

# Regimes cognitivos e estésicos da era comunicacional: da invisibilidade de práticas à sociologia das ausências

José Luiz Aidar Prado<sup>1</sup>

## RESUMO

O autor discute a importância de se colocar os objetos midiáticos como subconjunto dos objetos comunicacionais no sentido de se operar com uma epistemologia crítica no campo da comunicação. Para tanto, são ressaltados como os fenômenos comunicacionais ganharam primeiro plano nas sociedades contemporâneas e como a mídia é fundamental nesse arranjo, por meio da abordagem de três temáticas: a passagem da cultura de massas para a cultura das mídias; as mudanças nos processos capitalistas de produção de valor a partir de meados do século XX; e a constituição dos públicos consumidores desde o final do século XIX. Finalmente, discute-se a importância da crítica na discussão dos fenômenos comunicacionais, com base em Judith Butler e Boaventura Santos.

**Palavras-chave:** Epistemologia da comunicação; sociologia das ausências; cultura das mídias; crítica da comunicação.

## ABSTRACT

*This paper discusses the importance of seeing media objects as a subset of communicational objects in order to work with a critical epistemol-*

1 Professor doutor do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), autor de *Brecha da comunicação* (Prado 1996), co-autor de *Žižek crítico* (Prado & Dunker 2005), *Lugar global, lugar nenhum* (Prado & Sovik 2001), entre outros, e coordenador do Grupo de Estudos em Mídia Impressa (que realiza a pesquisa "A invenção do Outro e do Mesmo na mídia semanal", projeto apoiado pelo CNPq).

*ogy in the field of communications. To this end, we discuss how communicational phenomena have come to the forefront in contemporary societies and how the media is fundamental in this arrangement, based on three major themes, namely, the shift from mass to media culture, the changes in capitalist processes of value production beginning in the mid-20<sup>th</sup> century, and the constitution of consumer publics starting in the late 19<sup>th</sup> century. To conclude, we discuss the importance of critique in the discussion of communicational phenomena, based on the writings of Judith Butler and Boaventura Santos.*

**Keywords:** *Epistemology of communication; sociology of absences; media cultures; critique of communication.*

**Uma tentativa de definir** a especificidade dos estudos de comunicação no Brasil tem sido recortar o campo pela presença do objeto midiático como ordenador das pesquisas, não pela metodologia ou pela grelha teórica que define o olhar analítico. Os responsáveis pelas avaliações dos programas de pós-graduação da área de comunicação na Capes têm insistido nos últimos anos na importância da “inserção temática”, ou seja, na definição de um lugar de construção da “pertinência”: a meta é evitar a dispersão temática, partindo do critério de normalização que é o interruptor dentro-fora: midiático x não midiático. Cabe a pergunta: o conjunto dos objetos comunicacionais e o conjunto dos objetos midiáticos coincidem no campo da comunicação<sup>2</sup>? Apresentam intersecção? Um está contido no outro? Começamos pela questão: por que os fenômenos comunicacionais ganharam primeiro plano nas sociedades contemporâneas e como a mídia é fundamental nesse arranjo? Para respondê-la, é preciso considerar três pontos:

a) *A passagem da cultura de massas para a cultura das mídias* – O conceito moderno de massa nasceu com o discurso das revoluções e com o iluminismo, que postulava a racionalidade não endeusada, caracterizando uma radical mudança na soberania. Gabriel Tarde fazia uma forte distinção entre multidão e público. Para ele, a multidão “apresenta algo de animal” (Tarde 2005:6), enquanto a formação do público, principalmente com a imprensa, supõe “uma evolução mental e social bem mais avançada do que a formação de uma multidão” (idem: 7). A multidão era o nome do populacho ainda não tornado público, não captado pela in-

2 Usamos “campo” no sentido de Bourdieu. Sobre esse uso ver também Immacolata Lopes: “A ciência acaba sendo definida por Bourdieu como um campo de práticas institucionalizadas de produção (pesquisa), reprodução (ensino) e circulação de capital e poder científicos. Entretanto, devido à distinção que ele traça entre formas objetivadas das práticas (rituais) e formas subjetivadas dessas práticas (estruturas mentais interiorizadas, isto é, *habitus*), é possível identificar aí o que outros autores trabalham como representações sociais (Moscovici)” (Lopes 2006: 18). A análise bourdieana é importante para Lopes a fim de: “1) criticar aqueles que apressadamente vêem nas mudanças internas de uma ‘ciência normal’ sempre sinais de ‘crise de paradigmas’; 2) para impedir que se identifiquem automaticamente lutas institucionais com lutas epistemológicas ou, dito de outro modo, as conquistas institucionais são condições necessárias, porém não garantem *per se* o fortalecimento teórico de um campo; 3) para evitar que se confunda o subcampo do ensino (reprodução) com o subcampo da pesquisa (produção) dentro do campo acadêmico” (idem: 18).

dústria que logo veio a ser chamada de “cultural”. Ortega y Gasset (1981: 48) começa seu *La rebelion de las massas*, de 1930, falando no império das massas: “a multidão, subitamente, se tornou visível, se instalou nos lugares preferenciais da sociedade. Antes, se existia, passava inadvertida, ocupava o fundo do cenário social; agora [...] é o personagem principal. Já não há protagonistas: só há coro”. O problema na época em que esse texto foi escrito era o de *encontrar lugar*, em função da aglomeração: “o mundo, subitamente, cresceu, e com ele e nele, a vida”. A vida, diz Gasset, se mundializou (idem: 68).

Elias Canetti terá, anos mais tarde (1960), uma visão mais complexa e talvez menos disfórica da massa: “somente na massa é possível ao homem liberar-se do temor do contato” (Canetti 2005: 14). A reunião na massa precipitaria a *descarga*, em que desaparecem as distâncias entre as pessoas. Diz Canetti:

a totalidade da vida assenta-se nas distâncias; a casa na qual ele [o sujeito] encerra a si próprio e as suas posses, o cargo que ocupa, a posição pela qual anseia – tudo isso serve para criar, consolidar e ampliar distâncias. A liberdade de movimento mais profundo rumo ao próximo é cerceada (idem: 16).

Ora, na massa, caem as separações, principalmente no momento da descarga, para o qual se dirigem todas as massas:

Nessa sua concentração, onde quase não há espaço entre as pessoas, onde os corpos se comprimem uns contra os outros, cada um encontra-se tão próximo do outro quanto de si mesmo. Enorme é o *alívio* que isso provoca. É em razão desse momento feliz, no qual ninguém é *mais* ou melhor que os outros, que os homens transformam-se em massa (idem: 17).

A massa anula o efeito de isolamento dos eus: “no ajuntamento caem as distâncias. Onde o pretume humano é mais denso, lá começa a agir a sucção de uma desinibição milagrosa” (idem: 17). Não se trata aqui de pensar a igualdade de direitos, mas “o deixar-se ir da maioria”.

Para Sloterdijk, Canetti é o único pensador da modernidade que “vislumbrou a prosperidade da massa e sua invasão na História completamente desprovida de apoteoses filosófico-progressistas e sem supersti-

ções de ascensão dos jovens hegelianos” (Sloterdijk 2002: 13). Canetti se recusa a “adular, sob as formas da crítica, a sociedade atual, o seu objeto, que é ao mesmo tempo o seu cliente” (idem: *ibidem*). Aí se coloca, Sloterdijk continua, o tema básico do século XX: “arrebatoamento através do ruim e do errado”. O que se aprende então com Canetti? Que a “crítica não avança realmente se não desembocar numa diferenciação dos arrebatamentos ou numa triagem das boas e más abnegações” (idem: *ibidem*). O programa que aí se coloca é, na fórmula de Sloterdijk: “desenvolver a massa como sujeito”. O movimento da massa é no sentido de aumentar, é uma sucção, “para baixo e para o meio” (idem: *ibidem*). Na massa reúnem-se “os excitados indivíduos não para aquilo que a mitologia da discussão chama de público – mais do que isso, condensam-se numa mancha, formam nódoas humanas” (idem: 16). Assim,

a expressão “massa” nas exposições de Canetti passa a ser um termo que articula o bloqueio da subjetivação no momento de sua própria realização – razão pela qual a massa, compreendida como massa-ajuntamento, não pode ser encontrada em outro lugar senão no estado da pseudo-emancipação e da semi-subjetividade – como algo vago, frágil, desdiferenciado, conduzido por correntes de imitação e excitações epidêmicas, algo fáunico-feminino, pré-explosivo, que em sua real averiguação registra grandes semelhanças com os retratos que dele fizeram os velhos mestres da psicologia de massas – Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Sigmund Freud (idem: 17).

Canetti marca um momento da modernidade em que esse novo sujeito-massa (“não importando que se o chame de povo ou plebe ou proletariado ou opinião pública”), ainda pode “se reunir e aparecer diante de si mesmo como multidão presente – com um tom singular, uma excitação singular e um ato singular” (idem: 19). Diz Sloterdijk:

Tudo preto de gente – essa figura de linguagem faz parte de uma era das massas-ajuntamento, ou, como também se poderia dizer, das massas de reunião e da presença, cuja característica consiste no fato de que grandes números de pessoas, milhares, dezenas de milhares, milhões no caso mais extremo, vivenciam a si mesmas como uma grandeza apta à reunião, na medida em que vão confluír num local que a todos acolhe, e nessa reunião maciça ganham uma enorme auto-experiência como co-

letivo requerente, exigente, usuário da palavra e que emana violência. É mérito de Canetti ter fixado teoricamente esse estágio de modernização, no qual o fenômeno da multidão capaz de se reunir diante de si mesma e para si mesma esteve presente nas cenas cruciais do espaço psicopolítico moderno (idem: 19).

Desde que Canetti a estudou em *Massa e poder*, a situação da massa mudou radicalmente. Os conjuntos atuais deixaram “de ser massas de reunião e ajuntamentos. Hoje o caráter das massas “não se expressa mais na reunião física” (idem: 20), mas “na participação de programas de meios de comunicação de massa” (idem: ibidem):

A massa de ajuntamento tornou-se uma massa relacionada a um programa – e essa se emancipou, de acordo com a definição, da reunião física num local comum a todos. [...] Agora se é massa sem que se vejam os outros. A conseqüência disso é que as sociedades [...] pós-modernas não mais se orientaram primariamente pelas suas próprias experiências corporais, mas se observam apenas por meio de símbolos das comunicações de massa, de discursos, modas, programas e celebridades (idem: ibidem).

A conseqüência é que a massa pós-moderna perdeu sua força, seu potencial: “uma sociedade por demais midiaticizada vibra num estado no qual os milhões não podem mais aparecer negra, densa e impetuosamente como totalidade efetivamente reunida, não mais como seres vivos de um coletivo que conspira, conflui e irrompe” (idem: 23). O maior exemplo dessa nova situação são os *media events*, estudados por Katz & Dayan (1994), em que as audiências, sentadas em casa, nos bares, nas praças com telões, acompanham os grandes eventos midiáticos (os funerais de presidentes, como o de Tancredo, o de personalidades, como o da princesa Diane, os jogos da Copa etc.), embora muitos se reúnam ainda nas ruas para presenciar o acontecimento (e para aparecer na televisão).

A teoria da soberania sempre construiu a multidão como povo (constituindo a nação) ou como massa (perigosa e precisando ser conduzida, controlada). O povo é uno e o soberano governa com base em uma delegação de autoridade por parte desse uno. Os meios de comunicação de massa atuaram, ao lado do Estado, no sentido de construir o povo e de entreter

e modelizar as massas, transformando-as em públicos, reunidos diante de um programa, para não mais se reunirem ao redor de sua potência.

b) *As mudanças nos processos capitalistas de produção de valor a partir de meados do século XX* – Boaventura Santos examina o projeto sociocultural da modernidade por meio de um balanço dos excessos no cumprimento de algumas promessas e dos déficits em relação a outras, balanço esse que caracterizaria a entrada na pós-modernidade. Tal projeto moderno se assenta em dois pilares ou processos: o da regulação e o da emancipação, cada qual constituído por três princípios (Santos 2005: 77). O da regulação é constituído pelos princípios do Estado, do mercado e da comunidade; o pilar da emancipação é constituído por três lógicas de racionalidade: a cognitivo-instrumental da ciência e da técnica, a estético-expressiva da arte e da literatura e a moral-prática da ética e do direito. Cada uma das lógicas tem uma inserção no pilar da regulação. O excesso está, segundo Santos, no próprio objetivo de “vincular o pilar da regulação ao pilar da emancipação e de os vincular ambos à concretização de objetivos práticos de racionalização global da vida coletiva e da vida individual” (idem: 78).

Cada um desses pilares visa a autonomia e a maximização de seus valores, por meio de uma diferenciação funcional, como a maximização do Estado e do mercado ou, do lado da emancipação, a estetização, a cientificização ou a juridificação da realidade social. Isso cria um déficit, cuja dimensão mais profunda está “na possibilidade de estes princípios e lógicas virem a dissolverem-se num projeto global de racionalização da vida social prática e cotidiana” (idem: *ibidem*). A partir do século XIX, o projeto da modernidade, já instaurado, caminhou intrinsecamente ligado ao desenvolvimento do capitalismo. Santos divide esse processo em três períodos: capitalismo liberal (século XIX), organizado (século XX até 1960) e desorganizado (desde os anos 1960). O que ocorre nesses períodos com o projeto da modernidade?

Acompanhemos Santos. O primeiro período (século XIX) deixa claro no plano social e político que o projeto moderno era muito ambicioso e internamente contraditório (idem: 79): “o excesso das promessas se saldaria historicamente num déficit talvez irreparável” (idem: *ibidem*).

O segundo período (do fim do século XIX até os anos 1960) procurou realizar algumas daquelas promessas, com elas compatibilizando outras contraditórias, tentando minimizar o déficit. O terceiro (do fim dos anos 1960, até hoje) indicou que o déficit é irreparável e maior do que antes se imaginava. Assim, não faz sentido continuar à espera de que o projeto da modernidade “se cumpra no que até agora não se cumpriu” (idem: 80). Esse projeto “cumpriu algumas de suas promessas e até as cumpriu em excesso, e por isso mesmo inviabilizou o cumprimento de todas as restantes” (idem: *ibidem*). A tese de Santos é de que é preciso reinventar as promessas não cumpridas, com base em outro paradigma.

Para Santos (2006), o conhecimento moderno comportou duas formas: o conhecimento-regulação, que transforma a ignorância-caos em ordem, e o conhecimento-emancipação, que transforma a ignorância-colonialismo em solidariedade.

No último século o conhecimento-regulação ganhou total primazia sobre o conhecimento-emancipação. Com isto, a ordem passou a ser a forma hegemônica de conhecimento, e o caos, a forma hegemônica da ignorância. Esta hegemonia do conhecimento-regulação permitiu a este recodificar nos seus próprios termos o conhecimento-emancipação. Assim, o que era saber nesta última forma de conhecimento transformou-se em ignorância (a solidariedade foi recodificada como caos) e o que era ignorância transformou-se em saber (o colonialismo foi recodificado como ordem). Como a seqüência lógica da ignorância para o saber é também a seqüência temporal do passado para o futuro, a hegemonia do conhecimento-regulação fez com que o futuro e, portanto, a transformação social, passasse a ser concebido como ordem, e o colonialismo, como um tipo de ordem. Paralelamente, o passado passou a ser concebido como caos e a solidariedade como um tipo de caos. O sofrimento humano pôde assim ser justificado em nome da luta da ordem e do colonialismo contra o caos e a solidariedade. Esse sofrimento humano teve e continua a ter destinatários sociais específicos – trabalhadores, mulheres, minorias (e por vezes majorias) étnicas, raciais e sexuais –, cada um deles a seu modo considerado perigoso precisamente porque representa o caos e a solidariedade contra os quais é preciso lutar em nome da ordem e do colonialismo. A neutralização epistemológica do passado tem sido sempre a contraparte da neutralização social e política das “classes perigosas” (Santos 2006: 86).

Tal afirmação de Santos pode ser atestada se examinarmos na mídia semanal a tematização dos movimentos sociais, de miseráveis e de minorias (ver Prado: 2002, 2003 e 2005). Lá eles são praticamente invisíveis.

Poderíamos entender essa polaridade entre conhecimento-regulação e conhecimento-emancipação com base na tensão entre sistema e mundo da vida, para usar a chave habermasiana. Os imperativos sistêmicos são os da reprodução material da sociedade, enquanto os do mundo da vida são os de reprodução simbólica da sociedade. A tese de Habermas é a da colonização, a saber, a monetarização e a burocratização da cultura no sentido amplo, ou seja, do inconsciente fenomenológico caracterizado desde Husserl e Merleau-Ponty como “mundo vivido” ou “mundo da vida” (*Lebenswelt*), que é um *background* que alimenta as comunicações cotidianas com o material de linguagem que são as formas semânticas e pragmáticas plásticas que conformam as experiências da cultura propriamente dita, o empuxo à pertença a grupos sociais e o empuxo à constituição de uma personalidade única em cada caso. O processo de abstração real que transformou o trabalho no capitalismo, fazendo da força de trabalho mercadoria, provoca uma mudança no mundo da vida no sentido de adaptação “em seu intercâmbio com o sistema de ação econômico ou administrativo a um meio de controle sistêmico” (Habermas 1985, vol.2: 456). Do mesmo modo que o trabalho,

as orientações conforme a valores de uso, as opiniões articuladas publicamente e as manifestações da vontade coletiva devem se transformar de certo modo em “preferências do consumidor” e em lealdade generalizada para poder ser intercambiadas, respectivamente, por bens de consumo e por liderança política. Os meios dinheiro e poder só podem regular as relações de intercâmbio entre sistema e mundo da vida na medida em que os produtos do mundo da vida se ajustem aos meios de controle experimentando um processo de abstração real que os reduz a *inputs* do correspondente subsistema, no qual só pode colocar-se em relação com seus ambientes através do meio de controle que lhe é específico (idem: 457).

A passagem da cultura de massas para a cultura das mídias pode ser examinada com base nessa relação sistema–mundo da vida. O capitalismo desorganizado ou multinacional ancora-se não mais no valor

trabalho e na produção medida em horas de trabalho, mas no valor imaterial: “o trabalho de produção material, mensurável em unidades de produtos por unidade de tempo, é substituído por trabalho dito imaterial, ao qual os padrões clássicos de medida não mais podem se aplicar” (Gorz 2005: 15). Gorz chama essa fase de capitalismo cognitivo, por ancorar-se nos saberes comuns que devem ser incorporados pela força de trabalho na produção, que por sua vez torna-se um dos subsistemas do sistema maior que é a comunicação. Produzir torna-se uma etapa da prestação de serviço comunicacional *on demand*. O saber que se tornou “a fonte mais importante da criação de valor é particularmente o saber vivo, que está na base da inovação, da comunicação e da auto-organização criativa e continuamente renovada” (idem: 20). O sistema (incluindo os subsistemas midiáticos) não cessa de bombear figuras e formas do mundo da vida para constituir e revestir seus produtos e marcas, que, por sua vez, constituem e vestem os sujeitos nas várias posições discursivas de sujeito.

c) *A constituição dos públicos consumidores a partir do final do século XIX* – Qual é a grande diferença entre a modernidade e a pós-modernidade? Na verdade encontramos traços da arte moderna na era pós-moderna, mas ocorre uma ruptura se se considerar a “relação entre a produção cultural e a vida social em geral” (Jameson 2006: 41). Acompanhemos Jameson: o modernismo antigo era de oposição, causando escândalo com as obras não figurativas e com o novo estilo de vida e da arte:

o modernismo em geral não combinava com o mobiliário rebuscado da época vitoriana, com os seus tabus morais ou com as convenções da sociedade bem-educada. [...] Fosse qual fosse o conteúdo político dos representantes do alto modernismo, eles sempre foram, em seus aspectos mais implícitos, perigosos e explosivos, subversivos no interior da ordem estabelecida (idem: *ibidem*).

A grande mudança está justamente aí, na maior receptividade daquilo que era estranho nos modernistas. Para Jameson, “a produção de

mercadorias, em particular de vestimentas, mobiliário, edifícios e outros artefatos, está agora intimamente ligada à mudança de estilo que deriva da experimentação artística” (idem: 42). Após a Segunda Guerra,

novos tipos de consumo, a obsolescência planejada, um ritmo ainda mais rápido de mudanças na moda e no estilo, a penetração na propaganda, um nível de inserção na sociedade, até então sem paralelo, da televisão e da mídia em geral, a substituição da velha tensão entre a cidade e o campo, o centro e a província, pela tensão entre o subúrbio e a padronização universal, o crescimento de grandes redes de estradas de alta velocidade e a chegada da cultura do automóvel – esses são alguns dos aspectos que poderiam parecer marcar uma ruptura radical com aquela antiga sociedade pré-guerra, na qual o alto modernismo ainda era uma força subterrânea (idem: 43).

Nos anos 1960 estavam preparadas as condições para a atmosfera pós-moderna não somente do ponto de vista cultural e social, mas também da produção do capitalismo multinacional. Os programas cognitivos e estéticos dos meios de comunicação foram fundamentais nessa direção, na medida em que oferecem mapas organizadores do cotidiano dos públicos, baseados em uma tecnologização progressiva (ou semiotização) dos discursos. No final do século XX, o capitalismo midiático tinha desenvolvido um sistema perito de elaboração de mapas cognitivos, herdeiro das linhas fordistas da indústria cultural, constituindo uma efusiva e colorida corporação audiovisual – a identificação do consumidor-espectador se faz pelo inteligível, pois se trata de propor valores para diferentes posições de sujeito (ver Laclau 1995), por meio de contratos comunicacionais: a mídia mapeia valores e modaliza para os leitores modos de saber, fazer e de ser para consegui-los (a busca do sucesso, da beleza, do prazer e da riqueza). Acoplados aos mapas cognitivos estão os dispositivos “estéticos”, ou seja, dispositivos passionalizadores das mídias, que têm função pragmática de fazer *encarnar* os discursos em seus públicos cada vez mais específicos e segmentados. Muniz Sodré descreve a experiência estética para além do conceito: “experiência primordial, que tem mais a ver com o sensível do que com a razão” (2006: 23). Diz Sodré:

um outro modo de expor esta mesma preocupação aparece quando se contrapõe a imediatez da expressão corporal, característica da cultura

audiovisual, às mediações conceituais dos sistemas representativos. Ou então quando se reflete sobre a diferença entre o funcionamento da multidão (“massa”) e a apregoadada racionalidade do sujeito iluminista (idem: 23).

O momento inicial desse processo que culmina na intensa força cognitiva e estética das relações ampliadas de consumo na atualidade pode ser apontado no final do século XIX, quando, por exemplo, Richard Sears enviou milhares de catálogos aos consumidores do mundo rural. Alexandra Keller fala do leitor rural dos catálogos no começo do século XX nos Estados Unidos:

O mundo, como foi levado ao lar rural por intermédio do catálogo de venda por correspondência, era um lugar abundante e concorrido, apinhado de mercadorias, a representação de um mercado cuja materialização seria igualmente apinhada de vendedores, consumidores e espectadores. É em relação à multidão que o *flâneur* é definido, seja como uma figura em posição privilegiada de ocultamento ou proximidade, seja em oposição crítica a essa multidão. Ao se mover pelo catálogo, o leitor rural não apenas mudava constantemente entre posições de sujeito, mas também vagava pelas ruas invisíveis da metrópole que a Sears, Roebuck, havia criado (Keller, in Charney & Schwartz: 187).

Estão, portanto, intensamente relacionados: o crescimento do sistema audiovisual e sincrético, a produção do estésico na relação comunicativa com os públicos cada vez mais segmentados e a passagem ao paradigma da saúde (ver Prado 2006). Os textos sincréticos, apoiados em construções semióticas verbais/audiovisuais produzem estruturas mais lúdicas e voltadas para contratos de leitura estésicos, em que os discursos encarnam a partir de uma forte mobilização sensível do corpo. Nesse programa a propaganda e o marketing apelam aos valores imateriais dos produtos, ligados à identidade das marcas.

Segundo Sodré (2002: 16), no sistema moderno de comunicação as informações eram

simplesmente representadas, isto é, apresentadas ao receptor numa forma isenta de sua dinâmica ou de seu fluxo original, o que implica como principais recursos de linguagem a palavra e o conceito. [...] Com as tec-

nologias do som e da imagem (rádio, cinema, televisão), constituiu-se o campo do audiovisual, e o receptor passou a acolher o mundo em seu fluxo, ou seja, fatos e coisas rerepresentadas a partir da simulação de um tempo “vivo” ou real, na verdade uma outra modalidade de representação, que supõe um outro espaço-tempo social (imaterialmente ancorado na velocidade do fluxo eletrônico), um novo modo de auto-representação social e, por certo, um novo regime de visibilidade pública [...].

Na sociedade pós-moderna de controle, em que grandes ou mínimos discursos são emitidos com base em dispositivos comunicacionais, a comunicação transformou-se inteiramente, atuando em vários níveis da constituição e circulação dos fluxos semióticos (ou informacionais), em que o funcionamento das instituições fechadas se subordina a uma lógica mais ampla de formação de controles interiorizados. Como diz Sodré (idem: 15),

à aceleração do processo circulatório dos produtos informacionais (culturais) tem-se chamado de *comunicação*, nome de velha cepa que antes designava uma outra idéia: a vincula o social ou o ser-em-comum, problematizado pela dial tica plat nica, pela *koinonia politik * aristotélica e, ao longo dos tempos, pela palavra *comunidade*. Daqui parte a comunica o de que hoje se fala, mas vale precisar que não se trata exatamente da mesma coisa – ela agora integra o plano sist mico da estrutura de poder.

Esse funcionamento sist mico da cultura das m dias é a resposta do capitalismo para a constru o p s-tradicional dos imaginários destradicionalizados do Ocidente. O capitalismo constrói discursos sobre consumidores saudáveis, dedicados a seus corpos prazerosos (a Grande Saúde, na terminologia de Sfez [1996]), completados por identifica es rápidas e ancoradas em um espaço-tempo do aqui e do agora: o pós-modernismo é a lógica cultural desse capitalismo, na fala de Jameson (2006).

Na fórmula de Zizek, o capitalismo multinacional não mais coloniza os países como o capitalismo liberal fazia com as antigas col nias: hoje, são restam col nias, pois “o poder colonizador não é mais um Estado-na o, mas diretamente a empresa global”. A forma cultural ideal desse capitalismo globalizador é o multiculturalismo:

forma repudiada, invertida e auto-referencial de racismo, um “racismo com distanciamento” – “respeita” a identidade do Outro, concebendo o Outro como uma comunidade “autêntica” e autocontida em relação à qual ele, o multiculturalismo, mantém uma distância possibilitada por sua posição universal privilegiada (Zizek, in Prado & Dunker 2005: 33).

Em outras palavras, “o respeito do multiculturalista pela especificidade do Outro é a forma mesma como afirma sua própria superioridade” (idem: *ibidem*). O novo supereu (tenha prazer, viva intensamente, seja uma nova pessoa num novo corpo) aparece figurativizado nas capas das revistas semanais e mensais sobre o culto ao corpo: aprenda a gozar; dicas para enriquecer; cinco passos para dinamizar seu corpo; como se tornar outra pessoa nesse verão etc. (ver Prado 2006; Semprini 1999).

### **Fenômenos comunicacionais**

O conjunto dos objetos comunicacionais é, portanto, mais amplo do que o conjunto dos objetos midiáticos. Ele inclui, por exemplo, os fluxos das manifestações, não visíveis nas mídias, de movimentos sociais contra-hegemônicos, a resposta do Outro às construções de figuras de corpo saudável do Mesmo (ver Prado 2005). Sem dúvida, o funcionamento da sociedade de controle e sua cultura das mídias depende do funcionamento midiático para o que Luhmann chama de duplicação da realidade: “para a massa de comunicações que diariamente são transmitidas” é impossível constatar se o que se diz na mídia é verdadeiro. Os meios de comunicação são observadores de segunda ordem, observadores de observadores. Para isso eles têm de construir a realidade: “uma outra realidade, diferente da deles mesmos” (Luhmann 2005: 21). Essa construção da realidade exige um jornalismo não mais exclusivamente informativo, mas *performativo*, que aponta para os fluxos de fora do texto e insere o leitor nas infovias do capitalismo de entretenimento, saúde, riqueza, sucesso etc. (ver Prado 2005a). As identidades pós-tradicionais são construídas dentro desses fluxos semióticos em que o gênero é deslocado do sexo, por exemplo: “a interpretação cultural dos atributos sexuais é distinta da facticidade ou simples existência desses atributos.

Não somente somos culturalmente construídos, mas em algum sentido construímo-nos” (Butler 2004: 23). A mídia faz parte desse processo de culturalização do mundo, mas o grande paradigma é o da comunicação. Era o dito do Chacrinha global.

O que deveria, segundo nosso ponto de vista, caracterizar o campo da comunicação é o estudo dos *fenômenos* comunicacionais, que contém os fenômenos e objetos midiáticos, considerando que a comunicação é o novo espaço que englobou a produção na configuração do valor no capitalismo globalizante. Colocamos a ênfase no *fenômeno* entendido como um cruzamento, percebido e vivido nos corpos, de várias ordens de saberes: da produção de significações (aqui assumem seu papel as várias modalidades de análises semióticas e semiológicas dos discursos), do agenciamento de poderes (entrando em consideração as teorias do poder na interface entre comunicação e política) e da formação dos sujeitos (as posições de discurso, por um lado, mas também considerando a autoconstituição de um *self* ético; aqui não penso somente na construção discursiva dos sujeitos nos textos específicos, mas também na construção empreendida socialmente pelos agentes, nos grupos estudados, por exemplo, nos estudos culturais, pela teoria da recepção etc.). O campo não deve, portanto, estar alicerçado exclusivamente numa teoria dos objetos midiáticos, nem na divisão segundo os meios, mas nos processos hegemônicos e contra-hegemônicos empreendidos pelo capitalismo cognitivo (ver Gorz 2005). Na era de tudo-comunicação, o campo da comunicação deve recuar criticamente diante de uma epistemologia da comunicação que se coloque como disciplinar, ancorada no estudo centrado dos objetos midiáticos.

## **A crítica**

A crítica das práticas e dos discursos midiáticos deve concentrar-se não somente no texto em seu conjunto de elementos discursivos, a saber: a construção da narrativa, as linguagens audiovisuais e verbais, as oposições semânticas, os contratos comunicacionais propostos pelo enunciador ao enunciatário; mas também incidir sua atenção na economia

simbólica dos mercados da pós-modernidade em que essa mídia atua, em que predomina o fluxo de valores imateriais, ligados ao conhecimento e à informação, conduzidos pelas disputas simbólicas entre figurativizações, pelos enquadramentos temáticos concorrentes na agenda midiática e pelos dispositivos veridictórios produtores de identificações.

Na medida em que, com a nova configuração de espaço-tempo do mundo globalizado, surge uma nova agenda para a investigação no campo das ciências sociais, não é mais possível fixar critérios para assegurar fronteiras entre as disciplinas “sociais”. Daí afirma Lopes:

Especificamente no que aqui problematizo, na dificuldade das ciências sociais em tratar do fenômeno comunicacional, há algo mais que o déficit de legitimidade acadêmica de que este padece como “objeto de estudo” recente. Parece mais, pois diríamos que sociólogos, antropólogos e cientistas políticos perceberam de forma obscura o estalido das fronteiras que a comunicação carrega pela configuração de seus objetos móveis, nômades, de contornos difusos, impossíveis de encerrar nas malhas de um saber positivo e rigidamente parcelado. Nas transformações que emergem da experiência comunicacional há um fermento de mudanças no próprio saber (Lopes 2006: 23).

Essa abertura para um mundo das transdisciplinas ou pós-disciplinas, recusa, em minha opinião, como já disse antes, a escolha de objeto, a ordenação do campo com base em uma teoria ou tabelamento dos objetos e dos meios de comunicação, e aposta no enfoque sociocultural crítico, que estamos examinando no presente texto. Nessa direção, seguirei doravante um texto de Judith Butler (2004: 302), que se propõe a responder à questão: o que significa oferecer uma crítica? Ela o faz baseando-se em um exame da obra de Foucault, em que os limites da epistemologia e da ontologia são interrogados (como em nosso caso ora examinado, da tudo-comunicação), com base na análise de questões do poder e da governabilidade da constituição dos sujeitos. Ela contrapõe a crítica caracterizada como empobrecida normativamente (como a habermasiana) e a crítica (a butleriana) que depende de seus objetos:

A primeira tarefa da crítica não será avaliar se seus objetos – condições sociais, práticas, formas de conhecimento, poder e discurso – são bons ou

ruins, altamente avaliados ou rebaixados, mas examinar a própria estrutura da avaliação. Qual é a relação do conhecimento com o poder, de modo que nossas certezas epistemológicas sirvam para sustentar uma forma de estruturar o mundo que impeça possibilidades alternativas de ordenação? Sem dúvida podemos pensar que precisamos de certeza epistemológica a fim de assegurar que o mundo é e deve ser ordenado de um certo modo. Até que ponto, contudo, é essa certeza orquestrada por formas de conhecimento precisamente a fim de impedir a possibilidade de pensar de outro modo? Agora, poderíamos perguntar: por que é bom pensar de outro modo, se não sabemos antecipadamente se pensar de outro modo produzirá um mundo melhor? Se não temos um quadro moral para decidir com sabedoria que certas novas possibilidades ou modos de pensar de outro modo nos produzirão esse mundo cujo avanço podemos julgar a partir de padrões seguros e já estabelecidos? (idem: 307).

Butler sugere a volta a um significado mais fundamental de “crítica” a fim de ver “o que pode estar errado com a questão conforme está colocada e de colocar a questão de modo novo, para que uma nova aproximação produtiva ao lugar da ética na política possa ser mapeada” (idem: 305). Perguntar pelos limites nessa direção butleriana implica indagar pelos modos de conhecimento diante de uma crise do campo epistemológico comunicacional em que se vive. A crítica não é um manual que tudo recusa, em que o analista já se coloca em um pedestal pré-constituído, normativo, mas trata-se de uma prática desnaturalizadora, desconstrutora no concreto de cada texto e prática, que aponta para novas configurações dos objetos comunicacionais. Em vez de produzir, por exemplo, manuais de crítica midiática, deveríamos construir experiências desconstrutoras de visões naturalizadoras das culturas, visões estas que circulam socialmente e aparecem incorporadas nas mídias hegemônicas, integradas ao biopoder.

É a partir desta condição, de dilaceramento de nossa rede epistemológica, que emerge a prática da crítica, com a percepção de que nenhum discurso é aqui adequado ou que os discursos reinantes produziram um impasse. De fato, o próprio debate em que a visão normativa forte enfrenta a teoria crítica pode produzir precisamente esta forma de impasse discursivo a partir do qual emerge a necessidade e a urgência da crítica (idem: 308).

A atitude crítica, diz Butler, não é moral “de acordo com as regras cujos limites essa própria relação crítica busca interrogar. Mas como pode a crítica fazer seu trabalho sem arriscar as denúncias daqueles que naturalizam e tornam hegemônicos os próprios termos colocados em questão pela própria crítica?” (idem: 314). Assim ela coloca a questão: “dada a ordem contemporânea de ser, o que posso ser?” (idem: 315). A racionalização e a tecnicidade assumem uma nova forma quando se põem a serviço do biopoder:

o que continua difícil para muitos atores e críticos sociais nesta situação é discernir a relação entre “racionalização e poder”. O que parece uma mera ordem epistêmica, uma forma de ordenar o mundo, não admite prontamente as coerções pelas quais essa ordem se instala. Nem mostra o modo pelo qual a intensificação e totalização dos efeitos racionalizadores conduzem a uma intensificação do poder. [...] O poder estabelece os limites para o sujeito “ser”, além dos quais ele não “é” mais, ou ele habita em um domínio de ontologia suspensa. Mas o poder busca o sujeito pela força da coerção, e a resistência à coerção consiste na estilização do *self* nos limites do ser estabelecido (idem: 315).

Ser governado não é, nessa direção, apenas ser dirigido, mas “receber os termos segundo os quais a existência será ou não será possível” (idem: 314). Dada, portanto, uma determinada ordem (ou regime) de verdade (ou de veridicção), o sujeito poderá emergir. Daí, advém a definição de Foucault de crítica:

Se a governamentalização é este movimento pelo qual os indivíduos são subjugados à realidade de uma prática social através de mecanismos de poder que aderem à verdade, bem, então direi que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de questionar a verdade em seus efeitos de poder e questionar o poder em seus discursos de verdade (Foucault, apud Butler 2004: 314).

Trazendo tal discussão para o campo da comunicação, é preciso, em primeiro lugar, ampliar o foco: os objetos comunicacionais (no sentido sistêmico, hegemônico, mas também no sentido contra-hegemônico, de resistências) são processos que circulam por toda a sociedade e não somente

os objetos midiáticos. Em segundo lugar, é preciso entender epistemologia da comunicação não como metateoria (de salto alto) da comunicação, mas como espaço teórico para construção de uma visão crítica em que a pesquisa não fique detida no ufanismo do presente, nem no movimento exclusivo da constituição de braços do mercado, mas construa e investigue ações concretas contra-hegemônicas, na direção daquilo que Boaventura Santos chama de sociologia das ausências, tornando visíveis as presenças invisíveis, por exemplo, dos movimentos sociais, e desnaturalizando a invisibilidade dessas práticas. Dada uma certa ordem de discurso e poder, que sujeitos podem emergir? Que resistências se põem diante desses poderes? Que sujeitos individuais ou coletivos (os movimentos) são visíveis e quais são invisíveis? Que invisibilidade produzida é essa? Quais são as estratégias midiáticas dessa ordem comunicacional?

A *hermenêutica diatópica* proposta por Boaventura Santos afirma que todas as culturas são incompletas e tal incompletude só é avaliável baseada nos *topoi* de outra cultura. Trabalhar a incompletude abre “possibilidades insuspeitadas à comunicação e à cumplicidade”. Para Santos não há somente uma forma de conhecimento, a da ciência institucionalizada, mas várias. A hegemonia do conhecimento-regulação (ligado à reprodução do mundo sistêmico) em relação ao conhecimento-emancipação faz com que a ordem seja concebida com base na totalidade imaginada do sistema, excluindo as formas culturais ligadas aos movimentos sociais, cujas imagens são construídas como as da desordem, do caos (ver Prado 2006).

Nessa direção, seria desejável estudar os modos pelos quais certos discursos e enquadramentos sociais e midiáticos configuram posições sociais hegemônicas nos mercados de bens simbólicos, naturalizando visões específicas, tornando invisíveis outros agentes. A crítica, conforme Butler, tem, portanto, dupla tarefa:

mostrar como o conhecimento e o poder trabalham para constituir um modo menos ou mais sistemático de ordenar o mundo com suas próprias “condições de aceitabilidade de um sistema”, mas também “seguir os pontos de ruptura que indicam sua emergência”. Não apenas é necessário isolar e identificar o nexo peculiar entre poder e conhecimento que

deixa emergir o campo das coisas inteligíveis, mas também de rastrear o modo pelo qual esse campo encontra seu ponto de ruptura, os momentos de suas descontinuidades, os lugares em que ele falha em constituir a inteligibilidade para a qual ele está constituído (Butler 2004: 316).

A crítica, como aqui a entendemos, atua na dilatação do presente, que assenta, para Santos, na “proliferação das totalidades” e na demonstração de que “qualquer totalidade é feita de heterogeneidade e que as partes que a compõem têm uma vida própria fora dela” (Santos 2006: 101). É preciso, portanto, pensar os termos dicotômicos “fora das articulações e relações de poder” que os polarizam, para “revelar outras relações alternativas que têm estado ofuscadas pelas dicotomias hegemônicas” (idem: *ibidem*). A sociologia das ausências procura, nessa direção, demonstrar que o não visível, o não existente, é ativamente produzido como não existente ou não visível. É o caso dos movimentos sociais e suas formas de resistência em várias práticas comunicacionais (como os moradores de rua, os catadores de lixo, o movimento hip-hop), que são ou invisíveis ou disforizadas nas mídias.

## Referências bibliográficas

- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BUTLER, J. *The Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell, 2004.
- CANETTI, E. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995
- FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília: UnB, 2001.
- FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres. História da sexualidade*. Vol. 2. 10. ed. São Paulo: Graal, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

- GORZ, A. *O imaterial*. São Paulo: Annablume, 2005.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Madri: Taurus, 1985.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- JAMESON, F. *A virada cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Pós modernismo*. São Paulo: Ática, 1996.
- KATZ, E. & DAYAN, D. *Media events. The live broadcasting of history*. Harvard: University Press, 1994.
- KELLER, A. “Disseminações da modernidade: representação e desejo do consumidor nos primeiros catálogos de venda por correspondência”, in CHARNEY, L. & SCHWARTZ, V. *O cinema e a invenção da vida moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- LACLAU, E. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Hegemony and socialist strategy*. Londres: Verso, 1995.
- LOPES, M. I. V. de. “O campo da comunicação: sua constituição, desafios e dilemas”, in *Revista Famecos*, nº 30, Porto Alegre, 2006 (Consultada na versão digital na Revcom. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br>>).
- LUHMANN, N. *A realidade dos meios de comunicação*. São Paulo: Paulus, 2005.
- ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelion de las masas*. Madri: Alianza, 1981.
- PRADO, J. L. A. “As narrativas do corpo saudável na era da Grande Saúde”, in *Anais do IV Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo* (CD). Porto Alegre: SBPJOR, 2006.
- \_\_\_\_\_. “The construction of the Other in a brazilian weekly magazine”, in *Brazilian Journalism Research*, vol. 1, nº 2. Brasília: SBPJOR, 2005.
- \_\_\_\_\_. “O leitor infiel diante dos mapas da mídia semanal performativa”, in *Revista Fronteiras*, vol. VII, nº 1, São Leopoldo, 2005a, p. 39-46.
- \_\_\_\_\_. “O perfil dos vencedores em *Veja*”, in *Revista Fronteiras*, vol. V, nº 2, São Leopoldo, 2003, p. 77-96.
- \_\_\_\_\_. “A construção da violência em *Veja*”, in *DeSignis*, vol. 1, nº 2, abr./2002, Barcelona: Gedisa, p. 259-272.
- \_\_\_\_\_. *Brecha na comunicação*. São Paulo: Hacker, 1996.
- PRADO, J. L. A. & CAZELOTO, E. “Valor e comunicação no capitalismo globalizado”, in *e-Compós*, revista eletrônica da Compós, nº 6, set./2006. Disponível em: <<http://www.compos.org.br/e%2Dcompos/>> Texto originalmente apresentado na Compós 2006, no GE Estudos de Sociabilidade. Bauru: Unesp, 2006.
- PRADO, J. L. A. & DUNKER, C. *Žižek crítico*. São Paulo: Hacker, 2005.
- PRADO, J. L. A. & SILVA, H. “Comunicação no mundo globalizado: da marketização à incomunicabilidade”, in *Questões do século 20*. São Paulo: Cortez, 2003.
- PRADO, J. L. A. & SOVIK, LIV. (orgs.) *Lugar global, lugar nenhum*. São Paulo: Hacker, 2001.
- SANTOS, B. *A gramática do tempo*. Vol. 4. São Paulo: Cortez, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 2005.
- SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1999.
- \_\_\_\_\_. *El marketing de la marca*. Barcelona: Paidós, 1995.

- SFEZ, L. *A saúde perfeita*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SLOTERDIJK, P. *O desprezo das massas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- SODRÉ, M. *As estratégias sensíveis*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- . *Antropologia do espelho*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- TARDE, G. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ŽIŽEK, S. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- . *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.