

**XXVIII CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO
INTERCOM 2005**

NÚCLEO TEMÁTICO 1: TEORIAS DA COMUNICAÇÃO

ESTUDO CRÍTICO DA CULTURA MIDIÁTICA CONTEMPORÂNEA

Lavina Madeira Ribeiro

CURRÍCULO RESUMIDO:

Professora Adjunta, da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília - UnB. Membro do Colegiado do Programa de Mestrado e Doutorado, na linha de pesquisa “Comunicação e Política”. Editora da revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UnB, intitulada “*Comunicação e Espaço Público*”. Pós-doutoranda junto à ECO/UFRJ, com Projeto de Pesquisa intitulado “*Imagens do Brasil na Televisão Fechada Brasileira*” Autora de inúmeros artigos e com dois livros lançados em maio de 2004, *Imprensa e Espaço Público – A Institucionalização do Jornalismo no Brasil 1808-1960*, RJ, E-Papers, 384p. e *Ensaio sobre Comunicação, Cultura e Sociedade – Debates Contemporâneos*, RJ, E-Papers, 364p.

RESUMO

Este ensaio reflete sobre conceitos-chave para a compreensão da dinâmica da cultura midiática contemporânea, Entre eles, os conceitos de hibridismo e de desterritorialização. Relewa ainda a força formativa da autoridade científica na formação de consensos e na garantia de segurança ontológica. Além disso, reflete sobre a crescente autonomia institucional da mídia na conformação de padrões identitários e delimitação da noção de sujeito na contemporaneidade e aponta os novos elementos emergentes na configuração destes padrões.

PALAVRAS-CHAVE

COMUNICAÇÃO, CONCEITOS, CULTURA MIDIÁTICA

ESTUDO CRÍTICO DA CULTURA MIDIÁTICA CONTEMPORÂNEA - Reflexões Teórico - Metodológicas

O estudo da premissa acerca da importância da mídia na formação de identidades, comportamentos e sociabilidades requer, como fundamento, no âmbito de uma perspectiva reflexiva, teorias que contenham conceitos capazes de abarcar as variáveis da dinâmica cultural contemporânea. Dois conceitos, em particular, são enunciados por Martín-Barbero¹ como centrais: o de hibridismo e o de desterritorialização.

O conceito de hibridismo tem sido recorrente em muitos autores como elemento qualificador da natureza dos fenômenos culturais contemporâneos. Entre estes autores, Homi Bhabha lhe confere atenção e relevo significativos, ao ponto de considerá-lo central para a compreensão desses fenômenos. Segundo ele, o hibridismo cultural emerge a partir de uma “*negociação complexa*”² da diferença onde o que se obtém como provisoriamente hegemônico resulta da própria produção da diferenciação. O híbrido advém de “*intervenções*”, que partem dos mais diferenciados setores da vida social, pensadas aí, necessariamente, as minorias de toda natureza.

A noção de hibridismo, para o autor, está relacionada a um processo mais amplo, que dialoga frontalmente com o conceito de tradição. Este é o *locus* onde se dá o confronto entre o hegemônico e o periférico, a tradição e a modernidade, o público e o privado, entre temporalidades passadas e atuais. O movimento do processo não permite mais que se imagine uma experiência cultural livre de elementos diferenciados quanto à sua origem histórica e social. Vale reproduzir aqui a descrição que H. Bhabha faz da dinâmica do que entende como um permanente “embate cultural”:

“Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em

¹ MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Ofício de Cartógrafo – Travessias Latino-Americanas da Comunicação na Cultura*. SP, Edições Loyola, 2004. Ao comentar as mudanças na cultura contemporânea ele afirma: “*mudanças que nos confrontam com uma acelerada desterritorialização das demarcações culturais e com desconcertantes hibridizações nas identidades*”. P.209.

² BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998, p. 21.

andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contrariedade que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria”. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Este processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida”. Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso.”³

Esta forma de descrever o processo cultural contemporâneo opera de forma muito semelhante àquela elaborada por Raymond Williams, no âmbito de sua proposta de uma teoria materialista da cultura, cujos termos fundaram o que veio a ser chamado de estudos culturais. Apesar de Homi Bhabha não fazer qualquer referência a Williams, a filiação é evidente. Em ambos os autores, o eixo do processo se fixa no conceito de tradição, enquanto força hegemônica que permanentemente se confronta com incursões advindas dos mais diferenciados setores da vida cultural e cujo resultado não permite mais que se entenda esta tradição como algo ileso, incólume às forças interventoras que com ela convivem. Assim, tradição não é algo cristalino, mas altamente complexo em suas articulações internas, feitas de elementos diferenciados, muitas vezes opostos e conflituosos, outros, complementares e consensuais.

A idéia da existência de um centro de poder e privilégio, hegemônico em relação a uma periferia que busca autorização de trânsito no âmbito deste núcleo, é bastante similar ao uso que Williams faz nos termos de sua teoria cultural. Uma hegemonia, conforme R. Williams, é um processo e não um sistema ou estrutura estáticos. Como algo processual e intencional, uma hegemonia “*exerce pressões e estabelece limites*” correlatos aos “*processos normais da organização e do controle social nas sociedades desenvolvidas*”⁴. Uma hegemonia cultural é, neste sentido, um processo básico constitutivo da sociedade e não apenas superestrutural, “*associado a*

³ Bhabha, Homi K. Op. Cit. Pp. 21 e 22.

⁴ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península 1980, p. 132.

*uma área de realidade muito maior do que as abstrações da experiência ‘social’ e ‘econômica’*⁵ e que para ser central, efetiva e dominante, deve abranger, *“incluir, formar e ser formada a partir desta área total da experiência vivida”*. Assim, conforme o autor, grande parte da produção cultural contemporânea, em suas formas diversas, como a arte, o entretenimento, o lazer, o consumo, a produção intelectual em geral das sociedades capitalistas avançadas, passam a ter um terreno teórico próprio, sem a necessidade de submeter-se - mediante procedimentos analíticos ligados às noções de reflexo, mediação e homologia - às determinações estritas das atividades econômicas e políticas.

O mesmo se dá com relação às classes sociais. O hegemônico ultrapassa a diferença de classes e este conceito tem força relativa no processo incorporativo de uma hegemonia dada. Um processo hegemônico conforme R. Williams, é simultaneamente dominante mas não coincide com a totalidade das práticas culturais, há aquelas que lhe são opostas e alternativas. O autor alerta, entretanto, para o fato de que tais oposições e alternativas somente em parte podem ser atribuídas aos interesses de classes dominantes ou não dominantes. Além disso, no âmbito da cultura dominante e efetiva há um processo central de incorporação que, se por um lado adapta e reinterpreta práticas alternativas e oposicionais de acordo com o seu sistema significante dominante, ao mesmo tempo não o faz de modo exaustivo, ou seja, não as desfigura ao ponto de retirar-lhe a sua origem de classe e uma relativa autenticidade. Este processo de incorporação é, portanto, em grande medida, contraditório, flexível e complexo. Ele compreende não apenas as flutuações das relações de classe. Segundo o autor, somente em parte, pode-se relevar a variável da diferença de classes.⁶

Uma hegemonia cultural simultaneamente exerce e sofre pressões e limites, esta é a definição mais apropriada, segundo R. Williams, para o conceito de determinação. Ela ao mesmo tempo *“deve ser continuamente renovada, recriada, defendida e modificada”*, como *“é continuamente resistida, limitada, alterada e desafiada por pressões que de modo algum lhe são*

⁵ Idem p. 133.

⁶ No que se refere, por exemplo, à emergência de novas práticas e significações culturais, o autor afirma que *“este processo complexo, em parte, pode ser descrito em termos de classe. Mas, sempre existe outra consciência e outro ser social que é negado e excluído: as percepções alternativas dos outros dentro das relações imediatas; as percepções e práticas novas no mundo material. Na prática, são qualitativamente diferentes dos interesses articulados e em desenvolvimento de uma classe nascente. As relações entre as duas fontes do emergente – a classe e a área social (humana) excluída – não são de modo algum contraditórias. Em algum momento podem manifestar-se sumamente próximas e as relações que mantêm entre si depende em grande parte da prática política (...) o que importa em relação à compreensão da cultura emergente (...) é que nunca é somente uma questão de prática imediata; na realidade depende fundamentalmente do descobrimento de novas formas ou de adaptações de forma.”*⁶ Idem, p. 134.

próprias.”⁷ Há sempre elementos, iniciativas, contribuições, forças e formas externas aos seus termos, que podem ser denominadas de “*contra-hegemonias*” (quando oposicionais) ou de “*hegemonias alternativas*”, cujas pressões e limites exigem prontidão constante do principal modo de atuação de uma hegemonia cultural, ou seja, do seu mecanismo incorporador destes elementos. Conforme R. Williams, *“la parte más difícil e interesante de todo análisis cultural, en las sociedades complejas, es la que procura comprender lo hegemónico en sus procesos activos y formativos, pero también en sus procesos de transformación.”*⁸

Assim, ambos os autores apresentam um terreno teórico-metodológico sofisticado e aberto. Pertinente e elástico o suficiente para a compreensão das formas particulares como se articulam os elementos díspares que compõem o caldo cultural contemporâneo. Assim, completa H. Bhabha, “*o presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias.*”⁹

O hibridismo cultural corresponde, no âmbito da perspectiva de Williams, ao seu conceito de “*tradição seletiva*”. Lembre-se aqui, em particular, aquelas passagens de Bhabha, onde ele afirma que a “*tradição*” é o elemento central, que “*outorga*” identificações particulares, que “*reencena*” o passado e, neste sentido, é continuamente “*inventada*”.¹⁰ Ela é o eixo onde ocorre a reinscrição de nossa “*comunalidade humana*”. Também se assemelham os dois autores, quando Bhabha diz que o “*novo*” não é “*parte do continuum de passado e presente. Ele, o trabalho fronteiro da cultura, cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural*”.¹¹ Esta descrição corresponde ao conceito do “*emergente*” em Williams, algo até então inexistente, novo e que exerce pressões sobre o existente em busca de tradução e reconhecimento. Estes processos criam, segundo Bhabha, “*um espaço cultural híbrido que surge contingente e disjuntivamente*”.

⁷ Idem p. 134.

⁸ Idem p.135.

⁹ BHABHA, Homi K. Op, cit., p. 23.

¹⁰ BHABHA, Homi K. Op, cit., p. 23, citando aqui novamente a passagem onde o autor diz: “*O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição*”. Pp. 21-22..

¹¹ Idem, p. 27.

Há uma latente ameaça de totalização na concepção da cultura como sinônimo de hibridiz. Pois que nada escapa à sua esfera de atuação e, desta forma, todo elemento cultural contemporâneo contém o atributo de hibridismo. Para Homi Bhabha, o negro sul-africano é um exemplo de hibridismo cultural. Se assim o for, toda a população brasileira, há séculos, carrega intrinsecamente a condição de hibridismo. Isto se torna particularmente problemático quando se tem a finalidade de compreender empiricamente um dado processo cultural temporal e espacialmente delimitado. Pois que o conceito de hibridismo obscurece a visibilidade dos modos como a “tradição” é reinventada, vela a clareza da diversidade de elementos que sobre ela exercem “limites e pressões” e as formas particulares de convívio destes elementos no interior da dinâmica cultural que tanto os incorpora, modifica e transforma, como também sofre os mesmos processos.

Do ponto de vista da delimitação de uma perspectiva de análise dos processos culturais, vale ainda dar relevo àqueles conceitos de R. Williams que participam da dinâmica cultural, quais sejam, o de emergente, alternativo, residual e hegemônico. A tradição seletiva, mesmo que traga o atributo da hibridiz, por um lado, não pode ser confundida com a noção da existência de uma ordem tradicional no sentido histórico, por outro, deve ser entendida como o lugar do hegemônico e como o mecanismo operativo das transformações contínuas da experiência cultural. Fica a indagação se ainda é pertinente o uso do conceito de tradição como mecanismo operativo desta dinâmica cultural ou se a proposta do uso do conceito de hibridismo, assim como disposta por Bhabha, é mais apropriada e atual.

Deve-se, entretanto, considerar que o uso do conceito de hibridismo é mais apropriado enquanto atributo de um processo do que como seu mecanismo operativo central, ou seja, quando aplicado à qualificação de determinados processos culturais onde haja uma mistura de elementos de origens diferentes. Ele pode ser um atributo central numa dada hegemonia cultural de um dado contexto histórico e social, mas não o seu mecanismo operativo. Uma análise da programação das televisões fechadas no Brasil revela o quanto é problemático operar com o conceito de hibridismo em certas produções cujos elementos não têm características de hibridização.¹²

¹² Exemplo disso pode ser verificado em vários programas da Sesc TV – STV, Net Brasil, onde são apresentadas entrevistas com músicos, escritores e artesãos de regiões diversas do país com trabalhos baseados numa cultura basicamente local, popular, que não tem elementos da cultura midiática.

Outro conceito que está muito em uso como formativo da cultura midiática é o de “desterritorialização”. A desterritorialização pode também, nas mesmas circunstâncias, ser mais um atributo importante desta hegemonia dada, com profundas imbricações com o conceito de hibridismo. O que se deve levar em conta no trabalho com estes conceitos é o lugar de onde se concebe um dado construto teórico-metodológico. Isto porque, na atualidade, diante de um processo histórico extremamente diferenciado e descompassado em cada região do mundo, nos diferentes continentes, países, e, mesmo, internamente a estes, já não é mais possível fixar um estatuto conceitual único que possa ser aplicável em qualquer realidade empiricamente dada. Pelo contrário, é esta realidade que fornece os parâmetros para a recorrência aos conceitos.

Assim, por exemplo, pode-se ter, num dado recorte espaço-temporal, uma situação cultural onde o conceito de tradição ainda remeta à sua acepção clássica, dentro da habitual oposição entre o tradicional e o moderno. Já em outro recorte, este conceito de tradição deve ser pensado como uma instância relativamente consolidada de práticas e valores, hegemônica em relação a outras práticas e valores emergentes e periféricos, mas de contorno correlato a uma condição, por exemplo, de uma modernidade tardia, ou de uma alta modernidade, ou mesmo, como denominam alguns, de uma pós-modernidade. Entende-se que por mais internacional e globalizante que sejam os fluxos atuais de comunicação, eles ainda precisam integrar-se a uma referencialidade construída a partir de elementos particulares ao contexto local, cujas origens, em grande medida, estão situadas no modo particular de desenvolvimento histórico das suas instituições e valores e de suas práticas discursivas. Nas sociedades complexas, o conceito de tradição já perdeu suas feições clássicas, é “tradição” apenas enquanto aquilo que concerne a um acervo tematizado e hegemônico de práticas culturais cujos elementos têm relação com um continuum de experiências historicamente construídas.

Pensar o processo cultural contemporâneo requer também pensar a questão da identidade e de seus mecanismos formativos. Segundo Martín-Barbero, é o mercado capitalista que pressiona no sentido da formação de identidades locais. Segundo o autor, “*a identidade local é assim levada a se transformar em uma representação da diferença que possa fazê-la comercializável, ou seja, submetida ao turbilhão das colagens e hibridações que impõe o mercado*”¹³ A identidade, para Barbero, está vinculada à noção de lugar, “*pois o lugar significa nossa ancoragem primordial: a corporeidade do cotidiano e a materialidade da ação, as quais são a base da heterogeneidade humana e da reciprocidade, forma primordial da comunicação. Pois, ainda que atravessado pelas*

¹³ MARTÍN-BARBERO, Jesús. Op. Cit. P. 268.

redes do global, o lugar continua sendo feito do tecido e da proximidade dos parentescos e vizinhanças. (...) Quebrar toda dependência local é ficar sem a indispensável perspectiva temporal (...) agora entramos em um tempo esférico que, ao desrealizar o espaço, liquida a memória, sua espessura geológica e sua carga histórica.”¹⁴ Assim, para o autor, a identidade hoje está destituída de carga histórica e de reciprocidade, por força da economia capitalista global e do que ela acarreta em termos de volatilização das noções de tempo e espaço.

Esta forma de lidar com as mudanças contemporâneas nas noções de espaço e tempo, por mais que tenha efetivo respaldo do ponto de vista da inegável presença da lógica expansionista do capital mundial, não esclarece, no âmbito de uma análise empírica, os modos particulares como se articulam sentidos, práticas e valores culturais. De certa forma, este tipo de leitura da noção de identidade leva à sua própria dissolução. A identidade deixa de existir enquanto elemento formativo do senso de realidade e pertencimento dos indivíduos. Mais uma vez é preferível pensar nos termos da dinâmica proposta por Williams, porque, por mais provisória, instável e mutante que seja uma dada hegemonia cultural, ela ainda é o ancoradouro da noção de identidade. O sentido do histórico, por mais que se desvincule de fixações estáveis da memória nacional, ainda permanece, mesmo que em níveis mais restritos, abstratos e complexos de desenvolvimento.

O conceito de identidade concerne essencialmente ao conceito de “público”. Vale retomar as reflexões de Habermas sobre o processo de formação da esfera pública moderna, dado que foi a partir deste ponto histórico que se desencadeou o mecanismo operativo da dinâmica cultural contemporânea. Em especial, o momento em que Habermas descreve o modo de conformação da esfera pública literária como um processo de aprendizado e de auto-tematização da experiência que levou a um crescente movimento de “*emancipação psicológica*”.

Conforme Habermas, o público, a partir da era moderna, busca a maioria do seu desenvolvimento intelectual através da crítica, como uma pedagogia para o seu esclarecimento, num processo de Iluminismo: “*só mediante a apropriação crítica da filosofia, da literatura e da arte é que também o público chega a se esclarecer, até mesmo a se entender como processo vivo de Iluminismo.*”¹⁵ Há uma “*intenção de auto-entendimento*”¹⁶, um processo de auto-

¹⁴ MARTÍN-BARBERO, Jesús. Op. Cit. P. 269-270.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. RJ, Tempo Brasileiro, 1984, p. 58.

¹⁶ Idem, p. 59.

esclarecimento se estendia para além do círculo de conversações públicas, enfatizando a “*continuidade supratemporal do processo de iluminação recíproca*”. Lugar onde o público é o próprio objeto da literatura: “*o público que lê e comenta tem aí a si mesmo como tema*”. Habermas explica a natureza dessa tensão entre o público e o privado como expressão de um amplo processo de emancipação psicológica, econômica, cultural e, posteriormente, política, de indivíduos que a partir da clara delimitação de uma esfera de existência pública, têm, na esfera privada, também uma nova formulação evidenciada por oposição e exigida por necessidade do próprio processo histórico de desenvolvimento sócio-econômico.

Identidade e sujeito são conceitos que ainda permanecem na pauta da reflexão contemporânea. Há um esforço significativo de parte da sociologia reflexiva no sentido de redelimitar o perímetro do sujeito na contemporaneidade, e isto se vincula, sobremaneira, à busca simultânea dos contornos das identidades possíveis.¹⁷ As instituições midiáticas já se desenvolveram ao ponto de terem seu próprio sistema de produção de sentido, de valores, comportamentos e práticas. Num processo que resulta em forte padronização de estilos de vida e formas de concepção da realidade. Isto leva à formação de identidades ancoradas em modelos produzidos articuladamente pelos diversos sistemas de comunicação e que tendem a generalizar consensos sobre tematizações levadas à esfera pública midiática. Nestes termos, a noção de “*emancipação psicológica*” realizada na interação com a esfera midiática, sofre das limitações próprias à natureza destes consensos provisória e continuamente criados, mantidos e transformados.¹⁸

Para autores como Anthony Giddens, a identidade se ancora sobretudo no que ele denomina de “*colonização do futuro*”¹⁹; onde o passado se apresenta como objeto a ser “*reinventado*”, nos limites internos de desenvolvimento dos seus sistemas abstratos de conhecimento.

Ele amplia ao máximo a esfera pública da vida social, através do que chama de “*sequestro da experiência*”, ou seja, um processo produzido pelas instituições sociais que traduz em termos técnicos as questões morais básicas inerentes à condição humana (sexualidade, loucura, morte,

¹⁷ Neste âmbito é de particular interesse o diálogo de Touraine: TOURAINE, Alain, KHOSROKHAVAR, Farhad. *A Busca de Si: Diálogo sobre o Sujeito*. RJ, Bertrand Brasil, 2004.

¹⁸ Para uma leitura mais aprofundada sobre o processo consensualizador da mídia, ler MATTELART, Armand e MATTELART, Michele. *Pensar as Mídias*. Ed. Loyola, SP, 2004. Em especial o capítulo intitulado “*O Retorno do Sujeito*”.

¹⁹ GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge, Polity Press, 1992.

criminalidade, doença e natureza). Esta é a dimensão de “vigilância” e de “controle” das instituições sociais sobre as práticas e auto-representações dos indivíduos, a qual consiste em garantir aos indivíduos as bases de sua necessária “*segurança ontológica*”, responsável pela administração das crises existenciais individuais, pela consolidação de uma permanente “confiança” nos sistemas abstratos, pelo desencadeamento da agência humana e aceitação da realidade. Isto cria uma esfera de “*influências sociais*” em parte incontrolável pelos indivíduos e em parte apropriável por eles e sujeita a redefinições, num movimento que ao mesmo tempo confere poderes aos indivíduos para o gerenciamento de suas trajetórias e lhes nega a possibilidade de vivenciar seus impasses morais dentro de um campo interpretativo diversificado.

As instituições de comunicação sustentam, de forma hegemônica e exaustiva, a tematização da vida cotidiana com base nestes sistemas abstratos, em especial, no discurso científico. Esta é, por excelência, a fala autorizada no âmbito da publicidade midiática para legitimar e consolidar modelos de sociabilidade e de interação social e, portanto, de formação de identidades.

Para Giddens, o conhecimento científico tem substituído a tradição no movimento de busca dos indivíduos por fontes de segurança ontológica. A insegurança gerada pelas transformações sociais e suas rupturas de estruturas tradicionais é enfrentada pela absorção de sistemas abstratos de conhecimentos – teorias, conceitos e descobertas – que, apesar de voláteis, mantém níveis aceitáveis de segurança e ordem. Segundo Giddens, “*em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica*”²⁰. As sociedades atuais, enquanto sociedades pós-tradicionais, enfrentam as incertezas da vida incorporando o conhecimento especializado desde o âmbito mais íntimo da vida privada àquele das instituições sociais. Esta apropriação se impregna na experiência da vida cotidiana, nos estilos de vida e na esfera do trabalho. Por mais que a ciência não possa ser incontestada em sua autoridade explicativa, ela se desdobra em sistemas especialistas, segundo Giddens, abertos e alternativos, que são incorporados e desincorporados na relação dialética com os estilos de vida.²¹

²⁰ BECK, U., GIDDENS, A. LASH, S. Reflexive Modernization - Politics, Traditions and Aesthetics in the Modern Social Order. California, Stanford University Press, 1994. p. 100.

²¹ Idem, p. 112. Segundo Giddens, “*o mais importante de tudo é que a confiança nos sistemas abstratos está ligada a padrões de estilo de vida coletivos, eles próprios sujeitos a mudança. (...) Nas sociedades modernas as escolhas de estilo de vida são ao mesmo tempo constitutivas da vida cotidiana e ligadas a sistemas*

Esta concepção da reflexividade ancorada em sistemas especialistas é uma afirmação categórica com ambição explicativa sobre os mecanismos operativos e dinamizadores da vida social. Assusta, de certo modo, crer que esta dinâmica tenha, como recurso central, sistemas científicos cujos critérios evolutivos nem sempre respeitam limites éticos e humanistas. Se, para Giddens, a ciência, os sistemas abstratos, a tecnologia têm papel central na experiência, no modo sobretudo como indivíduos leigos se atualizam sobre questões de relevância pessoal e pública, ao que tudo indica, ele se baseia em evidências advindas, seja do modo como o mundo sistêmico, econômico e tecnológico absorve suas crises, como diz Habermas, auto-aplicando retroativamente procedimentos resultantes de suas próprias leis internas, sem prestar contas às repercussões de seus sistemas funcionalmente diferenciados para setores mais amplos da sociedade, seja em razão do recurso ao conhecimento científico como fonte legitimadora da discursividade pública política e comunicativa, por mais provisórios, parciais e superficiais que sejam os termos deste recurso.²²

Giddens vê um movimento dialético entre sistemas abstratos e estilos de vida, onde alterações nestes últimos têm repercussões sobre os primeiros. Até que ponto, entretanto, os estilos de vida estariam preponderantemente comprometidos com os referenciais destes sistemas? O conhecimento especialista já teria impregnado todas as esferas daqueles conjuntos articulados de práticas, valores, comportamentos, gostos, saberes, escolhas e experiências próprias dos estilos de vida de um grupo ou de uma classe? Esta questão é importante porque pode subsumir a própria política aos sistemas especialistas e envolver as instituições de comunicação como instâncias vitais na legitimação destes sistemas. Além disso, os estilos de vida refletiriam *distinções sociais*²³ cultivadas pelos próprios sistemas especialistas, entre os quais, as instituições de comunicação.

Há, entretanto, movimentos identitários emergentes e significativos no interior da cultura midiática que fogem à alçada da ciência e da tecnologia como fonte de legitimação de práticas e valores. Um deles são os movimentos de minorias, conflitos de gênero, raciais, familiares e outros

abstratos (...) As alterações nas práticas de estilo de vida podem se tornar profundamente subversivas dos sistemas abstratos centrais.”

²² Em ensaio sobre a noção de “risco”, Giddens refere-se, em várias passagens, à atitude dos governos justificando suas políticas com base em dados científicos e às escolhas dos indivíduos também baseadas em informações desta natureza. Ver GIDDENS, Anthony. Mundo em Descontrole – O Que a Globalização Está Fazendo de Nós. RJ, Record, 2000, pp 40-41. Vide HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional – Ensaios Políticos*. SP, Littera Mundi, 2001.

²³ Há um longo trabalho no âmbito da sociologia da cultura que explora a dinâmica dos estilos de vida baseada na noção de *distinção social* de Pierre Bourdieu. Neste aspecto, ver FEATHERSTONE, Mike. Cultura de Consumo e Pós-Modernismo. SP, Studio Nobel, 1995.

cujos avanços não foram baseados em critérios de legitimação científicos, mas essencialmente em parâmetros éticos, culturais e políticos.²⁴

Outro elemento importante na formação do caldo das identidades contemporâneas e das noções de sujeito e cidadania, está na presença, cada vez mais expressiva e recorrente, do sujeito anônimo como lugar onde se dá algo posterior às noções de desterritorialização e de interatividade. O sujeito anônimo, desconhecido, vem cada vez mais a público expor, das mais variadas maneiras, seu modo particular de interagir com o mundo, de formar valores e encontrar soluções para os confrontos da vida em sociedade.²⁵

Neste âmbito, o sujeito anônimo participa do processo identitário midiático no mesmo patamar das autoridades científicas e do universo das celebridades artísticas e políticas. Algo além da noção clássica de desterritorialização ocorre, porque ele não apenas entra em contato virtual, imagético com novos espaços e tempos históricos, ele adentra concretamente estes espaços e interage fisicamente com eles. O que resulta numa forma mais complexa de desterritorialização, cujos resultados não necessariamente implicam uma hibridização cultural. Além disso, se descortina ambientes, cenários e experiências dos padrões culturais contemporâneos a partir da forma como os receptores os experimentam.

Isto revela uma série de novas variáveis para a compreensão da força formativa destes padrões, pois estas variáveis participam das negociações de sentido e das transformações destes padrões. A mídia tem encontrado na experiência do sujeito anônimo uma fonte inesgotável de renovação de seus processos produtores de sentido, com resultados que podem vir a reforçar, modificar e extinguir padrões oriundos de outras fontes identitárias hegemônicas.

²⁴ Mesmo valendo-se da oposição tradição-modernidade com a qual Giddens analisa a questão, por exemplo, da família e seus novos desafios na atualidade, ele próprio não recorre a fontes científicas para apontar os indicadores das transformações neste ambiente. Os critérios aqui são baseados no debate sobre igualdade de direitos, sobre o eco de valores democráticos nos relacionamentos familiares. GIDDENS, Anthony. Mundo em Descontrole – O Que a Globalização Está Fazendo de Nós. Op. Cit.

²⁵ Refere-se aqui a um conjunto de programas onde pessoas anônimas são os principais agentes. *Reality shows*, programas humorísticos que expõem pessoas desconhecidas, transeuntes e outros a situações inusitadas e se valem de suas reações, opiniões e valores. Programas onde famílias são deslocadas de suas casas e convivem por dias em comunidades de uma região bem distante do país de origem, que experimentam efetivamente a diferença cultural, a alteridade e buscam formas de convívio comum. Publicidades institucionais do governo brasileiro que recorrem a trajetórias particulares de indivíduos como exemplos de brasilidade e de identidade nacional, cujo refrão diz que “*ô brasileiro nunca desiste*”. Programas onde pessoas são convidadas a aprenderem ofícios díspares daqueles a que pertencem, que expõem as transformações incorporadas por estes indivíduos na assimilação de códigos diferenciados de comportamentos, de sociabilidade e visão de mundo. Programas das tvs evangélicas, que se baseiam nos relatos existenciais de pessoas anônimas para sustentar seu discurso doutrinário.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998.

FEATHERSTONE, Mike. Cultura de Consumo e Pós-Modernismo. SP, Studio Nobel, 1995.

GIDDENS, Anthony. Modernity and Self-Identity. Cambridge, Polity Press, 1992.

_____ ; BECK, Ulrich e LASH, Scott. Reflexive Modernization - Politics, Traditions
and Aesthetics in the Modern Social Order. California, Stanford University Press,
1994.

_____. Mundo em Descontrole – O Que a Globalização Está Fazendo de Nós. RJ, Record,
2000.

HABERMAS, Jürgen. Mudança Estrutural da Esfera Pública. RJ, BTU.N.º 76, Tempo
Brasileiro, 1984.

..... A Constelação Pós-Nacional – Ensaios Políticos. SP, Littera Mundi, 2001.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Ofício de Cartógrafo – Travessias Latino-Americanas da Comunicação na Cultura. SP, Edições Loyola, 2004.

MATTELART, Armand e MATTELART, Michele. Pensar as Mídias. Ed. Loyola, SP, 2004.

TOURAINÉ, Alain, KHOSROKHAVAR, Farhad. A Busca de Si: Diálogo sobre o Sujeito. RJ, Bertrand Brasil, 2004.

WILLIAMS, Raymond. Marxismo e Literatura. RJ, Zahar, 1979.

..... Resources of Hope - Culture, Democracy, Socialism London, Verso, 1989.