



Autores

Clareana Olíbeira Rodrigues
Edenice Pereira da Silva
Everaldo de Souza Cordeiro
Fernanda Chocron Miranda
Gleudson Wirllen Bezerra Gomes
Leandro Raphael Nascimento de Paula
Suzana Cunha Lopes
Talita Cristina Araújo Baena
Vanessa Brasil de Carvalho

PPGCOM/UFPA
Belém/PA
2012



Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Carlos Edilson de Almeida Maneschy
Reitor

Prof. Dr. Horacio Schneider
Vice-Reitor

Instituto de Letras e Comunicação

Prof. Dr. Otacilio Amaral Filho
Diretor

Profa. Dra. Fátima Cristina da Costa Pessoa
Diretora-Adjunta

**Programa de Pós-Graduação Comunicação,
Cultura e Amazônia (PPGCOM)**

Profa. Dra. Maria Ataíde Malcher
Coordenadora

Profa. Dra. Netília Silva dos Anjos Seixas
Vice-coordenadora

Segundo número do Caderno de Resenhas produzido pelos alunos da Turma de 2011 do Mestrado Acadêmico em Ciências da Comunicação do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia, durante a disciplina de Teorias da Comunicação, ofertada no segundo semestre de 2011.

Orientação

Profa. Dra. Maria Ataíde Malcher

Monitoria

Leandro Raphael Nascimento de Paula

Corpo Editorial

Clareana Oliveira Rodrigues
Edenice Pereira da Silva
Everaldo de Souza Cordeiro
Fernanda Chocron Miranda
Gleidson Wirllen Bezerra Gomes
Leandro Raphael Nascimento de Paula
Maria Ataíde Malcher
Suzana Cunha Lopes
Talita Cristina Araújo Baena
Vanessa Brasil de Carvalho

Revisão

Marly Camargo de Barros Vidal

Edição

Clareana Oliveira Rodrigues, Edenice Pereira da Silva, Fernanda Chocron Miranda, Gleidson Wirllen Bezerra Gomes, Suzana Cunha Lopes, Vanessa Brasil de Carvalho

Identidade Visual Rose Pepe • *Produção Multimídia* Marcus Moura

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Caderno de Resenhas do Programa de Pós-Graduação Comunicação,
Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará. v.1 n.2 (ago./dez.
2011) – 1 CD-ROM - - Belém: UFPA, 2012.

Semestral.
ISSN: 2238-1872

1. Comunicação. 2. Teorias da Comunicação. I. Universidade Federal do Pará.
Pará. II. Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia.

CDD – 21 ed. – 302.2

Apresentação

A construção de conhecimento é um desafio constante e ininterrupto. E a aprendizagem nem sempre é indolor. No entanto, no caminho para tornar-se um pesquisador, deixamos nossas pegadas, nossas marcas. E são essas pegadas que compõem a segunda edição do nosso Caderno de Resenhas, como mais uma etapa da trajetória de mestrandos do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Assim como a primeira edição, lançada durante a II Conferência Sul-Americana e VII Conferência Brasileira de Mídia Cidadã, realizadas em Belém, este Caderno é resultado da disciplina Teorias da Comunicação – ministrada pela Prof^a. Dr^a. Maria Ataíde Malcher –, e revela as marcas do percurso que cada um de nós trilhou no primeiro semestre como mestrandos.

Desta vez, o desafio lançado foi exercitar a elaboração de mais uma resenha crítica sobre obras centrais nos estudos da área da comunicação. Assim, autores como Boaventura de Souza Santos, Dominique Wolton, Edgar Morin, Jesús Martín-Barbero, John Thompson, Luiz Beltrão, Manuel Castells, Umberto Eco e Walter Benjamin passaram a conviver conosco nos momentos mais inusitados de nosso dia-a-dia.

Nossa tentativa foi refletir sobre a contribuição de cada um desses autores para a construção de nossos objetos de estudo na área da comunicação, sem perder de vista as provocações de autores como Luiz Martino (2004).

Ao todo, apresentamos nesta edição nove textos e esperamos que essa leitura contribua para um maior entendimento da obra de cada um dos autores. Como pesquisadores iniciantes, as resenhas apresentadas revelam os primeiros passos de nossa trajetória acadêmica e são resultado de um exercício ainda inicial de compreensão da magnitude de cada obra.

Assim, partindo de uma proposta inicial de elaborar textos que estimulassem a leitura entre os alunos de graduação em Comunicação Social da UFPA, percebemos ao longo do processo que mesmo compreendendo aspectos da obra, o exercício de sistematizar nosso entendimento em textos voltados a esse público não seria nada fácil.

Diante disso, esperamos que a leitura do Caderno possibilite uma oportunidade de compartilhar ideias e receber críticas e sugestões para o aprimoramento deste exercício que está só começando. Pois, como propõe Boaventura, na construção do conhecimento entre o nada e o tudo, o melhor é o “ainda não”.

Boa leitura!

Turma 2011

PPGCom Comunicação, Cultura e Amazônia



Entre o nada e o tudo – que é uma maneira muito estática de pensar a realidade – eu lhes proponho o "ainda não".

Boaventura de Sousa Santos



Sumário

- 07 **Apocalípticos e Integrados: sobre como transformar o pensamento e rever o presente**
Leandro Raphael de Paula
- 15 **A Perda da Aura e os Ganhos da Obra de Arte em Walter Benjamin**
Talita Cristina Araújo Baena
- 25 **Para Enxergar o Presente e Pensar um outro Futuro**
Vanessa Brasil de Carvalho
- 35 **O Paradigma Tecnológico e a Cultura da Virtualidade Real**
Clareana Oliveira Rodrigues
- 49 **A Natureza da Mídia e seus Impactos nas Sociedades Modernas**
Edenice Pereira da Silva
- 65 **Wolton e um Tal de Outro**
Suzana Cunha Lopes
- 77 **Introdução ao Pensamento Complexo de Edgar Morin**
Everaldo de Souza Cordeiro
- 97 **Mediações: um Caminho sem Volta para Pesquisa em Comunicação na América Latina**
Fernanda Chocron Miranda
- 111 **Por uma Análise do Processo Comunicativo da Folkcomunicação**
Gleidson Wirllen Bezerra Gomes

APOCALÍPTICOS E INTEGRADOS: SOBRE COMO TRANSFORMAR O PENSAMENTO E REVER O PRESENTE

Leandro Raphael de Paula¹

Umberto Eco



Obra fundamental para os cursos de Comunicação Social, “Apocalípticos e Integrados” é uma reunião de ensaios sobre **cultura de massa** do autor italiano Umberto Eco (2006). Nessa obra ele desmistifica boa parte dos preconceitos mais comuns sobre coisas também bastante ordinárias em nosso cotidiano, como a televisão, a música *pop* e os quadrinhos. Contudo, a nossa perspectiva sobre esse livro começará com um pouco sobre o Mediterrâneo.

Embora o continente africano seja o berço dos primeiros hominídeos é a margem europeia do Mar Mediterrâneo que se concebe como o lugar de nascimento da cultura, ou pelo menos é assim que nós ocidentais costumamos, erroneamente, pensar. Naturalizamos essa ideia, porque ali surgiram as mais importantes civilizações para o ocidente, a grega e a romana, às quais, justiça seja feita, devemos o pensamento filosófico, o direito, a democracia, a arquitetura etc., ou seja, um enorme arcabouço de elementos culturais com tudo que de bom e de ruim que ele nos trouxe.

Outro marco histórico mediterrâneo a destacar é o Renascimento Italiano, momento no qual não se podia ainda diferenciar ciência, filosofia e arte, e, em que, boa parte do conhecimento científico desenvolveu-se como conhecimento artístico. É ali e nessa época que o arquiteto Filippo Brunelleschi retoma o sistema da perspectiva, método que permitiu a ilusão de tridimensionalidade na pintura, a teorização desse sistema é atribuída ao também arquiteto Leon Battista Alberti. Conhecida desde a Antiguidade Clássica, a perspectiva é retomada no Renascimento como o único sistema, no que se entendeu depois como teoria das proporções. “O sistema perspéctico do Quatrocentos é, pois, à redução a unidade de todos os modos de visão possíveis: o ponto de localização ideal é o frontal” (ARGAN, 2003, p. 132).

¹Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Pará (UFPA). Monitor da disciplina Teorias da Comunicação do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da UFPA. E-mail: raphael-l@uol.com.br.



O que se inicia como uma aplicação visual das leis da geometria euclidiana acaba por se transformar na medida de todo o pensamento da época. Retomamos o Renascimento por dois motivos. Primeiro, o modelo cultural renascentista, que se apoiava no humanismo da antiguidade clássica grega, acabou se tornando a medida do que deveria ser o modelo cultural para o ocidente inteiro, ao invés de ser um modelo. As consequências disso são devastadoras para a compreensão de outras culturas, como são as dos países que foram colonizados a partir do século XV. Estas foram consideradas inferiores e necessitariam chegar ao patamar de um mundo civilizado, forma-se então o **pensamento eurocêntrico**. O eurocentrismo na cultura faz com que parte dos europeus veja a Europa como a referência para cultura ocidental e, o que é ainda mais nocivo, povos de outros países, o Brasil, por exemplo, como inferiores (SHOHAT; STAM, 2006).

O segundo é que no Renascimento também nasce um modelo de homem, cuja formação ainda é a que se espera do homem contemporâneo. Essa é uma das críticas que Eco faz ao que entende como uma visão crítica, porém aristocrática de mundo, a tentativa de compreender o homem contemporâneo aos moldes de um tempo que não é mais o seu e não corresponde ao contexto histórico em que vivemos.

O autor entendia, já na década de 1960 antes das discussões sobre pós-modernidade, que o homem contemporâneo vive um contexto diferenciado, no qual há uma nova forma de cultura, a cultura de massa. A bem da verdade, todo contexto histórico é diferenciado, mas o que Eco chama atenção é que precisamos entender qual seria a medida do nosso e como compreendê-lo de uma forma que não seja redutora, em especial como foi a proporção áurea², ou divina, para o Renascimento.

Para tanto, ele analisa duas posições aparentemente distintas sobre a cultura de massa, as quais denomina **integrada** e **apocalíptica**. Invertemos a ordem do

²O matemático grego Euclides (325-265 a. C.) desenvolveu o sistema da *proporção divina*, que recebe este nome porque na época os números e a ciência tratavam de relações também místicas e divinas. Em termos práticos, Euclides entendia que uma reta quando dividida de como chamou razão extrema e média obtém-se a proporção divina, expressa no símbolo Φ (phi). É por essa perspectiva que se compreende que as retas só se cruzam no infinito (esse modelo também é aplicável à natureza, para entender como, clique [aqui](#) e assista ao vídeo). Em termos matemáticos isso se representa no esquema: $AB/AC = AC/CB$. Fonte: HEMENWAY, Priya. *O código secreto*: a fórmula misteriosa que governa a arte, a natureza e a ciência. Koln: Evergreen, 2010.



título, porque da posição dos integrados pouco se fala, são citados a título de enumeração dos argumentos de defesa da cultura de massa, mas o autor afirma que no fundo há uma pretensa ingenuidade nociva nas análises que simplesmente entendem a cultura de massa como algo de uma bondade inata. O início do livro foca-se abertamente nos estudos realizados pelos apocalípticos, ou críticos-aristocráticos, como são referidos em algumas passagens, inclusive, Eco dedica o livro a estes, pois “Sem seus requisitórios, injustos, parciais, neuróticos, desesperados, não teríamos podido elaborar nem as três quartas partes das ideias que sentimos com eles compartilhar; e talvez nenhum de nós se tivesse apercebido de que o problema da cultura de massa nos envolve profundamente, e é sinal de contradição para a nossa civilização” (ECO, 2006, p. 30).

Contudo, quem seriam os apocalípticos e os integrados? Para os alunos de Comunicação há uma imagem pré-concebida bastante rápida, de um lado os apocalípticos são representados pelos **teóricos críticos** da conhecida Escola de Frankfurt. Do outro, os integrados teriam em suas fileiras os **pesquisadores administrativos** norte-americanos, como Lazarsfeld. O que não está de todo incorreto, Eco cita uma das análises de Adorno sobre um meio de comunicação, porém, isso não poderia ser aplicado a Walter Benjamin, por exemplo, e, em geral, o autor faz referências a intelectuais que entende como apocalípticos, sem filiá-los aos teóricos críticos. Além disso, o autor italiano utiliza-se da gramática como metáfora para explicar que apocalípticos e integrados não correspondem a uma substantivação, ou seja, não há algo definido especificamente como um dos dois, ambos seriam **adjetivações**.

De forma alguma a crítica pode ser esquecida, o que se pede ao olhar para a cultura de massa não é que se prescindia da crítica, mas sim que se abandone uma postura inadequada ao olhar para aquela.



No mais óbvio, tanto o apocalíptico quanto o integrado tratam do fenômeno da cultura de massa, ambas são posições nocivas, como costumam ser a maioria das posições maniqueístas. Eco usa a ironia para inverter o lugar do apocalíptico, que normalmente é assumido como alguém que escreve para um público selecionado, os homens da cultura. Isso se explica pelo que ele expõe: “No fundo, o apocalíptico consola o leitor porque lhe permite entrever, sob o derrocar da catástrofe, a existência de uma comunidade de ‘super-homens’, capazes de se elevarem, *nem que seja apenas através da recusa*, acima da banalidade da mídia” (ECO, 2006, p. 09. Grifo nosso). O trecho destacado mostra outra vez o tom irônico que o autor confere à atitude autoindulgente a qual a leitura de textos críticos pode levar.

Eco continua a distinção entre as adjetivações a partir da visão de super-homem para as duas perspectivas. Atribuído o nietzschiano, ou o pseudonietzschiano como frisa o autor, para os críticos-aristocráticos e o super-homem dos quadrinhos para os integrados, apenas para chegar à conclusão:

Mas este mundo, que uns alardeiam recusar e outros aceitam e incrementam, não é um mundo para o super-homem. É também o nosso. Nasce com o acesso das classes subalternas à fruição dos bens culturais, e com a possibilidade de produzir esses bens graças a processos industriais (ECO, 2006, p. 11).

A argumentação foca-se nas ideias dos apocalípticos, porque, mesmo com os preconceitos naturalizados nestas, elas propõem colocar o fenômeno da cultura de massa sob a lupa do olhar crítico. De forma alguma a crítica pode ser esquecida, o que se pede ao olhar para a cultura de massa não é que se prescindia da crítica, mas sim que se abandone uma postura inadequada ao olhar para ela.

Nada disso exclui o julgamento severo, a condenação, a atitude rigorista: mas aplicados em relação ao novo modelo humano, e não em nostálgica referência ao velho. Em outros termos: exige-se, por parte dos homens de cultura, uma atitude de indagação construtiva; ali onde habitualmente se opta pela atitude mais fácil (ECO, 2006, p. 35).



O livro é dividido em três partes: “Alto, Médio, Baixo”; “As Personagens”; e “Os Sons e as Imagens”. Nestas, de fato, só se trata da distinção entre apocalípticos e integrados na primeira, mais especificamente no ensaio “Cultura de Massa e ‘Níveis’ de Cultura”. As duas são apenas um mote para que o autor faça o que lhe interessa de verdade, Eco procura construir uma proposição metodológica sobre a cultura de massa. Tal proposição parte de algumas premissas. Uma delas é a de que se deve ultrapassar a transformação de conceitos em **fetichismo**. Eco, mais uma vez, inverte o “jogo” ao demonstrar que os conceitos dos apocalípticos acabam se tornando conceitos-fetichismo, em especial pelo exemplo que utiliza, **indústria cultural**. Para Adorno e Horkheimer (1985) – os primeiros a trabalhar com o conceito de indústria cultural –, no contexto do capitalismo a indústria cultural torna a arte um fetichismo. Com tal inversão Eco reforça sua proposição dos apocalípticos como aqueles que consolam o leitor, reforçando a decadência da cultura da qual só podem escapar aqueles que participam da “comunidade reduzidíssima – e eleita de quem escreve e de quem lê ‘nós dois, você e eu, os únicos que compreendem, e estão salvos: os únicos que não são massa” (ECO, 2006, p. 09).

Outra premissa é a de que os produtos da cultura de massa devem ser analisados a partir de sua própria linguagem. Para o autor, não se pode analisar um produto da cultura de massa, sem antes entender a sua linguagem, por isso a maior parte do livro está centrada em ensaios analíticos de obras, como as histórias em quadrinhos, ou fenômenos da cultura de massa, como a música de consumo de Rita Pavone.

Eco demonstra analiticamente, pela reflexão estética e análise de objetos empíricos, como os níveis de cultura não passam de justificativa para a manutenção de um determinado *status quo*, que não condiz com a realidade nem das obras, nem daqueles que as fruem: “Numa sociedade de massa, a comunidade dos consumidores de mensagens prevê uma série de reações que não são assim tão facilmente redutíveis ao modelo unitário do homem-massa” (ECO, 2006, p. 87).



Os processos da cultura de massa são processos da dinâmica da cultura. Como a criação de mitos e personagens, na criação de estrelas, como foi Rita Pavone, cantora italiana sobre a qual o autor diferencia a mulher/menina e a personagem que se criou em volta. Criam-se mitos de acordo com tempo vivido, o erro é entendê-los como histórias do passado, ao invés de projeções de anseios e explicações para o que não se compreende. Seria uma radicalização da teoria de Eco comparar Rita Pavone à provocante brasileira Rita Cadillac? Possivelmente, mas acreditar que não se pode fazê-lo seria apenas uma nova forma de hierarquizar a cultura.

Para o autor,

O universo das comunicações de massa é – reconheçamo-lo ou não – o nosso universo; e se quisermos falar de valores, as condições objetivas das comunicações são aquelas fornecidas pela existência dos jornais, do rádio, da televisão, da música reproduzida e reproduzível, das novas formas de comunicação visual e auditiva (ECO, 2006, p. 11).

Conclusão que deveria ser óbvia, mas que demonstra a sensibilidade de Eco para com o contemporâneo. Aliás, a própria atividade de Eco como escritor de romances “fala” muito desse contemporâneo, no qual as comunicações de massa são preponderantes e podem fazer um autor tão erudito quanto o Umberto Eco se tornar um *best seller*, como aponta Néstor García-Canclini no conhecido “Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade”.

Nascido ainda na primeira metade do século XX, Umberto Eco é um autor cuja argumentação clara e balizada permite que se reinvente o olhar sobre o contemporâneo do século XXI que está apenas na segunda década. É a lição de um mestre e é a partir dela que se deveria tomar as bases para discutir cultura de massa, ao invés de se continuar procurando respostas em modelos do passado ao qual os estudiosos se apegam e que não dão conta da realidade contemporânea, como faz o personagem Gil, criação de Woody Allen, em “Meia Noite em Paris”. Resta trabalhar para se conseguir chegar a mesma conclusão de Gil, de que o passado é bonito e brilhante e deve-se reverenciá-lo, mas com o olhar atento ao presente.



REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **A Dialética do Esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARGAN, Giulio Carlo. **História da arte italiana:** de Giotto a Leonardo v.2. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 132.

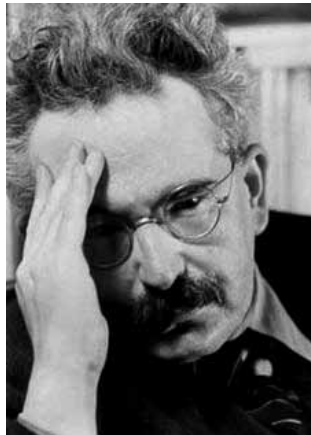
SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica:** multiculturalismo e representação. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

UMBERTO, Eco. **Apocalípticos e Integrados.** São Paulo: Perspectiva, 2006.

A PERDA DA AURA E OS GANHOS DA OBRA DE ARTE EM WALTER BENJAMIN

Talita Cristina Araújo Baena¹

Walter Benjamin



Pensar a arte, e a história da humanidade, a partir do advento das **técnicas de reprodução** surgidas entre os séculos XIX e XX. Esse foi o desafio de Walter Benjamin, nascido na cidade de Berlim, em 15 de julho de 1892. Considerado um personagem enigmático do grupo de pensadores do Instituto de Pesquisa Social (grupo que, por suas reflexões, passou a ser chamado no pós-guerra de Escola de Frankfurt), não só pelo caráter dissidente de sua obra, como destaca Martín-Barbero, mas também pela própria história de vida, que acabou de forma trágica, em 1940, tentando fugir do terror do nazismo.

Filho de uma família judaica, a vida acadêmica de Walter Benjamin começa em 1912, quando ingressa no curso de filosofia em Freiburg, mas cursando filosofia, ele ainda passou pelas cidades de Munique, Berlim e Berna. E foi em Berna, em 1919, que Benjamin obteve o título de doutor com a tese, “O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão”. No entanto, com a tese de livre docência – “As Origens do Drama Barroco Alemão” – recusada, Benjamin ficou impossibilitado de seguir a carreira acadêmica. Para sobreviver o autor dedica-se à crítica jornalística e literária, tendo ainda produzido traduções como a de Proust – “À Procura do Tempo Perdido”. É somente no ano de 1935 que o pensador – refugiado em Paris – é convidado para colaborar com o grupo da Escola de Frankfurt. É nessa época então que Benjamin escreve alguns dos mais importantes trabalhos do seu projeto intelectual: os ensaios, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” e “O Narrador”.

Contudo, para o melhor entendimento do contexto no qual está inserida a obra resenhada, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, se faz relevante destacar que, Benjamin escreveu o ensaio durante a década de 1930, conhecida como uma das épocas mais sangrentas de toda a história. Foi nessa década que a humanidade vivenciou a Grande Depressão de 1929, o genocídio dos judeus e a Segunda Guerra Mundial.

¹Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade Federal do Pará. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Email: talita.baena@gmail.com.



De tal modo, foi diante de um projeto fascista vivenciado na Alemanha, que Walter Benjamin conclui a obra aqui resenhada, alertando-nos para o fato de que, mesmo com a capacidade de **emancipação da obra de arte**, as técnicas de reprodução ainda podem servir à estetização da política. A história e o próprio cinema confirmaram os prognósticos de Walter Benjamin.

No entanto, mesmo diante de um clima de extremo pessimismo, as ideias centrais de Walter Benjamin sobre as técnicas de reprodução da obra de arte eram bastante progressistas para a época e partiam de uma visão materialista da arte.

Benjamin também se influencia pelos estudos do modo de **produção capitalista** empreendido por Karl Marx, mas ao mesmo tempo se distancia dele. Para Benjamin, a superestrutura se modifica mais lentamente que a base econômica, e as mudanças ocorridas nas condições de produção precisaram de mais de meio século para refletir-se em todos os setores da cultura. Dessa forma ele argumenta:

Só hoje podemos indicar de que forma isso se deu. Tais indicações devem por sua vez comportar alguns prognósticos. Mas esses prognósticos não se referem a teses sobre a arte de proletariado depois da tomada de poder, e muito menos na fase da sociedade sem classes, e sim a teses sobre as tendências evolutivas da arte, nas atuais condições produtivas (BENJAMIN, 1994, p. 165-66).

Dessa forma, é a partir dessas tendências evolutivas da arte que Benjamin apresenta novas noções sobre a produção artística e sua **recepção** a partir do advento das técnicas de reprodução como a fotografia e o cinema. Será, portanto, a fotografia e o cinema que mudarão significativamente a história da obra de arte.

Para explicar as matizes desse novo contexto, Benjamin cria o conceito de **reproduzibilidade técnica da obra de arte** e é por meio dele que o pensador apresentará alguns temas, até então, não abordados no campo da **estética**.

Logo no início do texto, Benjamin adverte que, na era da reproduzibilidade técnica, o sentido estético da obra de arte, não estaria mais ligado às noções do belo artístico, ou outros temas tradicionais no campo da estética, por exemplo, poder criativo e a genialidade, valor de eternidade e mistério. Para Benjamin:



Os conceitos seguintes, novos na teoria da arte, distinguem-se dos outros pela circunstância de não serem de modo algum apropriáveis pelo fascismo. Em compensação, podem ser utilizados para a formulação de exigências revolucionárias na política artísticas (BENJAMIN, 1994, p. 166).

Ao apresentar o conceito de reproduzibilidade técnica, Benjamin indica que o ato de reproduzir não era novidade no campo da arte, pois a obra de arte sempre foi passível de reprodução. Partindo dessa premissa, o autor enumera as **técnicas de reprodução** (xilografura, litografia, fotografia e cinema), afirmando que no processo de reprodução da imagem, a mão foi liberta das responsabilidades artísticas mais importantes. Para Benjamin, tal responsabilidade caberá então, unicamente, ao olho. Sendo assim, “como o olho apreende mais depressa que a mão desenha”, o processo de reprodução da imagem ganhou velocidade, situando-se no mesmo nível da palavra oral. Portanto, com o advento da fotografia, para reproduzir o quadro da *Monalisa*, por exemplo, caberá apenas ao aparelho fotográfico e ao olho e não mais a um quadro e à mão do artista plástico.

Já no que se refere à reprodução técnica do som, Benjamin argumenta que tal reprodução atingiu elevado padrão de qualidade que não somente podia transformar em seus objetos a totalidade das obras de arte tradicionais, submetendo-as a transformações profundas, como as mesmas conquistaram para si, um lugar próprio entre os procedimentos artísticos. Pois afinal, quem diria que ouvir a um fonograma da 9ª Sinfonia de Beethoven não seria uma forma de apreciar a obra de arte?

Contudo, mesmo apresentando certo fascínio pelas novas técnicas de reprodução, Benjamin não deixa de lado questão da **autenticidade**. Em Benjamin, o caráter autêntico de uma obra de arte ainda preserva toda a sua autoridade com relação à reprodução manual, esta considerada uma falsificação. Uma reprodução feita à mão da obra de Da Vinci, não pode ser considerada autêntica, já que é uma falsificação.

A mesma afirmação numa reprodução técnica não procede por duas razões, pois comparada a reprodução manual, a reprodução técnica tem mais autonomia; e em segundo lugar, a reprodução técnica pode colocar a cópia do original em situações nunca antes pensadas e possíveis para o original, aproximando dessa



forma, o indivíduo da obra de arte, seja na forma de fotografia, ou na forma de disco.

Entretanto, mesmo na reprodução mais perfeita, um elemento sempre estará ausente: o **aqui e agora** da obra de arte – sua existência única – situada no lugar em que ela se encontra. Ou seja, para Benjamin o aqui e agora do original constitui o conteúdo da sua autenticidade e é nela que está enraizada toda uma tradição que identifica o objeto, como sendo daquela tradição.

Para melhor elucidar a questão da autenticidade da obra de arte, Benjamin apresenta seu conceito de **aura**, pois para ele é justamente a aura da obra de arte que se atrofia na era da reprodutibilidade técnica.

Generalizando, podemos dizer que a técnica da reprodução destaca do domínio da tradição o objeto reproduzido. Na medida em que ela multiplica a reprodução, substitui a existência única da obra de arte por uma existência serial. E, na medida em que essa técnica permite à reprodução vir ao encontro do espectador, em todas as situações, ela atualiza o objeto reproduzido. Esses dois processos resultam num violento abalo da tradição, que constitui o reverso da crise atual e a renovação da humanidade (BENJAMIN, 1994, p. 168-69).

A aura, figura singular, composta de elementos espaciais e temporais, ou seja, a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja, na era da reprodutibilidade técnica é destruída. Assim:

Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de uma forma de percepção cuja capacidade de captar o semelhante no mundo é tão aguda, que graças à reprodução ela consegue captá-la até no fenômeno único (BENJAMIN, 1994, p. 170).

Em Benjamin, o caráter único da obra de arte está relacionado ao contexto da tradição. Para exemplificar essa afirmativa, o autor argumenta que uma antiga estátua de Vênus, por exemplo, estava inscrita numa outra tradição entre os gregos. Estes faziam dela um objeto de culto, já em outra tradição, na Idade Média, “os doutores da igreja viam nela um ídolo malfazejo”. Para Benjamin, o



que era comum às duas tradições era o caráter único da obra de arte, ou seja, a sua unicidade, em outras palavras, a sua aura.

Ao falar de tradição, Benjamin destaca a função ritual das mais antigas obras de arte, expressas na forma de culto. Para ele, “o valor único da obra de arte autêntica tem sempre um fundamento teológico, por mais remoto que seja: ele pode ser reconhecido, como ritual secularizado, mesmo nas formas mais profanas do culto do Belo”.

Quando Benjamin fala das formas profanas de culto ao Belo, ele se refere às obras do Renascimento (Leonardo Da Vinci, Michelangelo Bounarroti e Rafael Sanzio). Para o pensador foram as formas profanas da obra de arte que tornaram evidente o fundamento teológico, quando as mesmas sofreram seu primeiro abalo grave. O abalo ao qual Benjamin se refere é o advento da fotografia, considerada por ele a primeira arte, verdadeiramente, revolucionária.

Como reação ao advento da fotografia, surge então a doutrina da arte pela arte. Para Benjamin, a doutrina acabará se transformando numa teologia negativa da arte, e sob a forma de uma arte pura rejeitará, não apenas, toda função social, mas também, qualquer determinação objetiva da produção artística.

Diante desse dilema, Benjamin apresenta o ponto máximo de suas reflexões, já que para ele se torna indispensável levar em consideração tais relações em uma investigação que se propõe estudar a arte na era de sua reprodutibilidade técnica, pois tais relações:

Preparam o caminho para a descoberta decisiva: com a reprodutibilidade técnica, a obra de arte se emancipa, pela primeira vez na história, de sua existência parasitária, destacando-se do ritual. A obra de arte reproduzida é cada vez mais a reprodução de uma obra de arte criada para ser reproduzida (BENJAMIN, 2004, p. 171).

Portanto, para Benjamin, a questão da autenticidade das cópias criadas a partir da chapa fotográfica, não faz mais sentido. Dessa forma, quando o critério da autenticidade deixa de ser aplicada à produção artística, toda a função social da arte se transforma. E para o autor, quando a obra de arte perde sua função ritual, a mesma se funde em outra *práxis*: a política.



Depois de apontar o que se transforma na produção artística na era da reprodutibilidade técnica, Benjamin confronta dois polos contidos no interior da própria obra de arte: o **valor de culto** e o **valor de exposição**. Como as obras de arte mais antigas nasceram a serviço de um ritual, primeiro mágico, depois religioso, tinha-se nelas o valor de culto. Com a fotografia, tal valor de culto se perde, porém a mesma ganha um novo valor: o de exposição.

Em Benjamin, era o culto que exprimia a incorporação da obra de arte em um conjunto de relações tradicionais. Tal valor de culto quase que obriga a manter secretas as obras de arte. No entanto, à medida que as obras de arte se emancipam do uso ritual, aumentam as possibilidades das mesmas serem expostas.

Dessa forma, em um exercício dialético, Benjamin fala que o alcance histórico da refuncionalização da arte, especialmente visível no cinema, permite um confronto com a pré-história da arte. Para Benjamin, aquela sociedade é a antítese da atual, pois a partir da invenção da fotografia, não só toda a natureza da arte foi alterada, mas também a própria sociedade foi, por assim dizer, alterada.

Assim, é partindo desse prisma, que Benjamin continua o ensaio relacionando a diferença entre um ator de teatro e um ator que representa em um estúdio fotográfico². Logo em seguida, Benjamin destina as últimas partes de seu ensaio para elaborar considerações sobre a questão da produção de um filme e a experiência vivida pelo espectador da imagem cinematográfica.

Nesse momento do ensaio, para falar sobre a experiência que o cinema proporcionou para as massas³, Benjamin faz um paralelo com o movimento dadaísta⁴. Para o autor, a experiência de choque do movimento dadaísta favoreceu a demanda pelo cinema. Pois a partir de tal experiência, as mudanças de lugares e

²Para o autor, as exigências técnicas impostas ao ator de cinema são diferentes das que se colocam para o ator de teatro, pois para Benjamin, o ator cinematográfico típico só representa a si mesmo, nessa situação limitaria o campo de ação do ator no palco, mas o amplia no cinema.

³É no cinema que Benjamin observa a destruição da aura. No entanto, ele também destaca a capacidade do cinema proporcionar a fruição distraída das massas. Tal comportamento é para Benjamin progressista e pode ser percebido no espectador de Chaplin, crítico cômico da tecnização da sociedade.

⁴O dadaísmo foi um movimento artístico que surgiu em Zurique, no ano de 1915, durante a primeira Guerra Mundial. Como o objetivo máximo era o escândalo, o movimento tinha como objetivo chocar um público mais ligado a valores tradicionais e libertar a imaginação via destruição das noções artísticas convencionais.



ângulos que golpeiam intermitentemente o espectador de um filme, a experiência de choque do cinema não foi rejeitada pelo homem contemporâneo, que vive nessa forma de arte, os mesmos perigos existenciais com os quais se defrontam na cotidianidade.

Para Benjamin, essa experiência nova da massa diante de uma obra de arte, converteu a quantidade em qualidade⁵, pois a busca por distração da massa transformou-se em hábito. E nessa função de equilíbrio entre homem e aparelho, Benjamin destaca a figura de Chaplin, como histórica. Sem sombra de dúvida, a *crítica cômica de Chaplin* à tecnização da sociedade fez Benjamin perceber e destacar a importância histórica dos filmes de Chaplin.

Embora, o cinema traga características importantes para a emancipação da obra de arte, na conclusão do ensaio, o autor traz um alerta importante: os conceitos apresentados em sua obra não poderiam ser apropriados ao fascismo. Para ele, as ideias de refuncionalização da obra de arte e a emancipação da mesma devem ser utilizadas para a formulação de exigências revolucionárias na política artística e não para a estetização da política. Assim Benjamin conclui:

As massas têm o direito de exigir a mudança das relações de propriedade; o fascismo permite que elas se expressem, conservando, ao mesmo tempo, essas relações. Ele desemboca, conseqüentemente, na estetização da vida política (BENJAMIN, 2004, p. 195)

Pioneirismo que influencia

A forma crítica, porém não apocalíptica de análise dos modos de reprodução técnica e o movimento das massas no início do século XX, credita a Walter Benjamin um pioneirismo que o destaca como importante referencial teórico nos estudos do campo da comunicação, sobretudo nos Estudos Culturais latino-americanos.

Um exemplo dessa referencialidade vem do teórico dos estudos latino-americanos em comunicação, Jesús Martín-Barbero. Para ele, Benjamin foi o primeiro a vislumbrar a relação das transformações das condições de produção com as mudanças no espaço da cultura, ou seja, as transformações de *sensorium* dos modos de percepção, e a experiência social de toda uma estrutura social.

⁵Para Benjamin, a experiência de fruição distraída das massas no cinema, faz deste um objeto importante para a estética.



Sobre o projeto intelectual de Walter Benjamin, Martín-Barbero ainda argumenta que: “não se pode entender o que se passa culturalmente com as massas sem considerar a sua experiência” (MARTÍN BARBERO, 1997, p. 72).

Outro campo de estudos no qual as ideias de Walter Benjamin sobre a obra de arte podem ser aplicadas é o campo dos estudos da cibercultura, já que no mundo digital é possível perceber que todo um potencial de reprodução e de emancipação da obra de arte concretiza as ideias de Benjamin. Além da possibilidade do usufruto pelas massas de uma gama de produtos culturais novos, aos quais, sem a internet, não teriam acesso, as novas tecnologias de comunicação e informação também aumentam as possibilidades de exposição de uma obra de arte, garantindo assim, a visualidade e a visibilidade de novos produtos culturais.

Dessa forma, embora Walter Benjamin seja um crítico da modernidade, sua abordagem dialética sobre a obra de arte, longe do pessimismo frankfurtiano, credencia o autor como fonte relevante para os estudos em comunicação, cultura e arte no ciberespaço.

Tal a argumentação parte da premissa de que para Benjamin, diferentemente de como pensava Karl Marx⁶ e seus seguidores contemporâneos, a perda do halo (da experiência religiosa), não é exclusivamente negativa, já que é na destruição da aura que a obra de arte se emancipa. Pois afinal, não foi assim que ocorreu com o livro, a fotografia, o rádio, a televisão e, agora com a internet? De certo, a ideia central do texto de Walter Benjamin é uma questão que se aplica ainda no contexto da pós-modernidade o que torna o texto atualíssimo.

Contudo, é importante destacar que existem três versões da obra produzidas por Walter Benjamin e as diferenças nas traduções em português são inúmeras. E para esclarecer eventuais dúvidas, foram consultadas duas versões: a primeira pode ser encontrada no livro, “Obras escolhidas – magia e técnica, arte e política”, da Editora Brasiliense, 1994, e a segunda no livro, “Os Pensadores”, da editora Abril Cultural, 1980. Portanto, como indicado por outros estudiosos da obra de Walter Benjamin, é importante conferir as duas versões para que o leitor tenha um entendimento global do pensamento de Benjamin nesse ensaio.

⁶O halo, para Marx, é o símbolo primordial da experiência religiosa, a experiência de algo sagrado. Para Marx, como para seu contemporâneo Kierkegaard, a experiência, mais que a crença, o dogma e a teologia, compõe o substrato da vida religiosa. O halo divide a vida em sagrada e profana: cria uma aura de respeito e radiância sagradas em torno da figura que o ostenta (BERMAN, 1988, p. 111-12)



REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7 ed. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido se desmancha no ar**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

DALLA COSTA, Rosa Maria Cardoso. **Teoria da comunicação na América Latina**: da herança cultural à construção de uma identidade própria. Curitiba: Ed. UFPR, 2006.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

PARA ENXERGAR O PRESENTE E PENSAR UM OUTRO FUTURO

Vanessa Brasil de Carvalho¹

Boaventura



A palavra de ordem é **reinventar**. Reinventar a **Teoria Crítica**, a **emancipação social**, as ciências sociais, o paradigma dominante. Tudo. Reinventar porque estamos em um momento de mudança, no qual as percepções que dirigiram o mundo à modernidade precisam ser revistas – não porque não sirvam mais, mas porque muito mudou.

O próprio mundo se transformou. Ele não é mais o do tempo em que Isaac Newton formulou as leis da física. Não é mais o da Guerra Fria, ou o velho mundo das descobertas e das grandes navegações. O mundo se desenvolveu e mudou. Hoje, ele é o mundo globalizado que precisa inserir os países em desenvolvimento na lógica econômica mundial para se entender, crescer e se libertar das amarras de outros tempos.

Mas para isso, é preciso refletir. É preciso reinventar muita coisa. E, para Boaventura de Sousa Santos, a emancipação social é uma das coisas sobre as quais é necessário refletir – e reinventar.

A emancipação, segundo o dicionário Aurélio, significa alforria, libertação, ou ainda a aquisição do direito de administrar os próprios bens e receber os rendimentos. Assim, ela é entendida como um ato de liberdade daquele que está em um estado inferior em uma determinada hierarquia, seja no âmbito social ou no familiar. Nesse sentido, para Boaventura Santos, ela existe e está presente nos nossos dias. Mas ela precisa ser reinventada.

Por isso, em sua obra “Renovar a Teoria Crítica e reinventar a emancipação social”, de 2007, o autor discorre sobre alguns caminhos possíveis para se chegar a essa nova emancipação, apresentando três dimensões para se fazer ou pensar esse movimento: a **teórica**, a **política** e a **epistemológica**.

¹Mestranda do Programa de Pós- graduação em Ciências da Comunicação da Universidade Federal do Pará. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Email: vanessabrasil19@gmail.com.



“a crise do marxismo coincidiu com a “marxização” do mundo”

Teoria Crítica

Sobre a Teoria Crítica indicamos a leitura da resenha “Apocalípticos e Integrados: sobre como transformar o pensamento e rever o presente”, de Leandro Raphael de Paula, também publicada neste Caderno de Resenhas, ou ainda da Linha do Tempo “O Caminho da Teoria Crítica: De Horkheimer a Habermas”, de Edenice Pereira, publicada na primeira edição do Caderno de Resenhas do PPGCOM-UFPA. Para uma leitura ainda mais abrangente sugerimos a obra “A Teoria Crítica”, de Marcos Nobre, publicada, pela Jorge Zahar, em 2004.

Nesse livro, Boaventura Santos faz um grande resumo de várias obras, chamando vários conceitos e ideias para dialogar, tentando mostrar um caminho para algumas dessas reinvenções necessárias. Por isso, nesta resenha, também faço um passeio por outras obras do autor, apresentando alguns dos pontos de sua discussão.

Teoria Crítica e democracia: por que reinventar?

Na dimensão teórica da obra apresentada, Boaventura Santos diz que a crise do **marxismo** coincidiu com a “marxização” do mundo – a ideia de que o mundo era cada vez mais parecido com o que Marx havia diagnosticado. O marxismo compartilha, de alguma maneira, o ideal de unidade do saber, de universalidade do saber científico e de sua primazia – o que vai contra a ideia de diversidade do mundo.

Nesse sentido, a Teoria Crítica, que tem por base o marxismo, diferencia duas classes: burguesia e proletariado. Essa é uma hierarquia que acaba fazendo a homogeneização dos vários grupos em “apenas” duas classes sem diferenciá-los. Assim, ela tem sido monocultural e, portanto, não pode mais pautar um mundo cuja realidade é tão diversa. Por isso, é preciso reinventar a Teoria Crítica.

A primeira inovação proposta por Boaventura Santos é a busca uma concepção mais ampla de poder e opressão, para saber a relação criada entre a teoria e prática social. Outra inovação seria promover a emancipação social a partir de uma nova relação de respeito e do reconhecimento das diferenças entre todos – de uma forma que não silencie ou exclua ninguém, de uma forma que ninguém seja inferior ao outro.



A dificuldade aqui é justamente que, para executar essas inovações, só restaram os instrumentos hegemônicos para lutar contra a própria **hegemonia**. E tais instrumentos podem ser usados de forma contra-hegemônica? De que maneira?

Um dos instrumentos hegemônicos atualmente é a própria democracia que, no âmbito político, passou a ser o regime “dominante”. Nesse caminho, ela nem sempre buscou promover e/ou manter a igualdade social – como inicialmente se propunha ou se previa. E é a partir disso que o autor discute como ela se tornou parte do problema e, agora, precisamos reinventá-la se quisermos que ela seja parte da solução².

E isso mostra como a hegemonia mudou. Antes, era “algo” aceito porque era bom pra maioria – como no caso da democracia –, mas hoje esse mesmo “algo” é aceito porque não há outra alternativa.

E é aí que é preciso lembrar que o indivíduo e a própria sociedade contemporânea são compostos por duas correntes: a **corrente fria**, que é uma dimensão do conhecimento que entende os obstáculos no caminho a ser percorrido, e da **corrente quente**, que é aquela que nos impele a querer ultrapassar tais obstáculos. Para o autor, as culturas se distinguem pela ênfase que dão a essas correntes e achar um equilíbrio entre elas é um grande desafio, porque é preciso ver as dificuldades e não desistir de tentar superá-las, mesmo diante da amplitude dos problemas. E é com essas correntes, segundo Boaventura Santos, que é preciso reinventar a Teoria Crítica, enxergando os obstáculos e buscando vencê-los – usando os instrumentos hegemônicos de forma contra-hegemônica, para reinventar a realidade e a teoria.

Uma nova emancipação social

Quanto à epistemologia, o autor a entende como toda noção ou ideia “sobre as condições do que conta como o conhecimento válido”³, ou seja, sobre o conhecimento produzido e reproduzido em cada experiência social – porque não existe conhecimento sem prática e atores sociais.

²Mais estudos sobre a democracia podem ser encontrados no livro “Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa”, de 2002, organizado por Boaventura Santos.

³Essa concepção é mais detalhada no livro “Epistemologias do Sul”, de 2009, organizado por Boaventura Santos e Maria Paula Meneses, que trata um pouco da trajetória dos países em desenvolvimento - ou “do Sul” - mostrando a diversidade de saberes e de cultura desses locais e sua importância no contexto das “reinvenções”.



Necessita-se de um pensamento alternativo às alternativas

Nesse sentido, quando se fala na dimensão epistemológica apresentada na obra de Boaventura Santos de 2007, chega-se a uma discussão entre regulação e emancipação social. Por regulação, Santos vê ordem, e por emancipação, vê liberdade e diversidade – e tais conceitos se contrapõem na atualidade.

Na sociedade contemporânea, a regulação realizada pelos mecanismos hegemônicos sempre buscou a igualdade de todos – a exemplo da democracia –, esquecendo a heterogeneidade natural do mundo. O próprio neoliberalismo, que pregava a *liberdade* de mercado, é conservador no sentido de limitar as escolhas feitas a partir de suas diretrizes, justamente por ser hegemônico.

Por isso, atualmente, vive-se uma dupla crise: a crise de regulação e a crise de emancipação, porque a primeira englobou a segunda e elas se confundem. É nesse sentido que é preciso continuar com a ideia de emancipação social, mas uma emancipação diferente da que foi proposta e que está em crise. É por isso que o autor diz que “temos problemas modernos para os quais não temos soluções modernas” (SANTOS, 2007, p. 19).

Continua-se a acreditar que é preciso de uma sociedade melhor, mas como construí-la é o que se precisa reinventar porque os métodos modernos, que já estão antigos, já não mais se enquadram. “O que precisamos é de um novo modo de produção de conhecimento. Não precisamos de alternativas, precisamos é de um pensamento alternativo às alternativas” (SANTOS, 2007, p. 20).



Diante disso, surge o debate da **Razão Indolente** ao qual Boaventura Santos se reporta nessa e em várias outras, tendo lançado inclusive um livro cujo nome é “Crítica da Razão Indolente”, em 2002. Para o autor, essa razão se considera única e exclusiva e não consegue dar conta da complexidade do mundo. “Penso que o mundo tem uma riqueza epistemológica inesgotável, e nossas categorias são muito reducionistas” (SANTOS, 2007, p. 25).

Essa razão pode ser vista, dentre outras formas, sob dois prismas: o da razão metonímica e da proléptica. O primeiro fragmenta o todo (a realidade) e não consegue enxergar o total – ou então o torna homogêneo a partir de uma parte. Já o segundo delimita o futuro como se ele já fosse conhecido, como se o seu caminho já estivesse traçado, ainda que não completamente determinado ou detalhado.

Assim, a razão metonímica, ao fragmentar a realidade, contrai o presente e a realidade na qual se vive, enquanto que a razão proléptica expande o futuro indefinidamente, porque já sabe como ele será no geral, mas não em detalhes porque ele ainda não aconteceu.

Nesse sentido, Boaventura Santos propõe expandir o presente para conseguir enxergar mais a realidade atual – e um pouco mais de sua heterogeneidade e diversidade – e contrair o futuro, de forma a não o ver como um “lugar” já pré-determinado para onde a sociedade *deve* seguir⁴.

Mas para isso é preciso reinventar a forma de se enxergar o mundo, a realidade e o futuro – e a forma de se fazer ciência para chegar a esse objetivo. Porém, as principais teorias que refletem sobre o mundo e a realidade vêm do Norte do planeta, dos países desenvolvidos, e quem vive no Sul, os em desenvolvimento, não conseguem se ver e reconhecer nessas teorias, não conseguem enxergar suas realidades nelas – mesmo que o mundo seja (ou se diga) globalizado. Por isso, o autor diz que não é fácil desenvolver um projeto internacional fora dos centros hegemônicos, devido à nossa dependência.

⁴Além da obra resenhada e do livro “Crítica da Razão Indolente”, tem-se mais detalhes sobre a Razão Indolente no livro “Conhecimento prudente para uma vida descente: um discurso sobre as ciências revisitado”, de 2004, organizado por Boaventura Santos.



E aí surgem duas ciências: a Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências

Boaventura Santos discute uma forma de tentar mudar um pouco essa realidade – e reinventar o que temos hoje. Para ele, é olhando para o que não está disposto claramente, para o que foi invisibilizado por operações dominantes, que se pode alargar o presente e enxergar melhor a realidade do mundo.

A essas operações dominantes, o autor chama de “monoculturas”, já que com a larga utilização delas, pouquíssimo espaço se abre para os outros tipos de “cultura” – nas suas várias concepções. Por exemplo, quando se diz que o único saber rigoroso é o saber científico, aquele “dos pesquisadores”, enfatiza-se um único saber em detrimento de outros, como os das populações tradicionais. Isso é uma monocultura, a *monocultura do saber e do rigor*, para utilizar a nomenclatura do autor, porque admitindo isso como verdade, colocam-se os saberes tradicionais abaixo do saber científico. E para o autor, isso não pode acontecer, porque tais saberes são efetivamente diferentes, mas entre eles não deve haver uma hierarquia – e sim uma “simples” diferenciação.

Além dessa monocultura, o autor apresenta outros quatro tipos de operações dominantes, que correspondem a cinco ausências na realidade. Essas ausências não são nada mais do que o que é invisibilizado pelas monoculturas, como no caso do saber tradicional. Assim, Boaventura Santos distingue cinco ausências atualmente:

- o **ignorante**: aquele que não conhece o saber “correto”, aquele que é “dos pesquisadores”, a exemplo do saber tradicional;
- o **residual**: aquele que existe em um “tempo” que não é o certo, a partir da concepção de que a história tem um sentido e uma direção, como acontece no caso das populações indígenas que são vistas como se fossem de outra época da história humana por não serem “civilizadas”;
- o **inferior**: aquele que não é apenas diferente, mas é efetivamente “menor”, como as castas na Índia;
- o **local/particular**: aquele que não faz parte da “escala dominante” da tradição ocidental, no caso o universalismo e a globalização. Essa ausência é o singular e o local que, frente à hegemonia da globalização, são invisíveis e descartáveis;



- o **improdutivo**: aquele que não se baseia unicamente na dinâmica da produção e do crescimento econômico para determinar o trabalho e a rotina do ser humano, como no caso dos indígenas que não possuem a mesma ideia de uso capitalista da terra.

E é tentando abarcar todas essas realidades que as monoculturas invisibilizam, todas as ausências dos dias atuais, que Boaventura propõe a **Sociologia das Ausências**. Por meio dela, seria possível ver uma grande realidade, um presente mais amplo do que o atual, mais complexo, diverso e completo. Essa diversidade seria a base da noção de **ecologia**, que abre a possibilidade para um diálogo entre os dominantes e os “dominados” (ou invisíveis?), uma coexistência de ausências e presenças. Uma ecologia no sentido de relação e convivência com diferentes culturas, pessoas, ações, temporalidades. Uma proposta de relação em busca de um equilíbrio entre os diferentes.

Já para reinventar o futuro, o autor diz que é preciso torná-lo concreto, de utopias realistas, suficientemente utópicas para desafiar a realidade e realistas o suficiente para não serem descartadas (SANTOS, 2007). Esse “novo futuro” não deve ser um futuro abstrato, e sim um futuro do qual se existe pistas e sinais reais nos dias de hoje. Essas são as emergências: as alternativas para um futuro que se pode ver hoje.

A partir delas, o futuro não estará indefinido e nem será tão extenso que não se consiga enxergar. O infinito homogêneo, construído a partir dos pressupostos da Razão Indolente, poderá ser substituído pelas possibilidades que existem hoje (as emergências) que já dão pistas de como será o futuro.

Por isso, a **Sociologia das Emergências** deixa ver as experiências possíveis e é ela que permite abandonar a ideia de um futuro sem limites, de forma a enxergá-lo a partir de experiências e/ou pistas atuais de como ele será. Essas pistas, hoje, não ganham crédito por serem ainda embriões desse futuro infinito, mas é por meio delas que se pode saber um pouco mais sobre o que está por vir.



Uma grande realidade

Com as Sociologias das Ausências e Emergências, surge uma enorme quantidade de realidade que não existia antes, já que as ausências e as emergências que foram citadas não eram levadas a sério. Tanto o presente como o futuro serão reinventados por essas sociologias, pensando em formas de diálogo com aqueles que querem e buscam a emancipação social, mas que não participavam nem do contexto do presente – eram *ausentes* – e nem da previsão do imenso futuro – mesmo que já fossem latentes e *emergentes*.

Agora se propõe uma quantidade enorme de realidade para lidar, com muitas ausências inseridas e já algumas pistas (emergências) de um futuro. Por isso, Boaventura Santos diz que a diversidade do mundo é inesgotável, e não há teoria geral que possa organizar toda essa realidade. E já que não se pode reunir toda a heterogeneidade do mundo em uma homogeneidade, como fazer sentido nisso tudo? Pelo procedimento de **tradução**.

É preciso traduzir um saber para outro saber, uma cultura para outra cultura, procurando a inteligibilidade (SANTOS, 2004), já que é preciso tentar uma maneira nova de relacionar conhecimentos, porque não existe cultura completa e é por meio da tradução que se pode conhecer a diversidade.

Essa tradução é buscar o que há de comum entre as várias culturas, pessoas e ações, de forma que pelo ponto comum (mesmo que muito pequeno), possam se conhecer e reconhecer. Porque, de acordo Boaventura Santos, “é preciso criar inteligibilidade sem destruir a diversidade” (SANTOS, 2007, p. 40) e porque esse “é um processo pelo qual vamos criando e dando sentido a um mundo que não tem realmente um sentido único” (SANTOS, 2007, p. 41).



REFERÊNCIAS

SANTOS, Boaventura de Sousa (Orgs). **Conhecimento prudente para uma vida descente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. (Orgs). **Democratizar a democracia**: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.

_____. **Crítica da Razão Indolente**. Contra o desperdício da experiência. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **Renovar a Teoria Crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Um discurso sobre ciências**. 5. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

PARADIGMA TECNOLÓGICO E A CULTURA DA VIRTUALIDADE REAL

*Clareana Oliveira Rodrigues¹***Manuel Castells**

Doze anos de pesquisa seriam suficientes para entender as dinâmicas que hoje regem o mundo? Este foi o período de pesquisa que levou à publicação em novembro de 1996 de “A Sociedade em Rede”, o primeiro volume da trilogia “A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura”, composta ainda por “O poder da identidade” e “Fim de milênio”.

Traduzida por Roneide Venâncio Majer com a colaboração de Klaus Brandini Gerhardt, publicada em 1999, na edição analisada nesta resenha, o sociólogo espanhol professor da Universidade da Califórnia, em Berkeley, Manuel Castells, retrata a dinâmica econômica e social da nova Era da Informação integrando acontecimentos tecnológicos, econômicos e sociais que marcaram o final da década de 1990, que segundo ele, apenas confirmam os prognósticos da edição publicada anteriormente.

Nesta resenha, vamos analisar mais especificamente o que Castells (1999) chama no capítulo 5 de “A Cultura da Virtualidade Real”. Para desenvolver esse tema, o autor aborda o surgimento da cultura dos meios de comunicação de massa, a criação de uma “nova mídia” e a integração da comunicação eletrônica.

Para falar desse novo sistema caracterizado pelo seu alcance global, interação de todos os meios de comunicação e interatividade potencial, o autor aborda, no capítulo citado, a formação dos grandes meios de comunicação de massa e sua interação com a cultura e o comportamento social, avaliando as transformações na década de 1980 com o surgimento da “nova mídia” descentralizada e diversificada que preparou a formação de um sistema multimídia nos anos 1990.

Manuel Castells (1999) também caracteriza esse sistema diferente de comunicação como organizado em função do uso das redes de computadores, com o aparecimento da internet e o surpreendente desenvolvimento espontâneo

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: clareanarodrigues@gmail.com.



de novos tipos de comunidades virtuais. Ao abordar a dimensão social da fusão de vários meios e seu impacto nos processos de comunicação e expressão cultural, afirma que com a influência desse sistema de comunicação, mediado por interesses sociais, políticas governamentais e estratégias de negócios, surge a cultura da virtualidade real.

O Paradigma Tecnológico

O mundo se tornou digital? Apesar de mudanças já serem observadas desde antes da década de 1940, Manuel Castells acredita que somente na década de 1970, as novas tecnologias da informação difundiram-se amplamente, acelerando seu desenvolvimento e convergindo em um novo paradigma. Mas o que torna algo um paradigma?

Para França (2001), o paradigma é o esquema organizador das teorias e conduz o processo de conhecimento, ordenando a iluminação trazida pelas teorias, direcionando a apreensão e o tratamento delas. “(...) Ele é definidor das perguntas a serem respondidas (...)” (FRANÇA. 2001, p. 12).

O conceito de paradigma da **tecnologia da informação** utilizado por Castells (1999) tem como características: a informação como matéria-prima; a penetrabilidade dos efeitos das novas tecnologias; a lógica das redes; a flexibilidade; e a crescente convergência de tecnologias específicas para um sistema integrado.

Para ele, o paradigma da tecnologia da informação não evolui para seu fechamento como sistema, mas rumo à abertura como uma rede de acessos múltiplos. É forte e impositivo em sua materialidade, mas adaptável e aberto em seu desenvolvimento histórico. Abrangência, complexidade e disposição em forma de rede são seus principais atributos.

Dessa forma, o **paradigma tecnológico** abordado por Castells é caracterizado por redes, conceituado por ele como um “conjunto de nós interconectados” (CASTELLS, 1999, p.566), estruturas abertas capazes de se expandirem de forma ilimitada, integrando novos nós desde que consigam comunicar-se dentro da rede, ou seja, desde que compartilhem os mesmos códigos de comunicação (por exemplo, valores). As conexões que ligam as redes



representam instrumentos privilegiados do poder. Assim, os conectores são os detentores de poder.

A relevância, portanto, está em saber aplicar conhecimentos e informação para gerar conhecimentos e dispositivos de processamento e comunicação da informação, em um ciclo de realimentação cumulativo entre as novas descobertas e seu uso. Para Castells, portanto, “a difusão da tecnologia amplifica seu poder de forma infinita, à medida que os usuários apropriam-se dela e a redefinem” (CASTELLS, 1999, p.70).

Esse novo processo, cada vez mais estruturado em torno de redes, é caracterizado por fluxos, que dificilmente buscam tecnologia pela própria tecnologia ou aumento de produtividade para a melhoria da humanidade. Comportam-se em um determinado contexto histórico, conforme as regras de um sistema econômico que no final premiará ou castigará uma conduta. Assim, existem grandes áreas do mundo e consideráveis segmentos da população que estão desconectados do novo sistema tecnológico.

Castells denomina essa nova economia de informacional porque a produtividade e a competitividade de unidade ou agentes dependem de sua capacidade de gerar, processar e aplicar de forma eficiente a informação baseada em conhecimentos. O autor também a caracteriza como global porque as principais atividades produtivas, o consumo e a circulação, assim como seus componentes (capital, trabalho, matéria-prima, administração, informação, tecnologia e mercados) estão organizados em escala global, diretamente ou mediante uma rede de conexões entre agentes econômicos.

A partir dessas mudanças, um desenvolvimento desigual passa a ficar mais nítido, desta vez não apenas entre o Norte desenvolvido e o Sul subdesenvolvido, mas entre segmentos e territórios dinâmicos das sociedades em todos os lugares e aqueles que correm o risco de tornarem-se não adaptados à lógica do sistema.

Segundo Vizer e Carvalho, são requeridas novas formas de aprendizagem e de experiência de trabalho: “Nesse novo modelo de indústria cultural, aquele que não possui as condições mínimas de formação pessoal não tem nada para vender” (VIZER; CARVALHO, 2009, p.63). Ainda em relação ao trabalho,



Castells considera que somente a mão-de-obra que é especializada tem alcance global. Portanto, para o espanhol:

O que caracteriza a atual revolução tecnológica não é a centralidade de conhecimentos e informação, mas a aplicação desses conhecimentos e dessa informação para a geração de conhecimentos e de dispositivos de processamento/comunicação da informação, em um ciclo de realimentação cumulativo entre a inovação e seu uso (...). Os usos das novas tecnologias de telecomunicações nas duas décadas passadas passaram por três estágios distintos: a automação de tarefas, as experiências de usos e a reconfiguração das aplicações (CASTELLS, 1999, p. 69).

Para o autor, a experiência do novo está baseada em um passado recente, a Revolução Industrial. A ascensão histórica de algumas regiões está ligada à superioridade tecnológica alcançada durante as duas revoluções industriais.

A cidade global, para o autor, deixa de ser um espaço, e passa a ser um processo. As megacidades articulam a economia global, ligam as redes informacionais e concentram o poder mundial, além de serem depositárias de todos os segmentos da população que lutam para sobreviver ou de grupos que querem mostrar sua situação de abandono, para que não morram ignorados em áreas negligenciadas pelas redes de comunicação.

Como afirma Sorj (2003) na introdução do livro “Brasil@povo.com. A luta contra a desigualdade na Sociedade da Informação.”, a globalização não significa a igualdade efetiva das condições de vida no interior de cada sociedade ou entre povos. Mas, como afirma Bernardo Sorj, ela é a pré-condição para pensarem-se as desigualdades sociais em escala global, pois a consciência e as expectativas de igualdade precedem a luta contra a desigualdade.

A Sociedade em Rede, em suas várias expressões institucionais, para Castells, por enquanto é uma sociedade capitalista. Mas, pela primeira vez na história, o modo capitalista de produção formata as relações sociais em todo o planeta. Um capitalismo global estruturado em uma rede de fluxos financeiros.



O modelo de Redes é genuinamente cultural de interação e organização social e a informação representa o principal ingrediente de organização social, sendo os fluxos de mensagens e imagens entre as redes constituintes do encadeamento básico de nossa estrutura social. Mas e a comunicação? Como ela acontece? É necessário, primeiramente, estabelecer a diferença entre informar e comunicar.

Para Wolton (2006), informar é produzir e distribuir mensagens livremente, já comunicar, incita um processo de apropriação: “Comunicar, portanto, não é apenas produzir uma informação e distribuí-la, é também estar atento às condições em que o receptor recebe, aceita, recusa, remodela, em função de seu horizonte cultural, político e filosófico, e como responde a ela (...) Transmitir não é sinônimo de comunicar” (WOLTON, 2006, p. 16).

A Cultura da Virtualidade Real

Para refletir sobre as formas de comunicação humana até chegar à cultura da **virtualidade real**, Castells destaca no capítulo 5 do livro, primeiramente, a criação do alfabeto grego, base para o desenvolvimento da filosofia ocidental e da ciência como a conhecemos hoje. Para ele, essa invenção separava a comunicação escrita do sistema audiovisual de percepções e símbolos, importante para a expressão plena da mente humana.

O autor narra a tensão existente entre comunicação alfabética e comunicação sensorial não mediativa – frustração dos intelectuais com relação à influência da televisão, que domina a crítica social da comunicação de massa. Tal tensão provocou uma hierarquia social, na qual há uma valorização cultural alfabetizada em detrimento de percepções sensoriais, como o “mundo dos sons e das imagens”.

Ainda refletindo sobre as transformações tecnológicas, Castells aborda outra mudança com dimensões históricas semelhantes à criação do alfabeto: quando vários modos de comunicação passaram a se conectar em uma rede interativa.

Na opinião de Castells, não se pode subestimar a importância das Infovias, apesar da ideologia da ficção científica e a publicidade comercial em



torno delas que exaltam o desenvolvimento técnico por ele mesmo. Para o autor, no entanto, quando temos uma integração potencial de texto, imagens e sons no mesmo sistema a forma de comunicação muda fundamentalmente.

Wolton (2003) exemplificando essa ideologia criada com as Novas Mídias critica a publicidade divulgada a partir da percepção de que a quantidade de computadores conectados à internet em um país é proporcional ao seu desenvolvimento e inteligência.

Além de comentar essa onipresença do “discurso de modernização” quando se trata de novas tecnologias da comunicação, Wolton (2003) afirma que esse entusiasmo mescla realidade e mito, pois nos próximos dez anos, os usos relativizarão os ardentes discursos de hoje. Para ele, há, portanto, um tipo de repetição de promessas:

Os mesmos que prometem para o amanhã a sociedade em rede não se dão conta que há menos de uma geração outros engenheiros, outros especialistas, outros futurólogos, outros jornalistas, industriais e políticos já haviam cometido a mesma coisa. Os anos 60 e 70 não estão, portanto, assim tão longe (WOLTON, 2003, p.84).

Castells não discorda tanto dessa possível ilusão ao falar de um ritmo e distribuição geográfica irregulares das tecnologias da informação e da comunicação. Porém, o autor prevê que as tecnologias se desenvolverão e abarcarão pelo menos as atividades dominantes e os principais segmentos da população de todo o planeta.

Em épocas diferentes e intensidade variável, a difusão da televisão instaurou uma nova galáxia de comunicação. Os outros meios não desapareceram, mas foram reestruturados. Como explica Castells;

O rádio perdeu sua centralidade, mas ganhou em penetrabilidade e flexibilidade, adaptando modalidades e temas ao ritmo da vida cotidiana das pessoas. Filmes foram adaptados para atender as audiências televisivas, com exceção da arte subsidiada pelo governo e espetáculos de efeitos especiais das grandes telas.



Jornais e revistas especializaram-se no aprofundamento de conteúdos ou enfoque de sua audiência, apesar de se manter atentos no fornecimento de informações estratégicas ao meio televisivo dominante. Quanto aos livros, estes continuaram sendo livros, embora o desejo inconsciente atrás de muitos deles fosse tornar-se roteiro de TV; as listas de best-sellers logo ficaram repletas de títulos referentes a personagens de TV ou a temas por ela popularizados (CASTELLS, 1996, p. 356).

Ao afirmar um dos motivos da televisão ter se tornado o modo predominante de comunicação, o autor aborda exemplos de estudos sobre mídia que retratam a presença de uma audiência homogênea ou passível de ser homogeneizada, colocando-a inclusive como “preguiçosa”. Esta hipótese recai na visão hipodérmica da concepção de massa “composta por pessoas que não se conhecem, que estão separadas umas das outras no espaço e que têm poucas ou nenhuma possibilidade de exercer uma ação ou uma influência recíproca (...)” (WOLF, 1995, p. 22-23).

Mas Castells observa que o potencial de doutrinação não é uma novidade da televisão, já que segundo ele, outros meios já haviam feito isso anteriormente. Para ele, a criação da TV representou o fim da Galáxia de Gutemberg (sistema de comunicação essencialmente dominado pela mente tipográfica e pela ordem do alfabeto fonético).

A sedução, a estimulação sensorial da realidade e fácil comunicabilidade (linha do menor esforço) são características desse novo meio (a TV) em que “o espectador é a tela”, “o meio é a mensagem” e o entretenimento é a supraideologia de todo o discurso (diversão e prazer).

A mídia torna-se cada vez mais presente em meio às atividades cotidianas, fazendo parte, dessa forma, de nossa cultura. “É a presença de fundo quase constante, o tecido de nossas vidas” (CASTELLS, 1999, p. 419). Entretanto, como mostram diversas pesquisas apresentadas pelo autor, sua influência não é total, já que nem todas as suas mensagens são acatadas e respondidas pelas pessoas da forma como pretendida por seus produtores e emissores.



Ao analisar o mecanismo pelo qual a televisão e outros tipos de mídia influenciam o comportamento, o autor percebe que a mídia não é uma variável independente na indução de comportamentos e suas mensagens são trabalhadas e processadas por indivíduos localizados em contextos sociais específicos, dessa forma modificando o efeito pretendido pela mensagem.

Apesar dessa autonomia da mente humana, os meios de comunicação não passam a ser neutros e a televisão ainda modela a linguagem de comunicação em sociedade, sendo palco para todos os processos que se pretendem comunicar. Como exemplifica o autor:

Se os anunciantes continuam gastando bilhões apesar das dúvidas razoáveis sobre o real impacto direto da publicidade sobre as vendas, talvez seja porque uma ausência da televisão normalmente signifique admitir os nomes dos concorrentes com propaganda no mercado de massa (...) o impacto social da televisão funciona no modo binário: estar ou não estar. (...) (CASTELLS, 1999, p. 421).

Para ele, a mídia serve de matéria-prima para o funcionamento do cérebro, como um sistema de *feedbacks* entre espelhos deformadores: a mídia é a expressão de nossa cultura, e nossa cultura funciona principalmente por intermédio dos materiais propiciados pela mídia. Como Thompson afirma: “os meios de comunicação são as rodas de fiar no mundo moderno e, ao usar estes meios, os seres humanos fabricam teias de significação para si mesmos” (THOMPSON, 1998, p. 20).

Com a diferenciação e transformação da mídia tendo a audiência como sujeito interativo e não objeto passivo, tecnologia, empresas e instituições permitiram uma passagem de comunicação de massa à fragmentação, adequação ao público e individualização. Assim, a partir dos anos de 1980, novas tecnologias transformaram o mundo da mídia e as pessoas passaram a produzir suas próprias imagens, modificando o fluxo de mão única das imagens e reintegrando a experiência de vida.

A multiplicidade de canais leva à crescente diversificação da televisão, novas redes competem com as já estabelecidas e mais de um bilhão de aparelhos



de TV espalham-se pelo mundo, o que gera impacto profundo nas audiências em todos os contextos. A TV via satélite se expande e com uma multiplicidade de mensagens, fontes e audiência, as características da mensagem moldam as características dos meios e a mensagem passa a ser o meio (CASTELLS, 1999).

Com a descentralização, diversificação e adequação ao público-alvo, Castells afirma que não existe uma perda de controle da televisão pelas principais empresas e governos, porque passam a existir megagrupos e alianças estratégicas em todo o mundo. Concorrência e concentração tornaram a TV mais comercializada do que nunca e cada vez mais oligopolista no âmbito global. Apesar do conteúdo não ser muito diferente de uma rede para outra, nem todos assistem à mesma coisa simultaneamente e cada cultura ou grupo social manter um relacionamento específico com o sistema de mídia. Mas será que isso é diferente do velho sistema de mídia de massa padronizado?

Castells enfatiza que não estamos vivendo em uma aldeia global, mas em domicílios sob medida, globalmente produzidos e localmente distribuídos, embora os meios de comunicação tenham se interconectado em todo o globo e os programas e mensagens circulem na rede global.

Para o autor, a diversificação dos meios de comunicação não transformou a lógica unidirecional de sua mensagem nem realmente permitiu o *feedback* da audiência. Cada pessoa, portanto, constrói sua imagem do universo, mundo de comunicação de mão única, uma extensão da produção em massa, da lógica industrial, não de interação. Assim, segundo o autor, a TV precisou do computador para se libertar da tela.

Ao discorrer sobre o Minitel² francês e sobre a Internet norte-americana, Castells relata dois experimentos induzidos pelo Estado, em larga escala enraizados nas culturas e instituições das respectivas sociedades. Em ambos, o autor destaca as formas de apropriação inimagináveis por parte da sociedade, revelando, especialmente no segundo, as desigualdades presentes, apesar da penetrabilidade, da descentralização multifacetada e da flexibilidade.

²Dispositivo francês projetado pelo Estado em 1978 para conduzir a França à sociedade da informação. Oferece os mais diversos serviços para a população. (CASTELLS, 1999).



Entre os significados sociais da comunicação mediada pela internet, Castells aborda a possibilidade do nascimento de uma nova forma de comunidade, comunidades *on-line* transformando-se em reuniões físicas e a expansão dos vínculos sociais, caracterizados por serem laços fortes ou, na maioria das vezes, fracos.

Além dessa sociabilidade, Castells aborda os diferentes usos na comunicação global mediada por computador, como telebancos, telecompras, ensino, política, comunicação pessoal (correio eletrônico), etc.

Sobre esses serviços, Wolton (2003) aborda o fato de que na realidade essa oferta, no conjunto, precede a demanda do grande público. Isso explica as intermináveis acrobacias para tentar suscitar essa demanda e principalmente para legitimá-la, fazendo ressurgir o antigo tema das “necessidades” a satisfazer.

Nesse caso, para Castells, as pessoas moldam a tecnologia para adaptá-la a suas necessidades. Há, portanto, uma utilização de forma diferente e para diferentes modalidades. Entretanto, como o próprio autor complementa, o acesso é cultural, educacional e economicamente restritivo. Concordando, Wolton alerta:

O risco é que haja um lugar para cada um e cada um no seu lugar! Os dois perigos são então a seleção pelo dinheiro e a segmentação dos conteúdos em função dos meios sociais. É nisso que os jornais, as rádios e as televisões se revelam ser mais democráticos – apesar das críticas – eles são os instrumentos de comunicação que atuam mais no universal que no particular. O que não significa ausência de desigualdades, mas ao menos elas são visíveis e o acesso menos segregativo (WOLTON, 2003, p. 96).

Além disso, o novo mundo da comunicação, como afirma Manuel Castells, também está associado ao surgimento da **multimídia** (interação de diferentes veículos de comunicação e seu potencial interativo), que, para ele, estende o âmbito da comunicação eletrônica para todos os domínios da vida. Entretanto, apesar da corrida para instalação do novo sistema por parte do governo e de empresas, o autor analisa a rapidez de penetração da Internet, com propriedade de interatividade e individualização tecnológica e culturalmente embutida. Dessa



forma, Castells afirma que o obstáculo real à expansão da multimídia é o de um conteúdo que não acompanha a transformação tecnológica do sistema: a mensagem está evoluindo menos do que o meio.

O padrão social/cultural da multimídia, para Castells, tem quatro características: a diferenciação que leva à segmentação, a estratificação social entre usuários, a integração de todas as mensagens em um padrão cognitivo comum e a captação em seu domínio da maioria das expressões culturais em toda a sua diversidade construindo um novo ambiente simbólico que faz da virtualidade nossa realidade.

Percebendo que a humanidade existe e atua por meio de um ambiente simbólico, a integração eletrônica de todos os modos de comunicação é a construção da realidade (aquilo que existe de fato) virtual (o que existe na prática).

Para Castells, a realidade sempre foi virtual porque é percebida por meio dos símbolos formadores da prática. O caráter polissêmico dos discursos manifestam a complexidade e a qualidade contraditória do cérebro humano. Portanto, o sistema de comunicação gera virtualidade real, definida por Castells como:

(...) um sistema em que a própria realidade (ou seja, a experiência simbólica/material das pessoas) é inteiramente captada, totalmente imersa em uma composição de imagens virtuais no mundo do faz-de-conta, no qual as aparências não apenas se encontram na tela comunicadora da experiência, mas se transformam na experiência (CASTELLS, 1999, p. 459).

A cultura da virtualidade, portanto, possui capacidade de inclusão e abrangência de todas as expressões culturais. Nela, todas as mensagens são incluídas no meio, que, diversificado e maleável, absorve no mesmo texto de multimídia toda a experiência humana.

Entretanto, Castells afirma que todas as espécies de mensagens funcionam em um modo binário de acordo com a presença ou a ausência no sistema multimídia de comunicação. Os emissores tradicionais (a religião, os valores tradicionais, a ideologia política, etc) fora do sistema precisam se recodificar.



O novo sistema de comunicação, portanto, transforma as dimensões fundamentais da vida humana: o tempo e o espaço.

Localidades ficam despojadas de seu sentido cultural, histórico e geográfico e reintegram-se em redes funcionais ou em colagens de imagens, ocasionando um espaço de fluxos que substitui o espaço de lugares. O tempo é apagado no novo sistema de comunicação já que passado, presente e futuro podem ser programados para interagir entre si na mesma mensagem (CASTELLS, 1999, p. 462).

O espaço dos fluxos e o tempo intemporal são as bases principais de uma nova cultura que transcende e inclui a diversidade dos sistemas de representação historicamente transmitidos: a cultura da virtualidade real na qual o faz-de-conta vai se tornando realidade.

Entretanto, como Castells afirma, a história está só começando e as descobertas continuam a acontecer. Como estamos aprendendo a lidar com essas mudanças? E nós, acadêmicos, como e para que estamos tentando entender esse mundo em que vivemos? Doze anos se passaram após a publicação de “A Sociedade em Rede” e talvez alguns outros ainda decorram para que possamos tentar descobrir não somente quais caminhos regem a sociedade, mas como transformar essas mudanças em ganhos sociais que conectem todas as pessoas.



REFERÊNCIAS

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 1.

FRANÇA, Vera. Paradigmas da comunicação: Conhecer o quê? Trabalho apresentado no X Encontro da Compós, Brasília, 2001. Disponível em: <www.compos.org.br>. Acesso em: 28 nov. 2010, 14h25.

SORJ, Bernardo. **Brasil@povo.com**. A luta contra a desigualdade na Sociedade da Informação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Brasília: Unesco, 2003.

THOMPSON, John B. A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia. Petrópolis-RJ: Vozes, 1998.

VIZER, Andrés Eduardo; CARVALHO, Helenice. Comunicação, trabalho e subjetividade: notas sobre capitalismo informacional, economia política e comunicação. In: BRITTOS, Valério Cruz (Org.). **Digitalização e práticas sociais**. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2009.

WOLF, Mauro. **Teorias da Comunicação**. Portugal: Editora Presença, 1995

WOLTON, Dominique. **É preciso salvar a comunicação**. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. **Internet, e depois?** Uma teoria crítica das novas mídias. Porto Alegre: Sulina, 2003.

A NATUREZA DA MÍDIA E SEUS IMPACTOS NAS
SOCIEDADES MODERNAS*Edenice Pereira da Silva¹***John Thompson**

O papel dos **meios de comunicação** no desenvolvimento das sociedades modernas, desde a chegada da imprensa no século XV, com a difusão de informações, até o tempo da sociedade globalizada, no qual vivemos com a expansão da comunicação em redes sociais, é o foco do livro “A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia”, de John B. Thompson (1995). A ideia do sociólogo nesse livro é estudar as relações da mídia com o poder e as instituições, pois, para ele, o estudo dos meios de comunicação deve estar “no âmago do estudo das sociedades modernas” (THOMPSON, 2011, p. 8).

O eixo central do livro é uma análise sociológica da mídia, que vem suprir uma antiga preocupação do autor: realizar análises dos meios que mostrassem a autonomia interpretativa do sujeito **receptor** de produtos culturais, a partir de um olhar das formas de interação que a mídia cria entre os indivíduos.

Assim, essa resenha visa refletir sobre o percurso dos meios de comunicação e suas influências nas **sociedades modernas**, a partir da obra citada. Para tanto, faz-se necessário identificarmos o papel da mídia explicitado em todo o livro, que é formado por oito capítulos, apresentados de uma forma clara e didática.

Ao discutir o impacto da mídia em vários contextos sociais, Thompson ressalta que o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa fez mudar a constituição espaço-temporal da sociedade. Para isso, ele apresenta argumentações por meio de vários temas relacionados, como o início da interação mediada, as novas formas de visibilidade mediada, a chegada das redes de comunicação globalizadas, a mudança da tradição, a remodelagem do processo de formação do “eu” e o caráter mutável da esfera pública.

¹Mestranda em Ciências da Comunicação, no Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia na UFPA. Bolsista Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Pará (Fapespa). Email: edenicejornalismo@yahoo.com.br.



A comunicação em diferentes contextos sociais

Inicialmente, no primeiro capítulo, Thompson destaca alguns aspectos de contextos sociais, que ajudam a entender a comunicação geral e a mediada. Desde a antiguidade, com uma comunicação focada na oralidade e nos gestos, até o tempo da **modernidade**, com o desenvolvimento tecnológico computacional, é possível verificar alguns aspectos desses meios que são relacionados com a vida social.

Para situar o leitor sobre as relações que acontecem entre os indivíduos nas sociedades, o pesquisador se baseia nos conceitos de **campo** e de **poder**, dos sociólogos Pierre Bourdieu e Michel Mann. Thompson, então, chama de “campo interacional” um conjunto de circunstâncias previamente dadas, que possibilita que pessoas se relacionem em diferentes situações de acordo com as circunstâncias estabelecidas e com as posições que essas pessoas ocupam nesse campo.

E são essas posições ocupadas pelos indivíduos num campo social/interacional que o autor chama de “poder”. Portanto, de uma forma geral, poder é “a capacidade de agir para alcançar os próprios objetivos ou interesses, a capacidade de intervir no curso dos acontecimentos e em suas consequências” (THOMPSON, 2011, p. 38). Com essa ideia, o pesquisador mostra quatro tipos principais de poder: o econômico, que se baseia em recursos materiais e financeiros; o político, que ocorre a partir de ordens de autoridades; o coercitivo, também chamado de poder militar, é aquele que acontece a partir da força física e armada; e o poder simbólico ou cultural, que surge no processo comunicacional de produção, transmissão e recepção do significado das formas simbólicas, logo, ocorre nos meios de informação e comunicação.

Thompson deixa claro que essa classificação de poder foi feita essencialmente de forma analítica, para que possam ser compreendidas as relações sociais dos indivíduos e as transformações das sociedades, a partir principalmente da mídia, instituição que possui o **poder simbólico**. Por isso, o sociólogo esclarece sobre os diferentes modos de usar os meios de comunicação, que estão diretamente ligados ao processo comunicacional. Segundo o autor, ao usar a mídia para produzir e enviar formas simbólicas às pessoas, é necessário ter um “meio técnico”, que é um elemento material pelo qual a informação é fixada e transmitida do produtor ao receptor.



Para compreender melhor os meios técnicos, o autor aponta alguns atributos deles. O primeiro é a **fixação**, que permite preservar a mensagem (forma simbólica) no meio, ou seja, se a comunicação aconteceu de forma escrita, seja por meio de uma carta, jornal ou e-mail, a fixação da mensagem terá uma maior durabilidade do que a comunicação que aconteceu por meio de um telefone ou em uma interação face a face, os quais transmitem mensagens que precisam ser gravadas na memória dos indivíduos.

O segundo atributo dos meios técnicos é a **reprodução**, que é compreendida como a capacidade de multiplicar as cópias de uma forma simbólica. Isto é, nas sociedades antigas, que usavam meios técnicos como pedras para escrever, dificilmente havia uma reprodução. No entanto, com o desenvolvimento social e o da escrita, e a partir do pergaminho e da origem do papel aumentou consideravelmente a reprodutibilidade das formas simbólicas (mensagens). E este aumento de reprodução é a base da exploração comercial dos meios de comunicação, esse fato fez com que as formas simbólicas pudessem ser mercantilizadas, desde aí iniciou-se a regulamentação de direitos autorais.

Já o terceiro aspecto dos meios técnicos é que eles permitem um determinado grau de **distanciamento espaço-temporal**. Ou seja, em todas as formas de comunicação e nos intercâmbios simbólicos há um afastamento no contexto e no espaço daquele que ora envia, ora recebe a mensagem. E isso acontece, segundo o pesquisador, em todas as formas de comunicação, pois mesmo em uma interação face a face, onde as pessoas estão em um mesmo ambiente, há um afastamento relativamente pequeno.

Outro ponto importante, ainda neste último aspecto, é a forma com que os indivíduos podem exercer o poder quando são alteradas as condições espaço-temporais da comunicação. Ou seja, o uso dos meios técnicos possibilita às pessoas novas maneiras de organizar e controlar o espaço e o tempo, além de proporcionar novas formas de usar o tempo e o espaço para objetivos próprios.

Nesta perspectiva de usos dos meios técnicos, o autor também considera alguns pontos que são necessários ao se utilizar um meio, que são as habilidades, competências e formas de conhecimento dos indivíduos. Thompson salienta que, ao usar meios técnicos, as pessoas precisam entender as regras e os procedimentos



de codificação e decodificação da informação ou do conteúdo simbólico. Mas, isso não significa que os indivíduos precisam formular explicitamente as regras e procedimentos, e sim, basta apenas que as pessoas consigam usá-los na prática.

Em relação às habilidades e competências das pessoas, o autor destaca que nem sempre as duas podem vir juntas na prática, e as formas de conhecimento do indivíduo ajudam em determinados contextos. Isto é, ao assistirem a televisão, a maioria das pessoas pode entender toda a programação transmitida, apesar de conhecer pouco sobre a produção de um programa. No entanto, quando os indivíduos codificam ou decodificam as mensagens, eles não apenas usam suas habilidades e competências requeridas pelo meio técnico, como também fazem uso de suas várias formas de conhecimento e experiências pertencentes aos recursos culturais que eles levam para o processo de intercâmbio simbólico.

Após falar sobre o uso dos “meios técnicos de comunicação”, forma como Thompson se refere aos elementos materiais pelos quais a informação é fixada e transmitida, o autor passa a caracterizar a **comunicação de massa**. Inicialmente, ele diz que, quando é usada a expressão “meios de comunicação”, a maioria das vezes pensa-se em um conjunto de instituições e produtos (livros, jornais, programas de rádio e televisão, filmes, etc.) que são reunidos com o nome de “comunicação de massa”. Em seguida, o autor apresenta alguns pontos que visam esclarecer o significado equivocado de “comunicação de massa”.

Para Thompson, o termo “**massa**” é enganoso, por representar uma audiência de milhares de pessoas, pois os produtos da mídia são disponibilizados para muitos, porém a audiência é relativa. Isto é, há um público setorizado, como é o caso dos leitores de livros e revistas, que são mídias especializadas, tanto na fase inicial do desenvolvimento da imprensa quanto nos dias de hoje. Logo, quando o autor usa o termo “massa”, não se restringe à ideia de quantidade de receptores, mas sim, no sentido de ser um produto midiático disponível a diversos públicos em diferentes locais.

O autor ainda apresenta outro argumento, que nos leva a compreender equivocadamente o processo de recepção, ao utilizarmos o termo massa. De acordo com Thompson, a expressão utilizada descuidadamente sugere que os receptores dos produtos midiáticos são vários indivíduos passivos. Essa é uma



percepção oriunda de críticas à “cultura de massa” e à “sociedade de massa”, que afirmavam que os meios de comunicação tinham impactos negativos na sociedade moderna, na medida em que causariam a alienação dos indivíduos.

Thompson deixa claro que “devemos abandonar a ideia de que os destinatários dos produtos da mídia são espectadores passivos cujos sentidos foram permanentemente embotados pela contínua recepção de mensagens similares” (THOMPSON, 2011, p. 51). Ele defende que precisamos rejeitar a hipótese de que a recepção seja um processo acrítico, pois, na verdade, o receptor não deve ser visto como alguém que apenas absorve passivamente o conteúdo que é veiculado nas mídias, mas, ao contrário, deve ser visto como uma pessoa que participa ativamente na produção de sentido, dentro de um contexto cultural que lhe possibilita criar significados.

Outro argumento do autor para evitar o uso do termo “comunicação de massa” é que a palavra “comunicação” tem alguns aspectos que também fazem a expressão ser enganosa. Isto porque, o processo comunicacional que ocorre em uma conversa face a face é dialógico, pois a mensagem ocorre de forma recíproca, ou seja, há uma comunicação em mão dupla. Já o processo comunicacional que acontece pelos meios de comunicação é de sentido único, isto é, as mensagens são produzidas por indivíduos em um contexto e enviadas para um público em situações bem distintas. Os receptores dificilmente irão manter um diálogo com os emissores, logo, esse fluxo de comunicação é chamado por Thompson de “transmissão” ou “difusão” das mensagens, mas não comunicação.

Seguindo na discussão proposta, o autor destaca outra razão para evitar o uso da expressão “comunicação de massa”, que muitas vezes é vista como certos tipos de transmissão da mídia, como a difusão de jornais de grande circulação ou determinados programas de televisão e/ou de rádio. Mas, com o desenvolvimento tecnológico, que fez surgir outros meios de comunicação que podem ocorrer de maneiras diversas na rede, a expressão “comunicação de massa” é falsa tanto ao descrever apenas os meios tradicionais como também os novos tipos de informação na internet.

Após essas considerações, o sociólogo reafirma a necessidade do cuidado ao citar “comunicação de massa”, pois poderia limitar o entendimento do processo



de comunicação massiva. Para evitar os equívocos que esse termo pode trazer, Thompson adota, ao referir-se ao processo comunicativo, o termo “comunicação mediada” ou “mídia”.

Porém, o teórico também deixa claro que quando usa a expressão “comunicação de massa” em sua obra ele se refere a uma série de fenômenos comunicativos que surgiram, no decorrer da história, de instituições que buscavam oportunidades para registrar informações, para produzir e reproduzir formas simbólicas e, logo, transmitir informações e conteúdo simbólico para um grande número de receptores para, então, obter alguma remuneração.

Assim, com esse sentido de comunicação de massa, o pesquisador desdobra o conceito desse termo em cinco características, que são: os 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 da mídia no tempo e no espaço; e a circulação pública das formas simbólicas mediadas. Ainda, Thompson mostra que essas características vistas de forma individual não correspondem pertinentemente ao conceito de comunicação de massa referido, que só ocorre quando as cinco características se integram.

É interessante frisar, também, que o autor relaciona o processo comunicativo com apropriação e vida cotidiana, isto é, ele ressalta as formas como os indivíduos recebem e fazem uso das informações. Nesse sentido, o autor identifica uma deficiência nos estudos sobre recepção, pois, para ele, ao procurar medir e quantificar o público e suas respostas, elas tendem a negligenciar o que ele chama de caráter mundano da atividade receptiva, ou seja, a recepção já é uma prática diária na vida das pessoas.

A partir dessa ideia, o sociólogo dá indicativos para os que pretendem compreender a origem da recepção. Para os pesquisadores de processos receptivos é necessário o exercício da sensibilidade para o entendimento dos aspectos rotineiros e práticos da atividade receptiva. Ao mencionar que há estudos de recepção mais recentes, que já descartaram a ideia de receptores passivos, ele diz que algumas dessas pesquisas “mostraram que o sentido que os indivíduos dão aos produtos da mídia varia de acordo com a formação e as condições sociais de



cada um, de tal maneira que a mesma mensagem pode ser entendida de várias maneiras em diferentes contextos” (THOMPSON, 2011, p. 66).

O desenvolvimento da mídia e suas influências nas sociedades modernas

No segundo capítulo do livro, há uma abordagem analítica sobre as transformações ocorridas com o surgimento das sociedades modernas no decorrer do desenvolvimento das instituições da mídia. O autor foca em alguns aspectos, entre eles o da **mediação da cultura** desde o final do século XV até hoje. Mais especificamente, sua análise é concentrada no desenvolvimento da imprensa e nas primeiras publicações periódicas no início da Europa moderna, demonstrando que esse desenvolvimento alterou as redes de comunicação que havia e as relações de poder em diferentes instituições.

Por isso, destacamos aqui como o autor abordou a natureza do poder simbólico e suas transformações ao longo tempo. Primeiramente, demonstra que a Igreja Católica Romana, na Europa Medieval, era uma instituição que detinha o poder simbólico, pois ela monopolizava a produção e difusão de símbolos religiosos e tinha uma relação direta com políticos europeus, que precisavam apelar às doutrinas religiosas para poder manter a autoridade e legitimar seu poder. Mas, no século XVI, a centralidade do poder da Igreja Católica foi dividida com a Reforma Protestante, que fez surgir várias seitas e religiões. Com isso, veio a segunda mudança, pois houve o crescimento do conhecimento científico e logo a busca por instrução, tanto que o sistema educacional passou a ganhar mais autonomia fora da Igreja.

E, o terceiro ponto da transformação do poder simbólico na sociedade ocorreu no século XV com o surgimento da impressão gráfica, de Johann Gutenberg, que conseqüentemente fez surgir as indústrias da mídia, momento histórico que deu início ao comércio de livros e depois a outras produções impressas, como informativos e cartazes.

Portanto, pode-se inferir que uma extensa rede de comunicação ficou, em princípio, nas “mãos” da Igreja, e com as mudanças no sistema social, seu domínio passa para autoridades políticas. Por fim, as redes passam a estar associadas à expansão da atividade comercial, desvinculando-se do Estado. Com essa relativa autonomia do Estado o caráter crítico das redes de comunicação passa a ser uma



possibilidade, tornando-se possível a crítica ao governo e às demais questões sociais.

Assim, surgem, na segunda metade do século XVI, publicações de periódicos de notícias e informações. No entanto, foi somente nas duas primeiras décadas do século XVII que esses periódicos começam a ter regularidade alcançando confiabilidade, tanto que nascem nesse período os primeiros jornais modernos com tiragem semanal.

A partir do surgimento da imprensa periódica, o autor ressalta que Jurgen Habermas atribuiu particular importância a essa imprensa ao explicar o início da esfera pública burguesa. Isto é, Thompson salienta que Habermas argumenta que o desenvolvimento do capitalismo mercantil no século XVI e as transformações institucionais do poder político criaram condições para que surgisse um novo tipo de esfera pública no início da Europa moderna.

Thompson ressalta ainda, apoiado nas proposições de Habermas, que o surgimento dessa nova esfera de público ocorreu no momento em que se estabeleceu uma dicotomia entre o estado, com o domínio da autoridade, e o domínio privado da sociedade civil e das relações pessoais. Entre esses se estruturou, então, uma esfera pública burguesa, composta por indivíduos que se reuniam privadamente para debater as normas da sociedade civil e da condução do estado.

O surgimento da imprensa periódica é fundamental para o desenvolvimento desse novo público, pois, os jornais críticos que começaram a aparecer na Europa no final do século XVII e durante o século XVIII produziram um fórum de debate público com questões sociais e políticas, apesar dos jornais serem dedicados à crítica literária e cultural. Por isso, foi na Inglaterra, no começo do século XVIII, que se criaram melhores condições para o início da esfera pública burguesa, devido ao fato de a censura e o controle político da imprensa serem menos rígidos do que em outras partes da Europa.

Depois dessas proposições, Thompson segue nesse capítulo destacando algumas tendências principais no desenvolvimento das indústrias da mídia desde o século XIX, que foram: a transformação das instituições da mídia em interesses comerciais de grande escala; a globalização da comunicação; e o desenvolvimento



das formas de comunicação eletronicamente mediadas. No geral, com as discussões propostas é possível perceber que os avanços tecnológicos estão diretamente ligados às mudanças sociais e à interação social iniciada a partir do funcionamento da imprensa.

No terceiro capítulo, o autor discute as formas de interação e o papel desempenhado pela mídia no processo de comunicação. Para o autor há três tipos de interação: **interação face a face**, **interação mediada** e **quase-interação mediada**, que acontecem no decorrer do desenvolvimento das sociedades modernas, respectivamente. Cada uma delas é caracterizada conforme o contexto e tempo social.

Podemos compreender que a interação face a face ocorre num contexto de copresença, sendo que os participantes estão em um mesmo sistema referencial de espaço e tempo, o que possibilita que eles possam usar expressões denotativas como “aqui”, “aquele” sem haver ambiguidade. Também, esse tipo de interação é dialógico, pois é comum acontecer ida e vinda de informações e comunicação, ou seja, o emissor tem um *feedback* do receptor, que por sua vez passa a ser também emissor. Outra característica dessa interação é que normalmente há uma multiplicidade de marcas simbólicas dos participantes ao transmitir uma mensagem. Essas marcas são compreendidas como atos feitos pelos participantes durante a mensagem, como gestos, sorrisos, entonação na voz, etc., que dão um sentido mais direto na mensagem, para evitar ambiguidades em uma informação.

Já a interação mediada, que ocorre por meio de cartas, conversas telefônicas, e-mail, etc., caracteriza-se por seus participantes provavelmente se encontrarem em contextos diferentes, ou seja, espaço e tempo distintos. Nesse processo há uma limitação de deixas simbólicas, pois, como os indivíduos estão em lugares diferentes, elas são evitadas para não haver ambiguidades na comunicação. Logo, as pessoas são mais precisas ao transmitir a mensagem, seja identificando-se, especificando a localização, data, como no caso do uso do e-mail e da carta, para que a informação seja interpretada de uma forma mais precisa. Outra característica da interação mediada é que normalmente há uma resposta do receptor, como no caso de uma conversa por telefone ou por *e-mail*, por exemplo, que há algum tipo de *feedback*, assim é uma interação que pode ser considerada também dialógica.



No caso da quase-interação mediada, que ocorre por meio de livros, jornais, rádio, televisão, e outros, o autor, caracteriza-a como processo que se dá a partir de contextos separados, com disponibilidade estendida no tempo e no espaço, no qual há uma limitação das possibilidades de deixas simbólicas. Também, é orientada para um número indefinido de pessoas (receptores), por isso é considerada monológica, pois dificilmente tem um retorno direto.

No quarto capítulo, o pesquisador destaca a transformação da **visibilidade** e sua relação com o poder, a partir de quatro seções que apresentam características que confirmam que a mudança de visibilidade, no decorrer da história, está ligada diretamente à esfera pública.

Essa visibilidade que Thompson aborda é compreendida como a forma que uma pessoa, nesse caso, mais especificamente um líder político, interage com outras. Ele destaca que antes do desenvolvimento da mídia eletrônica, como o rádio e a televisão, os líderes políticos eram muitas vezes invisíveis para a maioria das pessoas que eles governavam, visto que eles se reuniam publicamente com um número reduzido de indivíduos. Mas, com o desenvolvimento da mídia, outras formas de interação surgiram, o que proporcionou uma visibilidade aos governantes e também a outras pessoas públicas.

Tendo já explicitado o sentido de visibilidade, Thompson mostra especificamente as quatro seções que usou para discorrer sobre essas mudanças de formas de interação, principalmente dos líderes políticos. A primeira seção, então, distingue público de privado, sendo que, o caráter público pode ser entendido como uma atividade ou autoridade relativa e/ou vinda do Estado, já o privado vem de atividades ou esferas sociais separadas do Estado.

Na segunda seção, o autor reavalia como o caráter público foi sendo modificado no decorrer do desenvolvimento da mídia. Enquanto na terceira parte, ele faz uma reconstituição da evolução das relações históricas entre poder e visibilidade. Por fim, descreve, na quarta seção, algumas das maiores preocupações dos políticos no tempo da visibilidade mediada, pois, ao mesmo tempo em que essa mudança de invisibilidade para visibilidade ajudou a esfera pública, também fez surgir muitos riscos, como os escândalos políticos que ganham audiência internacional na era da globalização.



A globalização da comunicação

O quinto capítulo aborda a questão da **globalização** da comunicação, que é relacionada com o desenvolvimento da mídia, principalmente no mundo moderno. Isto é, desde a expansão do mercantilismo nos séculos XV e XVI a globalização já iniciava gradualmente, porém foram nos séculos XVII, XVIII e XIX que Thompson afirma que o processo de globalização foi adquirindo formas parecidas com a globalização do mundo contemporâneo. Isso devido ao desenvolvimento da mídia, que proporcionou uma reordenação do espaço e do tempo. Ou seja, informações são transmitidas em escala cada vez mais global, mesmo em contextos diferentes e distantes.

Assim, o autor diz que a globalização surge quando as atividades acontecem num campo global ou quase global, quando as atividades são planejadas e organizadas em nível global e quando as ações envolvem alguma reciprocidade e interdependência, possibilitando que essas ações locais, situadas em diferentes lugares do mundo, possam ser articuladas e interdependentes. Nesse sentido, ele discorre amplamente e de forma histórica sobre a relação das redes de comunicação global com as sociedades de todo o mundo, que cada vez mais buscam rapidez ao se comunicar.

Em meio a toda essa transformação social a partir do desenvolvimento da mídia, Thompson analisa se as formas tradicionais de comunicação, como a interação face a face, tendem a desaparecer. Já no sexto e no sétimo capítulo, o autor expõe os efeitos que o desenvolvimento dos meios de comunicação surtiram nas pessoas.

Especificamente no sexto capítulo, o pesquisador mostra a questão da **tradição**, isto é, antes do desenvolvimento da mídia as pessoas interagiam face a face, mantinham uma tradição de transmissão de conteúdo simbólico por meio direto, no entanto, com as novas tecnologias e com a globalização as pessoas começaram a usar novos meios de interagirem, de forma mais rápida (quase-interação mediada) e até começaram a ter mais confiança nesses meios, daí o autor questiona se a tradição acabou. Porém, no decorrer da análise, ele mostra que esses desenvolvimentos não enfraquecem a tradição, visto que as pessoas continuam se comunicando oralmente, mas agora esse processo de comunicação está revestido de novas características.



Thompson explica que tradição pode ser compreendida a partir de quatro tipos de aspectos: o hermenêutico, isto é, a partir de interpretações; aspecto normativo, com princípios morais orientadores; aspecto legitimador, conforme o tipo de poder; e pelo identificador, que traz uma autoidentidade ou identidade coletiva.

Portanto, infere-se que em um mundo cada vez mais globalizado as formas de se comunicar vão mudando, logo, surgem diversas maneiras de receber e repassar informações, o que possibilita que a tradição fique mais fragilizada, mas não apagada, e sim ancorada em novas formas.

Em meio às discussões de desenvolvimento da mídia e a sociedade, o autor traz, no sétimo capítulo, a questão da formação do indivíduo, isto é, o “eu” (*self*) e sua experiência cotidiana num mundo mediado. O ponto de partida do autor nessa análise é que, o desenvolvimento das sociedades modernas faz com que o processo de formação do *self* fique mais aberto e reflexivo, no sentido de que as pessoas têm mais recursos mediados que podem usar para a construção de uma identidade coerente com seus princípios. Ou seja, a mídia proporciona informações de lugares distantes do contexto, da realidade de outras pessoas que recebem aquela informação, como é o caso dos noticiários nacionais e internacionais, que informam notícias de diversos lugares e culturas muitas vezes diferentes das do receptor.

Nessa perspectiva, o desenvolvimento da mídia também produz um novo tipo de intimidade que antes não existia e que se distingue, em alguns aspectos, das formas de intimidade da interação face a face. Porém, as explicações de Thompson sobre *self* são diferentes, visto que ele se baseia principalmente no sentido da hermenêutica², isto é, de um processo de interpretação, sendo que o indivíduo que recebe uma mensagem tenta entendê-la relacionando com seu contexto. Mas, o *self* também é atingido negativamente por mensagens ideológicas mediadas, pois, ao se falar de intimidade e de experiência na quase-interação mediada, a intimidade não acontece, e a experiência se divide em vivida e mediada, o que ajuda a dissolver o *self*, que está na ilusão de um mundo deliberativo dialógico.

²A hermenêutica, segundo Thompson, “ensina que a recepção das formas simbólicas – incluindo os produtos da mídia – sempre implica um processo contextualizado e criativo de interpretação, no qual os indivíduos se servem dos recursos de que dispõem para dar sentido às mensagens que recebem” (THOMPSON, 2011, p. 31).



Portanto, para Thompson, o *self* é um projeto simbólico a partir do qual o indivíduo se constrói ativamente, ou melhor, com os materiais simbólicos que lhes são disponíveis na sociedade. Dessa forma, pode-se perceber que o processo de formação do *self* se torna cada vez mais interligado ao acesso às formas mediadas de comunicação, tanto impressas, quanto eletrônicas, como o rádio e a TV.

Em busca de uma nova publicidade pública

No último capítulo, analisando a associação entre mídia e as práticas da publicidade, o autor, propõe a busca pela reinvenção da publicidade. Ele relembra os dois sentidos de público e privado. O primeiro é que, público está ligado ao Estado, e privado, refere-se às atividades independentes do Estado. E o segundo sentido é o da questão da visibilidade e invisibilidade, principalmente de políticos. A partir dessas distinções, ele apresenta dois níveis para a reinvenção proposta.

No primeiro nível, a ideia de reinventar a publicidade seria a partir da criação de formas de vida pública, situadas fora da administração do Estado. Isso remete diretamente à esfera pública burguesa proposta por Habermas, que possibilita um exercício de crítica aos serviços públicos. Dessa forma, Thompson destaca a importância de uma publicidade nesse sentido mais indireto ao estado, no entanto, ele também lembra que, para acontecer essa proposta, seria necessário levar em consideração o desenvolvimento da mídia, que vem modificando as formas de visibilidade dos grupos sociais, logo, tem-se o segundo nível para reinventar essa publicidade.

No segundo nível, o autor propõe que a maneira de se pensar a política vem do modelo de vida pública das cidades-estado da Grécia Clássica, pois as pessoas se reuniam em um mesmo ambiente (espaço-temporal) para discutir questões pontuais. Portanto, o pesquisador coloca que é preciso questionar esse modelo de copresença para se ajustar às atuais condições sociais e políticas do século XX.

Para o autor, o problema desse modelo de vida pública de copresença está não somente no fato de que houve um desenvolvimento na sociedade moderna, que impossibilita as pessoas estarem juntas num mesmo espaço e tempo para discutir as questões sociais, mas também o problema é visto no desenvolvimento dos meios de comunicação, que criou um novo tipo de publicidade, que por sua vez é diferente do modo tradicional de vida pública. Assim, esse novo tipo



de publicidade mediada não faz com que as pessoas se reúnam em lugares compartilhados para discutir questões em comum, pelo contrário, é uma forma de publicidade que torna algo disponível e visível, isto é, tem uma abertura e uma visibilidade, que não precisa ter um compartilhamento em um mesmo local.

A partir dessas proposições, o sociólogo analisa os pontos positivos e negativos desse projeto de uma publicidade mediada. Para isso, ele começa abordando a forma de reinventar a publicidade em um contexto mais amplo para debater sobre a política e o estado, sem estar ligado ao Estado. Em seguida, Thompson trata da publicidade mediada, de forma mais detalhada, e também apresenta algumas das consequências de uma visibilidade mediada. Por fim, conclui, pontuando algumas oportunidades que podem facilitar ou impedir essa renovação de pensamento político no tempo da globalização da comunicação.

Em geral, a obra é escrita de forma didática e explicativa, e mostra em toda sua extensão uma relação direta da mídia na vida social. Logo, ajuda-nos a compreender a relação da história da mídia e seus impactos nas sociedades, além de instigar a continuarmos a pesquisa nessa área.

REFERÊNCIAS

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade**: uma teoria social da mídia. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão; revisão da tradução Leonardo Avritzer. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.



Sobre John B. Thompson

Para uma melhor compreensão dessa obra, é importante destacar quem é Thompson e um pouco da sua trajetória teórica. Ele nasceu em Minneapolis, nos Estados Unidos, e vive na Inglaterra desde 1970. É professor de Sociologia na Universidade de Cambridge e membro do Jesus College, em Cambridge. No Brasil, ele tem três livros publicados pela editora Vozes.

John B. Thompson, na década de 1980, desenvolvia suas pesquisas voltadas principalmente para a constituição simbólica do mundo social e a relação do significado e do poder no desenrolar diário da vida social. Em 1984, publicou a obra “*Studies in the theory of ideology*” e, em 1990, lançou “*Ideology and modern culture: critical social theory in the era of mass communication*”. Em ambas o autor apresenta a cultura como formas simbólicas em contextos sociais estruturados e desenvolve uma maneira de pensar a natureza e a análise da ideologia.

A partir disso, Thompson vê a necessidade de estudar a mídia nessas relações sociais. Mas, foi em “*Ideology and modern culture: critical social theory in the era of mass communication*” que o autor começou a pensar mais especificamente sobre os meios de comunicação, logo, o autor dedicou parte da obra para tratar sobre a ascensão da **mídia** como um meio de transmissão de cultura, tornando-se então um esboço de sua próxima obra: “*The media and modernity*”.

WOLTON E UM TAL DE OUTRO

Suzana Cunha Lopes¹

Dominique Wolton



Você já leu algum livro que o/a instigasse tanto pelo volume de conteúdo que traz e por você sentir que demoraria bem mais do que uma disciplina para compreender a complexidade de tudo o que o autor discute? Pois é assim que nos sentimos ao longo da leitura da obra “Pensar a Comunicação”², de Dominique Wolton, a qual abordaremos nesta resenha.

O volume de mais de 500 páginas nos faria pressupor, de antemão, que o livro demandaria bastante tempo de leitura. Mas, ao nos depararmos com o sumário, percebemos que o esforço teria que ultrapassar a questão quantitativa para entender por que o autor reúne, em uma única publicação, discussões sobre democracia, televisão, Internet, União Europeia, jornalismo, espaço público, cultura e a lista segue longa. O decorrer das páginas nos dá respostas bem convincentes da lucidez e brilhantismo do autor, que consegue dialogar, em uma linguagem bastante acessível e didática, com todos esses temas em torno do problema central que o título do livro já anuncia: o desafio de **pensar a comunicação**. E é a comunicação que promove o laço entre discussões que, muito bem articuladas, nos dão subsídios para nos apropriarmos da obra do autor para diversas análises da realidade comunicativa.

É preciso ressaltar, contudo, que essa multiplicidade de temáticas reunidas por Wolton se deve, talvez, à noção do autor de que o nosso objeto de estudo é **interdisciplinar**, no sentido problemático que Martino (2007) denuncia da encruzilhada pela qual várias disciplinas passam, mas nenhuma permanece. E Wolton deixa muito clara sua posição de que não existe uma ciência autônoma da Comunicação, mas que esta é resultado da reunião de pelo menos dez disciplinas, que vão das Neurociências à Filosofia (ver quadro Comunicação e Interdisciplinaridade). É preciso ter isso em mente para entender porque o autor articula conhecimentos sociológicos, antropológicos, psicológicos e filosóficos e

¹Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: suzanaclopes@yahoo.com.br.

²Para a leitura, utilizamos-nos da edição da Universidade de Brasília, de 2004, com tradução de Zélia Leal Adghimi.



como essa articulação interdisciplinar é a base para a construção dos conceitos apresentados ao longo do livro.

Outra chave de leitura que precisamos ter para ler “Pensar a Comunicação” é que Wolton está inserido no contexto europeu por ele configurado e analisado na última parte do livro. Essa noção é importante para entendermos porque ele reflete e critica determinados posicionamentos que, na sua opinião, não levam a **Europa** a resolver antigos e novos problemas. Ter claro que a visão do autor é uma visão europeia não impede que nos apropriemos de seu referencial teórico para refletir sobre nossa realidade latino-americana e, mais especificamente, amazônica. Acreditamos, contudo, que a importação de alguns conceitos precisa levar em consideração que eles foram construídos a partir de outro contexto.

Diante disso, nos limites dessa resenha, não faremos um resumo da obra de Wolton, tampouco uma discussão aprofundada de importantes conceitos desenvolvidos pelo autor, como **sociedade individualista de massas**, identidade, tipos de cultura, incomunicação, espaço público, as dimensões normativa e funcional da comunicação, entre outros. É importante destacar que, por vezes, recorreremos a esses conceitos para contextualizar nossas abordagens, mas eles não serão o foco das nossas reflexões.

Acreditamos que, aqui, neste texto, para nós que estamos imersos nesta teia fabulosa da comunicação, é mais interessante trazermos para discussão um aspecto intrigante expresso na seguinte frase do autor: “Na comunicação o mais complicado é o *outro*” (WOLTON, 2004, p. 37). *A priori* entendido como aquele para quem falamos, como conceber que este **outro** é um fator de complicação, um incômodo para nós? Por isso, descobrir quem é esse tal de outro e como Wolton nos ajuda a compreendê-lo será nossa proposta nas próximas linhas.

Para tanto, identificaremos a noção do outro no geral da obra e em cada parte temática do livro, sem que o autor faça explicitamente essa caracterização em todos os momentos, tampouco que essa seja uma análise em que Wolton se detenha. Este texto é mais um exercício de leitura que fizemos na tentativa de descobrir a essência daquele que é a razão e a condição da comunicação: o outro.



Um alguém que se busca saber quem

Para início de conversa, é preciso situar que o outro é um sujeito produtor e, ao mesmo tempo, produto de uma sociedade individualista de massa. Wolton assim caracteriza a sociedade contemporânea tendo em vista que nela coabitam duas filosofias: a liberdade individual própria do sistema capitalista e da modernidade, em que o homem é o centro; e a igualdade de herança socialista, em que o grande número de pessoas, a massa, é posta em destaque. O outro, ora indivíduo, ora massa, tem em sua formação a conquista da liberdade individual e o senso de luta pela igualdade.

O outro também é composto pelas duas dimensões da comunicação: uma **normativa**, ideal, em que se apresenta como sujeito cultural-comunicativo, disposto a partilhar; e uma **funcional**, ou seja, em que se mostra um sujeito sócio-político-econômico, com interesses e funções na sociedade.

Como sujeito sócio-cultural, o outro não é uma obra pronta, mas está em construção e, portanto, em constante contradição. Por vezes é concebido como aquele com quem comungamos semelhanças e é igual a nós em direitos e em humanidade. Mas, ao mesmo tempo, ele é tão diferente! E essa diferença, apesar de torná-lo interessante, mostra que ele é mais difícil de se alcançar, pois nem sempre estamos dispostos a lidar com o diferente.

Por isso que o outro, tão mais próximo de nós pelas interfaces virtuais, pode se encontrar, contraditoriamente, muito distante. O que explica essa contradição é a defasagem que existe entre o aprimoramento da técnica e a compreensão mútua, pois a primeira não garante a segunda, como se pensa. A comunicação face a face, por sua vez, *a priori*, parece permitir uma maior intercompreensão. Contudo, quanto mais proximidade física temos com o outro, mais dificuldade teremos de nos relacionarmos com ele, já que ele se encontra mais disponível, aberto e “ativo”: “Quanto mais facilmente visível é o outro, sem intermediário, mais é preciso esforçar-se para aguentá-lo...” (WOLTON, 2004, p. 84).

Assim, ao mesmo tempo em que o outro nos é necessário, ele é ameaçador, pois pode se deixar ser descoberto e pode nos descobrir, permitindo assim que nós também nos autoconheçamos. Essa seria uma comunicação perfeita, mas sabemos que há muitos ruídos, de várias naturezas, que tornam esse processo uma utopia e fazem com que o outro permaneça inatingível.



Por mais que a integralidade do outro nos seja inacessível, não podemos perder de vista que ele não é alienado, como a Escola de Frankfurt o concebia. Pelo contrário, é um sujeito crítico e interativo. Apesar disso, Wolton acredita que o indivíduo e as massas podem ser dominadas a partir do momento em que o tecnicismo se sobrepõe ao ideal comunicativo. Mas sempre existe uma margem de manobra devido à reflexão crítica e “à atividade” do outro.

Essas são as características gerais do que nos foi possível perceber sobre a construção ideológica que Wolton concebe do outro. A seguir, identificaremos como o outro pode ser visto em contextos comunicativos particulares: a televisão, o jornalismo, as novas tecnologias e a democracia.

O outro da televisão: o público e o grande público

Inicialmente, é preciso dizer que, para Wolton, a **televisão** constitui um dos laços sociais da modernidade. Enfraquecidas as tradicionais formas de inserção do indivíduo na sociedade (a Igreja e a Família) e complexificadas as multidões, os meios de comunicação, em especial, a televisão, promovem o diálogo possível entre o sujeito na dimensão de indivíduo e, ao mesmo tempo, inserido em uma massa.

Duas categorias de televisão, contudo, promovem processos diferenciados de formação do outro. Na televisão aberta generalista, o reconhecimento do outro é obrigatório, já que a variedade da programação oferece um leque de assuntos para serem comungados e discutidos nas conversações dos diversos sujeitos.

É o modelo de TV aberta generalista que promove a formação de um outro sob a denominação de **grande público**, cujo conceito está mais para um valor, uma representação, uma vontade do que propriamente um sentido quantitativo de massa. Assim, o grande público pressupõe a dimensão normativa da comunicação de “reunir indivíduos que compartilham algo, além daquilo que os separa” (WOLTON, 2004, p. 154).

Um segundo modelo de televisão, a TV fechada e segmentada, forma o outro sob a denominação apenas de **público**, que congrega indivíduos que compartilham preferências temáticas e de gêneros. Esse público possui determinada identidade que o diferencia dos demais integrantes de outros



públicos. E, diferentemente do grande público, o público segmentado está inserido em uma lógica comercial dos canais fechados e, portanto, é passível de sondagem pelo fato de que é comprador do conteúdo a que assiste.

Entretanto, nem o público, nem o grande público podem ser confundidos com a audiência, pois esta tem um caráter de medição quantitativa. As pesquisas de audiência, por mais que busquem se aproximar da construção dos públicos, têm o limite de representar apenas uma amostragem.

O outro do jornalismo: o público

Assim como na televisão, o outro no contexto do jornalismo é denominado público, mas com outras características acentuadas. Começemos por uma contradição: ao mesmo tempo em que está saturado de informações de diversas naturezas, o *público* do jornalismo se mantém desinformado, pelo simples fato de que as informações são editadas – apesar de serem anunciadas pelos meios de comunicação como transmissões fiéis da realidade – e, portanto, revelam partes dos acontecimentos e não sua totalidade. Os sigilos dos fatos, ainda que haja uma multiplicidade de informações, permanecem ocultos.

O público também se caracteriza por não ser mundializável. O discurso da **mundialização** das técnicas de comunicação, erroneamente, constrói a ideia de que é possível uma mundialização da informação e do público, mas não é verdade. O público é uma formação que possui identidades e, portanto, diferenças; não pode ser concebido como sujeito mundializado.

Wolton, por fim, alerta os jornalistas de que o público é cada vez menos admirativo, confiante e ingênuo em relação à imprensa. Isso porque a criticidade do outro-público lhe permite perceber que a inserção cada vez maior do jornalismo no meio político não é sinal de vigilância dos poderes e garantia de informação para o cidadão. Na realidade, jornalistas possuem poder sobre os homens políticos tanto ou mais que a ordem inversa. A inteligência do público, portanto, precisa estar duplamente atenta para criticar tanto os abusos dos homens políticos quanto dos jornalistas.



O outro das novas tecnologias: o usuário

O outro no contexto das novas tecnologias é o chamado **usuário** e essa nomenclatura carrega toda a ideologia técnica dos que acreditam no surgimento de uma nova sociedade a partir das mídias interativas. O discurso de exaltação das novas tecnologias dá a impressão de que emerge um novo outro, que passa a ser visto, para além de um receptor, como aquele que tem a possibilidade de tomar a iniciativa, ser ator de um novo mundo. Como se na relação com as mídias de massa (rádio, televisão, jornal impresso), e mesmo antes delas, o outro fosse um ser passivo.

A ação do outro emergente do contexto das novas tecnologias é declarada como uma ação livre, individual e, ao mesmo tempo, igualitária, pois o acesso democratizado permite que cada vez mais pessoas se insiram no grande espaço da rede mundial de computadores. Temos a ideia de que esta arena virtual rompe com a solidão e o isolamento em que o outro-cidadão se encontrava e permite que o usuário – permanentemente conectado, mesmo *offline* – exercite sua solidariedade. Diante disso, podemos citar o exemplo atual das comunidades virtuais e das diversas campanhas articuladas nas redes sociais em prol de causas diversas.

As novas tecnologias, por fim, inauguram uma nova contradição. Ao viabilizarem a aproximação do outro sem que haja um contato pessoal, as técnicas possibilitam a comunicação com a facilidade de estar com o outro através do fácil acesso mediado pelas interfaces. Mas, o afã tecnológico desvia a atenção da importância da experiência humana, que não é substituível pelo contato virtual.

O outro da democracia: o cidadão

No contexto da democracia, o outro é o **cidadão**, erigido por seu direito maior: o sufrágio universal. Mais do que nunca, o outro é concebido como um sujeito político, capaz de fazer escolhas que decidirão coletivamente os destinos da sociedade.

Por vezes, esse cidadão é resumido pela mídia como o público consultado em pesquisas de opinião. Mas, assim como a medição da audiência não dá conta de dimensionar a completude dos públicos, esse tipo de pesquisa não é capaz de mensurar a totalidade qualitativa do cidadão.



A cidadania na modernidade é baseada no acesso à **informação**. Supõe-se que o cidadão bem informado possui os subsídios necessários para a compreensão do mundo, a formulação de opiniões e a decisão do voto. Mas Wolton identifica uma grande contradição na cidadania da informação. Há uma discrepância entre informação e ação: “o cidadão ocidental é um gigante em matéria de informação e um anão em matéria de ação” (WOLTON, 2004, p. 245). Diante disso, o autor questiona: “para que saber tudo sobre tudo se eu não posso fazer nada?” (WOLTON, 2004, p. 245).

A impossibilidade de ação se torna mais dramática pelo desmoronamento de estruturas associativas e militantes, como os sindicatos. Podemos atualizar essa crítica dando o exemplo das organizações não governamentais voltadas à preservação do meio ambiente, que, por mais que pareçam dar ao cidadão a possibilidade de ação, muitas vezes, ideologicamente, são geridas por interesses econômicos disfarçados de responsabilidade socioambiental.

O cidadão, portanto, encontra-se isolado pela desarticulação de solidariedades coletivas, de classes sociais e de categorias profissionais. Sua principal forma de ação é o **consumo**. Mas não se pode esquecer que, assim como o outro-público, o outro-cidadão é inteligente. Assim, a dimensão crítica, a margem de manobra, sempre existe como uma possibilidade.

Muitos outros

Como é possível perceber, o outro é um sujeito complexo demais. É público, é usuário, é cidadão e tantas outras coisas ao mesmo tempo. É formado por muitas contradições e, por isso, tão incompreensível, inalcançável.

Por mais que nossas técnicas de comunicação tenham avançado, não conseguiram, de fato, nos dar compreensão do outro na sua complexidade. Tanto é verdade que continuamos achando um absurdo que alguém não saiba conversar sobre o capítulo da novela do dia anterior ou que o destinatário do nosso e-mail não tenha respondido nossa mensagem há dois dias. O não conhecimento do capítulo da novela e a não resposta imediata ao e-mail são exemplos simples daquilo que Wolton denomina margem de manobra. Pode haver dominação da ideologia técnica na sociedade moderna, mas não a alienação. O outro, de fato, é livre, é inteligente, é crítico o suficiente para não ter que saber sobre tudo e não ter que ser instantâneo, imediato.



Talvez a compreensão do outro nos seja difícil porque requer uma compreensão de nós mesmos. E essa é uma busca que não pode ser resolvida pelo Google; exige tempo, trabalho de reflexão e acima de tudo abertura para nos permitirmos ser descobertos.

Para encerrar, deixamos um convite. No espaço dessa resenha, você foi o nosso outro, aquele com quem pensamos compartilhar um pouco da leitura do livro “Pensar a Comunicação”. Esperamos que nossa comunicação não se esgote na obrigatoriedade de escrita e leitura deste texto, mas que possamos, talvez em um café da manhã de frente para a Baía do Guajará, quebrar a dificuldade de estarmos juntos face a face, experiência que essas palavras não dão conta de proporcionar nem de mensurar. Nossa pauta? Quem sabe, pensar a comunicação...

REFERÊNCIAS

MARTINO, Luiz C. Ceticismo e interdisciplinaridade: paradoxos e impasses da teoria da comunicação. **XIV Compós**, Niterói (RJ), 2005.

_____. (Org.). **Teorias da comunicação: muitas ou poucas?** Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

WOLTON, Dominique. **Pensar a comunicação**. Trad. Zélia Leal Adghirni. Brasília: Editora UnB, 2004.



Comunicação e Interdisciplinaridade

Para Wolton, não existe uma ciência da Comunicação, mas uma variedade de ciências que podem ter como objeto de estudo a comunicação, em suas diversas faces e abordagens. Investir em uma especialização dos estudos sobre um objeto intrinsecamente interdisciplinar, apesar de construir certa segurança, seria reduzir e empobrecer a compreensão dos processos comunicativos (WOLTON, 2004). Em “Pensar a Comunicação”, o autor compõe um esquema que contempla três polos de ciências e que reproduzimos abaixo (WOLTON, 2004, p. 483)³:

O primeiro polo, na interface das neurociências (neurobiologia, neurofisiologia, neurofarmacologia, neuropsicologia, informática) e das ciências cognitivas (psicolinguística, lógica, informática, psicologia cognitiva, linguística), estuda a comunicação nas suas relações com o cérebro, tanto em nível da percepção, como no nível da memória, do tratamento da informações e da linguagem.

O segundo polo, na interface das ciências cognitivas e das ciências de engenharia (informática, eletrônica, modelos matemáticos, automatização), está centrado nos problemas da comunicação entre o indivíduo e as máquinas, a partir de uma padronização e de uma simulação das características da comunicação humana.

O terceiro polo, centrado nas ciências do homem e da sociedade, estuda o impacto das técnicas de comunicação (informática, telecomunicação, audiovisual) sobre o funcionamento da sociedade. Analisa a reação dos diferentes meios sociais à chegada dessas técnicas e as condições da sua aceitação ou recusa. Procura avaliar igualmente a influência real desses novos modos de comunicação sobre os mecanismos do poder e da hierarquia.

Esse esquema de Wolton pretende dar conta da complexidade da comunicação como objeto **interdisciplinar** tendo em vista o desafio que lhe foi imposto no Centro de Nacional de Pesquisa Científica, onde trabalha na França há mais de três décadas (ver quadro Breve biografia de Wolton). Esse contexto explica bastante sua argumentação de que uma disciplina da Comunicação levaria a um

³O autor esboça mais detalhes dessa composição, exemplificando os tipos de estudos que pertencem a cada um desses polos, nas páginas de 485-497.

reduccionismo analítico. De forma menos reflexiva, a interdisciplinaridade como motivo para a não sustentação de um saber comunicacional particular também está presente no discurso de outros estudiosos da Comunicação.

Wolton é sociólogo e, talvez por isso, não veja problemas em intitular a comunicação como objeto interdisciplinar. Mas a discussão que se faz, há alguns anos, na área da Comunicação, como ciência que se quer constituir autônoma, está centrada justamente na problemática da interdisciplinaridade.

Martino (2005), um dos pesquisadores mais críticos da questão da interdisciplinaridade na Comunicação, identifica dois momentos na história epistemológica da área em que o termo adquire sentidos e valores simbólicos diferentes. Nas décadas de 1980 e 1990, a interdisciplinaridade é entendida como um fator que depõe contra a cientificidade dos estudos comunicacionais. Se a comunicação não passa de uma intersecção de vários conhecimentos de outras ciências, desacredita-se na possibilidade de constituição de uma nova ciência cuja abordagem seja particular (MARTINO, 2005).

Passados os tempos de ceticismo, no final do século XX e início do XXI, a interdisciplinaridade deixa de ser um empecilho e se constitui como estatuto epistemológico da área. Decide-se resolver a falta de identidade histórica do campo elevando a interdisciplinaridade à condição primária e inevitável do saber comunicacional (MARTINO, 2005).

Para Martino (2007), essa posição hoje bastante difundida nada mais é do que uma fuga para não enfrentar o problema de frente: o fato de que uma Ciência da Comunicação autônoma precisa fundamentar melhor suas teorias e metodologias. Levantar a bandeira da interdisciplinaridade é o caminho mais cômodo, mas não dá conta de fortalecer a área, pois impõe uma certeza de autonomia que acaba por negligenciar uma reflexão epistemológica que verdadeiramente construa as bases teórico-metodológicas de uma disciplina da comunicação (MARTINO, 2007).

Estamos longe de um consenso acerca da constituição de uma Ciência da Comunicação, mas não podemos nos esquivar desse tipo de discussão, pois é justamente a não percepção da necessidade desse debate que dificulta uma melhor compreensão dos fundamentos científicos de nossa área.

Breve biografia de Wolton

Dominique Wolton nasceu em 1947, na República de Camarões. Graduou-se em Direito e fez estudos doutorais em Sociologia no Instituto de Ciências Políticas de Paris. Desde 1980, integra o *Centre National de Recherche Scientifique* – CNRS (Centro Nacional de Pesquisa Científica), na França, onde

ajudou a construir o que chama de “política científica da comunicação”, a fim de desenvolver a reflexão teórica que a onipresença da comunicação em todos os âmbitos sociais por vezes acabava por iludir ser prescindível.

No CNRS, dirigiu o Programa Ciências, Tecnologias, Sociedade, de 1980 a 1985, e o Programa sobre Ciências da Comunicação, de 1985 a 1997. Fundou, em 1997, o Laboratório de Comunicação e Política, o qual dirigiu até 2000. De 1993 a 2005, foi membro do Comitê de Ética, e, de 2005 a 2010, do Conselho Científico da instituição.

Atualmente, ainda no CNRS, Wolton é diretor de pesquisa, diretor (desde 2007) do Instituto de Ciências da Comunicação e diretor (desde 2000) do Laboratório Informação, Comunicação e Desafios Científicos. Dirige a revista internacional *Hermès: Cognição, Comunicação, Política*, a qual criou, em 1988, para divulgar os resultados das pesquisas do CNRS.

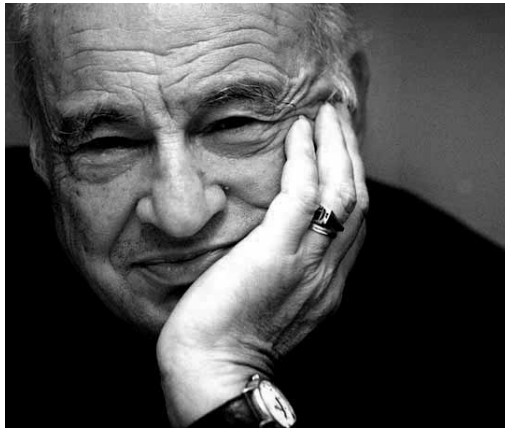
Também atua como membro do Conselho Administrativo do canal *France 2*, o segundo mais visto no país e pertencente ao grupo *France Télévisions*, órgão público de radiodifusão francês, de cujo Conselho Administrativo Wolton também é membro.

O sociólogo ainda é membro da Comissão Nacional Francesa da UNESCO, membro do Conselho Administrativo da Agência Universitária da Francofonia e presidente do Conselho de Ética Publicitária.

Dentre diversas obras publicadas sobre a relação comunicação, sociedade, democracia e política, foram traduzidas para o português: “Informar Não é Comunicar (Sulina, 2010), “É Preciso Salvar a Comunicação” (Paulus, 2005), “A outra mundialização” (Difel Editorial, 2003), “Internet, e Depois?” (Difel Editorial, 1999; Difel Editorial, 2000; Sulina, 2002), “Pensar a Comunicação” (Difel Editorial, 1999; Editora UnB, 2002) e “Elogio do Grande Público. Uma teoria crítica da televisão” (Editora Ática, 1993).

Fonte: *Site* pessoal do sociólogo (www.wolton.cnrs.fr) e *site* do Instituto de Ciências da Comunicação (www.iscc.cnrs.fr).

EDGAR MORIN: INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO COMPLEXO

*Everaldo de Souza Cordeiro¹***Edgar Morin**

A realidade **epistemológica**, isto é, a visão do mundo por meio do olhar científico, geralmente é caracterizada a partir de **paradigmas**, ou seja, de concepções sustentadoras de realidades compreendidas a partir do dito e do escrito, resultantes de análises racionais pautadas em princípios não contraditórios, tidos como exatos e verdadeiros, de caráter reconhecidamente universal.

A visão científica herdada pelo ocidente, incluindo a Europa e a América, na ponte histórica advinda a esses continentes por meio da colonização e da extensão do olhar greco-romano, caracteriza-se como um pensar fruto de um processo histórico construído pela visão racional que parte do surgimento do *logos* enquanto razão estabelecida na busca da objetividade, isto é, na comprovação da verdade concebida como correspondência das faculdades do raciocínio com a regularidade dos acontecimentos da natureza.

O conceito de *logos* que surge com os pensadores gregos originais, chamados de pré-socráticos, vem de um salto do solo fertilizado por um imaginário permeado por mitos na confluência da religião, arte e política; tríade essa, misteriosa, imaginativa e ordenadora das dimensões, subjetivas e objetivas do pensamento.

A sistematização do pensamento filosófico e o nascimento da ciência

Os gregos começam a organizar seu pensamento desde a sistematização de sua escrita com os poemas enquanto fundamentos dos mitos sagrados com Hesíodo e Homero. Em seguida, os primeiros filósofos, chamados de físico-naturalistas organizam teorias para descobrir o princípio gerador e ordenador da realidade. Assim, as escolas dirigidas por Tales, Pitágoras, Heráclito, Parmênides, Leucipo, Demócrito e outros foram geradoras de fundamentos que sustentam os pilares do saber racional até hoje.

¹Mestrando em Ciências da Comunicação do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará – UFPA.



Mas, foi a **sistematização aristotélica** a mais fértil proposição epistemológica da antiguidade, na objetivação do pensamento racional, a partir de um *organon*, ou seja, de uma organização do pensamento, em primeira ordem (Metafísica, Filosofia primeira) e, em segunda ordem (Física, Filosofia Segunda) dos resultantes ou resultados de uma força motora que movia todas as coisas e permitia a movimentação, alteração e transformação dos entes, passando estes da potência ao ato, do vir a ser ao ser.

A tentativa de sistematização epistemológica aristotélica buscou realizar o que Platão quiz fazer antes para resolver à questão do ser e do não ser, problema posto desde Parmênides (para quem o ser é e não pode não ser) e de Heráclito (para quem o ser é e não é em um movimento mutatório permanente) ainda no período cosmológico.

O raciocínio de Platão seguiu uma via diferente da de seu mestre Sócrates que em vez de afirmar, inquiria, perguntava, questionava tudo e afirmava que só sabia que não sabia. E assim, por meio do diálogo, construía o conhecimento com seus interlocutores pelas ruas da Grécia antiga.

A via da negatividade do pensamento em Sócrates

Sócrates havia escolhido o caminho da **razão negativa**, isto é, da dúvida, da filosofia enquanto inquirição, dúvida, questionamento, para a-parição de ideias que se sustentariam na **dialógicidade**, a partir da dialética proposta originalmente por Heráclito no *ser e não ser*, para além do que propunha Parmênides no *ser ou não ser*, tentativa esta também empreendida pelos sofistas que, antes de Sócrates, viram o homem como a *medida de todas as coisas* – das que são e das que não são – por meio do pensamento expresso em linguagem convencional construída e não herdada naturalmente, abrindo espaço para a relatividade na dança do pensamento entre dogmatismos e ceticismos.

Tal problemática filosófica da antiguidade se estende até hoje no âmbito da Filosofia da Linguagem e na relação entre Filosofia e Ciência. E, talvez, seja interessante se perguntar: o que será que os discípulos de Sócrates fizeram com seu pensamento? Ele, considerado o divisor de águas na nascente Filosofia Ocidental, o patrono da Filosofia, foi realmente interpretado em sua originalidade? Ou o Sócrates revelado por Platão ganhou tons diferentes do que



realmente foi? Kierkegaard (1991) em sua dissertação de mestrado, em 1841, intitulada “O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates”, atreve-se a fazer essa pergunta.

A via da negatividade da razão em Sócrates nos debates com os Sofistas, ganha ou perde em seu discípulo Platão quando este busca objetivar o que o mestre falou? Já que seu discípulo foi o responsável por colocar na boca de Sócrates a maioria de seus discursos registrados, quando, segundo a tradição, Sócrates nada escreveu, pelo menos do que se tenha registrado. O que Platão teria feito com que o seu mestre oralizou? Será que Platão não aproximou Sócrates mais de Parmênides com o ser universal e o afastou de Heráclito e suas contradições? Kierkegaard questiona como foi que Platão objetivou Sócrates, considerado pelo pensamento do filósofo existencialista como a subjetividade e ironia em pessoa, não podendo, portanto ser objetivado e cristalizado de maneira absoluta.

A via da positividade do pensamento em Platão

Platão tentou resolver a dicotomia entre o ser que não muda e o ser transitório que hora é e hora não é mais, propondo a existência de dois mundos, o real e o ideal, sendo que o mundo das ideias seria o lugar onde o ser é e não pode não ser, pois fixava-se como realidade ou *locus* de ideias originais, imutáveis e eternas, onde reside a episteme (ciência) ou verdadeiro saber; e, abaixo desse o mundo real, do aqui e do agora, marcado pela mutabilidade dos seres em sua diversidade e transitoriedade, ou seja, o mundo da doxa (opinião), das incertezas.

Platão associou ainda o mundo das ideias como o hiperurâneo, lugar de onde procediam as almas, vindas para habitar no mundo transitório e passageiro em corpos sujeitos a paixões e vícios e que, portanto, careciam as almas de buscar o saber para libertar-se das prisões.

De acordo com historiadores, Platão fundou uma das mais importantes escolas filosóficas da Antiguidade, escola esta chamada Academia. E, segundo reza a tradição, já na entrada da escola havia uma inscrição dizendo “Quem não for Matemático não entre aqui”. O mais famoso dos discípulos de Sócrates começa assim, um caminho para além do que o mestre havia proposto, isto é, o caminho da positividade da razão, ou seja, da objetivação e cristalização de conceitos exatos, não contraditórios a ponto de influenciar outros jovens de sua época, incluindo seu mais importante discípulo, Aristóteles.



Aristóteles e a tentativa de solucionar o complexo pela via da não-contradição

Conta-se que um dia Aristóteles faltou à aula na Academia e o mestre Platão cancelou as atividades naquela ocasião. Questionado do por que não haveria aula naquele dia, o mestre Platão, não tendo visto Aristóteles entre os presentes na classe, assim se expressou: “Não haverá aula hoje porque a inteligência faltou”.

Verdade ou não, mito ou lenda, o reconhecimento da inteligência aristotélica se estenderia por séculos e séculos influenciando gerações e inúmeros sistemas de pensamento tidos como certos e indubitáveis.

O discípulo, que superou a escola do mestre e fundou a sua própria, dando-lhe o nome de Liceu, propondo outro método que estaria mais voltado para a natureza física, biologicamente falando, do que para o mundo intuído por seu mestre, um mundo ideal, ordenou toda a base lógica do pensar ocidental em diferentes ciências.

Um dado interessante é verificar que, epistemologicamente, Aristóteles influenciou gerações e marcou também o pensamento de um dos mais conhecidos conquistadores da antiguidade, Alexandre o Grande. Por meio da força objetivada em carros e cavaleiros, o rapaz levou o pensamento helênico para o mundo, agregando sob seu reinado inúmeros povos e culturas, parando somente na força dos romanos e seu império, para quem o avanço cosmopolita cedeu terreno e, em uma espécie de hibridismo, resultante da dominação, a cultura greco-romana, marcaria profundamente o Ocidente.

Não satisfeito com a solução proposta por seu mestre, Aristóteles, em uma releitura dos dois primeiros períodos da História da Filosofia Antiga, o cosmológico e o antropológico, sistematiza seu pensamento em uma visão mais biológica do que matemática, tida como mais realista do que idealista.

Aristóteles aponta para uma via tida como segura para a epistemologia, via esta pautada na lógica sustentada no **princípio da não contradição** e na **certeza que exclui a incerteza** e, portanto, exclui a dúvida, dúvida tão valorizada como recurso pelo velho Sócrates em sua pedagogia com os jovens, a ponto de ter influenciado Platão e toda a tradição grega na busca não de uma explicação absoluta, mas do sentido do ser e da vida, por meio da dúvida e não de uma



certeza cristalizada e comprovada, como tentaram, posteriormente, fazer Platão e Aristóteles na sistematização epistemológica.

E o que aconteceu com o pensamento objetivado de Platão e Aristóteles durante o Helenismo quando eles não viviam mais? Como ficou a epistemologia quando o Grego perdeu a *polis* e viu-se com saudade do seu chão expandido pelas ideias para além da referência geográfica? Que relação ocorreu entre a negatividade da razão socrática e a positividade da razão platônico-aristotélica no Helenismo?

Depois de Platão e Aristóteles o Helenismo e a redescoberta da subjetividade

Aproximadamente cinco correntes de pensamento ocorreram no período de confluência entre o pensamento grego e o pensamento romano, ou seja, no Helenismo, em uma espécie de pensamento intimista reivindicatório do sentido do viver a partir da relação entre o *logos* permanente e o corpo com sua transitoriedade, marcado por vícios e virtudes, paixões, emoções e exigências lógico-rationais.

Entre o Cinismo, o Ceticismo e o Neoplatonismo, destacaram-se o Estoicismo e o Epicurismo, duas correntes que marcaram profundamente o Helenismo na busca da *ataraxia* (imperturbabilidade da alma) e da *eudaimonia* (felicidade).

As correntes, estóica e epicurista, foram correntes que influenciaram toda uma época e, principalmente, na formação do pensamento filosófico-teológico judaico-cristão, em um primeiro momento como reação ao pensamento pagão e depois como extensão e expansão de um saber sistematizado na Patrística e Escolástica por toda a Idade Média.

Os estóicos buscaram ordenar o pensamento a partir do estabelecimento de uma ligação entre o *logos* universal e o *logos* individual, ou seja, a assimilação dos princípios racionais da certeza correspondente ao estabelecido como correto, ou virtude, na renúncia dos prazeres do corpo, tido como lugar do prazer e dos vícios.

Na contramão do pensamento estóico surgiu a filosofia epicurista, advinda da *filosofia do jardim* de Epicuro. O Epicurismo propunha a vivência



prazerosa corpórea, regulada pela razão, isto é, o ordenamento dos prazeres na busca da felicidade também por meio da imperturbabilidade da alma. Uma vida que buscava sentido no ter e no prazer a partir da companhia dos amigos, do despojamento e do permitir-se o desfrute.

Fé e Razão na cristianização das ideias de Platão e Aristóteles na Idade Média

Ao final do Império Romano, com o advento do pensamento cristão, cristalizado em doutrinas que se fundiram com os interesses do estado em sua nova configuração absolutista e depois na configuração do estado-nação, o pensamento resultante da confluência grego-romana no ecletismo das correntes helenistas predominou na forma de filosofias objetivadas com conteúdo a ser transmitido e ensinado, como uma doutrina a obedecer.

Na pré-modernidade, no período medieval, a cultura teocêntrica não cedeu espaço para dúvida e incerteza, quando da busca da união entre fé e razão, na justificativa para os dogmas estabelecidos no seio da religião e estendidos para os interesses das classes dirigentes das sociedades que formavam a Europa.

A religião tenta dar espaço para a subjetividade por meio da fé, mas acaba positivando seus sistemas de pensamento e objetivando subjetividades a ponto de inviabilizar o livre pensamento na construção do saber e da ciência, reagindo com a espada e com a força humana a quem ousasse discordar das verdades divinas.

O Renascimento e a redescoberta do Humanismo

Com a Renascença, abriu-se espaço para um neo-humanismo, com o advento de uma razão emancipadora que veio colocar o homem no centro do pensamento a partir de sua dimensão racional, favorecendo a construção do projeto de Modernidade tendo com marca a cultura antropocêntrica, em um retorno aos clássicos da antiguidade grega.

O movimento renascentista foi concebido como um movimento de pensamento que permeou a realidade do pensamento nas dimensões da arte, da religião e da política, resultando em uma intervenção do pensamento humano na natureza, reinterpretando a ordem desta na previsibilidade do que ocorre em sua



dinâmica mutante e permanente em uma interpretação matemática e mecânica do mundo.

A Renascença abriu a possibilidade para a livre criação do pensamento para além da interpretação de mundo oficializada pela Igreja e pelo Estado. O pensamento renovado, a partir de releitura da produção racional antiga, foi reconfigurado como proposta nova que veria o mundo de uma maneira nunca vista antes e influenciaria no surgimento do novo modelo de ciência proposto na modernidade.

O nascimento da Ciência Moderna

Galileu, Copérnico, Bacon, e outros, abriram caminho para o nascimento da Modernidade, da Filosofia Moderna, sistematizada inicialmente no pensamento de René Descartes que propôs, com seu *cogito ergo sum*, uma releitura da própria Filosofia para a construção de uma nova ciência que primasse pela infalibilidade, em um Método considerado como super seguro a partir da resistência após passar pela prova de fogo da dúvida metódica.

Descartes partiu da subjetividade para a objetividade fazendo, de certa maneira o que fizeram Platão e Aristóteles, ao passar da dúvida socrática para a certeza de seus sistemas de pensamento. Ao provar a própria existência por meio da dúvida, na prova da realidade cognitiva (pensante), Descartes buscou provar a realidade extensiva (o corpo), chegando mesmo a propor a comprovação da existência da realidade infinita (Deus).

Em sua proposta, o representante máximo do racionalismo inato, buscou conciliar uma nova proposta de ciência sem descartar a metafísica que foi a marca fundamental do neoplatonismo e do neoaristotelismo na Idade Média, tentando agradar ao pensamento dominante de sua época, tanto a Igreja que não queria perder o Céu, quanto o estado que não queria perder a Terra.

A maior oposição ao sistema cartesiano francês, veio do empirismo inglês. Berkeley, Hume, Locke e outros se manifestaram como defensores de um pensamento epistemológico que, contrário a Descartes, rompeu com a metafísica e com o caráter dedutivo-universal, primando pela indução-particular e pelo conhecimento através dos sensórios na experimentação.



Não é a mesma coisa, mas a divisão entre inatistas e empiristas, assemelhou-se a ruptura entre o pensamento matemático de Platão e o pensamento biológico de seu discípulo Aristóteles, quando da utilização de um método de investigação que foi além do aprendido na academia platônica.

Do idealismo passou-se ao realismo, com ressalva de que o idealismo platônico na verdade foi considerado um realismo das ideias, mas acabou ficando em um campo que separava realidade física da realidade metafísica.

Na Modernidade, mais uma vez, o desafio da relação complexa entre subjetividade e objetividade se fez sentir. E uma das tentativas de resolver a dicotomia entre inatistas franceses e empiristas ingleses veio da filosofia alemã, com Immanuel Kant e seu criticismo, ou filosofia transcendental.

Da “Crítica da Razão Pura”, passando pela “Crítica da Razão Prática”, chegando à “Crítica do Juízo”, o pensamento kantiano fez uma significativa tentativa de síntese entre as diferentes dimensões do pensamento, sem necessariamente propor o “ou/ou”, entre teoria e prática, propondo ao invés disso o “e/e” na conciliação entre as diferentes manifestações da razão.

Realidades que não podem ser provadas ou comprovadas empiricamente, não necessariamente seriam descredenciadas ou negadas pela razão. Kant reconhece a existência do ‘númeno’, ou seja, a intuição que vem antes da manifestação do ser, a “coisa em si” que só existe para o sujeito transcendental, como fundamento para conhecer o fenômeno na estruturação do mundo e das realidades que dele fazem parte.

Após a ‘solução kantiana’, a escola alemã continuou seu esforços para adequar a realidade à força da razão, mais forte do que nunca a partir da filosofia das luzes. E coube a Hegel o papel de propor o Idealismo como motor do mundo na dimensão da história movida por uma espécie de espírito absoluto a impulsionar dialeticamente a realidade. A rigidez do pensamento hegeliano teve opositores que se levantaram em inúmeras correntes de pensamento como o existencialismo, o marxismo e o romantismo.



O Positivismo como resultado objetivo da positivização da Razão Moderna Iluminista

Os movimentos de positivização da razão, ao longo da história ocidental, desaguarão no Positivismo. Nele, seu maior representante, Augusto Comte, propôs uma superação radical da dimensão mítico-religiosa-metafísica-filosófica do pensamento, em aberta crítica às dimensões subjetivas e imaginativas voltadas para dimensões mistericas do humano. Comte tratou isso como processos inferiores da natureza humana, como uma infância ingênua do pensamento sustentada apenas na intuição e subjetividade não comprovadas empiricamente.

Como superação dos estágios inferiores, Comte propôs a maioria da razão já intuída por Platão, Descartes e Hegel em seus extremos na utilização da dúvida como instrumento para a superação da dúvida e afirmação da certeza indubitável confirmada pela objetivação da razão.

Augusto Comte tentou em sua genialidade fazer o casamento entre ciências naturais e exatas com a história humana, propondo uma espécie de “física social”, fundando assim a Sociologia como uma ciência que poderia, aos moldes da razão positiva, observar os fenômenos sociais, assim como o cientista natural observava a natureza para extrair dela sua regularidade e prever para prover, assimilando de maneira funcionalista uma “ordem” a ser respeitada e preservada para alcançar o “progresso” das nações.

A razão que se levanta contra a razão

Como no Helenismo, as correntes filosóficas mais intimistas vistas acima (cinismo, estoicismo, epicurismo, ceticismo, neoplatonismo e ecletismo) foram uma reação ao pensamento distante das necessidades subjetivas da alma e busca de felicidade, percebeu-se uma reação muito forte na Europa ao Iluminismo-Idealismo-Positivismo do pensamento objetivo. Foi a partir do Romantismo que ecoou um grito para libertar os instintos primitivos do humano em sua sede de ser na arte e na expressão de sentimentos profundos da imaginação.

E assim, um movimento de pós-pensamento-objetivo, ou seja, de reflexões contra a objetividade exacerbada da razão dominante se fez sentir. Ludwig Feuerbach na Antropologia, Karl Marx na Sociologia, Sigmund Freud na Psicologia e Friedrich Nietzsche em sua crítica à Moral ocidental, levantaram-se



contra a “ditadura racionalista” e propuseram análises a partir de uma dimensão materialista ou corpórea que rompia com o Idealismo clássico, reconhecendo que a dominação dos seres humanos ocorria tanto por forças exteriores como por forças interiores como o inconsciente.

O movimento de crítica à Razão Instrumental, como o chamou a Escola de Frankfurt, propôs que se levantasse outra razão, a Razão Crítica. Mesmo assim, o esgotamento do projeto racional, a partir da segunda metade do século XX, resultou no que alguns convencionalmente denominaram de pós-modernidade, no sentido de superação do projeto da modernidade, esgotado com os limites resultantes do projeto-iluminista-capitalista, verificados nas guerras mundiais, nos regimes totalitários, na fome e na destruição do meio ambiente, ameaçando a vida do planeta.

Pós-modernidade, Modernidade-tardia e outras expressões, trouxeram à tona a crise de paradigmas do modelo racional advindo dos gregos e que se estendeu pela Idade Média, influenciando a Renascença e definindo o que seria a Modernidade no que se configura com realidade pensante hegemônica em todas as esferas de conhecimento no Ocidente.

Esse longo itinerário, manifestado no resumo feito acima, faz-se necessário para analisar a proposta antiga e moderna do pensamento filosófico em sua associação com o pensamento epistemológico e, a partir disso, analisar sua relação com a via da **Complexidade** proposta por Edgar Morin em diferentes obras detalhadamente, como nos extensos volumes de O Método e, em caráter introdutório, explicativo, como síntese, em menor volume, mas não sem profundidade, em seu livro “Introdução ao pensamento complexo”, aqui resenhado.

Diante da objetivação da história do pensamento e da filosofia, Morin propõe a complexidade como sistema de pensamento aberto, dialético e dialógico.

O livro “Introdução ao pensamento complexo”, constituído por um agrupamento de diversos textos, é uma introdução à problemática da complexidade, no qual o autor procura explicar as ideias desenvolvidas nos três primeiros volumes de “O método”, 1977; “A natureza da natureza”, 1997; “A vida da vida”, 1987; e o “Conhecimento do Conhecimento”, 1987.



As ideias contidas em “Introdução ao pensamento complexo”, dividido em seis capítulos são um convite para revolucionar a maneira de pensar sobre as ciências e, acima de tudo, sobre a vida, na produção e na vivência do conhecimento nas instituições responsáveis pela sua produção, nos espaços de construção do saber, escolas e universidade, assim como no cotidiano cultural, na vida do dia-dia dos seres humanos.

Edgard Morin começa seu texto com um clamor e apelo à própria consciência, reconhecendo a incapacidade do pensamento tudo saber, ou tudo abarcar, senão, como o já havia feito Sócrates, reconhecendo o saber e o não saber, como relação, na complexidade do próprio pensar.

Morin realiza uma crítica construtiva e não destrutiva ao pensamento epistemológico, ou científico. Ele analisa os limites e contradições do projeto de ciência da modernidade que foi estabelecido ao longo de séculos, mas que fracassa e contradiz-se quando tenta dissipar o complexo inerente à realidade humana, natural e cultural, dissolvendo-se no cientificismo, ferindo da diversidade e promoção do conhecimento.

Assim, Edgar Morin, propõe o reconhecimento e a valorização do pensamento complexo na experiência e no desafio da complexidade manifestada na vida, em seus diferentes sistemas, concretos e abstratos, simples ou complicados. Escreve o autor:

Pedimos legitimamente ao pensamento que dissipe as brumas e as trevas, que ponha ordem e clareza no real, que revele as leis que o governam. A palavra complexidade só pode exprimir nosso incômodo, nossa confusão, nossa incapacidade para definir de modo simples, para nomear de modo claro, para ordenar nossas idéias (MORIN, 2005, p. 5).

No capítulo 1 – “A inteligência cega” – o autor introduz o leitor ao problema do “paradigma da simplicidade”, que mutila o pensamento do ser humano. Ele discorre sobre o problema da organização do conhecimento, evidenciando nele sua patologia e cegueira, ao negar a complexidade e reduzir o problema à “simplicidade”. E assim, o *modus operandi* da ciência constituiu-se em: separar (distinguir ou desunir); unir (associar, identificar); hierarquizar (o principal, o secundário); e centralizar (em função de um núcleo de noções mestras).



No capítulo 2 – “O desenho e a intenção complexos / o esboço e o projeto complexos” – Morin cita exemplos, principalmente da física, e re-visita importantes contribuições da biologia, da teoria sistêmica e da cibernética, discutindo os conceitos de informação, organização e auto-organização para depois adentrar o da complexidade.

No capítulo 3 – “O paradigma complexo” – Morin centra esforços em descrever o paradigma da simplicidade em comparação com o método de Descartes; as relações ordem/desordem; a auto-organização, autonomia e o sujeito; as diferenças entre complexidade e completude e entre razão, racionalidade e racionalização. O autor resume três princípios ou macroconceitos: dialógico, recursão organizacional e holográfico, com a reflexão sobre a emergência ou não desse paradigma.

No capítulo 4 – “A complexidade e a ação”, Morin traz à tona a noção de que a ação é também uma aposta, que faz parte de uma estratégia, que por sua vez não designa um programa pré-determinado, mas sim, permite, a partir de uma decisão inicial, encerrar certo número de cenários para a ação. Cenários que poderão ser modificados segundo as informações que irão chegar ao curso da ação e segundo os imprevistos que irão surgir e perturbar a ação.

No capítulo 5 – “A complexidade e a empresa” – Morin ilustra a presença da complexidade na empresa, pelo exemplo de uma simples indústria de tapeçaria. Nela tem-se fios de linho, de seda, de algodão e de lã em cores variadas. O conhecimento do tecelão sobre cada um desses fios seria insuficiente para conceber a nova realidade que se busca: o tecido. E a partir da palavra complexo que, originalmente, significa tecer juntos, o autor aprofunda sua reflexão sobre a complexidade.

No sexto e último capítulo – “Epistemologia da complexidade” – Morin procura, através das revisões das críticas e de seus próprios escritos, ao longo dos anos, esclarecer melhor alguns pontos de controvérsia.

Entre esses pontos estão, por exemplo, a visão de que Morin tem “a pretensão de ser sintético, sistemático, global, integrativo, unificante, afirmativo e suficiente”, como também na direção diametralmente oposta “outros vêem em mim uma espécie de apologista da desordem, alguém que, neste sentido, se deixa



invadir pela desordem e que finalmente dissolve qualquer objetividade no seio da subjetividade”.

Morin também é cuidadoso em afastar do pensamento complexo o conceito de totalidade, de uno e faz suas as palavras de Theodor Adorno (1903-1969): “A totalidade é a não verdade”. O pensamento complexo não afasta a incerteza ou a contradição, quando esta aparece. Por seu turno, na visão clássica isso seria um sinal de erro no raciocínio que levaria o cientista a dar marcha-ré e rever seus postulados.

O pensamento complexo prega que não se pode isolar os objetos uns dos outros. A complexidade pressupõe a integração e o caráter multidimensional de qualquer realidade. Morin diz “[...] não podemos nunca escapar à incerteza [...] Estamos condenados ao pensamento inseguro, a um pensamento crivado de buracos, um pensamento que não tem nenhum fundamento absoluto de certeza”. O autor também chama atenção ao termo complicação. Esse não é um sinônimo, mas algo que se insere e faz parte da complexidade.

No pensamento de Morin, a complexidade corresponde à multiplicidade, ao entrelaçamento e à interação contínua da infinidade de sistemas e de fenômenos que compõem o mundo, as sociedades humanas, a pessoa humana e todos os seres vivos. Não é possível reduzir a complexidade a explicações simplistas, a regras rígidas, a fórmulas simplificadoras ou a esquemas fechados.

A complexidade só pode ser entendida e trabalhada por um sistema de pensamento aberto, abrangente e flexível – o pensamento complexo. O modelo mental linear e a lógica do “ou/ou”, que praticamente excluem a complementaridade e a diversidade, podem coexistir com um modelo mental integrador e a lógica inclusiva do “e/e”.

As questões da percepção, da objetividade, da subjetividade, dos modelos de causalidade, da explicação de efeitos, da compreensão da conduta humana, da relação comunicacional, dentre outras, podem se beneficiar dos conceitos e instrumentos práticos da complexidade e de mudanças nos modos de perceber o mundo, de pensar e, conseqüentemente, de interatuar com ele.



Na introdução ao tema complexidade e pensamento complexo, é importante destacar que a complexidade não é um conceito teórico e sim um fato. Corresponde à multiplicidade, ao entrelaçamento e à contínua interação da infinidade de sistemas e fenômenos que compõem o mundo natural e as sociedades humanas.

É preciso, pois, procurar entendê-los, porque por mais que se tente não se conseguirá reduzir a complexidade a explicações simplistas, regras rígidas, fórmulas simplificadoras ou esquemas fechados. Ela só pode ser entendida e trabalhada por um sistema de pensamento aberto, abrangente e flexível – o pensamento complexo.

A reflexão que parte da complexidade procura compreender as muitas faces e as mudanças constantes do real e não pretende negar a multiplicidade, a aleatoriedade e a incerteza inerentes ao mundo da natureza biológica e ao mundo da cultura.

Como resultado histórico da construção do pensamento racional na cultura ocidental, existe um modo hegemônico de pensar que determina as práticas no dia-a-dia, tanto no plano individual quanto no social. Esse modelo é o pensamento linear-cartesiano, que, como se sabe, foi muito influenciado por um aspecto importante do pensamento de Aristóteles: a lógica do terceiro excluído.

Essa lógica levou à ideia de que se B vem depois de A com alguma frequência, B é sempre o efeito e A é sempre a causa (causalidade simples). Na prática, essa posição gerou a crença errônea de que entre causas e efeitos existe sempre uma contiguidade ou uma proximidade muito estreita. Essa concepção é responsável pelo imediatismo, que dificulta e, muitas vezes, impede a compreensão de fenômenos complexos como os de natureza bio-psico-social.

Por esse modelo, A só pode ser igual a A. Tudo o que não se ajustar a essa dinâmica fica excluído. É a lógica do “ou/ou”, que praticamente exclui a complementaridade e a diversidade. Desde os gregos, esse modelo mental vem servindo de base para os sistemas educacionais e, conseqüentemente, para as práticas quotidianas.

O modelo mental linear é necessário para lidar com os problemas mecânicos propostos pelas ciências exatas e pela tecnologia. Mas não é suficiente



para resolver problemas humanos em que participam emoções e sentimentos na dimensão psico-social.

Nas relações sociais, o raciocínio linear aumenta a produtividade industrial por meio da automação, mas não consegue resolver o problema do desemprego e da exclusão social por ela gerados, porque essas são questões não lineares.

O pensamento complexo pode ser aplicado à educação, biologia, sociologia, antropologia social, comunicação, medicina, aos negócios-administração, ao desenvolvimento sustentável e a todas as áreas da esfera do raciocínio e do viver humano.

Do ponto de vista tradicional, o mundo exterior ao observador é considerado “objetivo”. Tudo o que nele existe é antecipadamente dado, isto é, prévio ao observador. Nessa ordem de ideias, o mundo é visto como um objeto do qual o sujeito está separado. Esse modelo mental constitui a base do empirismo, que afirma que a realidade é única e por isso mesmo deve ser percebida da mesma forma por todos os homens. A mente é o espelho da natureza e, por isso, a mente perceberia o mundo exatamente como ele é.

Na perspectiva tradicional, a percepção é, portanto, uma representação mental do que está fora do ser humano, o que é denominado de representacionismo. Em consequência disso, ao relatar a alguém o modo como se percebe o mundo, “transmite-se” o resultado de percepções “objetivas”. Numa aula, por exemplo, o professor “transmite” seus conhecimentos aos alunos. É o chamado instrucionismo. Sob esse ponto de vista metodológico, não há aprendizado, há instrução, em conteúdos obrigatórios e prontos para serem decorados e automaticamente reproduzidos.

O representacionismo é a suposição de que a percepção resulta em representações mentais dos objetos percebidos. Nessa linha de raciocínio, o mundo deve ser visto do mesmo modo por todas as pessoas. Cada observador deve ser capaz de descrevê-lo da mesma forma, e quem não tiver essa capacidade está “com problemas” e deve ser convertido à visão “correta”, isto é, ao modo de ver predominante.



Apesar de a experiência cotidiana mostrar a cada passo que a percepção não ocorre assim, a teoria representacionista – hoje sob crescente questionamento – continua a ser amplamente adotada. Em seu nome, as sociedades resultantes do projeto iluminista, a todo instante, pedem que os seres humanos sejam “diretos” e “objetivos”.

No entanto, recentes descobertas da ciência cognitiva e da neurociência já revelaram que o mundo externo é percebido de acordo com a estrutura cognitiva do observador. O mundo é percebido segundo o modo como essa estrutura está preparada para percebê-lo, e não “exatamente” como ele é, ou seja, não “objetivamente”.

Análises de recepção a partir da relação sujeito-objeto-realidade-sujeito e toda a sua produção chamada de cultura reconhecem que a realidade não é contemplada apenas na dimensão das ciências objetivas, exatas e naturais, mas também por meio de imersões filosóficas no campo da linguagem e comunicação, em análises hermenêuticas, fenomenológicas, semiológicas e semióticas.

A subjetividade, para Kierkegaard, por exemplo, manifesta-se por meio da paixão e da fé. Para Schopenhauer, como vontade de representação, movida por um impulso de vida inconsciente, definindo a realidade humana como resultante de forças para além da previsibilidade lógico-matemática da racionalidade, e assim como Freud descobriria mais tarde, a vida humana estruturar-se-ia a partir de forças inconscientes.

Como visto acima, cada observador percebe o mundo externo de acordo com sua estrutura cognitiva, isto é, do modo como ele está preparado para percebê-lo. Por outro lado, o mundo externo também percebe o observador – e o faz segundo sua própria estrutura, ou seja, da maneira como está preparado para percebê-lo.

Pode-se concluir, portanto, que a percepção e as ações dela decorrentes não são fenômenos de direção única, do tipo sujeito objeto-observador-observado. O sujeito-observador percebe o objeto-observado à sua maneira, e também é percebido pelo objeto-observado à maneira peculiar deste. E, portanto, há inúmeras relações de complexidade, carregadas de diferentes sentidos e manifestações que permeiam o universo da natureza e o universo humano chamado cultura.



Assim, não existe percepção somente subjetiva, nem percepção apenas objetiva. A percepção resulta de uma troca, de um intercâmbio entre o que percebe e o que é percebido. Mas cada um percebe o outro a seu modo, ou seja, segundo a maneira como está estruturado para tanto. Por conseguinte, se houver mudança de estrutura haverá também mudança de modos de perceber e, conseqüentemente de agir.

O fenômeno da percepção é o mesmo, mas seus agentes são múltiplos. Esse fato tem grande importância prática em todas as ações humanas, inclusive, na comunicação e na educação. Pois, quando um professor dá uma aula, aquilo que ele comunica a seus alunos é percebido e entendido de modo diverso de aluno para aluno. São percepções semelhantes, mas são diferentes, individuais.

Os especialistas em comunicação já notaram esse fenômeno há muito tempo. Isso os levou a concluir que o resultado final da comunicação não é exatamente o que é emitido pelo comunicador, mas sim o que é individualmente recebido pelos receptores de sua mensagem. Por isso, por meio de estudos da cultura, estudos de recepção são desenvolvidos na busca de compreensão de diferentes sentidos.

As diferenças, portanto, em sua complexidade, exigem o diálogo, que promove a humanização da relação entre as diferenças fundamentais nas relações iguais e desiguais que pertencem às mais difíceis tarefas entre os seres humanos: pais e filhos, religiosos e fiéis, professores e estudantes, e nos demais profissionais, a partir de qualquer relação interpessoal.

A unidade pressupõe a diversidade como a graça pressupõe a natureza na dimensão espiritual. E para superar esse e outros obstáculos, é necessário, segundo Morin, aprender a pôr em prática um dos fundamentos do pensamento complexo: a unidade na multiplicidade. Segundo esse princípio, os seres humanos são todos iguais (compartilham a condição humana), mas ao mesmo tempo são todos diferentes (são indivíduos, têm origens diferentes, atividades diferentes, visões de mundo diversas).

Seria possível conciliar subjetividade e objetividade, mito e ciência, fé e razão, arte e tecnologia, capitalismo e socialismo, cultura e natureza divorciadas pela destruição ambiental, em uma era, para além de mecanicista e objetivista, sendo tecnológica e quase que predominantemente virtual?



Para tentar responder a essas e outras questões, Edgar Morin propõe uma reforma do pensamento para que se busque entender as mudanças de modelos mentais e de modos de pensar. É uma árdua tarefa, de imensas proporções que pode acontecer se o ser humano tiver a coragem de assumir a proposta-chave do pensamento complexo: a complexidade, a problematização, e mais do que o filosofar, o vivenciar a dialogicidade.

Na introdução desta resenha, buscou-se refletir sobre a longa trajetória do pensamento racional ocidental. Para isso, fragmentos da história da Filosofia serviram de auxílio fundamental. E agora, ao concluir este texto, recorrendo-se novamente às origens do pensamento grego, pode-se dizer que Morin convida seu leitor a trocar as ideias de Demócrito, filósofo grego pré-socrático cuja cosmologia atomista é uma das bases do materialismo científico, pelas de Anaxágoras, um de seus predecessores. Demócrito sustentava que tudo quanto existe é constituído de átomos permanentes e indivisíveis. Já Anaxágoras dizia que “em todas as coisas há uma porção de todas as coisas”. Se há um fundamento para a realidade, para os fenômenos, ele não é como um átomo, simples, indivisível e permanente, mas é como uma *semente*, que já encerra o todo em si e o si no todo.

Morin não se vê como o messias do paradigma da complexidade, mas apenas como o profeta que busca anunciá-lo, evidenciá-lo, sem soluções mágicas ou enganosas. Mas com o desafio de articular saberes simples e complexos, nas dimensões da subjetividade e objetividade, que são várias. Sem renegar o legado e as contribuições epistemológicas ao longo da história. Mas reconhecer também seus limites ao tentar esgotar ou descartar a complexidade. Assim, ele se expressa:

eu não posso tirar, nem pretendo tirar do meu bolso um paradigma da complexidade. Um paradigma [...] é no fundo, o produto de todo um desenvolvimento cultural, histórico e civilizacional. O paradigma da complexidade surgirá do conjunto de novas concepções, de novas visões, de novas descobertas e de novas reflexões que vão conciliar-se e juntar-se (MORIN, 2005).

A dialogicidade e complexidade apontam para o compromisso de assumir o ato comunicacional que problematiza o próprio pensamento em um sistema, aberto e fechado, fechado e aberto, que concilie o aparentemente inconciliável e excludente, ou seja, que envolva as dimensões de subjetividade e objetividade do pensar naquilo em que ele se manifesta.



Como no tripé religião-arte-política que permitiu aos gregos começar a aventura do pensar por meio do mítico e do maravilhoso, para a construção do estatuto resguardador do saber ocidental, e hoje global, daquilo que é a necessidade de duração, isto é, o conceito de verdade, buscado em um tempo que não para, mas é registrado, inquirido, intuído e desejado, no encadeamento de teias, teorias, tecelagens, como *complexus* que, para Morin, rima com *amplo*, e que tem como significado o abraço.

O envolvimento de tudo, ou do todo, do universal, do global, não ocorre senão pelo reconhecimento dos particulares e das particularidades, do individual e da individualidade, das subjetividades objetivadas no ato de ser, manifestado na ação vivencial e comunicacional, que acontece a partir da unidade na diversidade, da simplicidade e da complexidade.

REFERÊNCIAS

- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- KIERKEGAARD, S.A. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Publicações Instituto Piaget, 2005.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. São Paulo: Paulus, 2003.

MEDIAÇÕES: UM CAMINHO SEM VOLTA PARA PESQUISA EM COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

Fernanda Chocron Miranda¹

Martín-Barbero



Ao revisitarmos a trajetória da pesquisa em comunicação encontraremos métodos e pontos de vista heterogêneos para explicar o que representa o fenômeno de surgimento dos *mass media* no início do século XX. Mesmo sendo historicamente divergentes e polarizadas, as diversas vertentes que basearam, e ainda baseiam o estudo na área de comunicação, tais como as Escolas Norte-Americana e de Frankfurt têm inúmeros pontos em comum. Entre os principais está o fato de reduzirem o olhar de suas pesquisas aos meios de comunicação, seja verificando seus efeitos na sociedade ou as formas de potencializar seus usos e “alcance” do ponto de vista tecnológico.

Como afirma Mauro Wolf (1995, p. 120), “se a pesquisa não se concentrar nas possíveis relações, associações e mediações existentes entre as diversas abordagens, o resultado” será de “sobrevivência da velha representação linear-transmissiva do processo comunicativo”, que considera que os meios emitem mensagens e essas prontamente atingem o público desejado. Diante disso, o autor italiano propõe que “não se trata de destruir a relação entre as tendências (...), mas de encontrar e aprofundar as integrações, as referências e as assimilações que existem entre as duas perspectivas”, no caso a teoria crítica e as pesquisas ditas administrativas de origem norte-americana.

Desafiado a trabalhar não apenas na mistura dos ingredientes das diversas escolas e disciplinas, mas a inventar outro modo de pensar a comunicação, o espanhol Jesús Martín-Barbero, radicado na Colômbia desde 1973, se lançou a uma aventura epistemológica na **América Latina**, da qual entre os principais resultados está o livro “Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia”².

¹Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: nandachocron@gmail.com.

²Esta resenha se baseou na segunda edição brasileira da obra, publicada pela Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 2001. O texto original foi lançado em espanhol, em 1987, em Barcelona (Espanha). A primeira edição do livro em português foi publicada após dez anos da obra original, em 1997. Em 2001 foi lançada uma segunda edição em português do livro e que apresenta além do prefácio de Nestor Garcia-Canclini, o prefácio que Martín-Barbero produziu para a 5ª edição castelhana, lançada em 1998, e que foi traduzido pela professora Maria Immacolata Vassallo de Lopes. Além da versão utilizada na resenha, está disponível uma terceira edição de “Dos meios às mediações”, publicada pela UFRJ em 2006.



Mesmo não trazendo conceitos inéditos, na opinião de Rabelo (1999, p. 180), e já tendo sido revisitada por Martín-Barbero, a obra que aqui somos desafiadas a resenhar é sem dúvida um marco na trajetória da pesquisa em comunicação, já que entre outros aspectos marca e identifica a chamada **Escola Latino-Americana de Comunicação**.

Longe de ser a única obra de fôlego de Martín-Barbero, “Dos meios às mediações” é, porém, com toda certeza, a mais importante e reconhecida produção do autor. Tanto é que, entre os livros publicados por ele, este aparece em primeiro lugar em número de citações, o que equivale a 55% das referências feitas a Martín-Barbero (BONIN, 1999).

Além disso, a obra é considerada pelo próprio autor como resultado de uma reconfiguração no seu percurso acadêmico e pessoal. Para a construção do livro, foram dedicados mais de dez anos de trabalho ancorados em um intenso enfrentamento teórico e, sobretudo, na vivência no contexto latino-americano.

De los medios a las mediaciones representa uma ruptura com o passado sociolinguístico e semiótico do autor que teve *calafrios epistemológicos* profundos quando, em suas pesquisas em comunicação, deparou-se com estratégicos desencontros entre método de estudo e situações reais (MALDONADO, 1999, p. 116. Grifo do autor.).

Diante da ampliada e contínua repercussão de “Dos meios às mediações” – livro que, como ironiza García-Canclini³, parece ter sido escrito “para confundir os bibliotecários”, já que não está situado exclusivamente em nenhuma área do conhecimento –, ao longo do exercício inacabado de elaboração desta resenha, fazemos referência a diferentes autores que, com certeza, se debruçaram sobre o livro e a produção intelectual de Martín-Barbero como um todo, com mais propriedade do que foi possível alcançar em nossas primeiras reflexões.

O abandono do mediacentrismo

Entre as principais contribuições da obra de Martín-Barbero está a de que, para compreender a comunicação, é necessário “mudar o local das perguntas”,

³No prefácio que assina na obra resenhada.



promovendo o deslocamento do enfoque das pesquisas dos **meios** às **mediações**. Para que isso aconteça, porém, o autor identifica a necessidade de romper com o **mediacentrismo** (RICHERI, 1985, p. 60 *apud* MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 304).

É importante destacar que este termo referenciado por Martín-Barbero (2001) parece estar ligado não apenas à centralidade dos meios nos estudos de comunicação, mas ao fato de que aqueles são encarados apenas em sua dimensão **técnica**. Assim, o que parece de fato importar a esses estudos são as inovações tecnológicas em detrimento do uso social de suas potencialidades.

Diante disso, para propor esse abandono, o autor empreende uma longa e aprofundada visita aos conceitos de várias teorias da comunicação e de novas abordagens teórico-metodológicas e estabelece um deslocamento metodológico a fim de compreender a comunicação como **processo**, a partir da esfera da **cultura**. Por isso, Martín-Barbero indica que não podemos pensar nossa área exclusivamente ligada ao estudo dos processos de produção e **recepção** dos meios (leia-se efeitos). Mas sim, é preciso estarmos atentos para as mediações, ou seja, as interações ou os espaços de interação presentes nas sociedades, dos quais provêm as construções que delimitam e configuram nossas formas de compreender a realidade.

Em entrevista para a revista Matrizes⁴, Martín-Barbero expõe o desafio que o estimulou a fazer o caminho dos meios às mediações: o de dizer não à perspectiva de que estudar comunicação seria apenas investigar os meios a partir das correntes norte-americana e teórico-críticas. Isso porque, nas palavras do autor:

(...) quando saio às ruas na Colômbia, vejo que as pessoas se comunicam e investem muito mais tempo na comunicação familiar, na comunicação no trabalho, na comunicação no bairro, na comunicação religiosa, na comunicação festiva, na comunicação lúdica. (...). Nossa sociedade é muito mais rica e muito mais ampla do que permitem os meios. (...). O que eu queria

⁴Edição da revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de São Paulo, Ano 2 - N° 2 - primeiro semestre de 2009.



pensar era a força social, cultural e política da vida cotidiana, da comunicação entre vizinhos, entre amigos do mesmo time de futebol e também entre os governantes e governados (LOPES, 2009, p. 150).

Por isso, segundo Maldonado (1999, p. 114), a práxis de investigação de Martín-Barbero rompe com as teorias hegemônicas no campo da comunicação, como o Funcionalismo, o Estruturalismo e a Teoria Crítica.

Apesar de identificado no sumário do livro, consideramos que o deslocamento proposto pelo autor não é de fácil compreensão. Isso porque, para afirmar que os meios de comunicação são uma importante mediação das sociedades modernas e verificar como isso se deu na América Latina, Martín-Barbero vai à origem da noção de **popular** para entender como o que chamamos de **sociedade de massa** é resultado de uma série de fatos históricos que têm início ainda na Idade Média, passando pelo conceito de **hegemonia**, e chegando aos elementos que reconfiguram e legitimam o cenário político, como a cultura, “que mudou de profissão e se converteu em espaço estratégico da hegemonia” (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 181).

Diante disso, a partir do contato com o que chama de “verdade cultural” da América Latina, Martín-Barbero identifica os meios de comunicação como determinantes para a formação das culturas nacionais no continente, que se deu mesmo diante do descompasso entre a constituição do Estado e a formação do sentido de Nação. Assim, os meios se apresentavam como porta-vozes da interpelação que, a partir do **populismo** – estratégia política que caracteriza o cenário político de quase todos os países da América Latina, – convertia as massas em povo e o povo em nação (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 242).

Ao longo da obra, o autor mostra que o processo tardio de modernização que marca a América Latina abre **brechas** para a existência de exemplos diferenciados de organização social no demais continentes. Isso porque, aqui – leia-se América Latina e não apenas Brasil –, os modelos misturam tudo e todos (colonizador e colonizado).

Na América Latina, a diferença cultural não significa, como talvez na Europa e nos Estados Unidos, a dissidência contra-



cultural ou o museu, mas a vigência, a densidade e a pluralidade das culturas populares, o espaço de um conflito profundo e uma dinâmica cultural incontornável (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 28).

Portanto, em “Dos meios às mediações”, o leitor identifica novos caminhos para a pesquisa em comunicação, que na opinião de Martín-Barbero não se “encaixam” mais nos esquemas anteriormente propostos. Pelo contrário, é preciso romper com a noção reducionista de comunicação, mas, para isso, o autor sugere um denso caminho de compreensão dos conceitos de cultura e hegemonia e suas imbricações. Além disso, o livro, que está situado na abordagem dos **Estudos Culturais**⁵, coloca o receptor no centro do **processo comunicativo**, sendo a recepção o palco real das resistências, usos e apropriações.

O caminho da ruptura

Para chegar ao conceito de mediação e propor uma mudança de “olhar” sobre o campo da comunicação, rompendo assim com a ideia de ignorância das massas tidas como desprovidas de cultura, Martín-Barbero (2001) busca na origem dos **movimentos sociais** a conceituação do que é popular e quando de fato teve origem a sociedade de massa. De acordo com o autor, a ideia é bem mais “velha do que costumam contar os manuais para estudiosos de comunicação” (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 297).

Obstinados em fazer da tecnologia a causa necessária e suficiente da nova sociedade – e decerto da nova cultura –, a maioria desses manuais coloca o surgimento da teoria da sociedade de massa entre os anos 1930/1940, desconhecendo as matrizes (...) de um conceito que em 1930 tinha já quase um século (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 55).

Buscando a origem da noção de popular, Martín-Barbero (2001) explica que as categorias do que é culto e do que é popular nascem exatamente do paradoxo que havia sobre o conceito de **povo**. Pois ao mesmo tempo em que se encarava o povo como ignorante e sem cultura, era a partir da alusão aos modos de vida e traços populares que se legitimavam os movimentos sociais e se consolidavam

⁵ Escosteguy (2010) considera que a abordagem teórica de autores como García-Canclini e Martín-Barbero representam uma versão latino-americana dos Estudos Culturais.



as bases para a vinculação e coesão das pessoas. Como exemplo, o autor cita a Revolução Francesa. Durante esse movimento, segundo o autor, a burguesia – que até então tinha um papel revolucionário – se apropriava das marcas do popular para mobilizar e conseguir apoio à revolta. Além disso, a própria noção de desigualdade social acabava por constituir laços de identidades e solidariedades entre as camadas mais pobres, fomentando a coesão dos indivíduos.

Assim, a partir de uma análise histórica, Martín-Barbero (2001, p. 181) demonstra que não podemos mais pensar o popular como setor ou esfera da sociedade que está à margem da constituição do massivo, já que este “foi gerado lentamente a partir do popular”. Isso porque, a formação da sociedade de massa é resultado de uma série de processos históricos que têm início ainda na Idade Média. O autor explica, a partir dos estudos do historiador francês Jacques Le Goff, que, nesse período, o popular se constituía como cultura pelo fato de dialogar fortemente com o **erudito** e ao mesmo tempo legitimar a organização social da época.

Com o declínio do feudalismo, a formação dos primeiros centros urbanos por conta da Revolução Industrial e a paulatina consolidação dos Estados Nacionais na Europa, a cultura popular tem sua pluralidade “paralisada” por uma nova organização social, que naquele momento necessitava, do ponto de vista da classe agora dominante – a burguesia –, da formação de mercados consumidores.

Assim, ao elencar uma série de acontecimentos históricos, Martín-Barbero explica que, do ponto de vista político, se tornou insustentável a manutenção de dinâmicas culturais diferentes coexistindo em um mesmo espaço. Tem, então, início um processo de “enculturação das massas” para que estas passassem a operar um modelo geral de sociabilidade. Diante disso, as culturas populares – que segundo Le Goff se caracterizavam por uma permanente relação de resistência e intercâmbio com o erudito – passam a ser repreendidas. Além disso, a laicização dos Estados Nacionais e a implantação do modelo de divisão do trabalho, próprio do cenário inicial de industrialização, também contribuíram para o enfraquecimento das redes de referenciais das quais se alimentavam as culturas populares.

Como elemento fundamental para compreender esse processo, Martín-Barbero (2001) faz referência ao conceito de hegemonia, de Antonio Gramsci,



que contribui para o que o primeiro chama de “redescoberta do popular”. Diante disso, é preciso que o leitor fique atento à linha de pensamento seguida no livro, já que é a partir de diversas interlocuções que Martín-Barbero confirma que é na constituição do massivo que se mantém a existência do popular. Baseado em Gramsci, ele mostra que o valor do popular não reside na autenticidade ou beleza, mas na sua representatividade sociocultural e capacidade de materializar e de expressar o modo de viver e pensar das classes subalternas, as formas como sobrevivem, as estratégias através das quais filtram, reorganizam o que vem da cultura hegemônica e integram ao que guardam de sua memória histórica.

Assim, ao citar García-Cañlino, Martín-Barbero (2001, p. 119) afirma que não há por que separar a cultura em popular e hegemônica, já que “nem toda assimilação do hegemônico pelo subalterno é signo de submissão, assim como a mera recusa não é de resistência” e que nem tudo que vem “de cima” é dominação. Daí o porquê, em “Dos meios às mediações”, haver fortes críticas à abordagem marxista.

Dando sequência à obra a partir da “reconstrução” do que aqui ousamos chamar de percurso histórico da cultura popular, o autor explica que, mesmo diante do processo de enculturação, as massas se consolidaram no cenário dos centros urbanos e passaram a dar forma a um novo modo de organização social e de cultura, que foi imediatamente percebido pela burguesia, tendo em vista o risco de que nesse movimento apareça um impulso revolucionário.

Com os Estados Nacionais consolidados e a estatização das sociedades, a burguesia vivenciou, segundo Martín-Barbero (2001, p. 179), o deslocamento de sua legitimidade “de cima para dentro”, isto é, a passagem dos dispositivos de submissão aos de consenso com os dominados. Ao recontar os fatos históricos, o autor mostra que com o Estado forte, a burguesia não tinha mais como se legitimar como classe. Assim, ela se apropria da cultura de massa em formação ao verificar que a partir desta cultura manteria sua hegemonia e velaria as desigualdades sociais.

Apresentando esse conjunto de fatos históricos, Martín-Barbero torna possível a compreensão de que a cultura foi a chave de reconfiguração do cenário político e dos elementos de hegemonia e controle social na sociedade moderna. Por isso, mais do que entender o que acontece no processo de recepção dos meios



de comunicação, é preciso deslocar o olhar para a cultura, já que esta, com a consolidação da sociedade de massa, muda de papel e torna-se espaço estratégico de hegemonia.

Diante disso, o autor chama atenção para o fato de que o sistema da mídia perdeu “parte de sua especificidade para converter-se em elemento integrante de outros sistemas de maior envergadura, como econômico, cultural e político” (RICHERI, 1985, p. 60 *apud* MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 304). Assim, os **meios de comunicação de massa** que, ao surgirem, implicaram a “criação de novas formas de ação e de interação no mundo social” passando a ser “rodas de fiar” de sentidos, ou melhor, “fontes” para a “tessitura” de significados pelas pessoas que tiveram seu modo de vida transformado pela migração do campo para a cidade – passam a desempenhar novos papéis, tornando-se majoritariamente elementos de hegemonia e de uma produção voltada quase que exclusivamente para a lógica industrial (THOMPSON, 2009).

Independente do papel desempenhado pelos meios, apenas a partir desse deslocamento do olhar, é possível perceber o que Martín-Barbero chama de mediações e compreender por que os meios se estabelecem como uma das principais fontes de referenciais culturais nas sociedades modernas, com papel diferenciado no contexto latino-americano. Além disso, com a cultura sendo elemento de hegemonia, os meios de comunicação são utilizados para comunicar ao “grande público”, de modo que não haja distinção entre burguesia e classes populares. Pelo contrário, o contato dos meios é com a sociedade de massa em geral, encobrendo ou negando as diferenças sociais.

Por isso, para Martín-Barbero (2001, p. 29) não faz sentido continuar analisando a comunicação a partir dos meios de comunicação e muito menos encarando-os como grandes corruptores de consciência na lógica de funcionamento da sociedade de massa. Como vimos, o processo de massificação é resultado de fatos históricos e políticos, assim, a crítica não pode separar “a massificação da cultura do fato político que gera a emergência histórica das massas e do contraditório movimento que ali produz a não-externalidade do massivo ao popular”.



“Hoje essa função mediadora é realizada pelos meios de comunicação de massa”. Nem a família, nem a escola – velhos redutos de ideologia – são já o espaço chave da socialização, “os mentores da nova conduta são os filmes, a televisão, a publicidade”, que começam transformando os modos de vestir e terminam provocando uma “metamorfose dos aspectos morais mais profundos” (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 70).

Nesse sentido, precisamos superar as visões antropológicas e sociológicas cristalizadas do que seria cultura e romper com a carga negativa que o conceito de **indústria cultural**, cunhado pelos teóricos críticos Adorno e Horkheimer, agregou a tudo aquilo que não é cultura dita erudita. Para Martín-Barbero (2001, p. 70), “os críticos da sociedade de massa estão ‘fora do jogo’” no momento em que continuam “opondo os níveis culturais a partir do velho esquema aristocrático ou populista que busca a autenticidade na cultura superior ou na cultura popular”. Apenas assim, será possível “tornar investigáveis os processos de constituição do massivo para além da chantagem culturalista que o converte inevitavelmente em processo de degradação cultural” (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 29).

Enquanto isso, na América Latina...

Na terceira parte do livro, Martín-Barbero se dedica à compreensão do contexto da América Latina a fim de verificar como o debate cultural e o processo de constituição histórica da mediação de massa se deu no continente.

Assim, nos dois capítulos finais do livro, o autor encaminha a reflexão por duas esferas separadas, porém, complementares: 1) a ambientação do processo de formação da América Latina, sobretudo, em relação ao que ele chama de sentido contraditório de modernidade da região; e 2) o desafio de perceber que, diante da constituição histórica e social dos países latino-americanos, os meios de comunicação de massa foram determinantes para a formação das chamadas culturas nacionais.

No que concerne a esse segundo aspecto analisado em profundidade por Martín-Barbero (2001), destacamos a existência de um contexto peculiar de desenvolvimento histórico em que os meios de comunicação, diferentemente de outros lugares do mundo, foram os responsáveis, inclusive, pelo processo



de massificação, já que a vinda das pessoas para a cidade se deu de modo diferenciado, por conta do processo tardio⁶ e desarticulado de industrialização dos países.

Martín-Barbero defende que o consumo dos meios, sobretudo do cinema, não se deu por ser um fenômeno artístico ou industrial, mas pelo fato da possibilidade do público experimentar, adotar novos hábitos e reiterar códigos de costumes. Assim, o cinema foi uma mediação vital na constituição dessa nova experiência cultural que, na América Latina, foi a experiência popular urbana.

Por meio de diversos exemplos de uso dos meios e da reflexão sobre os gêneros que compõem a linguagem das mídias – que trazem em si as bases da cultura popular –, o autor demonstra até concluir o livro que, no contexto latino-americano, o processo de massificação das classes populares trouxe mais ganhos que perdas. Isso porque, foi no espaço urbano que os contingentes populacionais vindos do meio rural conseguiram retomar e estabelecer novas redes de referenciais culturais a partir do contato com a TV, o rádio, o cinema, entre outros meios.

Dos meios às mediações ou das mediações aos meios?

Com a tamanha repercussão de “Dos meios às mediações”, muitas foram as interpretações e leituras para o que Maldonado (1999) chama de teoria das mediações. Por isso,

É praticamente impossível investigar a comunicação no continente [*referência à América Latina*] sem levar em conta sua produção intelectual. Seu pensamento, métodos e teorias acabaram por se tornar um imperativo ao qual não se pode renunciar (DIAS; MENDEZ, 1999, p. 111).

O próprio Martín-Barbero, já no prefácio da quinta edição castelhana – lançada em 1998, e que foi traduzido para compor a segunda edição em português da obra –, propõe releituras e atualizações ao deslocamento proposto. Com o passar dos anos, mais precisamente na década de 1990, Martín-Barbero afirma ter percebido que muitas coisas foram mudando, sobretudo, no que

⁶Ao fazer uso deste termo, Martín-Barbero esclarece que em nenhum momento tardio faz referência a um processo atrasado.



concerne ao papel desempenhado pelos meios. Estes deixam de assumir e serem reconhecidos apenas como importantes fontes de mediação das sociedades ao lado dos referenciais culturais e sociais fornecidos por “redutos tradicionais de ideologia” – família, escola e igreja –, e passam a desempenhar outro papel, agora como “espaços-chave de condensação e intersecção de múltiplas redes de poder e de produção culturais” (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 20).

Assim, a partir de um novo mapa de mediações, que ele chama de “mediações comunicativas culturais”, ele analisa as transformações próprias da contemporaneidade causadas, entre outros motivos, pelo surgimento das **novas tecnologias**, como celular e computador. Estas, segundo Martín-Barbero, dão base para a constituição de “novas formas de estar juntos”, pelas quais se recria a cidadania e se reconstitui a sociedade, alterando assim identidades e formas de estar e perceber o mundo. Ou seja, além de se tornarem importantes mediações, essas tecnologias passam a viabilizar novas formas de produzir sentido na sociedade, em muitos casos, possíveis apenas pelo uso das mesmas.

Diante desse cenário de reconfiguração/ampliação do papel desempenhado pelos meios de comunicação, que se aproxima fortemente do que outros autores conceituam como fenômeno da **mediatização**⁷, Martín-Barbero tem sido interpelado, como conta expõe no prefácio, se não seria o momento de lançar um livro que revise e reformule o deslocamento proposto, mas agora partindo “das mediações aos meios”.

Longe de responder a esse desafio epistemológico lançado ao campo da comunicação, nos atemos ao final desse exercício a opinar que, independente de retornar das mediações aos meios ou de assumir a nova ambiência requisitada pelo conceito de mediatização, o deslocamento feito por Martín-Barbero – que nos leva a compreender a comunicação como um processo de interação e que necessariamente precisa ser compreendido a partir da cultura – parece-nos um caminho sem volta. Pois, apesar de os meios, aparentemente, retomarem o centro dos estudos em comunicação, talvez não seja possível deixar de lado o olhar para cultura e para esfera da recepção. Até porque, mesmo que presente, o fenômeno da mediatização não nos parece realidade em toda a América Latina.

⁷Conceito entendido por Gomes (2008, p. 17-20) como “espécie de nova ambiência” na qual se estabelecem práticas relativas a “um novo modo de ser no mundo”, e enunciado por Vizer (2008, p. 42-43) como a “acelerada e onipresente presença dos meios e das tecnologias da informação e de comunicação em todas as formas de relação humana e nas práticas sociais e institucionais”.



REFERÊNCIAS

BONIN, Jiani Adriana. Projeções e apropriações do pensamento de Martín-Barbero. In: MARQUES DE MELO, José; DIAS, Paulo Rocha (Orgs). **Comunicação, cultura, mediações: o percurso intelectual de Jesús Martín-Barbero**. São Bernardo do Campo : Umesp : Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, 1999. p. 169-185.

DIAS, Paulo da Rocha; MENDEZ, Rosemary Bars. Da semiologia à antropologia: a comunicação como “espacio”. In: MARQUES DE MELO, José; DIAS, Paulo da Rocha (Orgs). **Comunicação, cultura, mediações: o percurso intelectual de Jesús Martín-Barbero**. São Bernardo do Campo : Umesp : Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, 1999. p.99-112.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. **Cartografias dos estudos culturais** – uma versão latino-americana. ed. on-line – Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

GOMES, Pedro Gilberto. O processo de midiaticização da sociedade e sua incidência em determinadas práticas sociossimbólicas na contemporaneidade. A relação mídia e religião. In: FAUSTO NETO, Antônio; GOMES, Pedro Gilberto; BRAGA, José Luiz; FERREIRA, Jairo (Orgs). **Midiaticização e processos sociais na América Latina**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 17-30. – (Coleção Comunicação)

LOPES, Maria Immacolata Vassallo. **Uma aventura epistemológica**. Revista Matrizes do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de São Paulo, São Paulo, n.2, p.143-162, primeiro semestre, 2009.

MALDONADO, Alberto Efendy. Da semiótica à teoria das mediações. In: MARQUES DE MELO, José; DIAS, Paulo da Rocha (Orgs). **Comunicação, cultura, mediações: o percurso intelectual de Jesús Martín-Barbero**. São Bernardo do Campo : Umesp : Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, 1999. p. 113-132.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.



_____. **Ofício de Cartógrafo: Travessias latino-americanas da comunicação na cultura**. Tradução: Fidelina Gonzáles. Coleção Comunicação Contemporânea 3, São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. Autobiografia. In: MARQUES DE MELO, José; DIAS, Paulo da Rocha (Orgs). **Comunicação, cultura, mediações: o percurso intelectual de Jesús Martín-Barbero**. São Bernardo do Campo : Umesp : Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, 1999. p. 21-42.

ORTIZ, Renato. O caminho das mediações. In: MARQUES DE MELO, José; DIAS, Paulo da Rocha (Orgs). **Comunicação, cultura, mediações: o percurso intelectual de Jesús Martín-Barbero**. São Bernardo do Campo: Umesp: Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, 1999. p. 71-73.

RABELO, Desirée Cipriano. Da linguagem às mediações. In: MARQUES DE MELO, José; DIAS, Paulo da Rocha (Orgs). **Comunicação, cultura, mediações: o percurso intelectual de Jesús Martín-Barbero**. São Bernardo do Campo : Umesp : Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, 1999. p. 75-97.

VIZER, Eduardo Andrés. Midiaticização e (Trans)subjetividade na cultura tecnológica. A dupla face da sociedade midiaticizada. In: FAUSTO NETO, Antônio; GOMES, Pedro Gilberto; BRAGA, José Luiz; FERREIRA, Jairo (Orgs). **Midiaticização e processos sociais na América Latina**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 31-50. – (Coleção Comunicação)

WOLF, Mauro. **Teorias da Comunicação**. 4 ed. Lisboa, Portugal: Editora Presença LDA, 1995.

POR UMA ANÁLISE DO PROCESSO COMUNICATIVO DA
FOLKCOMUNICAÇÃO

Gleidson Wirllen Bezerra Gomes¹

Luiz Beltrão



O que é a **Folkcomunicação**? E qual o **processo comunicativo** que a fundamenta? Essas duas questões são as bases do exercício a que se propõe esta resenha, fazendo uma reflexão crítica sobre a Folkcomunicação, principalmente quanto ao seu processo comunicativo. Para tanto, visitaremos as principais obras de Luiz Beltrão sobre a Folkcomunicação: “Comunicação e Folclore” (1971), “Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados” (1980) e “Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias” (2001). No caminho, trazemos outros autores para dialogar com o pensamento beltraniano, no intuito de compreender a proposta teórica do autor.

A Folkcomunicação é considerada, por alguns estudiosos da área, a primeira Teoria da Comunicação elaborada no Brasil (GOBBI, 2010). Formulada por Luiz Beltrão (1918-1986), essa teoria estuda a comunicação em nível popular, por meios direta ou indiretamente ligados ao **folclore**. O entendimento de folclore utilizado por Beltrão, no entanto, não é aquele em que as expressões culturais estão cristalizadas, ligadas ao passado, mas sim como expressões dinâmicas, presentificadas, pelas quais as classes populares revelariam suas formas de sentir, pensar e agir.

Seguindo essa linha de pensamento, Beltrão publicaria em 1965, na Revista Comunicação & Problemas², um artigo intitulado “O ex-voto como veículo jornalístico”. Nesse artigo, Beltrão analisa o ex-voto (promessa), expressão da religiosidade popular, como uma forma de comunicação:

pois é tempo de não continuarmos a apreciar nessas manifestações folclóricas apenas os seus aspectos artísticos, a sua finalidade diversional, mas procurarmos entendê-las como a linguagem do

¹Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: gleidson.gomes67@gmail.com.

²Primeira revista científica da área da Comunicação publicada por Beltrão a partir de 1965.



povo, a expressão do seu pensar e do seu sentir tantas e tantas vezes discordante e mesmo oposto ao pensar e ao sentir das classes oficiais e dirigentes (BELTRÃO, 1965, p. 118).

A publicação desse artigo representa o momento em que Beltrão articula suas primeiras reflexões sobre as formas de comunicação popular. O desenvolvimento dessas ideias seria apresentado por Beltrão em 1967, com a defesa de sua tese de doutoramento, na Universidade de Brasília, momento em que se tornaria o primeiro doutor em Comunicação do Brasil.

Sob o título “Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias”, a tese traz os estudos realizados por Beltrão sobre os meios pelos quais as populações rurais e sem acesso aos meios de comunicação de massa se informavam e exprimiam suas opiniões, principalmente através do folclore. Essa ligação das formas de comunicar populares com o folclore inspiraram o autor a cunhar o termo Folkcomunicação: “A vinculação estreita entre folclore e comunicação popular, registrada na colheita dos dados para este estudo, inspirou-me na nomenclatura desse tipo ‘cismático’ de transmissão de notícias expressão do pensamento e das vindicações e coletivas” (BELTRÃO, 1971, p. 15).

Para fundamentar sua tese, Beltrão recorre às teorias do jornalismo da época, classificando a Folkcomunicação de acordo com os gêneros de jornalismo informativo e opinativo. Como assinala o pesquisador brasileiro Roberto Benjamin:

Na formulação de sua tese de doutoramento (na Universidade de Brasília, em 1967 – a introdução está datada de 1966) Beltrão aplicou a classificação, então vigente, de jornalismo informativo e jornalismo opinativo às manifestações populares, estabelecendo as categorias: informação oral, informação escrita, folkcomunicação opinativa, distinguindo os centros de informação popular e os meios de expressão utilizados periódica e sistematicamente (BENJAMIN, 2008, p. 282).

A partir dessas categorias, Beltrão (1971, p. 15) conceituaria a Folkcomunicação como sendo “o processo de intercâmbio de informações



e manifestação de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore”. Nessa perspectiva, Beltrão analisa as atividades “informativas” proporcionadas por cantadores, caixeiros-viajantes, choferes de caminhão e cordelistas, entre outros. Porém, Beltrão também considera como Folkcomunicação, expressões culturais como a “queima do Judas”, o carnaval, o bumba-meu-boi, o artesanato, o que ele nomeou de Folkcomunicação opinativa.

Essa conceituação do processo comunicativo realizado pela Folkcomunicação fundamenta-se no modelo teórico do **fluxo de comunicação em dois estágios**, de Paul Lazarsfeld, no qual Beltrão inspirou-se para estruturar sua teoria. Os dois estágios caracterizam-se pela ação do líder de opinião, que seria um mediador entre a mídia e os grupos sociais ao qual o líder pertence. Isto é, Lazarsfeld observou em seus estudos, em meados da década de 1940, que o processo de comunicação não se daria de forma direta dos meios para a audiência, como concebido pela teoria hipodérmica. Entre esses dois pólos, haveria um receptor que decodificaria as mensagens e as retransmitiria aos seus pares:

O líder de opinião e o fluxo de comunicação em dois níveis são, portanto, apenas uma modalidade específica de um fenômeno de ordem geral: na dinâmica que produz a formação da opinião pública – dinâmica de que participam também os meios de comunicação de massa –, o resultado global não pode ser atribuído aos indivíduos considerados isoladamente, mas deriva da rede de interações que une as pessoas umas às outras. Os efeitos dos meios de comunicação de massa são compreensíveis apenas a partir da análise das interações recíprocas entre os destinatários: os efeitos da mídia se realizam como parte de um processo mais complexo, que é o da influência pessoal (WOLF, 2008, p. 40).

Por essa referência, Beltrão concebe que a Folkcomunicação seria, num primeiro momento, o processo de decodificação das mensagens emitidas pelos meios massivos realizada por **comunicadores-folk**, e por estes depois recodificadas e socializadas com seus respectivos grupos de vivência, caracterizados como **audiência-folk**. Na verdade, Beltrão observa em meados da década de 1960,



principalmente no Nordeste, as formas pelas quais as classes populares afastadas dos grandes centros urbanos, sem acesso a educação formal e aos meios de comunicação (ainda pouco difundidos), se informavam e exprimiam suas ideias.

Dessa forma, identifica o líder de opinião, por ele batizado de comunicador-folk, que faria a decodificação das mensagens midiáticas adequando-as ao contexto de seu grupo social, a audiência-folk. Ou seja, nessa perspectiva, a Folkcomunicação compreenderia os modos de apropriação e interpretação realizados pelas classes populares, das mensagens emitidas pelos meios massivos. O representante ideal desse processo seria o cordelista. Daí a afirmação de Marques de Melo (2008, p. 17) de que a Folkcomunicação seria caracterizada “pela utilização de mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar, em linguagem popular, mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural”.

A difusão das pesquisas de Beltrão seria prejudicada pelo contexto histórico vivido no país naquela época. Por conta da censura imposta pelo Governo Militar, Beltrão não pôde publicar sua tese na íntegra, porque a parte teórica foi considerada subversiva. Assim, somente em 1971 seria lançado o livro “Comunicação e Folclore”, no qual Beltrão faz um resumo da discussão teórica, seguido de estudos de objetos empíricos nos quais se verificariam a Folkcomunicação. Também por causa da Ditadura Militar, Beltrão só receberia seu título de doutor em Comunicação no ano de 1981 (GOBBI, 2010).

Somente em 1980, Beltrão lança “Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados”, na qual expõe na íntegra a teoria da Folkcomunicação, tanto a discussão teórica como as pesquisas empíricas. O livro também traz novas reflexões de Beltrão sobre sua teoria, levando em consideração as críticas e contribuições de outros pesquisadores, após a publicação de “Comunicação e Folclore”, em 1971.

Na obra de 1980, Beltrão abandona as categorias do Jornalismo (informativo e opinativo) e passa a pensar a Folkcomunicação como um processo mais amplo e dinâmico de comunicação, esta “entendida como *processo mímico, oral, gráfico, tátil e plástico, pelo qual os seres humanos intercambiam ideias, informações e sentimentos, através de signos simbólicos*” (BELTRÃO, 1980, p. 03. Grifo do autor). Beltrão então define o conceito de Folkcomunicação como:



“o conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e meios de direta ou indiretamente ligados ao folclore” (BELTRÃO, 1980, p. 24).

Beltrão falece em 1986. Apenas em 2001 a tese de doutoramento original de Luiz Beltrão, intitulada “Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias”, foi publicada integralmente, pela editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

O processo comunicativo da Folkcomunicação

Na tese de doutorado, Beltrão (2001) conceitua a Folkcomunicação a partir da classificação, então vigente, de jornalismo informativo e opinativo (BENJAMIN, 2008). Com isso, o autor propõe o estudo das ações de agentes informativos, como os cordelistas, com base no fluxo de comunicação em dois estágios de Lazarsfeld, fundamentado em bases **funcionalistas**. No entanto, ao conceber o que chama de folkcomunicação opinativa, Beltrão (2001) passa a analisar manifestações da cultura popular, como o bumba-meu-boi e o mamulengo, nas quais o processo comunicativo não obedece ao modelo de Lazarsfeld.

Ao analisar essas manifestações culturais, Beltrão (2001) não utiliza o modelo de Lazarsfeld, ou seja, não identifica comunicadores-folk. Isso porque nessas expressões de cultura popular, o processo de comunicação não se realiza a partir da decodificação de mensagens emitidas pela mídia, mas sim, nessas manifestações culturais as classes populares estariam emitindo suas ideias, opiniões, compreensões de mundo, por meio de signos e símbolos. Ou seja, o meio cultural não é visto apenas como receptor de mensagens, e passa a ser analisado como um produtor de sentido, de comunicação. Acreditamos que, como sugere Silva:

(...) não parece que a aplicação das ideias de Beltrão, na atualidade, sofra de complicações metodológicas. As dificuldades, se existem, encontram-se na definição de objetos legítimos e na validação de seus próprios conceitos. A questão é epistemológica (SILVA, 2001, p. 27).



Um dos pontos a discutir-se quanto a esta questão epistemológica, diz respeito ao processo comunicativo da Folkcomunicação. Nesse sentido, nos deteremos um pouco na obra “Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados”, último livro publicado por Beltrão que traz sua concepção do que seja a Folkcomunicação.

Os **marginalizados**, aos quais Beltrão (1980) se refere, compreendem aqueles excluídos tanto do sistema político como dos meios de comunicação de massa, e são identificados em três grandes grupos: os rurais, os urbanos e os culturalmente marginalizados. Para Beltrão, o primeiro grupo caracteriza-se pelo distanciamento geográfico dos centros urbanos, vivendo em uma situação econômica baseada na agricultura, por vezes precária, e teriam pouco acesso à educação formal, sendo analfabetos ou semianalfabetos. O segundo refere-se às classes subalternas, suburbanas nas grandes metrópoles, ou seja, os grupos que formam as periferias nos grandes centros urbanos, as favelas, que têm baixo poder aquisitivo, compõem a massa da cidade. Já o último grupo, ainda subdivide-se em messiânico (líderes religiosos), político-ativistas (militantes políticos) e erótico-pornográfico (fora dos padrões morais instituídos socialmente, como os homossexuais).

Para Beltrão, esses seriam os grupos nos quais a Folkcomunicação se realiza, prioritariamente, pois eles seriam os que, de alguma forma, são excluídos da sociedade. Os grupos marginalizados, por suas condições sociais, econômicas ou políticas, e por experimentar certa exclusão da mídia, utilizariam como formas de comunicação as expressões folclóricas para se informar e emitir suas opiniões. É nesses grupos que Beltrão observa o processo folkcomunicação, identificando que:

(...) é em manifestações coletivas e atos públicos, promovidos por instituições próprias (...) que, sob formas tradicionais, revestindo conteúdos atuais, sob ritos, às vezes universais, mas consagrados pela repetição oportuna e especialmente situada, essa massa popular urbana revela suas opiniões e reivindicações, exercitando a crítica e advertindo os grupos do sistema social dominante de seus propósitos e de sua força (BELTRÃO, 1980, p. 60).



Apesar da marcante influência do Funcionalismo na constituição teórica da Folkcomunicação, Maria Isabel Amphilo (2011) aponta as contradições e indefinições ideológicas de Beltrão ao conceber sua teoria. A pesquisadora destaca o “desvio” ideológico de Beltrão ao “integrar na base de sua investigação, de cunho funcionalista/difusionista, categorias marxistas, como superestrutura, marginalizados, alienados entre outras” (AMPHILO, 2011, p. 07). Para a autora, essas contradições seriam compreensíveis, na medida em que Beltrão tenta, com a Folkcomunicação, pesquisar as formas de comunicação popular em seu contexto, porém focando na mudança de atitude, integração nacional e inclusão social:

Para realizar um estudo sistemático sobre a comunicação popular no Brasil colonial, Beltrão julga necessário pesquisar, primeiramente, o ser humano em seu contexto histórico e social, para, então, identificar os grupos sociais, seus líderes de opinião, seus mecanismos de persuasão, suas mensagens, suas linguagens e metalinguagens, discursos. Assim, Beltrão se desvia da linha ideológica de sua pesquisa, funcionalista/difusionista, traçado na parte teórica de sua tese e sente-se desafiado a compreender a mentalidade do homem do povo e suas mensagens (...). A intenção de Beltrão, porém, não está em promover ou valorizar o folclore nacional, mas em compreender as mensagens codificadas e democratizá-las, promovendo o diálogo sobre problemáticas sociais (AMPHILO, 2011, p. 07).

Em certa medida, essas indefinições, no que diz respeito à fundamentação teórica da Folkcomunicação, refletem diretamente na concepção do processo comunicativo. E essa questão torna-se evidente em “Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados”. Se, por um lado, Beltrão (1980) ainda estrutura teoricamente a Folkcomunicação no fluxo de comunicação em dois estágios, não é a este modelo de comunicação a que o autor refere-se ao estudar como “grandes oportunidades de comunicações” as festas populares, atos públicos e cívicos, por exemplo.

Ao propor a análise de manifestações culturais, como a Festa do Divino (Brasília-DF), pelo viés da comunicação, Beltrão (1980) distancia-se claramente do fluxo de comunicação em dois estágios e aproxima-se da proposta de estudar a comunicação a partir das mediações, como concebida por Martín-Barbero (2006), quando afirma que na cultura é necessário:



(...) a compreensão de sua natureza comunicativa (...), isto é, seu caráter de processo produtor de significações e não de mera circulação de informações, no qual o receptor, portanto, não é um simples decodificador daquilo que o emissor depositou na mensagem, mas também um produtor (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 289).

Para Martín-Barbero (2006) passar dos meios às mediações requer, fundamentalmente, superar o modelo de comunicação informacional, segundo ele dominante nas pesquisas em comunicação na América Latina desde os anos 1970. Enquanto esse modelo norteia o entendimento e as práticas comunicativas na sociedade, não será possível perceber as formas de comunicação de maneira ampla e dinâmica. A permanência do modelo informacional impede uma compreensão da comunicação fora do esquema da transmissão de informações:

Com o que se torna impossível tudo o que na comunicação se mantém irreduzível e não equiparável à transmissão e à mediação de informações, seja porque não cabe no esquema emissor/mensagem/receptor – como um baile ou um culto religioso –, seja porque introduz uma tal assimetria entre os códigos do emissor e do receptor que implode a linearidade em que está baseado todo o modelo (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 283).

Sabemos das dificuldades epistemológicas em aproximar esses dois autores, Beltrão e Martín-Barbero, devido às linhas de pensamento que norteiam suas pesquisas respectivamente, o Funcionalismo e os Estudos Culturais latinos americanos, como observado por Jacks e Escosteguy (2003). Por outro lado, de acordo com a discussão que vimos elaborando nesta resenha, consideramos inadequado aliar o pensamento de Beltrão, exclusivamente, ao Funcionalismo, na medida em que a Folkcomunicação, por suas contradições e indefinições internas, traz também análises do processo comunicativo que não obedecem à proposta funcionalista.

Mais do que se deter à corrente teórica a qual Beltrão estaria ligado, o que nos interessa discutir é sua contribuição para o campo da Comunicação, pois, como demonstra Wolf (2008), as teorias da comunicação, ainda que de posicionamentos ideológicos diferentes (como a administrativa e a crítica) e da



complexidade com que interpretam a realidade (teoria culturológica), mantêm em sua base a linearidade do modelo de comunicação informacional.

Desde a sua tese de doutorado, e mais especificamente nessa obra, Beltrão trabalha no limiar de um viés de análise da realidade a partir da Comunicação, transitando entre o modelo de Lazarsfeld e a proposta barberiana. Apesar de pensar a Comunicação de modo geral, e a Folkcomunicação de modo específico, como uma forma de integração social, o que revela seu caráter funcionalista (JACKS; ESCOSTEGUY, 2003), os estudos de Beltrão também englobam análises históricas de como se deu a formação dos grupos marginalizados que utilizam a Folkcomunicação, partindo do materialismo histórico e da dialética (AMPHILO, 2011). E como observa Amphilo, as pesquisas desenvolvidas sobre a Folkcomunicação parecem manter-se a parte dessas contradições, sem enfrentá-las, ora pendendo para um viés funcionalista, como faz esta pesquisadora (AMPHILO, 2011, p. 03-04) ora para a perspectiva dos Estudos Culturais latinoamericanos.

Por fim, nos parece que o pensamento de Beltrão quanto à Folkcomunicação matem-se aberto, e “Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados” é apenas mais um passo na formulação dessa perspectiva de pesquisa a qual o próprio Beltrão (1987) era cauteloso ao chamar de teoria:

Eu costumo dizer sempre que o meu trabalho tem sido todo abrindo picadas para que os outros aqueçam o caminho. Eu, por exemplo, preciso de muito mais elementos para uma teoria da Folkcomunicação. Aliás, eu acho que nós estamos precisando de muito mais elementos para uma teoria da própria comunicação, que ainda não tem os elementos suficientes para isso. Mas da Folkcomunicação precisamos realmente de muito mais estudos (BELTRÃO, 1987, p. 116).

Se Beltrão, pioneiro nos estudos em Comunicação no Brasil e formulador da Folkcomunicação, mantinha-se vigilante epistemologicamente quanto às suas pesquisas, para nos apropriarmos delas temos que manter igual ou maior vigilância no intuito de discuti-las, contestá-las e desenvolvê-las.



REFERÊNCIAS:

AMPHILO, Maria Isabel. Folkcomunicação: por uma teoria da comunicação cultural. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, v.1, 2011.

BENJAMIN, Roberto. **Folkcomunicação**: da proposta de Beltrão à contemporaneidade. Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación. Ano V. nº 8-9. Enero/Diciembre, 2008.

BELTRÃO, Luiz. O ex-voto como veículo jornalístico. *In*: **Folkcomunicação**: teoria e metodologia. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004 (p. 117-124).

_____. **A Folkcomunicação não é uma comunicação classista**. Cadernos INTERCOM, nº 57. São Paulo: INTERCOM, 1987, jul-dez, p. 5-15, ano X. *In*: **Folkcomunicação**: teoria e metodologia. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004

_____. **Folkcomunicação**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. **Comunicação e Folclore**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação e expressão de idéias. São Paulo: Melhoramentos, 1971.

_____. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.

GOBBI, Maria Cristina. Teoria e práxis na Comunicação: o legado do mestre Luiz Beltrão. *In*: GOBBI, Maria Cristina. (org.). **Teoria da Comunicação**: antologia de pensadores brasileiros. São Paulo: INTERCOM, 2010.

JACKS, Nilda; ESCOSTEGUY, Ana C. **Objecções à associação entre estudos culturais e folkcomunicação**. Revista Verso e Reverso, Ano XVII - 2003/2 - Número 37. Disponível em: <http://www.versoereverso.unisinos.br/index.php?e=1&s=9&a=10#3>.



MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular**. História, taxionomia e metodologia da folkcomunicação. São Paulo: Paulus, 2008.

MARTIN-BABERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. 4ª Ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

WOLF, Mauro. **Teorias das comunicações de massa**. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SILVA, Juremir M. Ainda existe o popular? *In*: BELTRÃO, Luiz. **Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.