mais

tradicionais de transmissão de mídia, ela é ainda mais inapropriada para os novos tipos de informação e comunicação em rede, que estão se tornando cada vez mais comuns. (THOMPSON, 1998, p. 31-2)

Afinal, Thompson apresenta o contexto em que aceita como válido o uso da expressão “comunicação de massa”: apenas para se referir à produção institucionalizada e difusão generalizada de bens simbólicos através da fixação e da transmissão de informação ou conteúdo simbólico. Com direito a desdobramentos em cinco características que aqui já foram abordadas: a relevância dos meios técnicos e institucionais de produção e difusão; a mercantilização das formas simbólicas; a dissociação estruturada entre a produção e a recepção; o prolongamento da disponibilidade dos produtos dos meios, no tempo e no espaço; e a circulação pública das formas simbólicas mediadas. Thompson afirma que nem todas as características são pertinentes à comunicação de massa, mas juntas evidenciam o que se quer fazer “significar com esta expressão” (p. 32).

3.11 – A COMUNICAÇÃO, O TEMPO E O ESPAÇO

O desenvolvimento das novas tecnologias sempre provocou transformações do espaço e do tempo e acarretou problemas naturais de coordenação e adaptação. Como exemplo, veja-se que até meados do século XIX, por exemplo, cada vila, cidade ou aldeia tinha o seu próprio padrão de tempo. Só com o desenvolvimento dos serviços postais no século XVIII e da construção das ferrovias no início do século XIX foi que houve uma pressão para o cálculo padronizado do tempo. Quanto aos novos meios de comunicação, eles também afetaram as maneiras pelas quais os indivíduos determinavam o tempo e o espaço de sua vida social. Antes que houvesse a presença relevante da indústria dos meios de comunicação, a forma de as pessoas compreenderem o significado concreto de lugares distantes ou passados “era modelada basicamente pelo intercâmbio de conteúdo simbólico das interações face a face”. (p. 38) Thompson ilustra que, em função disso,

A narração de histórias teve um papel central na formação do sentido do passado e do mundo muito mais do que as imediações locais. Para muitas pessoas, a compreensão (...) do sentido da delimitação espacial

e da continuidade histórica das comunidades a que elas pertenciam era constituída principalmente pelas tradições orais (...) (THOMPSON, 1998, p. 38)

É de se imaginar o quanto o desenvolvimento dos meios de comunicação afetou estes padrões. E o quanto ainda vem afetando no decorrer destes nossos tempos de compressão tempo-espço. Thompson mostra que o avanço destes novos *media* ultrapassa o sentido da instituição de novas redes de transmissão de informação entre indivíduos cujas relações permanecem inalteradas. Muito mais que isso, como relata o autor, ao dizer que na verdade eles criam

Novas formas de ação e de interação e novos tipos de relacionamentos sociais – formas que são bastante diferentes das que tinham prevalecido durante a maior parte da história humana. (...) a interação se dissocia do ambiente físico, de tal maneira que os indivíduos podem interagir uns com os outros ainda que não compartilhem do mesmo ambiente espaço-temporal. (THOMPSON, 1998, p.77)

Outra característica interessante destas transformações: se antes do desenvolvimento das indústrias midiáticas o que prevalecia era o intercâmbio de conteúdos simbólicos por interações face a face, com o seu advento as tradições antigas foram sendo suplementadas, mas não eliminadas, pela difusão dos produtos dos meios. Criou-se uma certa *historicidade mediada*, pela qual nosso sentido de passado e de conhecimento depende da “expansão crescente de um reservatório de formas simbólicas mediadas”. Assim é que se explica o fato de sabermos tanto sobre tantas coisas do passado através da leitura e da visualização documental permitida pelas estruturas midiáticas.

Historicidade mediada, *mundanidade* igualmente mediada. São termos que vão se interligando e ilustrando a capacidade que temos de compreender o mundo “fora do alcance de nossa experiência pessoal” (p. 38). Pode-se perfeitamente ter a sensação de conhecer lugares em que nunca se esteve fisicamente. Ao alterar a compreensão do lugar e do passado, os *media* modificaram também o sentido de pertencimento dos indivíduos. Eles já não conseguem compreender convictamente a que grupos ou comunidades pertencem. Todos passam a se sentir pertencentes a grupos e comunidades que se constituem inclusive através dos meios midiáticos, no que acabou por

se constituir numa “socialidade mediada” (p. 39). Exatamente o tema dos estudos de autores como Michael Maffesoli e André Lemos, quando são abordadas as questões do neotribalismo e do surgimento da socialidade; da formação de grupos ou tribos a partir da identificação de suas afinidades.

3.12 – A EVOLUÇÃO CONSTANTE, PERMANENTE, INCESSANTE: E A INTERAÇÃO NA INTERNET?

Talvez se possa arriscar a máxima de que nunca o futuro e o passado estiveram tão próximos. Thompson indica que antes do início do período moderno na Europa, e até recentemente em muitas partes do mundo, o intercâmbio da informação e conteúdo simbólico era um processo que acontecia exclusivamente face a face. As formas de interação e quase-interação mediada existiam, mas eram restritas a uma elite política, comercial ou eclesiástica, detentora de habilidades como ler e escrever. O surgimento da imprensa industrial dos séculos XV e XVI fez com que a interação face a face fosse não substituída e sim suplementada pelas outras duas formas. Exemplo claro disso é que a difusão de produtos midiáticos teve de recorrer a ações de interação face a face, no sentido de que livros e demais impressos eram lidos em voz alta para platéias reunidas em locais públicos. As produções mediadas de então eram feitas não apenas para os olhos, mas também para os ouvidos.

No entanto, diante das novas realidades, é preciso dar um salto à altura das tecnologias oferecidas para buscar entender a interação que melhor se aplica à questão da Internet. A julgar pela visão de Castells, estamos mergulhados em

um novo sistema de comunicação que fala cada vez mais uma língua universal digital [que] tanto está promovendo a integração global da produção e distribuição de palavras, sons e imagens da nossa cultura como personalizando-os ao gosto das identidades e dos indivíduos. As redes interativas de computadores estão crescendo exponencialmente, criando novas formas e canais de comunicação, moldando a vida e, ao mesmo tempo, sendo moldados por ela. (CASTELLS, 2000, p. 22)

Em que tipo de interação se enquadraria esta nova realidade? Baseando-se em Thompson, o cientista social e professor José Eisenberg cita

a ênfatização de que a característica principal da quase-interação mediada está na separação entre produção e recepção da informação veiculada, seja pela TV ou pelo rádio. E verifica que a Internet reintroduz a possibilidade da interação mediada, com uma conseqüente e inevitável proliferação da capacidade de produção de conteúdos. Entender este impacto é entender como estes dois aspectos vão definir o espaço que ela virá a ocupar no campo dos *media*.

Eisenberg é categórico ao afirmar que tal como aconteceu com os outros meios de comunicação que antecederam a Internet, o que existe é uma luta pela apropriação do meio. Não se sabe ainda, segundo ele, se a soberania do consumidor ou a soberania do cidadão será a privilegiada nesse processo. Nos casos do rádio e particularmente da televisão, o professor Eisenberg diz, com um certo desencanto, que todos sabem o que aconteceu³³.

Pelo que se pode discernir da leitura de especialistas como Castells, do ponto de vista do consumidor, do cidadão e, acima de tudo, da sociedade em seu todo, o que temos é que

A consciência ambiental permeou as instituições (...) Os sistemas políticos estão mergulhados em uma crise estrutural de legitimidade, periodicamente arrasados por escândalos, com dependência total de cobertura da mídia e de liderança personalizada e cada vez mais isolados dos cidadãos. Os movimentos sociais tendem a ser fragmentados, locais, com objetivo único e efêmeros. (CASTELLS, 2000, pp. 22-3)

A reflexão de Castells encaminha a todos, naturalmente, para uma constatação diária de “mudanças confusas e incontroladas” (p. 23) em que as pessoas procuram “reagrupar-se em torno de identidades primárias: religiosas, étnicas, territoriais, nacionais” (id.). Segundo ele, o fundamentalismo religioso é provavelmente “a maior força de segurança pessoal e mobilização coletiva nesses anos conturbados” (ibid.).

Em um mundo de fluxos globais de riqueza, poder e imagens, a busca pela identidade, coletiva ou individual, atribuída ou construída, torna-se a fonte básica de significado social. Essa tendência não é nova, uma

³³ EISENBERG, José. Internet, democracy, and the Republic. Rio de Janeiro. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582003000300003

vez que a identidade (...) tem sido a base do significado desde os primórdios da sociedade humana. (CASTELLS, 2000, p. 23)

A importância das observações de Castells fica ainda mais evidenciada quando constata-se que a identidade parece ir se tornando o último elemento de resistência social a um período mais reconhecido pela “ampla desestruturação das organizações, deslegitimação das instituições, enfraquecimento de importantes movimentos sociais e expressões culturais efêmeras” (p. 23). Ao vislumbrar este contexto e pretender provocar reflexões, resta apenas imaginar a gravidade de que neste cenário também estão crianças em fase de formação de conhecimento e identidades e, nesta situação caleidoscópica, muitos em busca de suas tantas identidades perdidas.

3.13 – PÓS-MODERNIDADE: QUAIS SÃO AS MINHAS IDENTIDADES?

A seguir o conceito exposto por Mayora Ronsini sobre a questão de estar a identidade nos nossos tempos associada com relacionamentos que podem ser abandonados de acordo com o que for mais conveniente³⁴, teremos necessariamente que considerar a assertividade de Hall ao definir o chamado “sujeito contemporâneo” (2001, p. 12) como aquele que não tem uma identidade fixa e permanente.

Neste contexto, Mayora Ronsini assinala que o exame do consumo da mídia e a formação das identidades juvenis sob o viés da “posição e a situação de classe” (2007, p. 30) é um exercício bastante rico para “a investigação dos processos hegemônicos” (id., *ibidem*), aqui naturalmente mais relacionados ao meio televisão do que a outro meio midiático. No entanto, a autora deixa claro que pretende promover uma ampliação destes estudos empíricos, que partem da definição exposta por Raymond Williams para enquadrar a distribuição dos programas televisivos como uma “torrente de seqüências de imagens e sons ininterrupta” (WILLIAMS, apud RONSINI, 1992, pp. 72-112). A intenção da autora, agora, é utilizar a noção de fluxo para analisar a recepção dos “usuários de mídia que permanecem imersos em um

³⁴ Cf. citado na página 13 deste trabalho (RONSINI, 2007, p. 66).

ambiente midiático” (RONSINI, 2007, p. 41). Mais que isso, Ronsini aponta que sua pesquisa vai além da experiência da TV. Segundo a autora, ela trata

da experiência totalizante da circulação da mídia – revista, jornal, televisão, rádio, cinema, livro, CD, videocassete/DVD, computador – no espaço doméstico ou no espaço público, enfim, à experiência cotidiana mediada pelas tecnologias da comunicação (id. *Ibidem*).

Para Ronsini, é neste cenário envolto e constituído de “mercados, de indivíduos hedonistas, de gigantescas corporações” (id. p. 43) que podem ser vislumbradas novas identidades marcadas fundamentalmente pela resistência aos “atores hegemônicos” (id., *ibidem*). O que chama particularmente a atenção é o fato de que esta resistência se dá através de “movimentos sociais de organização e intervenção descentralizada e integrada em rede”, nas palavras de Castells (apud RONSINI, 1999, p. 426). O sociólogo espanhol cita os exemplos dos movimentos ambientalistas, feministas ou anti-globalização como ilustrações claras de grupos aglutinados em torno de organizações não-governamentais.

Quanto ao consumo dos produtos da mídia, Mayora Ronsini é clara ao definir que “as formas de apropriação dos meios de comunicação revelam (...) a consonância com o processo hegemônico” (id., p. 49). Hegemonia que foi se quebrando no decorrer do tempo, primeiro com a disputa por patrocínios, que forçou os meios midiáticos a regionalizarem seus discursos, depois com a transição da chamada mídia massiva³⁵ para audiências mais diversificadas, entre as quais um dos ícones foi justamente o formado pelo público adolescente e juvenil inicialmente envolvido por movimentos como o *Tropicalismo* e a *Jovem Guarda*, pelos festivais de música, em seguida por programas claramente direcionados a eles, até culminar com o surgimento de um canal – Music Television (MTV), consagração definitiva, naquele momento, da internacionalização e modernização dos costumes da população jovem.

Esta relação entre o público jovem e a mídia, segundo Ronsini, é sintomática de grandes grupos juvenis se visto sob o prisma da “imersão dos jovens em uma cultura oral e audiovisual” (2007, p. 50). A autora cita duas

³⁵ Para Ronsini, termo refere-se menos ao conteúdo e mais a um sistema tecnológico capaz de produzir mensagens padronizadas para uma platéia maciça quantitativamente, o que não corresponde necessariamente a produção de cultura ou cultura de massa.

pesquisas, realizadas pela Unicef em 2003 e pela Fundação Perseu Abramo em 1999 e 2003, como termômetro do alcance dos conteúdos midiáticos na vida dos jovens e adolescentes. Os dados referem-se

a) ao consumo expressivo da televisão, seguido do rádio, nos momentos de lazer em dias da semana e em finais de semana (sendo que novelas, minisséries e filmes são os programas preferidos na televisão); b) à incipiente cultura literária dos jovens, que não se distancia do conjunto da população; c) à ausência do poder público como promotor de atividades culturais; d) à desigual distribuição dos equipamentos culturais: faltam livrarias, teatros, orquestras e cinemas, enquanto crescem os provedores de internet (...) (ABRAMO, H. W.; BRANCO, PEDRO P. M. (orgs.) apud RONSINI, 2005).

Acrescente-se a este crescimento vertiginoso dos meios de uma maneira geral, o fato relatado pelo antropólogo Darci Ribeiro em seu livro *O povo brasileiro*, segundo o qual o país estaria experimentando uma “deculturação das populações urbanas” (1999, p. 205), onde instituições aparentemente intocáveis estariam perdendo seu controle. “A escola não ensina, a igreja não catequiza, os partidos não politizam” (id., *ibidem*). Em meio a tudo isso, os meios comunicacionais estabelecem padrões de consumo inalcançáveis a muitas camadas da população que acabam se sentindo excluídos das redes de sociabilidade, sem o contato com uma identidade claramente identificada.

Neste vácuo é que as novas configurações midiáticas se interpõem e se adaptam no afã nem tão dificultoso de funcionarem como uma espécie de cardápio de modelos de identidades à nossa escolha. Nas palavras de Stuart Hall, estes chamados sistemas de significação e representação cultural representados pelos meios, a cada vez que se propagam numa velocidade estonteante acabam também por oferecer a todos “uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente” (id., p. 13). Neste sentido, nada mais temporário – e mais prazeroso – do que a possibilidade de estabelecer relacionamentos limitados pelo alcance de um clique, as onipresentes relações mediadas pelo computador. Nas palavras de Bauman, o correspondente à troca da fase *sólida* da modernidade pela fase *fluida* da pós-modernidade, em que os líquidos não conseguem manter a

mesma forma por largo tempo, e “ao menos que sejam derramados num recipiente apertado, continuam mudando de forma sob a influência até de menores forças” (2005, p. 57). Um caso clássico de encontro entre os caros conceitos de identidade e de subjetividade, que deixam temporária ou definitivamente de ser singulares e tornam-se pluralizados. Segundo Silverstone, são conceitos que passam a ser reconhecidos como autênticos apenas em sua “inautenticidade (...); consistentes em sua inconsistência” (2005, p. 257).

Conceitos que não são exclusivos de apenas uma faixa etária ou de uma ou outra camada social, como visto no livro da professora Mayora Ronsini, em que ela dedica-se a três estudos de caso sobre jovens ligados ao *hip-hop*, ao *punk* e ao movimento tradicionalista gaúcho em duas cidades do Rio Grande do Sul – Santa Maria e Caçapava do Sul. Maffesoli e André Lemos não estranhariam a presença destes entre tantos outros exemplos de tribalização em qualquer parte do mundo. No livro de Ronsini está exposta a relação destes grupos com o que a autora chama de “cultura transnacional, nacional e regional mediada pelas instituições da mídia, família e escola” (2007, p. 175). Segundo os estudos, o que se depreende mais fortemente, e que já houvera sido demonstrado nos seus conceitos teóricos e metodológicos é a intensa presença da mídia internacional e a ausência do Estado como provedor de serviços públicos essenciais e da promoção de ações de cunho cultural. Para a autora, nos movimentos está evidenciada a representação de uma espécie de manifesto de rebeldia à cultura oficial,

vez que os estilos são formas expressivas de adesão ao mercado de bens materiais, de crítica à exclusão social das populações pobres, de obtenção de posições no mercado cultural. Sobre este último, as indústrias televisiva e radiofônica já abriram, timidamente, suas portas (...), as rádios comunitárias são as principais difusoras do rap (...), enquanto multiplicam-se os lançamentos de CDs por gravadoras independentes (id., pp. 52-3).

Neste nível de inclusão, uma das formas mais democráticas se deu justamente através dos novos meios midiáticos, que permitem – para o bem e para o mal – a organização tribal inicialmente virtual e posteriormente real, caso seja interessante e conveniente. Mais do que isso, trata-se de um

fenômeno nacional – é imperativo que se reconheça – e não limitado a algum ponto remoto do sul ou do norte do país. Tanto é verdade que a autora aponta o fato de a favela da Maré, no Rio de Janeiro, não obstante conviver com todos os ícones da pobreza endêmica, mesmo assim dispõe de nada menos que 50 lanhouses para permitir acesso à grade rede. Sinal inequívoco de que, independente das classes e faixas etárias, ali está o caminho talvez nunca antes experimentado de exposição de suas identidades e de busca de seus iguais. Mayora Ronsini afirma, a propósito, que neste cenário, como em outros,

as identidades se forjam em campos cercados pelo medo da violência, do tráfico, do desemprego; elas se formam como sementes híbridas em campos cercados por estruturas determinadas, do local ao global” (p. 63).

Mais do que instrumento de inclusão e de contribuição para a formação das identidades na pós-modernidade, Steven Johnson vislumbra nos novos meios midiáticos, em particular, “uma espécie de treinamento cognitivo” (2005, p. 12) e não apenas um canal de veiculação de lições de vida. Em seu livro *Surpreendente – A televisão e o videogame nos tornam mais inteligentes*, Johnson estabelece uma relação direta entre reminiscências de sua própria infância com elementos e acontecimentos muito característicos do que o autor chama de cultura popular.

É a história de como análises de sistemas, teoria da probabilidade, reconhecimento de padrões e – de modo surpreendente – a antiquada paciência se tornaram ferramentas fundamentais para (...) compreender a cultura popular de nossa época (JOHNSON, 2005, p. 8).

Relata o autor que as antigas obsessões solitárias em torno de suas descobertas agora passaram a ser reconhecidas como “comportamento habitual para a maioria dos consumidores de entretenimento da era digital” (id., *ibidem*). É neste ponto que Johnson atribui aos meios midiáticos uma função educacional que não está ocorrendo em salas de aula ou museus, mas “em salas de estar e em porões, em telas de computador e de televisão” (id., *ibidem*), e que justifica o fenômeno que chama de *Curva do Dorminhoco*. Segundo ele, corresponde ao fato de “os tipos mais degradantes de diversão

de massa – videogames e filmes violentos de televisão” acabaram por se revelar “saudáveis” (id., ibidem). Johnson aponta que durante décadas, trabalhamos com a suposição de que

a cultura de massa seguia um caminho progressivamente descendente em direção aos padrões do mais baixo denominador comum, aparentemente porque as “massas” queriam prazeres bobos e simples e as grandes empresas de mídia querem dar às massas aquilo que estas desejam (id., ibidem).

Para o autor, ocorre exatamente o contrário, com a cultura se tornando mais exigente do ponto de vista intelectual, e não menos. Johnson até admite que a cultura popular atual não seja marcada por obras-primas equivalentes a “Joyce e Chaucer” (id., p. 10), mas os programas de TV, filmes e videogames, mesmo não sendo “Grandes Trabalhos de Arte” (id.) são mais complexos e matizados do que seus predecessores. Assim, a *Curva do Dorminhoco* acaba por se manifestar, pelo seu poder de alterar o desenvolvimento mental dos jovens, potencializando “nossas faculdades cognitivas, e não embotando-as” (id.) Em última análise, corresponde a dizer que com ela “a cultura popular pode não estar nos mostrando o caminho moralmente correto, mas está nos tornando mais inteligentes” (id., p. 12). Esta mesma geração, mais inteligente, tem na tela, seja do computador ou do videogame, como terá brevemente na da televisão, não apenas algo manipulável, mas onde “você projeta sua identidade” (id., p. 95). O que faz com que Johnson alerte para o fato de que

Certamente, essa projeção pode criar algumas situações embaraçosas ou prejudiciais, dada a intimidade pública do diário *online*, e o potencial para fraude de identidade, mas toda nova tecnologia pode ser explorada ou má utilizada para fins execráveis” (id., ibidem).

Trata-se, portanto, de escolhas entre o certo e seu contrário. E isto não é definitivamente exclusividade da Internet. Todas as experimentações anteriores e as que vierem à frente se defrontaram ou se defrontarão com o mesmo dilema. O que Johnson afirma categoricamente é que a maior possibilidade de interação permitida pelas novas tecnologias faz muito bem ao cérebro, servindo-nos como um grande desafio mental de três maneiras fundamentais e inter-relacionadas: por ser “participativa, por forçar os usuários

a aprenderem novas interfaces e pela criação de novos canais para a interação social” (id., p. 93). É a idéia central embutida na *Curva do Dorminhoco*, que consiste, enfim, em forçar o raciocínio dos usuários da mídia em função da complexidade de seus programas e jogos.

Como decorrência de tudo isso, Johnson identifica nas novas mídias um aspecto que associa aos “céticos da Net” (id., p. 98), que apontavam para um “retraimento do espaço público” (id.). De fato, reconhece Johnson, as ferramentas de criação de redes sociais, os computadores portáteis, as utilizações em rede para criar um novo formato para a comunicação face a face sem importar a distância física que possa haver entre os dois ou vários interlocutores, todos estes dispositivos têm sido desenvolvidos no sentido de reduzir o contato real em favor do virtual. Ocorre que, do lado inverso, segundo o autor, estes avanços estão possibilitando “ampliar as habilidades de nosso povo, expandindo nossas redes sociais (...) para estranhos compartilharem idéias e experiências” (id., *ibidem*). Se, para Johnson, a sociedade nos tempos da televisão e do automóvel vivia encarcerada, a Internet inverteu esta tendência. “Após meio século de isolamento tecnológico, finalmente estamos aprendendo novas formas de nos conectar” (id., p. 99).

Alex Primo entende como correto o raciocínio de Johnson, ressaltando apenas que reconhece estas interações apenas a partir do momento em que haja uma relação dialógica e negociada, equivalente a dizer que a emissão sem recepção não corresponde a comunicação. Para Primo (2007), aliás, estas interações devem ser classificadas, em suas diferenças, como *mútuas* ou *reativas*, conforme veremos mais à frente. São conceitos que nos remetem aos tipos de interação citados e estudados por Thompson. Vamos a eles.

3.14 – DA FACE-A-FACE À INTERAÇÃO MEDIADA OU QUASE

A leitura da obra *A mídia e a modernidade*, do sociólogo americano J.B.Thompson, deixa claro, até se considerarmos nossa própria vivência pessoal, que a grande predominância das interações humanas, ao longo da história, sempre foi face a face. Estas interações se davam e se dão, principalmente, pela aproximação e intercâmbio de formas simbólicas, ou

outras formas de ação num contexto de co-presença e dentro de um mesmo referencial de espaço e de tempo. Daí o fato de poderem usar expressões denotativas, como *aqui, agora, este, aquele* etc. e se fazerem perfeitamente entendidas. O caráter dialógico implica evidentemente em idas e vindas, num claro processo de interlocução com o outro. Mais uma característica da interação face a face é a *multiplicidade de deixas simbólicas*, não mais que gestos, menções e sinais como um piscar de olhos, um franzir da sobrancelha, o sorriso assim ou assado que permitem muitas vezes entender o conteúdo ou a versão de um determinado conteúdo de mensagem. Tudo somente possível em função da situação presencial. Nas palavras de Thompson,

Os participantes de uma interação face a face são constantemente e rotineiramente instados a comparar as várias deixas simbólicas e a usá-las para reduzir a ambigüidade e clarificar a compreensão da mensagem. [*Caso não aconteça*] isto pode tornar-se uma fonte de confusão, ameaçar a continuidade da interação ou lançar dúvidas sobre a sinceridade do interlocutor. (THOMPSON, 1998, p. 78)

Tudo, desta forma, contrastante com as chamadas interações mediadas, formas de interação representadas por cartas ou conversas telefônicas, entre outros exemplos que exigem o uso de um meio técnico, na forma de papel, fios, ondas magnéticas etc. para envio a outras pessoas situadas em espaços e tempos remotos. Estas caracterizações não permitem, obviamente, o entendimento das expressões denotativas. Também limitam as deixas simbólicas. Segundo Thompson, as interações mediadas, entre suas características, permitem que seus participantes estejam em

contextos espaciais ou temporais distintos. Os participantes não compartilham o mesmo referencial de tempo e espaço e não podem presumir que os outros entenderão expressões denotativas. (...) Por isso, as interações mediadas têm um caráter mais aberto. (THOMPSON, 1998, p. 79)

Por fim, as quase-interações mediadas referem-se às relações estabelecidas pelos meios de comunicação de massa, sejam livros, jornais, rádio, televisão etc. Como a interação mediada, esta também exige uma extensa disponibilidade de informação e de conteúdo simbólico no espaço e no tempo. Ela também envolve um certo estreitamento do leque de deixas

simbólicas, comparativamente às interações face a face. No entanto, duas particularidades são muito marcantes na quase-interação mediada: os participantes dos outros dois exemplos direcionam suas comunicações para indivíduos específicos, enquanto a quase-interação é dirigida para um número indefinido de receptores potenciais; em segundo lugar, a quase-interação mediada é monológica, de mão única, enquanto as outras duas têm caráter dialógico. Sobre a quase-interação mediada, Thompson ressalta que

não tem o grau de reciprocidade interpessoal de outras formas de interação, seja mediada ou face a face, mas é, não obstante, uma forma de interação. Ela cria um certo tipo de situação social na qual os indivíduos se ligam uns aos outros num processo de comunicação e intercâmbio simbólico. (THOMPSON, 1998, pp. 79-80)

A tabela da página seguinte dá uma amostra de semelhanças e diferenças entre os três tipos de interação propostos por J.B.Thompson e assumidos por Alex Primo como “ponto de partida para a análise da interação mediada por computador”³⁶:

TABELA 3

Comparativo entre os tipos de interação, segundo Thompson³⁷

<i>Características interativas</i>	<i>Interação face a face</i>	<i>Interação Mediada</i>	<i>Quase-interação Mediada</i>
<i>Espaço-tempo</i>	Co-presença; sistema referencial espaço-temporal comum	Separação dos contextos; disponibilidade estendida no tempo e no espaço	Separação dos contextos; disponibilidade estendida no tempo e no espaço
<i>Possibilidade de deixas simbólicas</i>	Multiplicidade de deixas simbólicas	Limitação das possibilidades de	Limitação das possibilidades de

³⁶ Cf. nota de rodapé na página 18 de PRIMO, Alex. Interação mediada por computador. Porto Alegre. Ed. Sulina, 2007.

³⁷ Cf. THOMPSON, 1998, p. 80

		deixas simbólicas	deixas simbólicas
<i>Orientação da atividade</i>	Orientada para outras pessoas especificamente	Orientada para outras pessoas especificamente	Orientada para um número indefinido de receptores potenciais
<i>Dialogia/ Monologia</i>	Dialógica	Dialógica	Monológica

Prudentemente, Thompson deixa uma porta aberta quando afirma que estes três tipos de interação não esgotam os possíveis cenários, entendendo que outras formas podem ser criadas com o desenvolvimento de novos canais que “permitem um maior grau de receptividade” (p. 81). Tal como o autor indica, a estrutura analítica que faz deve ser entendida como um dispositivo heurístico³⁸ cujo valor deve ser julgado pela sua utilidade.

Neste sentido, os estudos de Alex Primo vieram em apoio para colocar em discussão as tecnologias vislumbradas por Thompson. Mais do que isso, Primo foi buscar na visão de Bertold Brecht, a opinião bastante forte, se considerado que datada de 1932, de que “o ouvinte não se limitasse a escutar, mas também falasse, não ficasse isolado, mas relacionado” (apud ENZENSBERGER, 1978, p. 50), em referência ao sistema de radiodifusão da época. Na verdade, Enzensberger fazia esta citação como suporte para sua própria visão política a respeito das interações, ao dizer que a diferenciação entre emissor e receptor refletia a divisão social do trabalho. Segundo ele,

Em última análise, ela está baseada na contradição essencial entre as classes dominantes e as dominadas (isto é, entre o capital e a burocracia monopolista de um lado, e as massas dependentes do outro) (ENZENSBERGER, 1978, p. 45 apud PRIMO, 2007, p. 18).

Colocando-se à margem do viés político adotado por Brecht e Enzensberger, McLuhan vai enquadrar sua análise mais no impacto sensorial dos canais midiáticos na percepção humana, criando uma diferenciação entre meios *quentes*, que exigiriam um menor grau de participação dos receptores, e

³⁸ Processo didático que leva o aluno a buscar a verdade por si mesmo.

os meios *frios*, que pediriam maior participação. Aos primeiros – os meios *quentes* – o autor associa a fotografia e o rádio; aos *frios*, a televisão e o telefone. Dentro desta mesma linha de raciocínio, e considerada a nova relação entre os meios midiáticos e seus usuários é que Alex Primo apresenta sua idéia:

A partir da observação do relacionamento entre os interagentes, dois tipos de interação serão propostos: mútua e reativa (...) a interação mútua é aquela caracterizada por relações interdependentes e processos de negociação, em que cada interagente participa da construção inventiva e cooperada do relacionamento, afetando-se mutuamente; já a interação reativa é limitada por relações determinísticas de estímulo e resposta (PRIMO, 2007, pp. 56-7).

Para exemplificar mais claramente, Primo relaciona a interação mútua a uma discussão por e-mails ou a um papo trivial levado em um chat, onde ficam claras as transmutações dos interagentes. Já o clique em um link ou o jogo em um videogame, segundo o autor, são atos limitados por alguma determinação e, assim, mesmo que fossem realizados mais de uma vez pelo mesmo interagente ou por outro interagente o efeito seria sempre o mesmo.

Qualquer que seja o nível de interação, o fato é que, na qualidade de atores e supostas vítimas das conseqüências destas novas relações, os interagentes se vêem em meio a uma experiência ao mesmo tempo fantástica e angustiante. Na definição de Stuart Hall – deixando de lado se as interações são mediadas pelos meios de comunicação convencionais ou pelos novos aparatos midiáticos, especialmente os computadores – a vida social vem se tornando cada vez mais determinada “pelo mercado global de estilos, lugares, imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados” (1999, p. 85). Ocorre que, em proporção direta a tudo isso, “mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias, tradições específicas e parecem flutuar livremente” (id., ibidem). Resta, por fim, a pergunta sobre para a qual não parece haver resposta definitiva: mais vale a identidade sólida da sociabilidade ou as múltiplas identidades líquidas da modernidade tardia? Nunca será tarde o suficiente para descobrir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS (MAS NÃO DEFINITIVAS)

Ao final das páginas deste estudo, uma conclusão salta aos olhos: o fato de, por mais que se pudesse estendê-lo em análises e aprofundamento, ele jamais seria definitivo. Como de resto não é qualquer trabalho científico, dado que têm a função de contribuir, minimamente que seja para amplificar o debate e estimular a discussão em torno da problemática da pesquisa.

O que temos, no entanto, nesta discussão que propomos, é um retrato fiel dos tempos em que vivemos e de suas particularidades absolutamente voláteis e marcadas pela diluição. Conforme descrito por Ihab Hassan³⁹, se antes tínhamos estrutura, agora temos desconstrução⁴⁰; se nos embevecíamos com a permanência, agora nos angustiamos com a efemeridade. Nada mais próximo da convicção deixada por estes estudos de que, ao final de um breve período de tempo, a pós-modernidade que nos caracteriza terá tornado muitas de suas narrativas extemporâneas, substituídas por outras mais presentes.

No momento em que enredemos nossa pesquisa por conceitos tão caros quanto a cultura, a comunicação e o consumo, tivemos contato com um aprofundamento que nos fez ver, de início, a trajetória intrincada da busca do significado de cultura. Constatamos, com a vantagem do olhar observador, que de fato trata-se de algo marcado fortemente pela fluidez, algo que vai se moldando ou se encaixando ao sabor do tempo e das possíveis sazonalidades que lhe vão criando marcas. Neste contexto, é inolvidável a definição de Terry Eagleton, ao se referir ao fato de que

A cultura em que você vive não é definitiva da sua humanidade, uma vez que seres de diferentes culturas não são criaturas de diferentes espécies. Ser algum tipo de ser cultural é com efeito essencial para nossa humanidade, mas não é essencial ser algum tipo específico (EAGLETON, 1998, p. 102).

³⁹ Cf. na bibliografia: HASSAN, Ihab, apud HARVEY, David. Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Ed. Loyola, 1994, p. 48.

⁴⁰ Historicamente este termo foi consignado por Jacques Derrida em sua obra *Gramatologia* (Ed. Perspectiva/SP, Coleção Estudos (1973) com tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. No entanto, a palavra-conceito, em consonância com os sentidos a que ela mesma induz, encontra-se estratificado em inúmeros ensaios do autor. Entenda-se que "Definir desconstrução poderia ser a tentativa de dar conta da atividade múltipla de produzir marcas que se inscrevem por um lado, e por outro, se auto-apagam. É da natureza da atividade desconstrutiva carregar em si esse auto-apagamento". Cf. na bibliografia: DE CARVALHO, Luiz Fernando Medeiros. Desconstrução. In: JOBIM, José Luís. Palavras da Crítica (org). Rio de Janeiro: Imago, 1992; 93-110.

Trata-se de algo que nos remete às auras referidas por Maffesoli, e que tinham – não por coincidência – a característica cultural de um determinado tempo. Referimo-nos à aura teológica, na Idade Média; à aura política do século XVIII; e à aura progressista do século XIX, para chegar, segundo o autor, à aura estética dos nossos dias.

Reflexo de tudo isso, percebemos claramente o sentido de conceitos como a descentralização, a desterritorialização, o afastamento social provocado pelas novas tecnologias e seu permanente estímulo a um individualismo que se por um lado parece permitir tudo, por outro nos torna dependentes da busca de um encontro conosco mesmo.

Foi neste cenário ao mesmo tempo caótico e inevitável que procuramos colocar nossa atenção maior. Afinal, por ser inevitável, ali estávamos e estamos todos nós inseridos, uns mais vividos, outros ainda por viver, mas todos submetidos a uma inédita avalanche de possibilidades e de contato com informações de qualquer espécie. Em tese, justamente a mesma matéria-prima com que cada um em sua geração específica utilizou-se para formar a sua própria identidade.

Natural que tanto quanto o viés teológico, o político e o progressista delimitaram suas épocas, seja pela imposição de dogmas, lideranças e transformações sociais decorrentes da mecanização industrial, agora o viés estético vem acompanhado pelo apelo dos chamados meios midiáticos, ou meios de comunicação, que potencializam sobremaneira a prática do consumo – seja lá do que for, seja lá para o que for – propiciando desta maneira uma homogeneização do indivíduo e de grupos que, assim, acabam por se sentir identificados. Sobre isso, a pesquisadora Suely Rolnik nos empresta o conceito da formação dos “kits de perfis-padrão” (ROLNIK, 1997, p. 20), que são oferecidas como “droga” (id., p. 22) pelos meios comunicacionais e – acrescentamos – disponibilizados com toda facilidade em shoppings e demais templos de contemplação e compra. Templos físicos e cibernéticos, como percebemos e como é relatado por Barbosa et.al., organizadoras do livro *Cultura, consumo e identidade*, quando descrevem que

Além dos múltiplos processos de correntes de desterritorialização e dessubstancialização do consumo – como as compras no ciberespaço

ou a venda do acesso e não mais dos produtos –, faz-se necessário levar em conta as novas formas de sociabilidade, de comunicação e de relação com a subjetividade e com a cultura material (...) (BARBOSA et.al, 2006, p. 12)

Fenômenos que nos induziram a pensar na cultura e, por extensão, na existência e na proeminência das identidades estandardizadas apregoadas por Rolnik e que têm toda relação com as idéias estéticas e hedônicas da pós-modernidade. Além, evidentemente, do caráter volátil propiciado por esta situação.

Mas, se por um aspecto prevalece a questão de a identidade ser definida pelo que se consome, por outro há o composto social da exclusão que isto provoca. Nossa pesquisa procurou verificar, através dos estudos de Singer (2005) e Ronsini (2007), alguns exemplares da situação particularizada de grupos de crianças e jovens para entender a sua convivência diante desta nova realidade. No geral, ficou evidenciado o enfraquecimento da sociabilidade e a busca de identificação entre eles como forma de resistência social.

Para um entendimento mais amplo do que significa o fenômeno da pós-modernidade e o seu possível enquadramento dentro dos conceitos de “cultura”, investigamos bibliograficamente as idéias a respeito do termo. Qual não foi a surpresa de verificar que, em seu extremo, o seu significado traz algumas características muito identificadas com a pós-modernidade. Não que suas definições e interpretações sejam tão fluidas, mas impressiona constatar que não possibilitam a nenhum autor que as analise o mais remoto sentido de consenso. Entretanto, os conceitos múltiplos permanecem, o que nos ensejou a dúvida sobre se o mesmo se poderá verificar, através do tempo, em relação à pós-modernidade. A ideia proposta, portanto, de discutir se os novos meios midiáticos podem ser representados como ícones da cultura dos nossos tempos fica evidenciada como afirmativa, com a ressalva de que sendo ela – a cultura – reconhecida como uma forma de regular a sociedade, deve-se considerar que o modo de vida que experimentamos é apenas retrato da cultura da pós-modernidade. Neste sentido, isto é tão verdadeiro quanto a constatação da importância da expansão dos meios comunicacionais como fator de desenvolvimento de uma nação, como foi demonstrado pelos estudos de Innis e McLuhan.

Outra questão apresentada e que a pesquisa bibliográfica nos permitiu aprofundar foi relativa à inserção do *target* preferencial deste trabalho – o público infanto-juvenil – dentro do que autores como Maffesoli e André Lemos definem como tribos. Foi extremamente produtivo o contato com o conhecimento mais detido e profícuo sobre a infância como instituição. Se em tempos remotos ela era solenemente excluída da vida social, nos tempos de agora, surpreendentemente autores como Postman admitem que de novo tende à exclusão, desta vez em decorrência das novas tecnologias midiáticas e da mesma homogeneização proposta por Suely Holnik, que tendem a atenuar as diferenças estéticas entre as crianças, adolescentes e adultos. Aliás, como descrito neste trabalho, a pós-modernidade tem, entre suas marcas, o caráter de insinuar uma simbiose de gerações, não deixando margem para as fases distintas tão cuidadosamente delineadas pela psicologia do desenvolvimento. Em comum, apenas o aparente vazio provocado pela falta de uma identidade fixa, própria da modernidade.

Assim, parece ir-se a noção da cultura como parâmetro de conhecimento e erudição, ficando em primeiro plano a cultura imposta pelos meios comunicacionais que, a um só tempo, democratiza o acesso, mas inevitavelmente leva a todos, indiscriminadamente, a uma associação com o consumo desenfreado: o *vir-a-ser* cedendo lugar ao *ser* pelo que se tem. Neste sentido é possível perceber a inserção dos conceitos expostos por Maffesoli como corretos. As tribos e suas buscas de identificação com os próximos, desde que sem o estabelecimento de vínculos que possam sugerir o *perigo* da continuidade. A galáxia Internet, contraposta por Castells à galáxia de Gutemberg citada por McLuhan. Um tempo em que, segundo nossa observação, qualquer vaticínio seria arriscado. Ora porque seria absurdo não compactuar com autores como Lévy, Negroponte e Steven Johnson, que vislumbraram a explosão democrática de acesso propiciado pela nova galáxia, ora porque é igualmente inegável que as conseqüências provocadas pelos tempos pós-modernos acabem por suscitar certos excessos provocados pela predominância da *aura estética* de Maffesoli.

Diga-se, a propósito, que a coincidente fugacidade entre os conceitos de cultura e pós-modernidade ao mesmo tempo em que nos serviu como um ponto de convergência para o raciocínio exposto, também nos foi um elemento

dificultador da expectativa muito comum às pesquisas científicas de alcançar um denominador comum. Quando se tratar de temas como os dois supracitados – cultura e pós-modernidade – não haverá muitas esperanças de que isto se realize, isto é fato. Aliás, esta é uma situação que vem de longe, desde McLuhan, quando em seu livro *Os meios de comunicação como extensões do homem*, citado por Steven Johnson, o autor deixa claro que

O estudante dos meios de comunicação logo passa a esperar que a nova mídia de qualquer período seja classificada como pseudo por aqueles que adquiriram os padrões de mídia anteriores, quaisquer que possam ser (McLUHAN, apud JOHNSON, 2007, p. 13).

Considerando que o original de McLuhan foi escrito em 1964 e que, depois disso muitas inovações foram experimentadas, cada estudo deve servir como uma pequena contribuição à discussão sobre o tema. De resto, fica a perspectiva de que a aproximação provocada pelas novas configurações midiáticas entre crianças, jovens e adultos, resultando em menores *adultizados* e maiores infantilizados, possa ser o prenúncio de uma nova oportunidade de conhecimento mútuo. Talvez nenhum outro recorte temporal na história tenha sido tão convidativo à verificação de que a criança que, no geral, foi feita para aprender, tem muito a ensinar. Ou, por outra vertente pós-modernista, a criança, feita para aprender, tem tanto conhecimento a seu alcance que merece, precisa, necessita urgentemente do compartilhamento dos adultos, até para seu próprio aprendizado e segurança.

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Helena W.; BRANCO, Pedro Paulo M. (org.) **Retratos da juventude brasileira**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2005.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ANPAP – Atas do IX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas. São Paulo: ANPAP

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1981.

BARBOSA, Livia et. al. **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

_____. **À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004.

_____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.

_____. **Globalização. As conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1999.

_____. **Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

_____. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001.

CANEVACCI, Massimo. **Culturas eXtremas. Mutações juvenis nos corpos das metrópoles.** São Paulo: DP&A, 2005.

CARDOSO DE MELLO, João M.; NOVAIS, Fernando A. **Capitalismo tardio e sociabilidade moderna.** In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.) História da vida privada no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, v.4, pp. 559-658.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **A galáxia Internet: reflexões sobre a Internet, negócios e a sociedade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.

COMASSETTO, Leandro R. **Do controle espacial à anulação do espaço.** In: MARTINS, Francisco M. (org.) A comunicação, o social e o poder: cultura, complexidade e tolerância. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo.** São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

COSTA, Maria Vorraber. **Culturas do ensinar e culturas do aprender - Quando o desencontro, a incerteza, o imprevisível são bons para pensar.** FAEB - Arte - Educação Culturas do Ensinar e Culturas do Aprender. Goiânia: FAV/FAEV, pp.19-34, 2003.

DE CARVALHO, Luiz Fernando Medeiros. **Desconstrução.** In: JOBIM, José Luís. Palavras da Crítica (org). Rio de Janeiro: Imago, pp. 93-110, 1992.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura.** São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

_____. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.

EISENBERG, José. **Internet, democracy, and the Republic**. Rio de Janeiro. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582003000300003

ENZENSBERGER, Hans Magnus. **Mediocridade e loucura e outros ensaios**. São Paulo: Ed. Ática, 1995.

EVERS, Tilman. **Identidade: a face oculta dos movimentos sociais**. In: Novos estudos Cebrap, vol. n.4, abril/1984. São Paulo: CEBRAP.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FEILITZEN, Cecília Von; CARLSSON, Lula. **A criança e a mídia. Imagem, Educação, Participação**. São Paulo: Ed. Cortez. 2002.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Ed. Imago, 2006.

GOUVÊA, Maria Cristina S. **Infância, sociedade e cultura**. In: CARVALHO, A.; SALLES, F.; GUIMARÃES, M. (org.). Desenvolvimento e aprendizagem. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 5.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo: Ed. Loyola, 1994.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo**. São Paulo: Ed. Ática, 1991.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia. Estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

LEMERT, Charles. **Pós-modernismo não é o que você pensa**. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

LEMONS, André. **Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

_____. **Ciber-Socialidade. Tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Disponível em <http://ucsnews.ucs.br/ccha/deps/cbvalent/EAD/homepsico/andre.html> Acessado em 12/março/2009.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LIPOVETSKY, Gilles. **Sedução, publicidade e pós-modernidade**. In: Revista Famecos. Porto Alegre. nº. 12. Junho/2000.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996a.

_____. **O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa**. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. **Cultura e comunicação juvenis**. In: ESPM. Comunicação, Mídia e Consumo, Brasil, v. 2, n. 4, 2008. Disponível em <http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/comunicacaomidiaconsumo/article/view/5165/4793>

MARTINO, Luiz Cláudio. **Pensamento comunicacional canadense: as contribuições de Innis e McLuhan**. In: ESPM. Comunicação, Mídia e

Consumo, Brasil, v. 5, n. 14, 2008. Disponível em <http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/viewFile/140/134>

McLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1964.

_____. **A galáxia de Gutemberg**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

MENDONÇA, Maria Luísa Martins de. **As tribos e a socialidade**. Texto-comentário apresentado durante o *Seminário Mídia e Cidadania*, realizado pela Universidade Católica de Goiás e Universidade Federal de Goiás, em setembro de 2007. Original inédito.

MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing. **On postmodernism and articulation: an interview with Stuart Hall**. In: *Critical dialogues in cultural studies*. London: Routledge, 1996.

NEGROPONTE, Nicholas. **A vida digital**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

_____. **Anotações sobre a mundialização e a questão nacional**. Campinas: Unicamp, mimeo, s/d, pp. 3-4)

POCHMANN, Marcio et. al. (org.) **Atlas da exclusão social: agenda não liberal da inclusão social no Brasil**. V. 5. São Paulo: Cortez, 2005.

POSTMAN, Neil. **O desaparecimento da infância**. Rio de Janeiro. Ed. Graphia, 1999.

PRIMO, Alex. **Interação mediada por computador**. Porto Alegre. Ed. Sulina, 2007.

QUÉAU, Philippe. **O tempo virtual** In: Imagem Máquina. PARENTE, André (org). Rio de Janeiro: Ed 34. pp. 91-99, 1999

ROLNIK, Suely. **Toxicômanos de identidade**. In: LINS, Daniel (org.). Cultura e subjetividade: saberes e modos. 2. ed. Campinas: Papirus, 1997. Cap. 2, pp. 19-24.

RONSINI, Veneza Mayora. **Mercadores de sentido. Consumo de mídia e identidades juvenis**. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2007.

SAMPAIO, Inês Silvia Vitorino. **Televisão, publicidade e infância**. São Paulo: Ed. Annablume, 2000.

SANTAELLA, Lúcia. **Cultura das mídias**. São Paulo: Experimento, 1996.

SANTOS, Goiamérico Felício C. **Em busca da infância perdida. O devir infância na cena literária**. Texto apresentado no IX Simpósio Internacional de Filosofia – Nietzsche/Deleuze (“A inocência do devir/O devir criança do pensamento”), em Fortaleza, Ceará, Brasil, de 7 a 11 de setembro de 2008.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a mídia?** São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

SINGER, Paul. **A juventude como corte: uma geração em tempos de crise social**. In: ABRAMO, Helena W.; BRANCO, Pedro Paulo M. (org.) Retratos da juventude brasileira. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2005, pp. 27-36

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade. Uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998.

VITULE, Maria Luiza. **Guia de viagem. Cultura e mundo contemporâneo**. São Paulo: Marco Editora, 2003.

VON HERDER, J.G. **Reflections on the Philosophy of the History of Mankind**. 1784-91 (reimpr. Chicago: 1968).

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave. Um vocabulário de cultura e sociedade**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

YOUNG, Robert J.C. **Colonial Desire**. Londres e Nova Iorque: 1995, cap. 2

ZALUAR, Alba. **Para não dizer que não falei de samba: os enigmas da violência no Brasil** In: SCHWARCZ, Lília Moritz (org.) *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, v.4, pp. 245-318.