
As pesquisas no campo da Comunicação e os conceitos de cultura

Communication researchs and the concepts of culture

La investigación en el campo de la Communication y los conceptos de la cultura

Recebido em: 07 jul. 2012

Aceito em: 06 abr. 2013

Claudio Bertolli Filho

Universidade Estadual Paulista (Bauru-SP, Brasil)

Livre-docente na área de Antropologia. Docente no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e no Programa de Pós-Graduação em Educação para a Ciência da Universidade Estadual Paulista (UNESP). Contato: cbertolli@faac.unesp.br

RESUMO

O objetivo deste texto é discutir os conceitos de cultura endossados pela Comunicação e as consequências de cada opção para o desenvolvimento das pesquisas na área. Para tanto, privilegiou-se as vertentes representadas pela pesquisa norte-americana, Escola de Frankfurt, Estudos Culturais e pensamento contemporâneo francês.

Palavras-chave: Cultura; Comunicação; Vertentes teóricas da Comunicação.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the concepts of culture endorsed by Communication and the aftermaths of each option for the development of the researchs. It focus on American research, the Frankfurt School, Cultural Studies and the French contemporary thought.

Keywords: Culture; Communication; Theoretical aspects of Communication.

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es discutir los conceptos de cultura aprobados por la Comunicación y las consecuencias de cada opción para el desarrollo de la investigación en el área. Para tanto, centramos em los aspectos representados por la investigación estadounidense, la Escuela de Frankfurt, los Estudios Culturales y el pensamiento francés contemporáneo.

Palabras clave: Cultura; Comunicación; Aspectos teóricos de la Comunicación.

Introdução

Em um contexto no qual se observa o incremento dos diálogos e o mútuo empréstimo de conceitos e métodos entre a Comunicação e a Antropologia, o objetivo deste artigo é verificar como cada uma das quatro grandes correntes teóricas da Comunicação têm se apropriado do conceito de cultura e quais são as implicações imediatas da opção do pesquisador para os estudos situados no campo comunicacional.

Assume-se, como fazem Hohlfeldt, Martino e França (2002), o termo “corrente” como aproximado da noção de “paradigma”; estes mesmos autores indicam as quatro principais correntes invocadas no campo da Comunicação, sendo elas as pesquisas norte-americanas, a Teoria Crítica, os Estudos Culturais e o pensamento contemporâneo francês sobre a comunicação. Vale ressaltar que estes eixos não são homogêneos, abrigando em seu bojo fragmentações, circunstância que impõe que, neste artigo sejam privilegiados apenas alguns estudiosos representativos de cada corrente.

As pesquisas norte-americanas

Por “pesquisas norte-americanas” entende-se um vasto conjunto de investigações que, mais por razões didáticas, tem sido avaliado a partir do enfoque de três segmentos básicos: a “teoria matemática da comunicação”, a “corrente funcionalista” e a “mass communication research”. Para cada um desses grupos, indica-se “pais fundadores”, principais conceitos e estratégias de análise sem, contudo, haver a verificação de que apesar da multiplicidade de propostas, os estudos comunicacionais realizados nos Estados Unidos, desde as suas origens na década de 1920, têm operado prioritariamente com um conceito básico de cultura, aquele estabelecido pela corrente funcionalista.

A adoção do paradigma psicossociológico nos estudos estadunidenses da comunicação, segundo Muñoz (1989: 22), deveu-se à urgência da indicação de recursos teóricos que viabilizassem o atendimento das necessidades de uma sociedade em busca de uma articulação mais consistente (ou, no mínimo, aparentemente menos contraditória) de diferentes tradições socioculturais e que, ao mesmo tempo, facilitasse a exaltação de comportamentos que favorecessem a autoafirmação nacional no contexto global, no período posterior à Primeira Guerra Mundial. Neste cenário, colocava-se

como estratégico o estudo das percepções coletivas no plano político e, a partir disto, a integração social mediante a implementação de dispositivos persuasivos que somente os nascentes canais massivos de comunicação poderiam propiciar.

Foram nestas condições que afloraram um campo conceitual e uma multiplicidade de propostas de ação que se caracterizaram pelo apego ao empirismo e ao pragmatismo, gerando pesquisas voltadas para a quantificação das opiniões e atitudes sociais. Mais do que isto, foi nos Estados Unidos que surgiu um modelo comunicativo centrado na comunicação de massa, assim como seus primeiros estudiosos. Os arquitetos de tal modelo e seus agentes acadêmicos (que não raramente confundiam-se nos mesmos personagens) buscavam apoio para suas observações no arsenal teórico oferecido pela “Escola de Chicago”, a qual se posicionava como centro fomentador dos estudos de vertente condutivista-funcionalista, alicerçada no funcionalismo de Bronislaw Malinowski, no estruturo-funcionalismo de Radcliffe-Brown e também na psicologia dos grupos humanos explorada por Charles Horton Cooley.

O entendimento do condutivismo funcionalista só pode ser atingido mediante o esclarecimento da “teoria da cultura” que lhe dá sustentação e, nessa rota, torna-se imprescindível contemplar a produção malinowskiana. Esta opção é explicada pelo fato de os comunicólogos pioneiros da mídia norte-americana terem preferido, num primeiro momento, as orientações de Malinowski às dos demais funcionalistas, não só devido a transparência e didatismo com que o antropólogo polônio-britânico expunha suas idéias, mas também por ter sido ele o primeiro cientista social a sistematizar os protocolos da “pesquisa de campo”, valorizando os dados empíricos e não encontrando impedimentos para definir seus estudos como comprometidos com sua aplicação na administração e possível transformação dos grupos humanos (PANOFF, 1974).

Contrapondo-se ao que denominou como “antropologia clássica”, Malinowski entendeu a cultura, não como sinônimo de “civilização” ou como um conjunto de itens materiais e simbólicos relativamente autônomos, mas sim como um “todo integrado”, partilhado coletivamente, e constituído por artefatos materiais, bens, procedimentos técnicos, ideias, hábitos e valores herdados, sendo que, ainda para ele, a organização humana só poderia ser compreendida como uma expressão cultural. O que importa no momento é que, tais elementos apresentavam-se para o antropólogo como uma realidade ao mesmo tempo imposta e produzida pelo indivíduo e pelo grupo, e que nada

poderia existir isoladamente na consciência e na realização das atividades sociais (MALINOWSKI, 1975: 85).

Esta perspectiva, já presente na forma de rascunho nos textos anteriores do autor, mostrou-se demasiadamente ampla, carecendo de melhor refinamento conceitual, o qual se deu com a publicação de sua *Uma teoria científica da cultura*. Nessa obra, Malinowski mostrou-se mais conciso do que o habitual, pontificando que a cultura é um instrumento que serve para satisfazer as necessidades biológicas e psicológicas humanas e que o intelecto de cada indivíduo contém motivações inatas que são moldadas pela cultura, havendo uma íntima articulação entre os elementos culturais, – itens materiais, expressões simbólicas e relações sociais – em uma primeira instância, considerados “reais”, e os elementos “de significação”.

Neste sentido, sua teoria da cultura implicou duas circunstâncias: a primeira delas é que as necessidades básicas e sua satisfação por meio da cultura podem gerar novas necessidades culturais e, a segunda, é que as instituições, como produtos da cultura, impõem a “ordem e a lei”, fundamentos da cooperação grupal, a “essência de toda realização cultural” (MALINOWSKI, 1977: 43). Vale acrescentar ainda, que a predisposição à cooperação não foi vista como um processo destituído de conflito, já que exige “sacrifício, esforço, subordinação das inclinações e dos interesses privados aos interesses comuns da comunidade”, sendo imposta ao indivíduo por meio da educação ou pela tradição grupal (MALINOWSKI, 1975: 106).

A sociedade “funcional” é aquela tendente ao equilíbrio e este se embasa no compartilhamento coletivo de certos ideais, interesses e satisfações, mesmo que isso se dê mediante a submissão de parte da “autoestima” de seus integrantes. A função das instituições é primeiramente a de reconhecer as necessidades humanas a partir de suas variantes grupais (inclusive as expressas nas chamadas subculturas) e, em seguida, de atuar no sentido de propiciar que tais necessidades sejam supridas. No caso de ocorrerem disfunções, isto é, situações que tendem a gerar desequilíbrios no seio da sociedade, é necessário recorrer à intervenção institucional para corrigi-las ou saná-las, nunca sendo levado em consideração pelo antropólogo o segmento social que estava avaliando uma determinada situação como sendo funcional ou disfuncional.

Se o funcionalismo pontuou a disfunção como geradora do desequilíbrio social, também observou a cultura como uma realidade dinâmica, passível de constantes acréscimos e/ou alterações. As transformações culturais tendem a ocorrer mediante a

desqualificação ou esquecimento de parte das tradições, ou ainda, pela introdução de novas tecnologias, hábitos ou comportamentos que, ao serem assimiladas e incorporadas pela maior parte da sociedade, tornar-se-iam inovações a serem admitidas com razoável tranquilidade pelas gerações seguintes, graças ao que foi rotulado como “conformismo social” (MURDOCK, 1972: 293).

Em um período em que os canais massivos de comunicação estavam em franco processo de (re)estruturação nos Estados Unidos, a incorporação das premissas funcionalistas pelo setor da comunicação visou especialmente a inter-relação entre os produtos midiáticos, o público e os efeitos produzidos pelas mensagens. Nesse processo, buscava-se, sobretudo, o almejado equilíbrio social mediante a repetição contudística dos bens midiáticos, visando com isto à manutenção ou alteração da dinâmica sociocultural emblematizada pela sociedade industrial. Visto os meios de comunicação como corporificadores de uma instituição estratégica, portanto comprometidos com a manutenção dos mecanismos de cooperação social bem como com a condenação e/ou estigmatização dos refratários à ordem admitida, tanto os comunicadores quanto os comunicólogos partiam de uma posição relativamente uniforme: cabia à mídia – em acordo com as instituições detentoras do poder – propagandizar o que era admitido como “saudável” para o corpo social.

A incorporação da teoria funcionalista de cultura deixava evidente a missão – ou as funções – do setor da comunicação no ambiente norte-americano. Em artigo datado de 1948, Harold Lasswell expôs o programa que já estava orientando tanto o desempenho da mídia quanto as diretrizes para o estudo da Comunicação em seu país:

O processo de comunicação na sociedade desempenha três funções: a) vigilância sobre o meio ambiente, revelando ameaças e oportunidades que afetam a posição da comunidade e de suas partes componentes ao nível dos valores; b) correlação dos componentes da sociedade, na sua resposta ao meio ambiente; c) transmissão da herança social. (...) Na sociedade, o processo de comunicação revela características especiais quando o elemento dirigente teme o ambiente interno ou externo. Na avaliação da eficiência da comunicação em qualquer contexto dado, é necessário que se levem em conta os valores em jogo, assim como a identidade do grupo cujas posições estão sendo examinadas. Em sociedades democráticas, as opções racionais dependem do esclarecimento e este, por seu turno, depende da comunicação; e depende especialmente da equivalência de atenção entre líderes, peritos e a massa da população (LASSWELL, 1975: 117).

Em suma, o paradigma comunicacional norte-americano, de cunho funcionalista, implica em uma operação marcadamente ideológico-normativa cujo objetivo último constitui-se na manutenção de um sistema historicamente elaborado e, em plano mundial, na defesa da hegemonia estadunidense.

A Teoria Crítica

Sediado em Frankfurt, o Instituto de Pesquisa Social foi criado em 1923 reunindo uma gama de jovens pesquisadores alemães de tendência teórica marxista, os quais guardavam inúmeras divergências conceituais entre si. Somente em 1930, com a nomeação de Max Horkheimer para dirigir e estabelecer um programa de pesquisa para a instituição, é que foram estruturadas as bases do que mais tarde passaria a ser conhecida como “Escola de Frankfurt”. Dentre os componentes da geração pioneira deste centro de pesquisa, coube a Max Horkheimer e Theodor Adorno abordarem, dentre outros temas, o fenômeno da comunicação de massa e, em consequência, são eles os personagens que têm sido mais invocados pelos estudiosos da mídia.

É necessário ressaltar que as reflexões geradas por Adorno e Horkheimer acerca dos meios de comunicação de massa e seus efeitos potencialmente nocivos sobre o poder emancipatório da cultura só passaram a ser articuladas e ganharam forma quando estes pesquisadores buscaram refúgio nos Estados Unidos, durante a Segunda Guerra Mundial. Após alguns meses de permanência na América, em 1938, Adorno passou a trabalhar sob a coordenação do exilado austríaco Paul Felix Lazarsfeld na Universidade de Colúmbia; em 1941, quando a parceria com Lazarsfeld, no âmbito do *Princeton Radio Research Project*, financiado pela Fundação Rockefeller chegou ao fim, Adorno voltou a pesquisar com Horkheimer, escrevendo uma série de textos, sendo o mais conhecido deles o livro *Dialética do esclarecimento* (LEVIN E VON DER LINN, 1994).

Acredita-se que um dos pontos basilares da Teoria Crítica tenha sido a identificação da sociedade urbana do século XX enquanto “massa”, termo que ganhou maior precisão somente após a experiência com o nazismo e o encerramento da Segunda Guerra Mundial. No início da década de 1950, em certa medida em oposição ao que já haviam pontificado Gustave Le Bon e Ortega y Gasset, assim o termo foi definido:

A massa é um produto social – não uma constante natural; um amálgama obtido com o aproveitamento racional dos fatores psicológicos irracionais e não uma comunidade originalmente próxima do indivíduo; proporciona aos indivíduos uma ilusão de proximidade e atomização, a alienação e a impotência individual. A debilidade objetiva de todos na sociedade moderna (...) predispõe cada um, também, para a fragilidade subjetiva, para a capitulação na massa dos seguidores. A identificação, seja com o coletivo ou com a figura superpoderosa do Chefe, oferece ao indivíduo um substitutivo psicológico para o que, na realidade, lhe falta (HORKHEIMER E ADORNO, 1973: 87).

A avaliação da “massa” como um personagem irracional (ou, como esses autores propuseram em alguns textos, “com momentos de irracionalidade”) condenava a sociedade moderna a ser entendida como altamente vulnerável à manipulação; isto permitiu a Horkheimer e Adorno, assim como a quase totalidade dos frankfurtianos, concederem ênfase ao estudo das ideologias mediante o enfoque do consumo coletivo dos itens culturais, os quais foram despojados de qualquer aura positiva, já que, por essência, se configuravam como bens produzidos e consumidos segundo a lógica de mercado. Nesta cirurgia, o termo “ideologia” foi incorporado às discussões como sendo a consciência fictícia que o indivíduo adquire de si e do mundo graças, sobretudo, aos meios de comunicação de massa. Para a “Escola de Frankfurt”, o poder da mídia favoreceu que a ideologia se tornasse uma força material preponderante no arcabouço de sustentação e legitimação das estruturas políticas e econômicas, condição que permitiu que a própria ideologia acabasse tendo seu *locus* remanejado na explicação do social, passando a ocupar posição na infraestrutura do modo de produção capitalista e não na superestrutura, como prevê a tradição marxista ortodoxa.

A partir desta identificação da sociedade contemporânea, tornou-se difícil a elaboração de uma definição de cultura. Horkheimer e Adorno deixaram isto visível quando discutiram sobre o termo em *Temas básicos de sociologia*, preferindo discutir a impropriedade de separação dos conceitos de “civilização” e “cultura” sem, contudo, definirem com consistência ambos os termos. Em suas produções, o máximo que ofereceram sobre uma possível definição de cultura foi algo que, em uma primeira instância, mostra-se avizinhado do que havia sido proposto pelos funcionalistas, isto é, a cultura como “uma totalidade dos recursos e ‘aparatos’ culturais”, que funciona como mediadora das relações entre o coletivo e a psique do indivíduo (HONNETH, 1999: 515).

A notória insuficiência do conceito de cultura pode ser explicada pela circunstância de Horkheimer e Adorno não terem se debruçado suficientemente sobre o tema, pois suas preocupações não residiam aí. Na verdade, boa parte da atenção dos frankfurtianos estava dirigida para as estratégias de manipulação ideológica das massas, as quais se dariam prioritariamente pelo que denominaram “indústria cultural”, instância de articulação e disseminação da “pseudo-cultura”, conceitos estes sim minuciosamente trabalhados pelos autores em tela, especialmente na obra capital, *Dialética do esclarecimento*, publicada originalmente em 1944, e também em vários textos elaborados posteriormente, todos comprometidos em preencher algumas lacunas deixadas em aberto na *Dialética*.

Ainda para os dois frankfurtianos, o modelo cultural “industrializado”, ou “pseudo-cultura”, apresentava-se como fruto da atuação da indústria cultural, a qual guardava como missão realizar uma operação ideológica de instituir um real e oferecer explicações, valores e modelos comportamentais conformistas que, em nome do saudável, do moderno e do correto, favorecesse a coesão social em prol dos interesses das elites capitalistas. Paralelamente, a indústria cultural promovia a desqualificação de qualquer contestação ao que era assumido por ela própria – e conseqüentemente pelos meios de comunicação - como sendo real e verídico. Nesse curso, o sujeito integrado à massa adotaria como inquestionável os conteúdos midiáticos, gerando uma consciência coisificada (alienada) que substituiria o histórico/racional pelos discursos irrealis e pelas ponderações míticas disseminadas.

Em continuidade, as estratégias adotadas pela indústria cultural, ainda segundo a Teoria Crítica, eram diversificadas, sempre propensas a criarem situações nas quais o receptor/consumidor era sugestionado a acreditar que detinha o poder decisório, apesar de as repostas lhe serem oferecidas prontas. O interesse em favorecer o sistema e obter lucro imediato fazia com que a indústria cultural forçasse “a união de domínios separados há milênios”, amalgamando, por exemplo, a “arte superior” e a “arte inferior”, gerando com isso prejuízos para ambas ao alimentar a ilusão de que o receptor era um homem afinado com os valores culturais e políticos legítimos e, portanto, inquestionáveis. Dessa forma, o homem massa sentia-se elemento atuante no universo cultural quando, na verdade, estava sendo afastado da legítima cultura e sua exclusão e silenciamento se mostravam mais radicais do que nunca. Em suma, a indústria cultural fomentava uma ilusão que objetivava alienar as massas, determinando que o espírito e o

corpo fossem separados na realidade instituída (ADORNO E HORKHEIMER, 1986, p. 102).

As conclusões a que chegou Adorno sobre as consequências da atuação da indústria cultural foram pessimistas e alarmantes, mesmo que elas nunca tenham sido confirmadas mediante a realização de pesquisas de campo que abordassem os receptores:

Dependência e servidão dos homens, objetivo último da indústria cultural, não poderiam ser mais fielmente caracterizadas do que por aquela pessoa estudada numa pesquisa norte-americana, que pensava que as angústias dos tempos presentes teriam fim se as pessoas se limitassem a seguir as personalidades preeminentes. A satisfação compensatória que a indústria cultural oferece às pessoas ao despertar nelas a sensação confortável de que o mundo está em ordem, frustra-as na própria felicidade que ela ilusoriamente lhes propicia. (...) a dominação técnica progressiva se transforma em engodo das massas, isto é, em meio de tolher a sua consciência. Ela impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente (ADORNO, 1986: 99)

Foi com essa percepção de massa e de consumidores dos bens culturais gerados pela indústria cultural que Adorno e Horkheimer indicaram os elementos caracterizadores da pseudo-cultura, os quais se apresentavam como o núcleo de análise de uma teoria geral da ideologia. Frequentemente sendo confundida com a própria ideologia, a pseudo-cultura, ao se basear na mesma lógica que a da produção de qualquer mercadoria, guardava como intento dirigir e estimular os instintos, oferecendo informações fáceis e imediatamente compreensíveis, que não careceriam de conceituação ou, supostamente, de questionamentos mais profundos. Com isto, ela impedia o trânsito do subjetivo ao objetivo, reafirmando o subjetivismo e a irracionalidade característicos das massas. Nesse processo, o “deveria ser” desapareceu com a imposição do que “é”, decretando-se a morte da utopia e da dialética (ADORNO E HORKHEIMER, 1986: 150-152).

Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer não se mostraram didáticos, e as características propostas para a pseudo-cultura foram diluídas no texto, inclusive em suas densas e abundantes notas. No entanto, especialmente no capítulo intitulado “A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas”, os autores ofereceram as seguintes indicações como sendo fundamentais para o entendimento da pseudo-cultura: a) a substituição do real pelo mitológico; b) a

exploração dos sentimentos e dos instintos primários; c) a fragmentação e desarticulação das informações; d) a uniformidade das mensagens; e) a homogeneização dos públicos a partir de um discurso único e inquestionável; f) a seleção dos valores tidos como legítimos, sem o oferecimento dos parâmetros utilizados para tal seleção; g) a apologia da moral do êxito individual e h) o autoritarismo latente nas mensagens (ADORNO E HORKHEIMER, 1986: 113-156).

O pensamento contemporâneo francês sobre a Comunicação

Da mesma maneira que é difícil buscar uma unidade segura no referente aos frankfurtianos, seria incorrer em um reducionismo perigoso supor a existência de uma “escola francesa” de estudos da Comunicação. Situar numa mesma linha de pensamento, intelectuais como Edgar Morin, Pierre Bourdieu, Michel Maffesoli, Lucien Sfez e Dominique Wolton, dentre tantos outros, seria uma aventura temerária, se não impossível. Se há algo em comum entre esses autores é a multiplicidade de temas tratados em suas pesquisas, o confronto de idéias e a apropriação parcial e até certo ponto diferenciada de alguns dos postulados defendidos pela Teoria Crítica.

No final da leitura das propostas francesas sobre a comunicação, todas elas geradas por uma arraigada postura multidisciplinar, uma coisa é certa: as teorias mostram-se assumidamente incompletas e contrastantes, mesmo que tendam a convergir para o suposto segundo o qual “tudo é comunicação”. Esta última afirmação deve-se especialmente à inegável influência do estruturalismo no pensamento social francês. A apologia lévi-straussiana de que a cultura abrange amplos aspectos das manifestações humanas e ainda que a cultura nada é mais do que um complexo e multifacetado conjunto de iniciativas comunicacionais permitiu ponderações abrangentes como a indicada, as quais, em muitos casos, acarretou mais dificuldades do que viabilizou observações inovadoras no campo da Comunicação (LÉVI-STRAUSS, 2008; HYMES, 1973: 25).

A pluralidade dos posicionamentos assumidos pelos pesquisadores franceses permite apenas uma constatação sobre o objeto privilegiado de estudo:

A comunicação é, ao mesmo tempo, fenômeno extremo, vínculo e cimento social, imagem ‘reliante’, fator de isolamento, produtora de ‘tautismo’, espetacularização do jornalismo e do mundo, cristalização

da técnica que acelera a existência e suprime o espaço e o tempo, fator de interatividade, nova utopia, velha manipulação, meio, mensagem, suporte e vertigem de signos vazios (SILVA, 2002: 180).

Frente a este cenário multifacetado, optou-se pelo enfoque de um autor cujos ensinamentos se mostram mais constantes nas pesquisas nacionais na área da comunicação. Apesar das inevitáveis divergências, a seleção recaiu sobre a obra de Pierre Bourdieu, para quem este processo deve ser analisado no contexto da produção cultural.

Esta opção não implica a desqualificação de outros autores integrantes do grupo francês. Cita-se, por exemplo, Edgard Morin, que está presente em muitos dos estudos realizados no Brasil. Sobre este autor, é importante ressaltar que uma parcela de suas pesquisas converge para a análise da indústria cultural como estratégia para caracterizar a cultura de massa como uma cultura que se estrutura mediante a incorporação de símbolos, mitos e imagens da vida prática e da fluência do imaginário, com um sistema de projeções e identificações específicas. A questão da industrialização da cultura é o tema central de Morin mas, ao contrário dos frankfurtianos, ele não entende a indústria cultural como um sistema harmonioso, construído pelas elites políticas e econômicas com o intento de manipular o tecido coletivo. Isto porque, ainda segundo Morin, há uma constante oposição entre o empenho padronizador e a esforço em se arquitetar respostas originais, embate no qual os arquétipos desempenham um papel fundamental (MORIN, 2007).

Atendo-se a Bourdieu, para ele a cultura só pode ser efetivamente compreendida como sistemas simbólicos, o que de maneira alguma o torna um seguidor do estruturalismo lévi-straussiano. Na verdade, Bourdieu criticou tanto a ótica marxista ortodoxa sobre a cultura, que a entende como realidade sobredeterminada pela instância do econômico, quanto a prolífica vertente do pensamento antropossociológico que se estende de Durkheim a Lévi-Strauss e que avalia os sistemas simbólicos como dotados de grande liberdade e autonomia e, nesta condição, como os únicos instrumentos capacitados para incorporar “todos os níveis da realidade” (BOURDIEU, 1989, p: 8-10).

Buscando oferecer aportes mais consistentes para o entendimento dos sistemas simbólicos como estratégias de conhecimento e de comunicação, Bourdieu utilizou a noção de “campo”, o qual foi apresentado como “uma rede ou configuração de relações

objetivas entre posições”, sendo que tais posições podem ser definidas pela localização (*situs*) dos agentes ou instituições na estrutura de distribuição do poder ou do capital. Assim, abordar o “campo cultural” ou “campo simbólico” implica estudar a cultura como uma categoria que está inserida nas tramas do poder, frutificando em tensas relações com os demais campos constitutivos da vida social.

A partir disto tornou-se possível ao autor anunciar a cultura como uma estrutura ao mesmo tempo estruturada e estruturante da sociedade. Estruturada porque o grau de autonomização alcançado é apenas relativo e, em consequência, mostra-se tributária da lógica dos dominantes; estruturante porque propõe valores e modelos comportamentais para o tecido social. E acrescentou:

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes (...) que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumento de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’ (BOURDIEU, 1989:11).

Neste encaminhamento, a cultura pode ser entendida a partir das relações historicamente engendradas entre ela e as esferas da economia e da política (BOURDIEU, CHAMBOREDON E PASSERON, 1975: 35). A citação acima se refere ao que Bourdieu denominou como “cultura legítima”, isto é, aquela proposta pelas elites como a “verdadeira cultura”, que tem sido reproduzida nas iniciativas que visam a socialização do indivíduo, iniciando-se no convívio familiar e prolongando-se tanto no processo de aprendizado escolar quanto na maior parte das atividades desenvolvidas no decorrer de uma vida. Ao assumir a hierarquização dos elementos sociais oferecido pelas elites dominantes, a qual oculta à própria lógica da dominação, o indivíduo incorpora um *habitus*¹ que o permite transitar positivamente entre os “campos”,

¹ Entende-se por *habitus* os “sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem ser o produto da obediência às regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente” (BOURDIEU, 1983a: 60-1).

assumindo as posturas e os discursos apropriados para cada um deles e reconhecendo o seu poder e capacidade de lidar com as situações. Enfim, reproduzindo as regularidades imanentes à prática.

Vale lembrar que “todo ato de produção cultural implica a afirmação de sua pretensão à legitimidade cultural” (BOURDIEU, 1982: 108). As oposições e divergências localizadas no bojo da “cultura legítima” são frequentes e a logomaquia e as críticas recíprocas constituem-se em situações corriqueiras. Quanto às expressões culturais próprias dos dominados, a “cultura ilegítima”, esta tende a ser desqualificada ou recoberta com o perene rótulo de produções “ingênuas”; o culto burguês à cultura popular foi avaliado como uma espécie de “racismo de classe” e elemento ratificador do pretenso “desapossamento cultural”, aflorando como indício de uma “luta simbólica” motivada pela diferenciação de classes (BOURDIEU, 1983b: 100).

Mais do que isso, aqueles que não reúnem “capital cultural”, não incorporam ou não reproduzem o *habitus* admitido pelos dominantes acabam sendo penalizados:

O sentimento de estar excluído da cultura legítima é a expressão mais sutil de dependência e da vassalagem pois implica na impossibilidade de excluir o que exclui, única maneira de excluir a exclusão. Qualquer contato reflexivo com o consumo cultural (...) coincide com a descoberta de sua ilegitimidade e, impossibilitados de opor uma contrailegitimidade isenta do reconhecimento da legitimidade recusada, os membros das classes desprovidas da cultura legítima concebem a si mesmos como heréticos e não como cismáticos. O reconhecimento implícito da legitimidade cultural transparece sobretudo através de dois tipos de conduta aparentemente opostas: a distância respeitosa dos consumos mais legítimos (...) e a negação envergonhada das práticas heterodoxas (BOURDIEU, 1982: 132).

Foi nesse contexto que o autor aqui destacado apresentou dois conceitos fundamentais para as pesquisas na área da Comunicação: o campo da indústria cultural e a cultura média. Analisada como um campo, a indústria cultural tem sua gênese e seu funcionamento pautados pelas disputas de classe pela hegemonia, ao mesmo tempo em que está subordinada às leis do mercado no processo de produção e disseminação dos bens culturais. Seus produtos resultam das condições sociais de produção, portanto das contingências externas ao próprio campo, mediante um conjunto de transações entre diferentes categorias de agentes localizados nas esferas técnicas e sociais, diferenciadas daquelas onde os consumidores se encontram. Nesse processo visa-se, sobretudo, a

rentabilidade dos investimentos no contexto de um mercado cultural pautado pela acirrada concorrência, motivo que rege a predominância de produções em “ciclo curto”, apoiadas em forte esquema de propaganda, favorecendo assim a rápida obsolescência do que tem sido elaborado para manter a própria continuidade da produção (BOURDIEU, 1996: 162-164).

Os bens culturais – também invocados como cultura média ou ainda arte média – gerada e disseminada pela indústria cultural objetivam atingir o “grande público”, composto por não-produtores destes mesmos bens, inclusive a parcela não-intelectualizada da burguesia. Diferentemente da análise de Adorno e Horkheimer, para Bourdieu esses produtos não são impostos “de cima”, mas visam atender as necessidades e expectativas dos consumidores dotados de competências culturais específicas, necessidades estas que seriam historicamente engendradas.

Enquanto recurso de legitimação da ordem econômico-social presente, a cultura média, que engloba ao mesmo tempo mercadorias e significações, conta com características como:

(...) o recurso a procedimentos técnicos e a efeitos estéticos imediatamente acessíveis, a exclusão sistemática de todos os temas capazes de provocar controvérsia ou chocar alguma fração do público em favor de personagens e símbolos otimistas e estereotipados, ‘lugares-comuns’ que possibilitam a projeção das mais diferentes categorias de público (BOURDIEU, 1982: 137).

Deve-se ressaltar ainda que, também diferentemente dos frankfurtianos, Bourdieu trabalhou durante um longo período como antropólogo atuante em pesquisas de campo. A maior parte de suas conclusões e orientações teóricas deriva de investigações realizadas junto a diferentes agrupamentos sociais, instigando os estudos de caráter etnográfico entre os estudiosos da comunicação. Além disso, os ideais-tipos apresentados em suas pesquisas contam com limitações assumidas pelo próprio autor e destacadas por alguns dos analistas de suas idéias. Ao referir-se à tendência de reprodução de valores e comportamentos pelos tributários da cultura média, é importante salientar que:

(...) tais disposições não engendram comportamentos mecânicos, de tipo behaviorista, ou a eternização das estruturas, como pareciam crer os estruturalistas mais radicais: atualizam-se em função das diferentes

situações em que o agente se depara na trajetória de vida, assim permanecendo o princípio de seleção de todos os signos e índices que produzir ou julgar. A seleção realizada pelo indivíduo possui uma história constituída pela história das seleções coletivas (MIRANDA, 2005:93)

Os Estudos Culturais

Discorrer sobre os Estudos Culturais significa uma vez mais defrontar-se com uma multiplicidade de perspectivas e propostas abrigadas sob um mesmo rótulo, sendo que a noção e emprego do termo cultura entre os “culturalistas” deixam transparecer sutis variações, especialmente se forem levadas em consideração a conjuntura sociopolítica e o grupo que fez uso de tal conceito. As análises sobre os Estudos Culturais tendem a privilegiar o enfoque do grupo que deu origem formal a esta linhagem no ano de 1964, aglutinado no *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) e, em seguida, sua adaptação e uso pelos pesquisadores latino-americanos. No entanto, pouco se tem enfatizado que na América Latina (ESCOSTEGUY, 2001), como acontece na Europa (JOHNSON, 2006) e nos Estados Unidos (GIROUX, 2003), encontram-se grupos de pesquisadores que, apesar de se proclamarem como incorporadores das premissas dos Estudos Culturais revelam inegáveis contrastes e divergências teóricas.

Neste contexto, o ponto de partida para o estabelecimento da noção de cultura no âmbito dos Estudos Culturais corresponde a retrair seu uso no âmbito do CCCS. Neste centro de estudos e pesquisas, apesar de haver certa afinidade com os postulados marxistas, buscou-se o afastamento teórico da idéia de que a cultura seja sobredeterminada pela infraestrutura, postulando-se em vez disso a existência de um estado de contínuas tensões entre as esferas econômicas, políticas, sociais e culturais, tensões estas que instauram a formatação e a dinâmica peculiares a cada uma dessas instâncias (LULL, 1997: 92-93).

Raymond Williams, um dos fundadores e primeiro diretor do CCCS, imbuiu-se deste princípio e, empenhando-se em tecer um conceito de cultura que fugisse à tradição britânica de exclusão das práticas das camadas populares, assim ponderou:

(...) há certa convergência prática entre (i) os sentidos antropológico e sociológico de cultura como ‘modo de vida global’ distinto, dentro do qual percebe-se, hoje, ‘um sistema de significações’ bem definido não

só como essencial, mas como essencialmente envolvido em todas as formas de atividade social, e (ii) o sentido mais especializado, ainda que também mais comum, de cultura como ‘atividades artísticas e intelectuais’, embora estas, devido à ênfase em um sistema de significações geral, sejam agora definidas de maneira muito mais ampla, de modo a incluir não apenas as artes e as formas de produção intelectual tradicionais, mas também todas as ‘práticas significativas’ – desde a linguagem, passando pelas artes e filosofia, até o jornalismo, moda e publicidade – que agora constituem esse campo complexo e necessariamente extenso (WILLIAMS, 1992:13).

A abrangência deste conceito foi bem aceita na América Latina, apesar de sua interpretação se mostrar variável. Nesses termos, a continuidade da exposição deve ser necessariamente localizada, recaindo sobre a produção de um dos mais importantes e mais invocados “culturalistas” latino-americanos, o argentino-mexicano Néstor García Canclini.

Em uma de suas obras centradas no enfoque da cultura, inicialmente García Canclini criticou o conceito marxista conferido ao termo, alegando dentre outras razões, o fato de Marx ter desenvolvido um campo teórico em um período anterior à constituição, ou pelo menos afirmação mínima, da Antropologia enquanto ciência. Para o autor em destaque, apesar de ser comumente aceita a tese segundo a qual a teoria marxista da ideologia pode ser entendida parcialmente como uma possível teoria da cultura, a primeira não abrange a integralidade da segunda, já que esta é bem mais vasta. Por isso García Canclini criticou os pesquisadores que aceitam que o conceito de ideologia abranja satisfatoriamente os fatos socioculturais; se a ideologia, no sentido conferido por Marx, constitui-se numa deformação da realidade, a cultura para o investigador latino-americano não só representa a sociedade, mas, ao representá-la, contribui para reproduzi-la e transformá-la, possibilitando a estruturação de novas relações de produção (GARCÍA CANCLINI, 1995: 23).

Na busca por uma “definição operacional” do termo cultura, o autor criticou as concepções disponíveis, inclusive as focadas pelas “correntes” e seus respectivos pesquisadores aqui já mencionados, notando em todas as conceituações, fragilidades e parcialidades que impossibilitam sua plena utilização no plano político. Apesar disso, sua opção se aproximou daquela articulada por Raymond Williams ao entender que a cultura constitui-se no “mundo das significações”, acrescentando:

(...) pode-se afirmar que a cultura abarca o conjunto dos processos sociais de significação ou, de um modo mais complexo, a cultura abarca o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social (GARCÍA CANCLINI, 2007: 41).

As implicações desta proposta foram imediatamente indicadas pelo autor:

Ao conceituar a cultura deste modo, estamos dizendo que a cultura não é apenas um conjunto de obras de arte ou de livros e muito menos uma soma de objetos materiais carregados de signos e símbolos. A cultura apresenta-se como processos sociais, e parte da dificuldade de falar dela deriva do fato de que se produz, circula e se consome na história social. Não é algo que apareça sempre da mesma maneira. Daí a importância que adquiriram os estudos sobre recepção e apropriação de bens e mensagens nas sociedades contemporâneas. Mostram “como um mesmo objeto pode transformar-se através de usos e reapropriações sociais” (op. cit, 2007: 41-42).

A percepção processual e cambiante da cultura implica na contingência de que as expressões culturais, por exemplo, as integrantes dos conteúdos midiáticos, ao serem transferidas de um sistema para outro (da cultura ou subcultura do emissor para a do receptor), são inserida em novas relações sociais e simbólicas, resultando em constantes recodificações. Os elementos constitutivos da cultura circulam por diferentes planos (classes e fragmentos de classes sociais) e, ao serem “consumidos” em contextos materiais e simbólicos diversificados, tornam-se novas “realidades” que, ao serem recobertas por novos atributos, recebem funções às vezes inusitadas, já que muito diferentes daquelas propostas pelo produtor original. Neste sentido, é possível afirmar também que García Canclini elaborou uma definição sociosemiótica de cultura, recurso que viabiliza a diluição, ou pelo menos a atenuação, de dualismos promotores de múltiplos impasses nas Ciências Humanas e nas Ciências Sociais Aplicadas, dentre eles o material e o espiritual, o econômico e o simbólico, o real e o virtual, o individual e o coletivo.

A dimensão antropológica dos ensinamentos deste autor ganhou maior evidência a partir do ponto em que ele tende, em praticamente todos os seus textos, a articular a importância da cultura como instância privilegiada em que cada grupo organiza e reorganiza incessantemente sua identidade social, inclusive em contextos inter e multiculturais. Com isso firma-se sua proposta de unir pesquisa e ação política, já que as “classes populares” foram avaliadas como agentes ativos e dinâmicos na construção

de sentidos, isto é, na ressignificação das mensagens, e não apenas meros e alienados reprodutores de uma ordem social imposta pelas elites e disseminada pelos meios massivos de comunicação.

Vale ressaltar que estas orientações estimularam não só os debates teóricos no campo da Comunicação como também instigaram o empreendimento de um número significativo de pesquisas de campo de dimensões etnográficas, sobretudo referentes à recepção – ou consumo – das mensagens midiáticas pelas camadas subalternas. Certamente é esse fato que tem conferido um caráter distintivo aos Estudos Culturais latino-americanos em relação aos seus congêneres europeus e norte-americanos.

Neste movimento, os “alienados” ou os “dominados” vislumbrados por outras vertentes teóricas ganharam uma nova valoração, inclusive de dimensões políticas, permitindo a abertura de novas fronteiras para os estudiosos da mídia:

Hoje vemos os processos de consumo como algo mais complexo do que uma relação entre meios manipuladores e dóceis audiências. Um bom número de estudos sobre comunicação de massa tem mostrado que a hegemonia cultural não se realiza mediante ações verticais, nas quais os dominadores capturariam os receptores; entre uns e outros mediadores, como a família, o bairro e o grupo de trabalho. (...) deixou-se também de conceber os vínculos entre aqueles que emitem as mensagens e aqueles que as recebem como relações, unicamente, de dominação. A comunicação não é eficaz se não inclui também interações de colaboração e transação entre uns e outros (GARCÍA CANCLINI, 2006: 59-60).

Neste encaminhamento, para os Estudos Culturais, é no território da cultura que a sociedade demonstra sua capacidade de resistência e organiza seus projetos de ação, negociando sentidos em tudo que lhe é apresentado pelos “donos do poder”.

Considerações finais

É fato comum entre os antropólogos a menção de que o conceito de cultura aflora tanto como ponto forte quanto como atestado de fragilidade da Antropologia. Ponto forte porque se constitui no eixo central de qualquer pesquisa na área e, frágil pelo fato de a Antropologia acadêmica, que já conta com aproximadamente um século e meio de existência, tem articulado, em média, um novo conceito de cultura por ano.

A polifonia do conceito, se importante para o avanço do próprio campo, também tem promovido constantes confrontos entre os pesquisadores. Adotado pelo campo da Comunicação, o conceito de cultura mostra-se igualmente variante. A opção do pesquisador por um dos paradigmas – ou correntes – de enfoque dos objetos comunicacionais obrigatoriamente tem que levar em consideração a especificidade do conceito de cultura que é próprio ao paradigma adotado e as consequências de tal decisão para o desenvolvimento de seus estudos, sob o risco de produzir análises que perdem vigor devido à imprecisão conceitual. Neste sentido, este artigo pretende ser uma contribuição sobre alguns dos desafios que todo estudioso é obrigado a se defrontar no processo de colocar em diálogo os campos da Comunicação e da Antropologia.

Características básicas das principais “escolas” do campo da Comunicação

Escola	Paradigma	Conceito de cultura	Conceito de receptor
Norte-americana (mass communication research)	- estruturo-funcionalista - psicossociologia	- um “todo” integrado - função de satisfazer as necessidades biológicas e psicológicas humanas e garantir o equilíbrio social	- tendencialmente passivo - apto de ser “corrigido” em caso de disfunção
Teoria crítica (Horkheimer e Adorno)	- marxista	- pseudo-cultura gerada pela indústria cultural - submissa à ideologia	- passivo e alienado - ganha sentido enquanto pertencente à “massa”
Francesa (Bourdieu)	- racionalista - forte influência do estruturalismo e da hermenêutica	- campo de sistemas simbólicos - campo de conflito e negociação entre os grupos sociais	- ativo - tece alternativas e é apto para promover negociações
Estudos culturais (vertente latino- americana)	- culturalista - forte influência da antropologia interpretativa e da sociosemiótica	- conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social - território de contínuas recodificações	- ativo - capacitado para ressignificar as mensagens culturais

Fonte: Autor

Referências

- ADORNO, T. W. A indústria cultural. In: COHN, G. (org.) **Theodor W. Adorno**. São Paulo: Ática, 1986, p. 92-99.
- ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- _____. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983a, p. 46-81.
- _____. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, R. (org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983b, p. 82-121.
- _____. **O poder simbólico**. Lisboa e Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1989.
- _____. **As regras da arte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. ; CHAMBOREDON, J.-C.; PASSERON, J.-C. **El oficio del sociólogo**: presupuestos epistemológicos. 17 ed. México, D.F. e Madrid: Siglo Veintiuno, 1975.
- ESCOSTEGUY, A.C.D. **Cartografias dos estudos culturais**: uma versão latino-americana. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- GARCÍA CANCLINI, N. **Ideología, cultura y poder**. Buenos Aires: EUDEBA, 1995.
- _____. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 6. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.
- _____. **Diferentes, desiguais e desconectados**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007.
- GIROUX, H.A. **Atos impuros**: a prática política dos estudos culturais. Porto Alegre: Artmed, 2003.
- HONNETH, A. Teoria crítica. In: GIDDENS, A. (org.); TURNER, J.(org.). **Teoria social hoje**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999. p. 503-552.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: EDUSP/Cultrix, 1973.
- HYMES, D.H. Antropologia da comunicação. In: DANCE, F.E.X. (org.). **Teoria da comunicação humana**. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 9-56.
- JOHNSON, R. O que é, afinal, estudos Estudos Culturais? In: SILVA, T.T. (org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 7-131.

LASSWELL, H.D. A estrutura e a função da comunicação na sociedade. In: COHN, G. (org.). **Comunicação e indústria cultural**. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1975. p. 105-117.

LÉVI-STRAUSS, C. A noção de estrutura em etnologia. In: IDEM. **Antropologia estrutural**. São Paulo: CossacNaif, 2008, p. 299-344.

LEVIN, T.Y. e VON DER LINN, M. Elements of a radio theory: Adorno and the Princeton Radio Research Project. **The Musical Quarterly**, Oxford, vol. 78, n. 2, p. 316-324, Summer, 1994.

LULL, J. **Medios, comunicación, cultura**: aproximación global. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

MALINOWSKI, B. La cultura. In: KAHN, J.S. (org.). **El concepto de cultura**: textos fundamentales. Barcelona: Anagrama, 1975. p. 85-128.

_____. **Uma teoria científica da cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MIRANDA, L. **Pierre Bourdieu e o campo da comunicação**: por uma teoria da comunicação praxiológica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

MORIN, E. **Cultura de massa no século XX**: o espírito do tempo – neurose. 9ª. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2007.

MUÑOZ, B. **Cultura y comunicación**: introducción a las teorías contemporáneas. Barcelona: Barcanova, 1989.

MURDOCK, G.P. Como a cultura se modifica. In: SHAPIRO, H.L. **Homem, cultura e sociedade**. Rio de Janeiro/Lisboa: Fundo de Cultura, 1972. p. 292-307.

PANOFF, M. **Malinowski y la antropología**. Barcelona: Labor, 1974.

SILVA, J.M. O pensamento contemporâneo francês sobre a comunicação. In: HOHLFELDT, A. (org.); MARTINO, L.C. (org.); FRANÇA, V.V. (org.). **Teorias da comunicação**: conceitos, escolas e tendências. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 171-186.

WILLIAMS, R. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.