

Alexandre Dias Paza

Ciência e Comunicação

Entre Fausto e Frankenstein

Tese de Doutorado

Universidade de São Paulo
Escola de Comunicações e Artes
2007

Alexandre Dias Paza

Ciência e Comunicação

Entre Fausto e Frankenstein

Tese apresentada à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção de título de Doutor em Ciências da Comunicação na área de Comunicação.

Orientadora: Prof^a. Dra. Elza Dias Pacheco.

Universidade de São Paulo
Escola de Comunicações e Artes
2007

TESE DE DOUTORADO DEFENDIDA EM:

São Paulo, _____ de _____ de 2007

PERANTE A BANCA EXAMINADORA CONSTITUÍDA PELOS PROFESSORES:

Prof^ª. Dra. Elza Dias Pacheco

Orientadora

A Otávio Ianni

Pelos passos que me ajudou a dar

Para Neila e Felipe

Amores da minha vida

AGRADECIMENTOS

À Profª. Dra. Elza Dias Pacheco, pela orientação carinhosa e amiga.

Ao Prof. Raul Pacheco, pela amizade e acompanhamento constante.

Aos Profs. Drs.:

Mauro Wilton de Sousa e Olgária Chain Matos, pela valiosa ajuda na qualificação e participação na Banca de Defesa juntamente com: Adilson O. Citeli e José L. Aidar Prado.

Aos Profs. Drs. e funcionários da Escola de Comunicações e Artes – ECA/USP

Aos amigos todos que estiveram par a par durante o processo

Especialmente: Paulo Alexandre Cordeiro Vasconcelos e Eunice dos Santos Lima

Aos amigos do LAPIC

À Neila Daniela esposa e companheira nas horas da batalha

Ao meu filho Felipe que com seus 4 anos já está pleno de paciência e compreensão

Aos meus familiares:

Sandra, Antonio, Sérgio Henrique e Débora

Em especial aos meus Pais, pela paciência e torcida, além dos gestos carinhosos que nunca faltam:

Marcos Paza e Alda Dias Paza

Aos amigos de Santos:

Padrinho Severino, Madrinha Rita, Sandra, Sidnei, Tia Bia, Ivan, Seu Manoel, Tia Nice, Doutor, Dona Rosa, Sílvio e toda a Galera de Zambi.

Resumo

A Modernidade e a Pós-modernidade, em seus antagonismos produziram discursos de legitimação de projetos os quais deslocam, um em relação ao outro, seus sentidos. Tudo que se moveu neste cenário carregou consigo e se embateu com as ambigüidades e aporias que aí se deram. Assim, portanto, se desenvolveu a Ciência Moderna, expandindo seus campos, legitimando novos discursos – ora pela vicariedade, ora baseada na alteridade e ora utilizando a paralogia como recurso. Este é o caso da Ciência da Comunicação que, depois da transição vicariedade/alteridade buscou legitimação discursiva em teorias que substantivassem sua autonomia. Entre elas está a Teoria da Recepção e/ou Teoria da Mediação como vem sendo nomeada.

Em Jesús Martín-Barbero os estudos de recepção encontraram vigor para tornar a Ciência da Comunicação não só um discurso científico legítimo, mas também sustentar um projeto de autonomia do pensamento latino americano. Constituído nosso objeto, *Dos meios às mediações*, obra de Martín-Barbero que referencia o projeto ousado o qual a Comunicação tomou para si, traz, no entanto, uma série de problemas epistemológicos no mapa noturno que desenhou, os quais carecem ser revistos, na medida em que sustentam metodologias empregadas hoje por laboratórios de pesquisa que tomam a recepção como caminho. Dialética, Mediação e Subalternidade, do mesmo modo que os limites do deslocamento da categoria trabalho para a categoria comunicação e os limites da mediação subjetiva, estão no cerne das categorias as quais não prescindem de uma discussão séria a fim de se resolver os problemas de legitimação destes trabalhos empíricos na base da Ciência da Comunicação.

Discutir as trajetórias das Ciências, bem como debater sobre as bases epistemológicas do discurso que se pretende autônomo, do mesmo modo, discutir os limites da superação de um pensamento europeu ainda com vitalidade, estão na pauta de nosso trabalho o qual agora submetemos à leitura da comunidade científica.

Palavras-chave: Ciência, Comunicação, Ciência da Comunicação, Modernidade, Pós-modernidade, Recepção, Mediação, Subalternidade

Abstract

The Modernity and the Post-modernity, in yours antagonisms, produced legitimation's speeches to projects wich dislocate, one in relation other, yours senses. All what move it in this scene, carry on with yourself and embat it with te ambiguities and apories that in there happened. This way, therefore, developed it the Modern Science, dilated your fields, legitimating news speeches – one moment by vicarity, the next by alterity and the next using the paralogy like resource. This is the case of the Science of the Communication what then transition vicarity/alterity searched legitimation's speeches in theories who substantive your autonomy. Between they is the Theory of Reception and/or Theory of Mediation, how goes being called.

In Jesús Martín-Barbero, the studies of reception found force to turn the science of the Communication into doesn't only a scientific speech legitimated, but too to support a project of autonomy of thought latin american. Building our object, *Dos meios às Mediações*, of Martín-Barbero who referances the daring project that the Communication take to it, bring, however, a whole series epistemologic problems in the night map designed by him and that need of revision, cause support the methodologies employed today in labs of research what take the reception on like your way. Dialect, Mediation and Subalternity are in the center of the categories who doesn't excuse of a severe epistemologic discussion to solve the problems of legitimation these empirics terms in the base of the Science of Communication.

To question the route of sciences, well like to debate about the epistemics bases of speeches that pretend autonomy itself, well like the limits of superation of european thought, yet in force are in the lines of our work that now we submit it to the reading of scientific community.

Key-words: Science, Communication, Science of the Communication, Modernity, Post-modernity, Reception, Mediation, Subalternity.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1

A metateoria e sua legitimidade *

Do Anúncio *

A Teoria como objeto *

Ciência e Método: a Paralogia *

A Ciência da Comunicação e a Recepção *

Martín-Barbero – Um discurso legitimador *

CAPÍTULO 2

Dialética e mediação – Imbricações de Fausto e Frankenstein *

Das relações da dialética com a mediação *

Da Mediação como espaço de conflito e de encontro *

Do melodrama ao popular: a re-inversão *

Comunicação e melodrama *

O melodra em Barbero *

Linguagem, estrutura e matriz: o Problema *

Por uma outra perspectiva crítica *

Melodrama: cultura popular? *

Deslocamento histórico: o olhar diacrônico *

Melodrama e tragédia (elo perdido?) *

As questões que o problema nos coloca *

CAPÍTULO 3

Instâncias da Comunicação: limites da legitimidade *

Da substituição do trabalho pela comunicação *

A Intersubjetividade – os limites dialéticos da mediação *

Das justificativas de um outro olhar *

Da aporia *

Do intermundo (transcendental) *

Por uma questão de contingência lógica... *

Uma pausa para se colocar as questões da recepção neste "problema do encontro" *

Cultura Subalterna – Os limites da descontextualização *

CAPÍTULO FINAL

Sondas e Sonaes: Recapitulando a Cartografia Inexata *

Referências Bibliográficas *

"Às mui queridas súbditas nossas, Senhoras Amazonas.

Trinta de Maio de Mil Novecentos e Vinte e Seis, São Paulo.

Senhoras:

Não pouco vos surpreenderá, por certo, o enderêço e a literatura desta missiva. Cumpre-nos, entretanto, iniciar estas linhas de saudades e muito amor, com desagradável nova. É bem verdade que na boa cidade de São Paulo – a maior do universo, no dizer de seus prolixos habitantes – não sois conhecidas por "icamiabas", voz espúria, sinão que pelo apelativo de Amazonas; e de vós, se afirma, cavalgades ginetes belígeros e virdes da Hélade clássica; e assim sois chamadas. Muito nos pesou a nós, Imperador vosso, tais dislates da erudição porém heis de convir conosco que, assim ficais mais heróicas e mais conspícuas, tocadas por essa platina respeitável da tradição e da pureza antiga."

(Mário de Andrade)

CAPÍTULO 1

"O conhecimento é um fato: desde a vida prática mais imediata e mais simples, nós conhecemos objetos, seres vivos, seres humanos."

LEFEBVRE

A metateoria e sua legitimidade

Do Anúncio

A proposição que aqui se defende parte de uma necessidade: contextualizar os estudos de comunicação fixados como Ciência. Por sua vez, há também no caminho proposto uma contingência: compreender o caráter científico atribuído à comunicação. Portanto, no que se refere ao contingente, as identificações deste próprio trabalho estão paradoxalmente em causa. No que tange o necessário, a alteridade aparece paralogicamente. Do cunho identificador se revelará, assim, o problema que põe o *Outro* (ou *Outros*, posto que a referência, como se explicitará adiante, está para os *Experts*) como relevo de uma paisagem fugidia. Em que medida a Comunicação pode se inscrever como Ciência dentro da Pós-modernidade?

Como pressuposto de sustentação tomamos de Lyotard emprestados os jogos de linguagem wittgensteinianos em que se afirma o caráter discursivo que à Ciência pós-moderna foi conferido. Se não bastasse nosso próprio desejo de compreender o que nos constitui como *Expert estrictu senso* no domínio científico da comunicação, justifica-se esta tese no esforço de compreender em que medida a alteridade pode legitimar o assento científico conferido à Comunicação. No entanto, de Wittgenstein não trazemos nada a não ser a linguagem como fato, pois nosso referencial sógnico se apresenta em outro estatuto: de Barthes à Peirce, da semiologia à semiótica passando pela filosofia bakhtiniana.

Se entendermos por Comunicação um corpo discursivo pragmático que estabelece possibilidades de compreender as relações tecnológicas com que os homens encontram-se emaranhados, então podemos descrever nosso objeto como um artefato teórico que, dentro do jogo de linguagem em que está inserido, lhe auferir algum tipo de legitimidade. Foram os estudos de recepção que, enquanto discurso, colaboraram com a possibilidade de tirar a Comunicação de sua condição de campo para inseri-la no universo de área do conhecimento.

Se na Pós-modernidade, dos meios caminhou-se para os fins como atestam Lyotard, Mafessoli, Davidson, Giddens entre outros, com a recepção, dos meios foi-se à mediação. Mas esta última, como veremos, está mascarando uma finalidade, já que da recepção resta apenas o sujeito idealizado: ora como ser da re-significação ora como espelho da produção midiática, o que justifica as análises dos produtos da mídia como se fossem o próprio receptor nele refletido. E deste modo, das mediações volta-se aos meios como finalidade.

A Teoria como objeto

Michel Paty (2005), ao apresentar sua proposta de estudos sobre a história do conhecimento científico, sugere uma aproximação interessante para nossos objetos e objetivos. Depois de reivindicar a expressão singular entre Ciência e Racionalidade, numa condição mesma de quase-sinonímia, sobretudo baseado na historicidade dos estudos matemáticos e físicos, diz ele:

"Toda a questão da interpretação da mecânica quântica, nas suas variantes as mais diversas, diz respeito à preocupação de estabelecer esta ciência sobre uma base de inteligibilidade racional; mas as opiniões diferem sobre o que deve ser esta base. Em relação a isto, a questão da exigência de racionalidade encontra, mas de uma forma naturalmente pouco clara no início, aquela das ampliações da racionalidade. Eu a entendo no sentido de uma ampliação daquilo que é admitido como explicação racional para alguma coisa existente, sejam figuras geométricas, números, ou entidades físicas ou de outra natureza." (p. 382)

Ao que nos parece, Paty suscita em seu pensamento uma certa expansão (ampliação) das formas de racionalidade, no sentido de conhecimento científico, em uma direção que ele nomeia histórica. Para explicarmos o nosso chamado a esta maneira de pensar, diremos que a relação entre ciência e racionalidade, ou ainda inteligibilidade, expressa neste enunciado, além de manter relação com nosso modo de entender a Ciência, como jogos de linguagem, imprime, num plano simbólico representacional próprio desta forma de racionalidade, uma imagem de constituição do conhecimento humano ou, mais especificamente, científico. Para visualizarmos, vejamos o que segue:

"A própria noção de explicação passa por transformações à medida que se lida com exigências diferentes para o conhecimento e que se criam novas exigências. São as próprias referências da explicação que mudam com outras demandas de inteligibilidade. Ver, por exemplo, a ruptura entre inteligibilidade cartesiana e inteligibilidade newtoniana (de ações concebidas por choques a ações segundo a atração); e a superação desta última (que se atinha a uma visão neoplatônica das relações entre a matemática e a natureza) pela mudança de estatuto da própria atração após Newton. Esta tornou-se, nas mãos de seus sucessores (D'Alembert, Euler, Laplace...), um princípio de explicação física para a teoria do sistema solar baseada sobre a solução (aproximada) do problema dos três corpos. Em seguida, com a idéia de campo de propagação progressiva, uma nova etapa da racionalização destes fenômenos foi alcançada, fenômenos dos quais a teoria da relatividade de Einstein, conceitualmente mais simples e mais homogênea e, portanto, mais racional, deveria mais tarde fornecer uma inteligibilidade mais completa." (idem, p. 380)

A imagem de Ciência fornecida aí anima os movimentos que acentuam a ruptura do que há de constituído nas próprias formas de se pensar os problemas que as ciências – sobretudo aquelas as quais auguriam ocupar o lugar de "novas estruturas para representar a inteligibilidade humana em contextos que se insurgem diante de nossa existência" – se colocam como metas. A fratura, menos que um sentido histórico, sinaliza que nessa historicidade, independentemente do modo como a compreendamos (se sincrônica ou diacronicamente), há a possibilidade de entrever processos de transformação e, portanto, de transição, no interior da formação desta inteligibilidade. Ora, isso, por si só, já referencia o que pretendemos discutir aqui. Indubitavelmente, a despeito de todas as crenças em contrário, nosso tempo, inscrito na história, desenha uma nova racionalidade ou inteligibilidade. Dentro desta inscrição, os pensamentos se desenvolvem, mais ou menos, instruídos por esta constituição histórica. Resta saber que historicidade é essa que permeia nossa racionalidade contemporânea e que a restitui com um novo caráter metateórico legitimado.

Começemos por apresentar o problema que produz o problema de que aqui se trata. Lyotard (1986), talvez, nomeasse esta condição desdobrada da problemática de metaproblema. Por sua vez, a metaproblematização indaga o porquê estabelecer uma relação entre Ciência e Pós-modernidade numa "era" em que a descontinuidade é colocada como eixo de qualquer enunciação que se pretenda atualizada. Entretanto, o elo entre uma e outra é inelutável. O rompimento possível com a modernidade também representa uma ruptura com o metarrelato ou com a metahistória, rompimento com a unidade que orientou o projeto de modernidade, o que significa um grau de liberdade para os discursos científicos jamais experimentados. Por outro lado, na medida em que a unidade sucumbe, imediatamente o esfacelamento parece conduzir, ao menos segundo os autores que se empenham em tornar visível a Pós-modernidade, a uma composição prismática ou mosaica que se estabelece como jogo. Este é o preço da libertação do pensamento científico pós-moderno: sua condição discursiva enunciada na forma de jogos de linguagem.

Cabe perquirir, então, como ocorre o "efêmero eterno" retorno da metateoria. É que, por sua vez, este jogo, de uma forma paradoxal, acaba por ser um exercício de recomposição cuja expectativa é de a unidade reformatar-se em Inteiros. O que era unidade, uma vez esfacelada, procura por sua inteireza como num fenômeno "efeito-mercúrio". Na verdade, busca-se pelo fracionamento – dois sobre dois, três sobre três e assim sucessivamente – encontrar o Inteiro que ali subjaz. Na experiência humana, nada parece esfacelar-se para permanecer cindido, mas ao contrário, para se recompor em outras formações.

A ação de fracionar, todavia, parece remeter a uma condição na qual a recomposição jamais encontrará sua inteireza anterior. Falta ou sobra algo porque a divisão nunca é mediana e controlada como se supõe na relação de cisão identitária. Sempre intenso e vertiginoso, o fracionamento ensimesmado da unidade esconde uma diferença. A partir dela é que se produz, na recomposição, um outro. Mística, a diferença é filha do ocaso e do acaso. Acidente da recomposição, manifesta-se no outro como acontecimento. E é neste outro recomposto que reside o que Mafesoli (2002) chama de identificações, com toda sua potência para variações. Ou ainda, talvez seja este fenômeno o que Paty (2005) entreveja no fato de que, para ele, "*as descontinuidades no pensamento, assim como nas ações e nos acontecimentos, sempre se destacam sobre um fundo de continuidade.*" (p. 384). Quem sabe seja neste caráter do jogo de decomposição/recomposição – o que Guiddens (2004) chama de reencaixe – que a Pós-modernidade busque alternativas de se manter moderna como veremos mais adiante. De qualquer modo, a Ciência de que falamos não escapa deste contexto em que as descontinuidades se colocam como horizonte.

A Pós-modernidade, porém, não aparece como uma unanimidade ou univocificação. Há como que dois blocos de pensamentos oscilantes (embora isso seja uma redução grosseira própria da retórica que construímos), os quais desenham, simultaneamente, a geografia da ruptura e as personagens as quais, como tropos, protagonizam esta metanarrativa: Fausto e Frankenstein. Se para uns a pós-modernidade se dá como fato do descontínuo, para outros ela é apenas uma nova etapa da própria modernidade cindida. E é neste sentido que os discursos que pretendem a autonomia da Comunicação resvalam entre um e outro para se constituírem. Se há uma origem moderna para a Ciência, esta se dá com Fausto, como imaginária e dramaticamente desenhada por Berman (1986). Não obstante, em seu trajeto moderno, nas rupturas e fendas, a diferença vai, pela recomposição, constituindo Frankenstein, tal sugere Ciro Marcondes (1991) em seu desenho de sociedade pós-moderna inspirado em Sfez. O discurso científico moderno, ao anunciar a possibilidade de alforriar a Comunicação, coloca-a num estreito diálogo entre Fausto e Frankenstein.

Compreender como procede esta operação entre o cindido e o refeito, entre aquele que freudianamente (ou lacanianamente para ser mais preciso no corte) se coloca sob o signo da fratura e o outro: pastiche em mosaico bricolado como novidade, entre o ativo construtor/destruidor e o passivo insumo/produto, mais do que construir metáforas adjetivadoras, representa identificar os meandros e liames os quais o conhecimento científico tem experimentado como trajetória para sua constituição.

Não dizemos aqui que haja um destino, mas, em contrário, o que há é um acontecimento que deixa suas marcas. Frankenstein nasce de uma operação faustosa, tanto quanto Fausto se insurgiu em um mundo paradoxal, no qual a luta entre o bem e o mal assumiu feições diversas atendendo a propósitos mutantes. Do acontecimento resultam conseqüências imprevistas. Fausto, em nome da construção, tornou-se um destruidor (Berman, 1986). Frankenstein destrói por impulso e o que sobra é um arremedo edificado (Sfez, 1982, Marcondes, 1991). O que os dois têm em comum: a inconsciência das conseqüências (Guiddens, 2004) e o caráter simultaneamente heróico e monstruoso, embora invertidos. Fausto é o herói que caminha para a derrocada que o converteu em horror destrutivo. Frankenstein o monstro por quem a simpatia bizarra e o interesse pelo diferente desenvolvem artifícios e álbis para identificações heróicas. Mas o herói agora não é humano, não há mais Fausto, o superhomem. O que há é o protagonista de uma narrativa ficcional que ocupa lugar de herói pela condição mesma de protagonizar: é o papel que o define como tal. Quanto ao efeito inconsciente das conseqüências cabe à análise identificar.

Mentalmente desenhando estas imagens que acabamos de descrever não fica difícil perceber de que modo o pensamento científico contemporâneo veio emaranhando-se em sentidos e significações que fizeram com que a Ciência atualizasse-se num embate digno de um filme de Buñuel. Pensamento que se manifesta como expressão do surrealismo que este diálogo forçosamente impõe como realidade. Entre Fausto e Frankenstein a Ciência Moderna vai constituindo formas de apreensão e delas novos discursos científicos se edificam. Edifício efêmero na aparência e na condição institucional, no entanto impactante em seus resultados e desdobramentos. A caricatura desenhada não quer fazer rir. A ironia tem outra intenção: tornar visível o contexto no qual os discursos científicos vão sendo articulados e estruturados numa orientação paradigmática de modelo khunniano, com tudo que há nele de conservador (Paty, 2005). É dentro desta orientação que se desenvolveu o que hoje apresenta-se como Ciência da Comunicação.

Claro deve estar que o discurso aqui apresentado está plenamente inserido neste cenário e também só é possível pela autonomia que a Comunicação buscou alcançar dentro da manifestação racional discursiva na qual a Ciência está alicerçada. A base é movediça, lúbrica, superfície de um atrator estranho, no entanto não é a intenção submeter a Comunicação a um processo reverso no qual ela novamente estaria submetida a discursos outros, tecidos como senhores dos conhecimentos que revelariam melhor as características e/ou os acontecimentos e configurações sociais. *Viv la emancipation* fruto da diferença fractal!

Também não é objetivo aqui criar mecanismos de deslegitimação de um discurso instituído, mas sim tornar visível que, seja pela legitimação de pares (os *Experts*), seja pela composição legitimadora de discursos pragmáticos, o jogo implica regras e a crença não prescinde de sacralização, mesmo que satírica. O humano sobrevive ao pós-humano, a história sobrevive à pós-história, a racionalidade sobrevive à pós-razão. Todos, como testemunhos do acontecimento, participam da nova cena. E é como tal que nosso discurso se coloca. Talvez não em nome do progresso, entretantes em prol da manutenção do jogo (Lyotard, 1979), pois a sobrevivência impõe a continuidade em condição ambivalente. Não em busca de uma verdade, e sim de elementos que dêem credibilidade a uma possibilidade verossímil de Ciência com o

estatuto de inteligibilidade.

Ciência e Método: a Paralogia

Hegel, ao fundar o projeto de modernidade (Habermas, 1985), tomou a autonomia humana como eixo diretor de uma história a qual, de outra sorte, se fundamentava no destino legitimador da liberdade: o bem comum alcançado pela razão, ou seja, a consciência de humanidade. Porém, a Modernidade em sua interioridade e mesmo em seu sentido histórico trouxe com ela muitas contradições. A Pós-modernidade, alguns séculos depois, representa, sem dúvida, o ápice dos contraditos. O desejo – expresso no prefixo pós – de se colocar posteriormente à uma dada modernidade, manifesta, como vértice de um ângulo imaginário e latente, a ruptura. Mas a imaginação e a latência não dão conta de separar esta gênese. Imbricadas, as eras se completam em seu sentido pleno de moderno. Há algo na Pós-modernidade que a faz se colocar na condição de mais moderna que a própria Modernidade. Seja pelo desapego da autocrítica e a retomada de uma crítica distanciada – aliás, a separação procura justificar (ser o alibi) e se justificar exatamente na distância da criticidade –, seja pela capacidade acentuada de mobilização marcada no ritmo acelerado da velocidade, por uma dispensa das formalidades estéticas, ou por qualquer outra motivação, esta característica se colocará em primeiro plano. Ser moderno representa a atualização constante donde deriva o esgotamento que pede suplício e chama a Pós-modernidade. Esta, por sua vez, para chegar, precisa não só acompanhar o ritmo desenfreado da estruturação de uma Modernidade assentada na produção e no consumo, mas ultrapassá-la para se assumir como posterioridade. Destino maldito, herança do projeto. A neurose da novidade se configura como resultante do desejo feroz pela velocidade e a Pós-modernidade materializa esta manifestação em sua esquizofrenia (Giddens, 2004). É entre a neurose e a esquizofrenia que a Ciência da Comunicação, como nova ciência, se auto institui autônoma. Mas esta instituição não se dá de forma absolutamente independente a não ser pela aparência. Há também um discurso de alforriamento. É o embate entre a necessidade e a contingência fruto do diálogo entre Fausto e Frankenstein o que isso configura.

O pensamento hegeliano e a consciência neurótica da modernidade (Coelho, 1998), em função do novo, da novidade e do original, se vincularam sobremaneira à arte, mas também, de modo significativo, à Ciência. Sob o título de Ciência Moderna se compõe um signo de abastecimento tecnológico da novidade responsável pelos e vítima dos níveis de aceleração da propagação de objetos originais e novos como forma de sustentação de uma sociedade capitalista e consumidora, contemporaneamente perdendo, em concorrência, apenas para o marketing, o mais recente produtor de novidades.

Para além da aplicação está a ciência pura. No entanto, o que conferiu *status* moderno à Ciência e ao cientista, foi sua potência de aplicação inovadora e este *status* atravessa a ciência pura porque, como diz Lyotard: "[a inovação] é comandada ou pelo menos utilizada pelo sistema para melhorar sua eficiência", outra coisa é a pragmática dos saberes. *Que uma se transforme na outra, é freqüente, mas não necessário, e não necessariamente inoportuno para a hipótese.*" (1985, p.112)

O edifício da Ciência, entretanto, está fundamentado em outras esferas resultantes, acreditamos, da fé no desenvolvimento da racionalidade. Ciência pura, ciência aplicada e tecnologia, para da Costa (1997), por exemplo, realizam-se particularmente, cada qual com seu campo de especificidades e há, então, uma distância entre a pureza racional da ciência e sua aplicabilidade funcional. Sequela de um iluminismo parnasiano, esta concepção não leva em conta que o *status* social deriva da capacidade de penetração da ciência na vida pública e separá-la disto parece mais uma operação ilusória (estratégica). Entretanto está plenamente instalada no plano dos jogos de linguagem e nos fornece uma referência interessante sobre o pilar o qual suporta esta edificação: a verdade. Há para da Costa (1997) três possibilidades de se conceber a verdade científica. Correspondência, pragmática e coerência estariam no âmago da distinção. Neste sentido, poderia este estudo estar para um campo de busca da coerência discursiva e portanto fora de um campo de julgamento das correspondências e pragmáticas, já que nosso objetivo científico se justificaria numa verdade coerente? Não, pois os jogos de linguagem nos discursos científicos aqui analisados estão dentro de uma pragmática discursiva que insiste na correspondência entre tecnologia, conhecimento e mundo vivido (*lebenswelt*) próprio do diálogo frankensteiniano. O que busca-se aqui está para a compreensão de um acontecimento que se deu em função de pragmáticas que procuraram se alinhar (ou buscar correspondências) com um mundo vivido, no qual a mediação aparece como fenômeno de um campo comunicacional que termina reduzido ao campo dos *media* (Rodrigues, 2001). Na busca pragmática está Fausto conduzindo o diálogo. Na legitimação do campo dos *media* como mundo vivido, o diálogo segue à deriva sob o auspício de Frankenstein.

Cabe, deste modo, seguirmos uma distinção entre os planos científicos os quais discutimos para demarcar o nosso próprio trajeto discursivo. Esta pode estar assentada, como sugere da Costa (1997), nas diferentes construções lógicas e nas infinitas possibilidades metodológicas que se descortinaram, criando uma quase total incompatibilidade entre as Ciências Humanas e as Ciências Naturais. De outro modo, o que postulamos pressupõe outras variantes. A diferenciação deve ser empreendida não pelo objeto (como tradicionalmente) ou pela metodologia (como sugerido), e sim por objetivos e intenções, o que produz significativa alteração nos pontos de vista.

As Ciências Naturais, enquanto trazem em seus propósitos, em última análise, buscar a verdade, e, neste sentido, operar com os critérios de verdadeiro, falso e provável (da Costa, 1997; Ruelle, 2001; Prigogine, 2002; Paty, 2005), sendo que este último as satisfaz plenamente na compreensão das variedades múltiplas implícitas em certos fenômenos, as Ciências Humanas (ou, numa redução, as Sociais), apesar dos momentos de identificação com a outra quanto a objetivos e métodos, têm se desenvolvido a partir do desejo de compreender o homem em suas diferentes circunstâncias (psicológica, sociológica, antropológica, histórica, comunicacional, etc.) a partir do pressuposto de que algo, nestas condições específicas, sempre está velado, e um exame mais profundo o revelará como surpreendente, independentemente do grau de veracidade que represente (Lyotard, 1985; Habermas, 1985; Bermam, 1986; Davidson, 1990; Giddens, 2004), ou seja, revelar o que está oculto já representa em si uma forma de se chegar a uma verdade – ocorrência provável por sua derivação/substituição do pensamento religioso. Digamos, com nosso olhar coevo, que são possibilidades de verossimilhança aquelas que fazem brilhar ou apagar o interesse por este ou por aquele estudo. Isto vai se intensificando com a nova configuração científica em que o caráter discursivo no campo dos jogos de linguagem se apresenta, o que possivelmente faz com que da Costa enxergue a incompatibilidade entre Ciências Humanas e Ciências Naturais. Rodrigues (2001) acentua mais ainda este caráter:

"Dito de outra maneira: enquanto o saber clássico dava prioridade à razão dedutiva e à abstração induzida a partir da experiência, o modelo maquínico atual é de natureza manipulatória e digital, fazendo intervir não a verdade ou a falsidade dos enunciados, mas a probabilidade estocástica de efeitos performativos de natureza pragmática." (p. 19)

É no jogo de velar/desvelar que se enreda Fausto, por sua vez Frankenstein representa os efeitos performativos pragmáticos. É na performance pragmática que investiremos nossos esforços e a Paralogia será nossa porta de entrada como método para a incursão científica.

Situados, como estamos, numa condição pós-moderna de instituição científica, na qual, efetuada as distinções, enveredamos pelo caminho das Ciências Humanas, cerne no qual se encontrará nosso objeto, antes do método parece-nos apropriado evidenciar a dicotomia que rege e justifica nosso trabalho.

Ao nos distanciarmos dos discursos científicos purificados pela imanência taxionômica de seus enunciados místicos e apartados dos sistemas sociais em que se rogam garantidas as Ciências Puras, parece evidente que, por exclusão, estamos no centro de um mundo em que a pesquisa e qualquer derivativo científico se imiscui na funcionalidade serviçal e ambígua de produto/produtor do sistema. Estar albergado pelas Ciências Humanas significa já estar num campo afastado da pureza e mergulhado na formulação de estratégias e em suas conseqüências. Isso se deve ao fato de que no percurso do jogo velar/revelar profundezas significativas até chegar ao limite da permanência nas superficialidades, ambivalências foram se consumando a partir das contradições interiores da Modernidade as quais nos referimos anteriormente e que, acentuadas, desembocam na fluidez da velocidade. Pois, se a profundidade do jogo cabalístico está para a Modernidade, na Pós-modernidade busca-se deslizar na superfície pressupondo-se todos os segredos desvelados – embora isso pouco importe, porque o interesse se volta cada vez mais para o que se mostra e não para o que se oculta –, desde que os deslizamentos superficiais garantam uma certa utilidade prática que reverta em verbas ou sucesso, tudo se justifica.

Decorre, assim, uma possibilidade de distinção interna nas Ciências Humanas – elas podem usar os mesmos métodos para o mesmo objeto e chegarem a resultados diferentes. Se nas Ciências Naturais pode-se verificar uma tendência à cooperação interdisciplinar entre as distintas correntes (clássicos e quânticos) que se apóiam pelo caráter de unidade da ciência e pelo objetivo comum, a relembrar: a busca da verdade; nas Ciências Humanas, as tendências modernas ou pós-modernas dão um caráter vertical ou horizontal, respectivamente, aos estudos, indo em sentidos diferentes de modo a quase se auto-anularem. Desta feita, numa disputa interior nas Ciências Humanas, enquanto o discurso científico moderno toma a interdisciplinaridade como método para a busca da unidade, o pós-moderno aparece com o seu caráter fragmentário ou fractal. A diferença nos resultados está no fato de que enquanto a primeira chega a uma resposta unitária possível com aspectos proféticos, a outra se insere como atualidade no presente, justificando desta maneira sua condição efêmera. Na medida em que o predomínio moderno se atenua, a condição pós-moderna se impõe estrategicamente, o que reconfigura o jogo numa superfície à deriva, despregada de sua profundidade anterior.

"Deste modo, todo o saber está orientado para as novas tarefas negociais reguladoras dos conflitos, mediadoras de todos os campos antagônicos, desde os campos de operações militares inimigos, os campos econômicos concorrentes, os campos políticos opostos, às relações entre produção e consumo, entre a indústria e a ecologia. Estratégia cínica que se limita a transferir para o jogo formal da elaboração de efeitos de sentido, para a prática discursiva, o jogo da regulação dos antagonismos de interesses e difere assim simbolicamente a solução dos diferendos. Já não se trata de uma visão funcional e liberal oposta a uma visão conflitual e de luta de classes. Trata-se da neutralização estratégica destas visões que configuraram até há pouco a totalidade do jogo político e organizaram as dicotomias teóricas das ciências humanas." (Rodrigues, 2001, p. 13)

O que entra em causa então é o apagamento do passado ou ainda a caricaturização do moderno profético, fato que neutraliza

simultaneamente a própria caricatura. Esta neutralização, por sua vez, se deixa entrever nas fendas e nas emendas frankensteinianas. Nelas, a presença de Fausto funciona como um adesivo sustentando as partes coladas de Frankenstein. A diferença da re-unidade, pseudo inteireza, portanto, deverá nos apresentar este número espetacular.

Mas, em que medida isso nos conduz a uma Paralogia? A Paralogia é o método pelo qual a neutralização se dá. Termo empregado por Lyotard (1979) tomado de empréstimo de Aristóteles, a Paralogia representa o sumo aporético com que a Pós-modernidade regula e legitima seus discursos (entre eles os discursos científicos) de modo a desconsiderar os confrontos ou conflitos, e, por "empate", optar por um ou por outro dependendo de como definirem os desejos ou necessidades dos próprios discursos.

"Veremos que os 'paradoxos' contidos na história de Euatlo mereceriam, para Aristóteles, o nome mais nobre e rude de paralogismos: espécies de refutações que não trabalham apenas a léxis dos enunciados, isto é, sua expressão falada, sua dictio, mas que se prendem às categorias que, segundo Aristóteles, regem o discurso verossímil. Dessa maneira, é um paradigma tomar o predicado ou o acidente pelo sujeito, o relativo pelo absoluto, o consecutivo pelo conseqüente etc." (p. 179)

Tomando a fábula de Euatlo como referência, como vimos, e considerando sua extensão nos jogos de linguagem, em que Euatlo se vale do mesmo artil do mestre para se considerar derrotado, Lyotard insinua:

"(...) Talvez seja ainda mais notável que, nessas condições, as duas teses em presença (Euatlo terá vencido, Euatlo terá perdido) deixam de obedecer ao meta-princípio dialético. Se basta defender uma para que o adversário conclua a outra, por meio da identificação do modus e do dictum, resulta daí que o contrário é engendrado pelo contrário e não o vence. A agonística acaba frustrada, o político e o judiciário, humilhados. Em compensação, a dialética, agora no sentido de Hegel, se interessará por esse revezamento dos dicta e dos modi que anuncia o da substância e do sujeito. Mas para Protágoras, o antistrophôn tem alcance bem diverso: é um caso puro de coexistência dos contrários na paz. Há sempre empate e sempre haverá empate. A moral dessa neutralização não é, longe disso, que se deva parar de jogar e, portanto, tentar ganhar. Mas que a busca do sucesso contra o adversário ou junto a um terceiro não é a regra última que a si mesma a controvérsia deve impor – essa regra é, antes, o teste mais engenhoso possível dos argumentos mais espantosos, os argumentos-limite." (p. 189)

É esta a metodologia (estratégia) da legitimação pela Paralogia que Lyotard (1986) anuncia como condição pós-moderna, sem, no entanto, deixar de considerar sua própria validade, pois [o] "*problema é portanto o de saber se é possível uma legitimação que se valesse apenas pela paralogia.*" (p.112). Para ele, sem dúvida. A nós, no entanto, não importa a possibilidade de legitimidade da Paralogia e sim o fato de que nosso objeto, na forma como foi constituído, o que demonstraremos na próxima seção, fundamentou-se paralogicamente. Neste sentido, ela também, paradoxalmente, nos apoiará como método. A Paralogia força o paradoxo dicotômico enquanto estratégia metodológica e finda por visibilizar os limites da diferença.

Se nosso objeto está situado, como novo discurso científico, dentro da Ciência da Comunicação e esta se constituiu dentro do intenso diálogo paralógico entre Fausto e Frankenstein, é entre a neurose e a esquizofrenia próprias de cada um que poderemos identificá-lo melhor no corpo estratégico em que se produziu a neutralização e se gerou a diferença como enunciação da performance pragmática.

A Ciência da Comunicação e a Recepção

A Ciência da Comunicação nasce de uma necessidade mercadológica (Lopes, 2005) que, dentro de um contexto ditatorial, no Brasil pós-64 – mais especificadamente a partir de 1972 –, procura arregimentar especialistas para o projeto de ampliação educacional superior. É na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo que ela estabelecerá suas bases Latino-americanas (Melo, 2003). No entanto, seu caráter vicário lhe colocará, durante algum tempo, sob suspeita aos olhares científicos. Isso se deveu, em boa medida, pela sua derivação das Ciências Sociais. A comunicação fora objeto sociológico que num dado momento assumiu um aspecto de fenômeno peculiar o qual não poderia mais ser tomado por essa redução. Carente de um corpo discursivo pragmático que lhe desse sustentação (Santos, 1992), ainda assim ergueu seu estandarte e colocou-se na arena científica à custa da importação de paradigmas. Com trajetória de pouco mais de 30 anos, este percurso é atravessado continuamente por Fausto e Frankenstein.

Deste contexto histórico inicial o qual – numa visão sincrônica, estratégica, auto-afirmativa e simplista – foi tomado como período de Consolidação (Melo, 1999), logo a seguir, a partir da metade da década de 80, a Ciência da Comunicação mergulha num cenário em que se

encena uma crise epistemológica cuja matéria estimula a sua justificativa teórica para a autonomia em função do grau de dependência – derivada da importação de paradigmas, métodos e, sobretudo, pela origem dos financiamentos estrangeiros – em que se encontravam os estudos de comunicação (Lopes, 2005). Marcada pela égide da resistência a partir dos estudos culturais que se opunham ao reducionismo do embate teorismo X pragmatismo (Lopes, 1999), a Ciência da Comunicação afirma-se com uma nova conformação epistêmica. Esta irá assumir o posto científico de fato numa legitimada virada dos pontos de vista nos estudos comunicacionais. São os estudos de Recepção que se afirmaram aí na busca de legitimação de uma abordagem que simultaneamente propunha autonomia à Comunicação – que então passaria definitivamente da condição de objeto para o estatuto de corpo teórico-metodológico –, bem como legitimava um pensamento latino-americano próprio e substancial.

"(...)paradoxalmente fomos descobrindo tudo o que o pensamento de Frankfurt nos impedia de pensar por nós próprios, tudo o que de nossa realidade social e cultural não cabia nem em sua sistematização nem em sua dialética." (Martín-Barbero, 1997, p.64)

Curioso observar de que modo, neste percurso inicial, Frankenstein se impõe. Primeiro na condição vicária que lhe é particular (Lyotard, 1979), depois, aos poucos, pelo caráter legitimador atribuído não pela coerência metodológica, mas pelo carimbo institucional que lhe pode ser atribuído pelos pares, os *Experts* (Lyotard, 1986). Se num primeiro momento, como narra o próprio Sítio da ECA/USP ao relatar a fundação da Ciência da Comunicação, houve, em sua vicariedade, um impulso que se embandeirava forçosamente como científico, em outro, é a alteridade, baseada na quantificação, que irá imputar à Comunicação o grau estatutário de Ciência:

"Já no final da década de 80, o curso de pós-graduação em Ciências da Comunicação da ECA-USP era responsável por 48% da pesquisa acadêmica (mestrado e doutorado) de Comunicação do país. Esse foi um dos indicadores que levou as agências de fomento à pesquisa, como CAPES, CNPq e FAPESP, ao reconhecimento da área de Comunicação como área de pesquisa autônoma, deixando de ser, como até então, uma "especialidade da Sociologia". O estatuto científico do campo da Comunicação estava garantido."

Da vicariedade à alteridade somente na década de 90 é que Fausto se manifestará no processo de legitimação das Ciências da Comunicação num estágio de pulsão e compulsão epistemológicas. Os Estudos Culturais que conduzem para a virada monumental, sem dúvida significativa, e os Estudos de Recepção (signo da virada) dão um tom todo especial ao clima de legitimação inclusive internacional. Estratégica e sincronicamente denominado período de Institucionalização (Melo, 1999), esta fase marca o registro de um corpo teórico estabelecido e indica a necessidade de se investir na aplicação metodológica destas teorias.

"A preocupação com a teoria (que é um dos níveis de qualquer discurso científico) na pesquisa tem relegado para segundo plano as questões de metodologia, tanto em termos de seu estudo (Metodologia enquanto disciplina) como em termos de aplicação (Metodologia enquanto prática). Esse desequilíbrio entre o conteúdo teórico e a forma como ele é constituído parece ser um traço específico da pesquisa em Comunicação no país e contribui para reforçar um dualismo teoria-metodologia fundamentalmente perigoso para o reconhecimento científico do campo da Comunicação." (Lopes, 2005, p. 15)

O que o discurso sintetiza implica no reconhecimento da necessidade de passar da interdisciplinaridade teórica para a prática da interdisciplinaridade na pesquisa (Lopes, 1999). Se num dado momento a construção teórica apontou como eixo destinatário do investimento nas pesquisas em comunicação, agora seria a vez de sua aplicação. É nesta fase que coincide nosso ingresso no palco dos estudos comunicacionais através do Lapiç – Laboratório de Pesquisas sobre Infância, Imaginário e Comunicação – que, sob a coordenação de Elza Dias Pacheco, tomou para si também a missão de aplicação da teoria e, o fazia, sem deixar de considerar o que frisava Lopes:

"(...) apesar da incontestável importância para a Comunicação de uma Teoria da Recepção, as investigações nesta linha ainda são poucas no Brasil, o que faz predominar as explicações dualistas (cultura popular oposta à cultura de massa) e etnocêntricas (cultura popular como atraso e negatividade). Observe-se também nessa teoria o risco de tendências de reificar o popular superestimando seu poder de resistência e recusa, e de dar escassa importância aos mecanismos de dominação ideológica em seu interior." (2005, p. 32)

Como se vê, o estabelecimento de uma Teoria da Recepção, que se deu na constituição deste contexto, se baseou profundamente nos Estudos Culturais, sobretudo em R. Willians como é sabido. A legitimação da Ciência da Comunicação, neste sentido, se dá em parceria com a legitimação de um pensamento autônomo latino-americano e este, nos parecia, estabeleceria uma nova inteligibilidade comunicacional, entranhado, como estava, nas malhas da cultura popular. Eliminar os preconceitos com que se fizera a leitura desta cultura alinhados aos preconceitos com que se rotulou a cultura de massa, havia sido o desafio tomado. O foco nos estudos de recepção promoveu uma reviravolta no estatuto da pesquisa na medida em que alterou o ponto de vista com o qual se pensava a comunicação. O deslocamento afastava a hegemonia viciada do pensamento crítico europeu sobre os MCM e nos vertia em uma nova direção: compreender as diferentes formas de apropriação ou re-apropriação dos conteúdos simbólicos que a cultura, entendida como subalterna a partir do pensamento

gramsciano, fazia em sua leitura dos MCM. Re-significação, portanto, estava no eixo desta nova compreensão.

"É sobretudo dentro da temática das culturas populares que uma teoria complexa e multifacetada da recepção começou a ser desenvolvida, tendo como eixos básicos de reflexão o deslocamento dos meios às mediações (Martín-Barbero, 1987) e os processos de hibridização cultural (Garcia Canclini, 1990)." (Lopes, 2005b)

Nosso trabalho então, nos laboratórios, significava compreender o deslocamento e a hibridização cultural propostos respectivamente por Martín-Barbero e Garcia-Canclini a fim de promover sua aplicação prática. Mediações era a palavra chave para esta passagem. As Teorias da Recepção contavam também com um terceiro nome latino-americano no processo de autonomização: Guillermo Orozco que produziu reflexões a cerca da idéia de Mediação procurando ajustá-la às novas formas de compreensão da comunicação. Teorias da Recepção, e assim o testemunhamos, eram as palavras de ordem na ECA/USP, em que se vicejava um novo tempo para as pesquisas e para a conquista de um espaço renovado e autônomo no campo das Ciências Humanas e Sociais como não cansaram de insistir Lopes, Melo, Martín-Barbero entre outros.

Era Fausto que se anunciava neste empreendimento monumental. Ou seja, se as Ciências da Comunicação nascem como obra frankensteiniana na transposição da vicariedade para a alteridade como vimos, num dado momento é um diálogo com Fausto que a fará ganhar *status* internacional a partir da monumentalidade de seu projeto. Para tanto, faltava a aplicação e instauração definitiva do Edifício Científico Comunicacional e nós do Lopic, juntamente com outros laboratórios, estávamos encarregados do labor edificante desta fase derradeira que consumaria a Comunicação como inegavelmente científica e que tinha em seu pilar *"a perspectiva teórica de pesquisa da recepção no Brasil e na América Latina [constituída como renovadora] dentro da tradição dos estudos de recepção no campo da Comunicação, mantendo com esta tanto pontos de permanência como pontos de ruptura."* (Lopes, 2005b, p.34)

Os trabalhos de aplicação assumiram muitas vertentes. Nós, por exemplo, do Lopic, buscávamos compreender a recepção infantil dos desenhos animados. Outros buscaram viés diferenciado, ainda muito inspirados pelo pensamento gramsciano, indo averiguar a recepção que os trabalhadores faziam das mídias sindicais. Entre tantos outros caminhos de aplicação, no entanto, destacou-se o estudo das telenovelas de modo a compreender-se as possíveis re-significações (processos de apropriação ou re-apropriação) cotidianas no âmbito da recepção. Pesquisadores da verve de Lopes e Martín-Barbero se empenharam e se empenham ainda nessa trilha. Todavia, não sem causar celeuma. Muitos pesquisadores têm questionado esta verve comunicacional, sobretudo porque, como explica Signates, *"passa a abranger os resultados percebidos ou as diferentes maneiras pelas quais a novela é interpretada, não raro desaparecendo dos relatos o conceito de mediação – o que sugere ter sido ele uma categoria de justificação do uso das multimetodologias, e não uma categoria explicativa dos processos de comunicação."* (2006, p.72)

É no sentido de solucionar esta problemática que Lopes (2005b) afirma, ao justificar sua pesquisa de recepção sobre *A Indomada*, que *"a presente pesquisa de recepção de telenovela surge como tentativa de superar a insatisfação com o estado da pesquisa de recepção em nosso país."* (p.36) Esta compensação é feita, no entanto, sem retomar a crítica epistemológica que fundou a própria teoria a qual modelou os métodos e a falta deste caminho crítico preserva o problema. Acredita-se que a expansão da categoria Mediações dê conta de superar a ininteligibilidade dos resultados que tais pesquisas propuseram. A causologia simplista dos resultados de tais pesquisas que investiram no entendimento de uma mediação que levasse em conta a análise qualitativa das audiências + análise de conteúdo, mesmo acrescida do conceito de múltiplas mediações de Orozco (1991), finda por arrefecer a força do chamado 4º Poder. Levou-se em conta o risco das tendências reificadoras do popular evitando superestimá-lo e acentuou-se a importância dos mecanismos de dominação ideológica no seu interior, como sugeriu Lopes anteriormente, mas a preocupação estava toda voltada para a fuga de pensamentos pragmáticos de modelo frankfurtiano.

Foge-se do apocalipse, mas não se consegue driblar a integração. A naturalização dos produtos midiáticos em função da mediação e seu poder mágico re-significador invertem as brechas que outrora serviram de espaço de resistência. Se a leitura das mídias vinculada à cultura popular aparece como resistente a um pensamento europeu soberano e, ao mesmo tempo, como recusa da hipodermia dos estudos norte-americanos, perder a criticidade em nome da efervescência construtora de um novo pensamento, constituiu uma nova hegemonia: a da recepção. A autonomia da Ciência da Comunicação, naquele contexto, representou a autonomia de pensamento, entretanto, isso fez obliterar-se o fato de que tal desregulamentação epistemológica coincidiu com a desregulamentação do mercado e foi seguida por uma reorientação mercadológica que aproximou a pesquisa do Mercado (Mattelart, 1999).

"A integração da pesquisa, exigida pelo novo modelo econômico e social, apostou na captação de viveiros de inteligências que tinham ficado até agora às margens da valorização capitalista. Sinergias que ainda ontem pareciam casar a água e o fogo se estabeleceram, procurando alistar a geografia, a história, a etnologia, a psicanálise, a sociologia ou a semiótica a serviço da melhoria do desempenho das empresas. Nessa aproximação de contratualização, as Ciências da Informação e da Comunicação se encontraram no primeiro lugar." (Matelart Apud Lopes, 1999, p.24)

Se a cultura popular, nas mediações que produziu entre Casa Grande & Senzala, pode gozar de certa autonomia como ensinou Furtado (1986), este foi um espaço que se construiu à base de relações intersubjetivas. Por outro lado, a construção mercadológica dos espaços de mediação tem um sentido diferenciado. O diálogo entre mercado e consumo num campo de planificação – em que estão as mídias – e de defesa – em que se situa o consumo –, não pode deixar de levar em conta o poder do primeiro e os limites do segundo. A re-apropriação, desta forma, não pode servir de justificativa para a produção. Esquece-se aí que a reificação da cultura se dá pela aderência e não pela recusa ou resistência. Dizer que a Indústria da cultura brasileira redefiniu a posição do país no mercado internacional de cultura, afastando a situação colonial, é desconsiderar que isso não é mérito do mercado interno e sim uma condição mercadológica internacional. E é neste sentido que a brecha, mais do que da resistência, é passagem para a residência.

"Neste regime a palavra resistência, sã e salva de um tempo findo e sempre invocado, foi se diluindo. A resistência tornou-se sinônimo de adaptação a um novo meio concorrencial. Isso explica que certos estudos etnográficos sobre recepção dos programas televisivos dão a impressão de um triunfalismo da impotência. A figura do indivíduo/audiência livre e a explosão dos meta-discursos escondem na realidade a racionalização da derrota." (idem, p.25)

A crítica aos modelos teóricos e aos esquemas metodológicos que não se assentam sobre a própria especificidade histórica do campo de problemas que é a Comunicação no Brasil, se de um lado serviu aos propósitos de estabelecer um corpo teórico original, por outro iniciou um processo de apagamento, de caricaturização e de elevação de fatos produzidos no interior de seu historicismo. É este fator preponderante no processo de neutralização dos paradoxos e é ele um dos condutores aos paralogismos. Fausto, ao mesmo tempo que idealiza um futuro esclarecido e brilhante, precisa eliminar o que há de empecilho no passado. Fruto do apagamento, Frankenstein reaparece com seus adesivos re-unificadores.

Fez-se um investimento na autonomia da Comunicação justificada nos problemas de dependência científico-financeiro-acadêmica das Ciências Sociais. A fim de que a comunicação fosse uma Ciência autônoma, investiu-se na Teoria da Recepção e numa metodologia daí derivada de modo a justificar a autonomia cientificamente e garantir um espaço de produção científica e nisso residiu a necessidade de pactuar com os processos de produção dos MCM. Portanto, é sob o discurso que reclamou de um certo economicismo em correntes científicas tomadas como tradicionalistas que se produziu a alienação simulada e silenciosa deste pacto.

No projeto em que este fenômeno está envolvido podemos entrever (entre Fausto e Frankenstein) uma imagem que guarda um aspecto herdado daquilo que se apagou e que resulta da própria complexidade da teoria das mediações. Além da rigorosa experimentação metodológica em que está assentado, outra *"característica geral é o desenho globalizador do processo de investigação, envolvendo a estrutura e a dinâmica da produção das mensagens, os usos e apropriações desses textos e a composição textual."* (Lopes, 2005b). A idéia embutida neste tipo de pensamento revela o seu caráter não só empreendedor como também aponta a estratégia de apagamento daquilo que um dia motivou os estudos de Horkeimer e Adorno em Frankfurt: a totalidade.

Daí devemos extrair uma lição: a unidade apareceu na Modernidade como combinação entre a mitologia e a razão para justificar, universal e messeanicamente, o projeto burguês para o mundo. Neste afã, em nome da unidade foram escondidas as fissuras, os paradoxos, as descontinuidades próprias de um projeto em ebulição e em função de seu caráter atulhado na crise contínua. Eis Fausto empreendedor e destruidor como o pintou Bermam (1986).

Do mesmo modo, a Pós-modernidade, de forma inversamente proporcional, se concentrou nas rupturas, nas fendas, no descontínuo da superfície tomada como um atrator estranho, negando assim o projeto do qual derivou e sua unidade. O que a Pós-modernidade ignora ao esconder sua unidade, no entanto, é a responsabilidade humana sobre seus atos. O mal está feito e o que não tem remédio remediado está, diz ela ironicamente.

Ao fundarmos nosso próprio *Aufklärung* baseados na Teoria da Recepção repetimos os seus erros. No rastro dos apagamentos afoitos encontramos um deslocamento de eixo que fundamenta os Estudos de Recepção em Comunicação na *Teoria das Múltiplas Mediações* (Lopes, Sousa, Roseli etc). O que se tenta apagar: a hegemonia da recepção marcada no embate que as chamadas Teorias da Recepção travaram, o que produziu um certo desgaste. Ou talvez seja apenas uma estratégia para permanecer e continuar a legitimar um espaço de produção acadêmico que outrora foi heróico. Novo golpe de Frankenstein agora como mera reencarnação falaciosa.

Até aqui não significou dizer que a Ciência da Comunicação está fadada a sucumbir. É no seu fôlego que investimos. Outros também. Uma nova Teoria da Comunicação vem sendo tramada no interior da mesma ECA/USP. Quando estamos no cerne da recepção estamos num campo da linguagem, mas há quem invista num campo fora da linguagem para compreender a comunicação. O ousado Projeto de Ciro Marcondes busca encontrar num plano perceptivo um conceito de comunicação que revele o inusitado dos encontros que o humano experimenta numa nova sociedade mediada que está pela tecnologia. São como acontecimentos que estes fenômenos se revelam. Na linguagem, entretanto, estão os jogos performativos nos quais investimos.

Nós, desta forma, nos mantemos dentro do projeto já construído apostando em suas possibilidades. Se o que apresentamos até aqui não são justificativas suficientes para que se refaça o percurso com o olhar perscrutante da crítica, nada mais a justificará. De outro modo, como reverbera Signates (2006), "*parece sintomático que um dos principais autores responsáveis pela revivescência da figura das mediações na pesquisa latino americana não tenha trabalhado rigorosamente na sua delimitação conceitual*" (p.61). Ou ainda, quando explicita as fragilidades de tal projeto ao não se reconhecer a presença do dualismo em Martín-Barbero de modo a fazer atuar a assunção da acriticidade, pois "*o deslocamento 'dos meios às mediações', sem tratar da questão filosófica [aí] expressa, (...) constitui, sem dúvida, a permanência de uma fragilidade teórica que, a nosso ver, carece ser enfrentada.*"(p.74) Para nós isso basta para que façamos este investimento. Se o eixo da questão aparece no deslocamento que vai dos meios às mediações, inclusive para inserir a mediação como nova personagem, eis o nosso próximo passo: Martín-Barbero e a obra *Dos meios às mediações* (1998).

Martín-Barbero – Um discurso legitimador

Do nosso trabalho no LAPIC – Laboratório de pesquisa sobre infância, imaginário e comunicação, realizado na última década, extraímos que, da tradição teórica em que vieram se desenvolvendo as Ciências da Comunicação, pode-se destacar dois pontos de observação distintos: um primeiro centrado no emissor e um segundo no receptor.

Sob o prisma do emissor leva-se em conta: os meios, os códigos, as mensagens (campo semântico). Em outras palavras, o hibridismo das linguagens com suas múltiplas representações e intencionalidades que irão apresentar variáveis que se conformam ao ponto de vista da abordagem analítica; frankfurteanos e funcionalistas são exemplares na distinção de pontos de vista, elegendo variáveis que deslocam, um em relação ao outro, os resultados da análise, dando origem, assim, a dois pólos divergentes consagrados por Eco com denominações respectivas de apocalípticos e integrados.

No que se refere ao receptor, entram em causa: as mediações, os códigos e as ressignificações. Seria o campo em que, a partir do hibridismo cultural, mediações múltiplas criariam uma esfera de reestruturação semântica atuante nas linguagens híbridas, arrefecendo o poder hegemônico dos meios e gestando alternativas na constituição de sujeitos individuais e coletivos. Nesta abordagem, a teoria da recepção ganha destaque.

Apesar de ter produzido uma mudança vertiginosa nos paradigmas que regem os estudos comunicacionais – o que para nós, latino-americanos, tem valor inestimável –, inserindo-os na esfera da cultura a partir de pressupostos mediadores, passada já mais de uma década de sua deflagração é possível fazer um balanço sobre o que esta teoria vem produzindo, sobretudo no espaço originário de sua gestação.

N. G. Canclini e J. Martín-Barbero, sem dúvida, são figuras destacadas nesta abordagem desde o início dos 90, dando vigor ao deslocamento necessário na construção de um pensamento latino-americano. No entanto, não poucas são as críticas que ainda dividem as opiniões de estudiosos da área, muitos deles inconformados com a "superação" dos paradigmas críticos alemães e franceses que pregam uma sociedade falaciosa e simulacrada a partir dos meios. Basta lembrar as severas críticas de estudiosos da área, atuantes na UFRJ, publicadas na revista *Carta Capital* nº 213 de 30/10/02, que foram feitas às análises sobre telenovela produzidas por grupos de estudos da ECA/USP. Das críticas talvez retiremos nossa primeira pergunta: estariam mesmo superados tais paradigmas? No balanço que empreendemos, porém, é preciso ressaltar, junto com Wolf (1987), que para maior clareza na observação histórica do desenvolvimento teórico, deve-se considerar o *corpus* paradigmático que sustenta pesquisas do período avaliado. Uma avaliação que não considere tais aspectos corre o risco de ser superficial e tendenciosa. É o que demonstram as críticas citadas em *Carta Capital* as quais, ao questionarem valores sem identificar os paradigmas que os dão sustento e sem expor, sequer, a preocupação que as conduziu aos próprios paradigmas que professam a fim de justificar suas críticas, caem no ostracismo retórico.

Como indica tal situação, a avaliação se faz pertinente. Se a teoria da recepção foi colocada como nosso objeto de pesquisa, partiremos assim, como determina nosso recorte temático, de uma descrição analítica sobre o aporte teórico fornecido por Barbero, no seu *Dos meios às mediações*, a fim de identificarmos aspectos que dão margem para o desacordo.

Os estudos da recepção nos colocam, neste sentido, diante de uma série de causalidades problemática que deve ser observada com muita atenção. Talvez o primeiro problema esteja filiado à própria constituição da área Comunicação como Ciência – fato que discutimos na seção anterior –, ou mesmo como campo das Ciências Sociais Aplicadas. Ao instituir-se como tal, a Comunicação ganhou uma certa autonomia lógica de organização paradigmática e é exatamente no cerne desta lógica autônoma que se instalou a recepção como figura de um pano de fundo comunicacional complexo e intrincado. Apesar de um certo deslocamento racional que estes estudos representam, já que seus

anteriores centravam-se no emissor como figura privilegiada, e mesmo sabendo-se que esta representação deslocada promove uma linha de condução do pensamento que foge de um paradigma apocalíptico, alterando assim a cosmovisão com a qual observamos as relações humanas, ao ganhar autonomia a Comunicação tende a jogar para o pano de fundo todo um referencial teórico e filosófico com o qual dialoga.

Jogar com referências postas em pano de fundo significa dizer que temos, cientistas da comunicação, promovido uma interdisciplinaridade de apropriação. A apropriação aqui diz respeito ao fato de que temos nos cercado de áreas e campos do conhecimento – tais como a História, a Filosofia, a Antropologia, a Sociologia, a Física, a Química, a Biologia, a Psicologia, a Psicanálise etc. – para justificar uma razão comunicacional que ampare a autonomia e simultaneamente ganhemos ares empíricos como reza o bom cartesianismo cientificista. É neste contexto que a recepção aparece no cenário promovida de figurante a protagonista.

Apropriar-se de outras áreas do conhecimento significa também não considerar os conflitos internos que cada área apresenta *per se*. Ao tomarmos a História, por exemplo, a tomamos na sua condição lógico-linear, tomamos a História das continuidades, sincrônica, sem uma busca de compreensão de o que representa a idéia da descontinuidade – História diacrônica – para a própria área historicista. Tomamo-la sem sequer observar o que este deslocamento representaria para a História da Comunicação que tem insistentemente postulado a figura dos meios ou de seus gêneros como personagens dignos de construção. Não consideramos todos os problemas que a História, como ciência, nos coloca em relação a uma representação construída pela Modernidade paradigmaticamente orientada pela necessidade ou contingência relacionada à formação dos Estados-Nações e daí para um nacionalismo que forjou uma idéia de mundo que, entre outras coisas, solidificou o capitalismo como processo civilizatório. Nos servimos da História num diálogo sem troca, desenhado quase que numa operação monológica. Basta se observar a idéia de continuidade histórica e o quanto de historicização estão presentes em diferentes dissertações, teses e livros que temos produzido para que isto se torne evidente. Do mesmo modo, outros diálogos têm assim sido tomados. Apropriar-se portanto, é o mesmo que recortar discursos e deslocá-los modificando seus sentidos e até mesmo os deformando.

A recepção então, aparece como protagonista em um cenário perigoso para a própria área comunicacional, no sentido de que a autonomia desta está filiada a um projeto de Ciência re-ordenador das lógicas cuja pretensão é a de repensar o humanismo vinculado aos meios de comunicação de modo a se retomar um projeto de autonomia maior: a autonomia de pensamento da América Latina. Centrar a Comunicação nos estudos da recepção e concomitantemente conferir-lhe autonomia científica, constitui-se em estratégia para se construir uma área do conhecimento que não apenas seja autônoma, mas que ao mesmo tempo dê autonomia de pensamento para a Latino-América. Daí a importância da recepção. Daí a importância da Comunicação. Que outra área ousaria tal vôo?

O aspecto dialético, neste sentido, nos parece o primeiro ponto a ser tratado. A categoria dialética, que desde Heráclito e Platão é instrumental lógico nas operações teóricas, sofre, ao longo do tempo, modificações e reestruturações normativas em sua aplicabilidade paradigmática. Notadamente, na Modernidade (sobretudo em Hegel-Marx e Husserl-Ponty), esta categoria ganha diferentes normatividades a fim de fazer compreender das relações sociais baseadas em suas forças produtivas até as relações paradoxais do sujeito em seu processo de desenvolvimento, aprendizagem e comunicação, o que impõe muita atenção em seu uso. E como esta categoria aparece em Martin-Barbero? Parece-nos que através da crítica com a qual tenta superar as dificuldades de se trabalhar com esta categoria sem incorrer nos vícios de teóricos anteriores, Barbero tende a desobrigar a dialética de seu condicional normativo, o que causa problemas internos nos princípios regentes deste conceito. Demonstraremos, então – no capítulo 2 – como isso não apenas se apresenta na condição problemática, mas também desemboca em uma sucessão de equívocos nos resultados daí derivados.

A apropriação, no entanto, na orientação com que tem sido tomada, torna o terreno movediço e aí reside o perigo. Mais ainda perigoso, quando se aceita as teorias da recepção como acabadas e prontas para empreenderem tal projeto e quando a Comunicação passa a açambarcar áreas outras, como o que tem se dado com a Educação. As interfaces Comunicação/Educação têm se dado dentro de filigranas sensíveis que desapropriam a segunda de sua orientação particular, procurando seduzi-la para o projeto ousado – e de grande mérito, pode-se dizer – que a comunicação tomou para si, mas que no entanto mantém a Educação no campo do consumo ou da re-produção mimética.

Entre outras, são estas as questões que nos conduzem à proposição da revisão dos estatutos que têm amparado as chamadas teorias da recepção. Nosso objetivo, ao contrário do que possa parecer, não se coloca na condição de adverso de um projeto de amplitude como este que a Comunicação toma para si. Ao contrário, nosso objetivo é o de colaborar para a caminhada de tal projeto. Neste sentido, a revisão que propomos aqui e que se inicia nos estudos de Jesús Martin-Barbero, na obra *Dos meios às mediações*, se tem alguma pretensão, esta é a de clarear o "mapa noturno" que este nos legou. Nesta caminhada notívaga encontramos um ser culturalmente revelado no melodrama.

Como elemento da cognitividade produzida no cerne da cultura popular, o melodrama é que revelaria, segundo Barbero, um percurso popular não-letrado, entretanto legitimador de uma nova concepção de povo para além da visão romântica. Barbero critica os ilustrados e os românticos, mas toma-lhes emprestada a noção de povo e, junto, traz os falsos quesitos que o compõem. A legitimação de sua criatividade atribuída pelos românticos ao popular – em oposição à ilustração – é o principal argumento. E aí Barbero se esquece que na constituição da cultura os diálogos tessem uma trama polissêmica na qual a idéia de povo, com sua homogeneidade, não cabe. Também esquece que tal

legitimação talvez não possua o grau de validade que ele, Barbero, lhe atribui. Afinal, que povo deu permissão para que os românticos o defendessem senão o imaginário e conceitual dos discursos de legitimação do poder burguês? Aí se nos revela, talvez, a herança das parafernalias ideológicas de que falou Jameson (1995).

Ao constataremos este fenômeno podemos, novamente pela comparação, observar um norte para o valor de uso como fundamento das relações de produção que validam a interação social, mas talvez num alcance diferenciado daquele assumido por Habermas quando do deslocamento do paradigma do trabalho para o da comunicação. Um encontro com uma cultura popular distante tanto da visão letrada e romântica, quanto da visão preconceituosa que aceita o popular remodelado pelas massas.

Daí deriva outro ponto sobre a trama conceitual em que se firmou a recepção como teoria para estudos em comunicação, o qual cria um certo espaço para discussão de conceitos – tanto em suas relações contextuais (o que dentro de determinado contexto perde ou ganha validade e sob que condições), assim como em seus efeitos de distorção em função de a descontextualização gerar uma incoerência interna –, está relacionado à pluralidade como categoria filosófica.

Neste caso estão as questões que dizem respeito a certa busca de sentido comum envolvendo os homens em sua vida cotidiana. Barbero a este respeito toma de empréstimo o pensamento de Habermas sobre as novas possibilidades de uma práxis comunicativa na qual um deslocamento da categoria do trabalho para a da comunicação seria não só necessário mas também promoveria um novo olhar sobre as alternativas de se pensar criticamente os espaços sociais em sua potência para reconhecimentos sociabilizadores de ordem outra que não a econômica. Barbero assim se coloca:

"Resgatar o sentido comum é resgatar esse viver cotidiano como espaço de produção de conhecimento e como espaço de produção e de troca de sensibilidade. Interessante que Habermas tenha tido a coragem de dizer que a categoria central de uma teoria social crítica, hoje, já não é mais a categoria do trabalho, mas a categoria da comunicação. O que me parece sintomático e precioso para investigadores sociais é que Habermas, um marxista em tempo integral e grande continuador da Escola de Frankfurt, diga que a categoria central para poder investigar o social não é mais o trabalho, não é mais a produção, é a comunicação. Há aqui um grande desafio: que papel exerce essa práxis cotidiana da comunicação de que fala Habermas, esse sentido comum comunicativo? E, finalmente, a vida cotidiana é – e este é um aporte específico, a meu ver, dos brasileiros – o espaço de reconhecimentos socialmente importantes?" (Barbero, in Sousa – 1995, p. 60)

Os questionamentos de Barbero têm, nos parece que efetivamente, um lugar de importância significativa nas pesquisas sobre comunicação. Investigar o espaço social e suas redefinições a partir da vida cotidiana parece ser o único possível para que seja viável uma práxis comunicativa no sentido habermasiano. Aliás, este tem sido um caminho bastante percorrido nos estudos sociológicos. E é a partir daí que se justificará, em Barbero e sua teoria da recepção, um espaço de discussão derivado da telenovela considerado em sua aceção de público, já que são os diálogos que os telespectadores travam entre si sobre os temas comuns de suas vidas (dimensões-chave) e os apresentados nos melodramas televisivos aqueles que garantiriam, segundo ele, uma das formas de reconhecimento social através da mediação proposta no que lhes é comum.

Talvez, no entanto, uma outra pergunta possa ser subtraída desta idéia: Por que, afinal de contas, um marxista em tempo integral, como se referiu Barbero, continuador de Frankfurt – com toda a carga hereditária que isto implica – teria interesse na troca da categoria do trabalho – e não falamos de uma simples categoria, mas de uma abscissa dentro do projeto marxista, tendo em vista seu caráter libertador da reificação – e sua condição de encontro com a práxis – pela da comunicação como categoria substituta imediata? Observaremos então o raciocínio habermasiano em seu *Excurso sobre o envelhecimento do paradigma da produção*, para que voltemos, mais tarde, para responder.

Neste caminho, revelar-se-á um dos grandes problemas em que o ser para a comunicação, na pós-modernidade, está colocado: como aporia da relação entre seu interior e exterior. Alçando aí um vôo na tentativa de encontrar saídas para as questões com que está envolvida tal aporia comunicacional, nosso trabalho busca reconhecer, nos interstícios da subjetividade e nas possibilidades intersubjetivas, o cerne do problema. Há uma comunicação humana de fato? Ou seria a comunicação apenas um rastro sistêmico como quer Luhmann?

A despeito de todos os riscos possíveis, as reflexões que aqui se seguem serão conduzidas na sua mais absoluta condição refratária. Riscos da submissão do pensamento à infantilidade, à profunda falibilidade, à inconsistência e à total ausência de garantias paradigmáticas. Mas para além dos riscos está a deformação de um reflexo apagado que, aquém das incertezas, poderá nos garantir um encontro com a dúvida, falena que derriça suavemente, com seus vôos, o anuviado escuro que o pensamento construiu.

Como se a substantivação se fizesse necessária antepondo-se ao predicado, à personagem que suscita tais reflexões dar-se-á o nome de comunicação. Porém – e é neste adverso que, a princípio, residirá nosso objeto –, já aqui pontuamos certo caminho sólido: *A Comunicação como lugar de encontro dos seres ampara-se na e pela linguagem e constitui-se, através da mediação, a partir de um processo dialético*. Eis o predicado! Eis o paradigma que sentimos esboroar diante da inquietude lúbrica na qual o mundo nos joga e com a qual nos lançamos a

errar.

De que linguagem, de que mediação, de que dialética fala o paradigma? Baseada em que certezas a Ciência tenta conduzir, a pegar pela mão, o ser selvagem? Que matemática lhe orienta e precisa o caminho? Há matemática possível para o Ser no mundo? Eis o contra-predicado! Eis as encruzilhadas que multiplicam os caminhos e que trilharemos sem garantias de "o para onde nos levará".

A anunciação de um contra-predicado para o qual a encruzilhada aponta deve-se a uma existência, pois se é possível ver um predicado cristalizando o conhecimento, é porque há uma leitura anterior de algo não escrito. Há um *incerto* sentido. Há um ante-predicado. Algo que a Comunicação não alcança, não toca, não bule. E é exatamente entre o predicado e sua anterioridade que o contra-predicado se instala. Contra-predicação equivale aqui à interrogação, ao questionamento, à dúvida inenarrável. Tato absoluto para o qual nos encaminhamos. Entre a ficção da linguagem (*Je/On*) e a coisa (*ça*), entre o sujeito e o mundo vivido, entre a consciência e o fenômeno, há um espaço, uma lacuna, uma falta que impulsiona e faz vibrar. A preposição *entre*, no entanto, não remete a um espaço intermediário, a uma zona proximal (Vigotskii, 1987). Não se trata de um espaço de mediação, mas de intersubjetividade, de intermundos. Refere-se a uma certa atmosfera pontyana a qual a linguagem não dá conta de reconhecer e cristalizar.

Poderíamos dizer desavisados e apressadamente: *Se não está na linguagem por certo não se refere à Comunicação, pois esta pressupõe a linguagem*. Sim, podemos afirmar que o axioma está correto. Empiricamente correto. Aritmeticamente exato. Mas de que comunicação tratamos então é a melhor opção a se perguntar. Sem dúvida, se a referência é a morte, a cristalização de mensagens, de signos, de leis, de passado e futuro, de previsibilidade sígnica, todas as formas – sistêmica, hipodérmica, funcionalista ou dialética, estruturalista, crítica – estão geometricamente acertadas de acordo com seu eixo de visão. Não há aporia algum, e sim vislumbre do acerto e do erro, há a equação exata em seu resultado.

O universo humano, entretanto, está para além do imaginário da *mathema*. Entre a Cultura e a Natureza há a percepção interferindo nos cálculos. Há uma greta que nos cinde entre resultado equacionado e "mundo vivido" (*Lebenswelt*). Há uma parte morta e outra pulsante, viva. A palavra mata, dizia Nietzsche em seu *Anticristo* (1991). Há o mundo da representação e um da vontade, anunciou Shopenhauer (1965). Com toda a hipocrisia política que o jogo com a linguagem permite em seu fascismo (Barthes, 1987) e com toda a potência que a vontade possibilita, estes mundos se tocam e, no atrito, dilui-se a síntese. Há uma potência humana posta no presente que não vê passado e não projeta futuro, apenas está. É nesta atmosfera, neste intermundo que a comunicação acontece. Esta a comunicação de que falamos. Esta a comunicação excluída pelo empirismo racional que atesta a Ciência da Comunicação.

Haveria então, acaso, duas comunicações, uma empírica e outra, digamos, transcendental? Sim e não. Se considerarmos que há um aspecto da comunicação posto na linguagem, por certo, há um outro que encontraremos fora da linguagem (o seu avesso) e, neste sentido, o sim responde à questão. De outro modo, se entendemos que não há dicotomia alguma dividindo o sujeito (no sujeito transcendental não há dicotomia nem fusão, mas um desdobramento) e que, o que está e o que não está na linguagem, como acontecimento, se dá dentro de um mesmo fenômeno, então daremos um certo sentido ao não.

Mas e onde nos coloca esta duplicidade comunicacional? Ela nos impõe refletir sobre a possibilidade do transcendental husserliano no qual não cabem como essência a dialética, a linguagem ou a mediação. Simplesmente vem como o avesso da cibernética informacional que fundamenta a lógica com que se pauta o empirismo de apocalípticos e integrados, cientistas da emissão ou da recepção. Mesmo que, como os últimos, reneguemos tal afirmativa com o argumento fraccionado de que estudos da recepção ou culturais não são o mesmo que cibernética e de que informação não é o mesmo que comunicação. Pois o fato se dá a partir de a não visibilidade do controle matemático a que se submete a recepção. *Não somos funcionalistas*, diríamos. *Não nos interessa o estímulo/resposta, cremos no hibridismo*. Mas e o que é o hibridismo senão a potenciação da resposta aos estímulos? Senão a tentativa de controle do incontrolável? Senão a cristalização do suave atrito comunicacional tornado informação gélida?

Comunicação empírica = não humano. Esta a fórmula que temos usado em nome da *práxis*. Um mundo de esferas weberianas dialeticamente construindo uma certa ação comunicativa ou um mundo de re-significações construindo culturas híbridas, afinal toda equação solfeja uma resposta rítmica e feliz, *allegro andante* quaternária, estrutural. Seja ela trágica ou melodramática. Basta ouvi-la e seguir os passos. O baile já vem pronto. E num balé alucinado, quase verdadeiro, embarcamos no sonho, na ficção da linguagem e nos esquecemos de seu avesso. Mas ele está aí, desafinando a bela melodia *polilátera* – posto que é híbrida –, *desconcertando* os corpos, quebrando a simetria coreográfica. Há o avesso da comunicação insistindo em se dizer em sopros sussurrados: *Não me podes explicar! Decifra-me e te devoro!*

Nosso papel aqui, contudo, não é o de Édipo-herói que desvenda o enigma e salva Tebas da desgraça. Não corremos nem contra um nem a favor de um destino (*daimon*) dado. A atmosfera (o intermundo) não se deixa decifrar, simplesmente se colocará na instância do vivido, das existências e, se abandonarmos a idéia de explicá-la ou analisá-la, talvez possamos simplesmente encontrá-la na descrição. O que faremos então? Traremos aqui a epistemologia fenomenológica para pontuar o visível do axioma em que se percebe seu avesso (invisível). A tentativa é de trazer à vista os pontos de contato em que o ante-predicado se faz sentir presença.

Neste encontro com o ante-predicado encontraremos as raízes que, da aporia poderão nos conduzir ao político. É o caráter sinonímico entre política e comunicação aquilo que se revelará neste exercício de revisão epistemológica o qual procura responder a este contexto complexo e problemático no qual a Comunicação se encontra inserida. Veremos, portanto, que não apenas a dicotomia integração/rejeição dos meios se coloca como insatisfatória para responder às questões contemporâneas sobre a comunicação, mas também a cartografia desenhada na escuridão notívaga da recepção não conduz a um lugar de encontro. Para além deste problema específico do campo, há também entrelaçados à comunicação um conflito mais amplo envolvendo as Ciências Sociais e a Filosofia. Se por um lado a comunicação, do ponto de vista filosófico e sociológico, foi caracterizada por alguns como caminho para a compreensão das indagações pós-modernas sobre o homem e sua existência, de outro modo, sem se posicionar o homem em outro lugar que não o ocupado hoje, pouco poderá responder a comunicação. Cabe então compreendermos o ponto de vista com o qual o homem tem se enxergado pois só daí se alcançará um deslocamento para qualquer outra direção. Entretanto ainda há mais. A ação de deslocar-se exigirá de nós humanos escolhas de percursos e sentidos que justifiquem nossa permanência. Se o cartesianismo um dia nos colocou erroneamente no centro do universo e a modernidade não foi capaz de dissolver nosso egoísmo em seu projeto racionalizador, também o niilismo e o fatalismo não recolocam nos eixos o entendimento de o que somos afinal. Quando Nietzsche, heracliteamente, nos acordou para nossa insignificância diante do universo, não errou em revelar a continuidade do cosmos para além do próprio homem e seu maniqueísmo. Sabemos claramente deste fato. No entanto, parece não termos percebido que, daqui ao apocalipse, ainda assim teremos um trajeto a cumprir implicando responsabilidades que, se não podem se justificar na compreensão de nosso papel na existência do todo, podem, ao menos, se basear na contingência do convívio inevitável dentro deste intervalo cósmico. E não haverá base possível sem reflexão que reconsidere, de saída, no mínimo dois aspectos: pensar o homem é pensá-lo politicamente e, por consequência, só aí a comunicação se fará valer.

Talvez seja imperativo, neste sentido, evocarmos velhos conceitos e velhas idéias por mais que isto represente retrocesso e repetição. Em ciência, como na vida, às vezes é preciso retroceder para reconhecer os equívocos e corrigi-los. Repetir, na visão científica, não deve ser entendido como ação de monotonia, e sim como recorrência que se converte em referência de observação reveladora de objetos de estudos e categorias, pressupostos, hipóteses carentes de revisão. É o caso do cartesianismo. Não há como o homem pensar a si próprio de forma arizomática. Mesmo na condição absurda da metempsicose, o homem ainda seria ele mesmo. Não temos como escapar de nossa humanidade senão pela reificação e aí, neste bifurcamento, aparece-nos o primeiro momento de escolha: repensar o humanismo ou aceitar a condição *feliz* de objeto. Se a segunda opção for a eleita, então não há mais problemas: o mundo para nós está perfeito. Do contrário, é reconhecermos no humanismo aquilo que lhe foi vetado como prática e reconsiderarmos a viabilização de um homem socializado. Se no humanismo medieval as contradições provocadas pela interferência da igreja impediram a concretização moralizante e no renascimento o rompimento com Deus fez do humano um prepotente, por outro lado não há possibilidade de convívio sem ética e não há valores que se sustentem sem a ritualização divinatória: o que não está sacralizado torna-se efêmero e o sagrado exige o ritual. Por outro lado, se o cartesianismo propôs um ego fechado e ensimesmado já sabemos da intersubjetividade como alternativa de recolocação do debate. E novamente volvemos ao social. Não há intersubjetividade fora do "homem entre homens". Eis o retorno e a justificativa: a política e a comunicação se entrecruzam para solicitar uma revisão exigida pelo contexto. O avanço tecnológico modificou nossa existência e ao produzir transformações sociais deslocou nossa condição humana. Re-pensar o que foi a política como categoria do pensamento ativo do homem no mundo e sua necessária determinação dialógica, portanto, é o que propomos aqui a fim de nos posicionarmos no mundo.

Nosso trabalho, neste sentido, justifica-se em sua revisão epistêmica seja por sua condição política – implícita na comunicação – ou pela necessidade de recolocarmos em discussão nossa condição humana. Nela, uma voz latino-americana pede para ser ouvida: a recepção. Justifica-se também nossa pesquisa numa certa necessidade: a comunicação como ciência precisa afirmar seu estatuto normativo ou compreender seu lugar dentro das Ciências Sociais Aplicadas, e aqui nossa pretensão é a de por em discussão o corpo paradigmático que deveria nortear o caminho, mas não o tem feito. Não é à toa que a Capes vem insistentemente clamando para que a Escola de Comunicações e Artes se insira neste debate e, crendo também nesta necessidade, é que, da mesma forma, justificamos ainda nosso trabalho como um dos inscritos para as discussões.

Pontuados nossos objeto e objetivos já justificados, podemos propor um olhar sobre estes de modo que possamos, adiante, retomarmos os problemas da apropriação a partir de suas consequências. Portanto, o trabalho que aqui fazemos se dá dentro de um percurso simultaneamente histórico, filosófico e enfim comunicacional. Eis o modo como tentamos conduzir nossa tímida pretensão. A intenção: reavivar as discussões entorno das teorias da recepção através da crítica, pois cremos que apenas ela pode garantir a lucidez do projeto que a Comunicação tomou para si e que, talvez, seja um caminho opcional efetivo para a construção e autonomia de um pensamento latino-americano.

É desta forma que, do problema metodológico propomos descrever nosso objeto e confrontar suas posições com os autores com os quais dialogou. Neste processo consideramos que com relação à episteme da transposição, que vai dos meios às mediações, os princípios e conceitos-chave na elaboração fundante da teoria da recepção proposta por Jesus Martin-Barbero, no seu *Dos meios às mediações* carece de repasse na trama conceitual com a qual trabalha e, pelo confronto, pudemos verificar seu grau de validação. Validar aqui, se refere à observação do condicional que toda categoria estabelece nas relações com outras categorias na tentativa de fundamentar um pressuposto

teórico.

Considerando ainda a perspectiva político-cultural, por suas próprias relações intrínsecas, a comunicação está sempre para um condicional tanto político (o papel do "homem entre os homens" na ação em prol do interesse mútuo), quanto como fator determinante na produção de cultura. Neste sentido, esta perspectiva, em Barbero, ocupa os campos de necessidades históricas que justificariam um novo olhar – que fosse próprio –, sobre a constituição do pensamento latino-americano. No entanto, as justificativas para tal projeto têm sido legitimadas pelo consenso acadêmico sem, contudo, que o debate avalie o grau de veracidade epistêmica que a trama fez validar.

Percebe-se daí que é na observação da validação que as mediações culturais permitem que a competência comunicativa seja avaliada. O que se revela então, tem a ver com interesses práticos de inscrever os meios de comunicação de massa como mediadores legítimos na constituição da cultura popular. A legitimação, entretanto, baseia-se em pesquisas de audiência. Daí seu caráter questionável.

Considerando os aspectos epistêmicos, podemos levar em conta o balanço que o próprio Barbero faz em seu *Ofício de cartógrafo*, e subtrair dali uma base descritiva. Entretanto, os comentadores e usuários desta teoria também nos dão pistas para descrevê-la, bem como nosso trajeto na pesquisa. Assim, em nossa descrição temos que a teoria da recepção pretende:

- negar a teoria econômica;
- refutar a teoria crítica;
- recolocar as questões iluministas e românticas na contemporaneidade;
- subsumir os fatalismos com que se lê a cultura;
- driblar o funcionalismo para não repeti-lo;
- estabelecer bases para um pensamento latino-americano;
- fundamentar a recepção na mediação.

Para tanto, travou muitos diálogos: com marxistas e contra-marxistas, com frankfurteanos e contra-frankfurteanos, com sociólogos e filósofos da contemporaneidade, com antropólogos e comunicólogos, enfim, a teoria da recepção segue à risca o que pede a complexidade de seu contexto interdisciplinar. Nada fácil mapear estes diálogos. Era preciso que elencássemos uma relação entre objetivos e categorias utilizadas para que pudéssemos dar visibilidade aos diálogos. Seguimos então a seguinte orientação:

- dos eixos epistemológicos:

Barbero, como ele mesmo assinala, pretende "*pensar as mediações e investigar a comunicação a partir da cultura*"(2004, p.21) e para isso opera com os paradigmas primeiro de Willians e suas matrizes culturais e depois de Gramsci e seu conceito de cultura subalterna. Tomando aqui matrizes culturais e cultura subalterna como categorias, é a partir delas que Barbero poderá discutir as possibilidades de mediação na cultura, o que lhe permitirá tanto o afastamento da teoria econômica de Marx, quanto a refutação da amorfia das massas proposta por Adorno. As matrizes abrem caminho para o hibridismo cultural apresentado por Canclini, o que re-coloca a questão da recepção para Barbero a partir dos estudos de Orozco sobre as mediações. Para estabelecer a relação entre as distintas culturas e os *mass media*, Barbero conclama o melodrama como categoria que explica a estrutura do pensamento popular latino-americano. É a partir destes eixos que se desconstrói uma série de equívocos nos estudos da comunicação e, é através deste mapa noturno – como ele mesmo nomeou –, que se poderá idealizar a construção do pensamento latino-americano, refutando-se o que estiver no caminho. Base relativamente sólida a uma primeira olhada, mas intrincada e pouco explicativa.

Tomamos então estas categorias para apontarmos, a partir de nossos pressupostos – já traçados anteriormente –, os problemas presentes na teoria da recepção de modo a, pelos confrontos dialógicos, nortearmos nossos argumentos.

O conceito de subalternidade extraído de Gramsci, também está colocado sob certo condicional. Desta vez é o contexto no qual foi elaborado aquele que limitará sua utilização. E como esta categoria aparece em Barbero? Transplantada espaço-temporalmente. Eis o problema: sabemos que os transplantes históricos, na condição de modelo – ou de matriz como quer Barbero, tendem a falsear os resultados analíticos daí subtraídos. Tanto as condições em que as forças produtivas se apresentam configuradas quanto as relações tradicionais que a cultura impõe nos distintos contextos modificam a compreensão e funcionamento infra-estrutural. Esta a questão com a qual trabalhamos.

De imediato, o que se pode verificar são os vínculos que a comunicação aí apresenta com a cultura. Neste sentido, tratar dos aspectos que envolvem a cultura requer uma observação mais apurada nos liames envolvidos nas conceituações recebidas por esta nos estudos clássicos que a tomam como objeto. De antemão, pontuamos nossas necessidades como vinculadas a objetivos específicos, quais sejam, apontar caminhos de investigação semiótica nos fenômenos circunscritos ao campo cultural. Entretanto, mesmo fundados na incerteza, dois modos de observação podem ser tomados, a fim de se chegar a um terceiro, para que então, possamos analisar as relações triádico-semióticas dentro de aspectos da existência que matizam a cultura. Nesta passagem poderemos verificar nas relações da cultura – enquanto produção social – com a comunicação – como espaço de encontro humano –, de que forma se modificam as condições em que o ser está posto. Verificaremos então que nas transformações culturais o valor de troca vai assumindo papel relevante na constituição do sujeito, fato que não pode ser ignorado na contemporaneidade. Daí poderemos verificar também, pela comparação, como o pensamento barbereano se posiciona em relação à condição humana a que o sujeito está submetido e poderemos analisar as possibilidades que este desenho permite para escape aos fatalismos apocalípticos dentro da concepção comunicacional deste teórico. Deste modo, podemos indagar em que medida há historicidade neste "sujeito-da-recepção". Haverá dentro destes contextos, possibilidades para uma história que preserve a ação – no seu sentido filosófico – como núcleo do processo comunicacional? Neste percurso a dúvida tem sido nosso guia-cego e, como a Ciência se faz mística da exatidão ficcional, uma certa pára-propedêutica – não em nome da razão, mas da percepção – também aparecerá em nosso método.

CAPÍTULO 2

*"Agora como se abre diante
de nós a montanha mágica do
Olimpo, e mostra-nos suas raízes."*

NIETZSCHE

Dialética e mediação – Imbricações de Fausto e Frankenstein

Vimos até aqui a latência pulsante de um encontro que marca a Ciência da Comunicação na medida em que esta requer sua autonomia a partir de um constructo teórico que a identifique e legitime. Na identificação e na legitimidade o latente se manifesta e nos apresenta o diálogo intenso o qual a Ciência moderna se viu obrigada a realizar. Barthes (1985) um dia, em sua aula inaugural, brincou dizendo que o problema maior do discurso é seu autoritarismo. O discurso obriga a resposta, o dizer, e neste jogo ditatorial, em que se negar à fala é também se dizer, a Ciência moderna se diz e assim seu ato obriga aquele que está no jogo a igualmente se posicionar. No embate, a personificação de Fausto e Frankenstein remete às oscilações que o discurso científico incorporou no afã de se atualizar – ora como moderna ora como pós-moderna respectivamente. Eis a marca carregada pela Ciência da Comunicação em seu projeto de autonomização. É nela que a teoria, cerne da concepção discursiva científica, se encontra errante. E na errância está, paradoxalmente, o lugar de encontro. Iniciemos o percurso guiados pelo mapa noturno que nos foi dado por Martín-Barbero a fim de redesenharmos uma cartografia, senão mais exata, ao menos mais extensa. Quanto mais amplo o mapa, maiores distâncias percorremos.

Das relações da dialética com a mediação

O projeto da modernidade, como processo histórico a conduzir a humanidade para uma sociedade equitativa, teve, no aspecto filosófico, a dialética como um instrumental poderoso. É dialeticamente que o pensamento humano se converteu em ação deslocando o papel passivo-contemplativo do filósofo para um pensador ativo-transformador. Foi pela dialética também que se tornou possível explicar a estruturação social em seu dinamismo conflitivo, assim como, pela práxis dialética investia-se na conscientização de uma classe determinada historicamente a fim de conduzir o potencial de transformação social na direção do projeto emancipador da humanidade.

Na Pós-modernidade este prestígio declina e a dialética converte-se numa categoria conteitual bastante discutível. Isso se deve por não menos que três razões interferentes na compreensão e na interpretação desta categoria. Primeiramente, vislumbra-se que em seu campo pragmático, o caráter lógico-matemático a condiciona em um plano representacional muito distante da realidade, o que dirimi seu poder transformador e a impele para o plano meramente discursivo. Depois, podemos observar nela uma característica quiromântica em relação ao seu perspectivismo futurista. Podemos, ainda em função de seu caráter pragmático racional, pensar a imposição estrutural rígida da sociedade interpretada histórico-dialeticamente, terceiro fator que, por paradoxal que seja, deixa pouca margem para transformações. Daí o porquê de os pós-modernos investirem em outras alternativas para pensá-la no plano categorial. Investimentos feitos em sua negatividade, ou no deslocamento da racionalidade para a sensibilidade, ou na sexualidade pulsional do prazer, ou ainda no perceptivo. No entanto, para qualquer um dos deslocamentos produzidos haverá o desenvolvimento de um corpo condicional e normativo, afinal trata-se de um conceito categorial.

Um dos problemas que coloca em causa a revisão da categoria da dialética em seus princípios e condicionais dentro da teoria da recepção, diz respeito ao modo como este paradigma está submetido sintagmaticamente ao constructo teórico barbareano. Se considerarmos o que nos diz Lefebvre em seu *Lógica formal / lógica dialética* (1995), compreenderemos a força dos condicionamentos sobre os postulados teóricos, na medida em que deseja substituir o problema do conhecimento por uma teoria do conhecimento.

"O exame do 'problema' do conhecimento é substituído por uma teoria do conhecimento. A palavra 'teoria', por sua parte, é

tomada num sentido bastante próximo à sua acepção científica: a análise e o encadeamento de um conjunto de fatos. Essa teoria do conhecimento pode ser apenas uma história do conhecimento, subdividida num certo número de capítulos, notadamente:

- a. *história das ciências e de seus métodos particulares;*
- b. *história das formas, métodos e instrumentos gerais do conhecimento; a preparação dos mesmos para as atuais condições do saber humano;*
- c. *história social das idéias."* (p. 56)

Ao substituir o problema por teoria, mais do que a troca de palavras Lefebvre aponta para o fato de que o conhecimento não pode estar amparado numa problemática senão pela força do encadeamento mal formulado. Reforçando o caráter condicional sintagmático que toda teoria deve guardar com zelo, o que nos ensina é a importância da história como descrição e análise que garante a propriedade fundamental da crítica: a revisão investida na produção de conhecimento. Portanto, se a teoria da recepção ocupou por si mesma o lugar de um conhecimento regido pela autonomia, esta não poderia se dar senão pelo encadeamento que deveria manter entre suas partes. É a não observação deste condicional que nos coloca na posição necessária da crítica, tendo em vista que, neste caso, retornamos da teoria para o problema do conhecimento. O que aqui iniciamos, é a revisão a partir das questões dialéticas implicadas.

Pode-se observar nesta teoria, *a priori*, que cria um atenuante nas intencionalidades ao atribuir equivalência entre cultura de massa e popular. À indústria cultural eximi-se a intenção hegemônica de controle de mercado e seu *modus operandi* calcado na comunicação hipodérmica. À cultura popular fica arrefecida a intenção criativa de sua linguagem como força impulsionadora de re-articulação simbólica impregnando os conflitos sociais em que está posta, compósito essencial na atuação dialética de sua produção de sentidos.

O equívoco que estas atenuações criam, talvez esteja centrado em confusões conceituais acerca de dois princípios: a dialética que é vista como produção de obliteração de conflitos e de suas sínteses mediadoras, de um lado – o que atenua a intencionalidade da indústria cultural – e, de outro, a *mimese* vista como forma particular de apreensão sógnica, atenuando, assim, a intencionalidade criativa que o conflito supõe à cultura popular.

Primeiro, é importante entender a dialética como um princípio conflituoso da ação. A *praxis* só se desenvolve como síntese desta. Segundo, que a *mimese* é uma das partes que a engendram. É no conflito dialético entre paráfrase mimética e polissemia que o rito se atualiza. Portanto, o atenuante ocorre em dois pólos. Omite-se a previsibilidade na estandardização da polissemia com que joga a comunicação hipodérmica dos meios. Simultaneamente, centra-se a criação popular na *mimese*, jogando no oblívio o poder polissêmico de que estão investidas as insígnias de sua cultura. Daí, talvez explique-se o não desenvolvimento da leitura na cultura popular, aos olhos auspiciosos e naturalizados de Barbero, que reproduz hoje no gosto pelos dramalhões massivos, a mesma estrutura melodramática que as massas, em estágio de formação, desenvolveram no séc. XIX, na Europa. É como se o gosto popular permanecesse inerte, desprovido de atualizações. Deste modo, as modificações estariam apenas na materialização que os avanços tecnológicos e a transnacionalização globalizadora e mundializante, atuando em múltiplos espaços, permitiram – das letras impressas para as ondas sonoras e depois das projeções às ondas de luz e aos bits, o que não corresponde ao já conhecido sobre a produção da cultura popular e que vai além de naturalismos e purismos sectários como veremos adiante.

Pode-se reivindicar, no entanto, a constituição de uma dialética de tipo assintético. Desde o transcendentalismo de Kant e depois o de Husserl, este pensamento é possível. Mas um exame mais apurado nos indicará que estas substituições categoriais implicam necessariamente nos condicionais normativos que garantem o encadeamento coerente da teoria. Na dialética transcendental, a síntese está subsumida por força de dois condicionais: de um lado não pode haver um "em si" senão pelo "para si" da consciência; de outro, há um certo emparedamento que impede a fusão sintética aí mantida pelo "suave toque". Ter consciência, neste sentido, não é ter consciência "de alguma coisa", mas ter consciência "de alguma coisa para si" – condicional que estudaremos com mais cautela no capítulo 3 –, e eis o solipsismo a que o sujeito está submetido. É deste modo que não pode haver síntese, já que aí o conflito é substituído por aquilo que Ponty (2000) nomeou de certa "atmosfera" em que a intersubjetividade se dá em constante interrupção comunicativa produzida pelo enimesmamento próprio da subjetividade. Portanto, se a dialética perde seu caráter conflituoso, esta perda implica numa limitação intersubjetiva como condição imposta pelo solilóquio. O que nos levará também para um problema com o paradigma da mediação. Logo, não pode haver grandes possibilidades para um hibridismo cultural que não seja pela força dialética conflitiva e, talvez, Bakhtin (1985) e sua normatização sintagmática para uma linguagem polissêmica ainda vinculada às relações da superestrutura com a infra-estrutura possa nos auxiliar mais adiante quando voltarmos às questões do hibridismo cultural.

Ainda é possível se pensar a dialética negativa, em seu caráter de não-idêntico – como fez Habermas. Não parece o movimento de Barbero, já que este critica a posição adorniana em sua negatividade dialética. Mesmo assim, observando com maior atenção, a dialética negativa de

Adorno impõe em seu condicional uma certa fuga do todo em que está circunscrito o princípio dialético. Segundo Ciro Marcondes (2005), o não-idêntico não pode ser a antítese, pois esta se revelaria como oposição à tese, portanto parte do todo. Em Adorno, nos diz Marcondes, o não-idêntico pressupõe um estar fora. A não-identidade é uma identidade construída às margens do processo cultural, não como negação do outro (como queria Hegel), mas como existência independente deste outro estabelecido culturalmente e que, segundo o próprio Adorno, estaria imediatamente contaminado pela estandardização. O não-idêntico não pode estar contaminado e portanto está fora, à margem e revelaria assim um aspecto totalmente distinto na produção humana que não teria nada que ver com os produtos culturais industrializados. Em Wiggershaus (2002) encontramos:

"Levado por sua impaciência, Adorno, em vez de trabalhar numa interpretação do mundo de maior fôlego no nível da teoria da sociedade, preferia esboçar os contornos da idéia do acesso ao que escapasse ao domínio da totalidade verdadeira. O prefácio indicava que a dialética negativa se esforça(va), 'com meios lógicos e conseqüentes, em pôr, no lugar do conceito de unidade e de onipotência do conceito colocado acima do resto, a idéia daquilo que escapasse ao domínio da totalidade não verdadeira.'(...)" (2002, p.634)

Entretanto, não é o que pretende Barbero nem o que propõe, posto que como já observamos, sua proposição dialética transita entre a síntese e a não-síntese.

De qualquer forma, o que daí se tira como lição, é que para uma dialética assintética do tipo transcendental, o ensimesmamento do sujeito limita o potencial híbrido próprio da intersubjetividade tanto no transcendentalismo kantiano, quanto naquela dialética husserliana em que Ponty encontra o "quiasmo" como condicional para as possibilidades comunicacionais do ser. Daí o equívoco barbereano: sem considerar este condicional, uma dialética assintética retorna ao pensamento platônico da primeira fase no qual a dialética é um condicional das aporias em que o seu dialogismo está posto.

"Há controvérsias sobre a interpretação das diferentes fases do pensamento de Platão, porém é sempre importante a referência ao diálogo em que determinadas questões são tratadas, pois sua posição freqüentemente muda de modo significativo. Os diálogos socráticos possuem, em geral, um estilo mais dramático – a discussão entre Sócrates e seus interlocutores é intensa – e são geralmente aporéticos, ou seja, inconclusivos, não havendo uma solução definitiva para o problema proposto, o que seria tipicamente socrático, embora alguns diálogos posteriores também tenham essa característica." (MARCONDES, D., 2000, P. 19)

Numa versão dialética deste tipo, o conflito fica subsumido, no entanto instaura-se a aporia como condicional. Como já dissemos no capítulo anterior, as aporias foram ao limite do paralogismo e, do empate, parece que a Ciência da Comunicação, num mesmo sentido em que seguiu toda nova Ciência Humana, apoiada em Frankenstein, passa por Fausto sem superá-lo, entretanto, despreza-o sem medir as conseqüências deste abandono. Portanto, a dialética-aporética não nos parece estar no caminho barbereano – ao menos intencionalmente –, na medida em que a mediação e o hibridismo cultural apontam como respostas para uma fuga ao determinismo que a estandardização industrial da cultura impõe. Se os caracteres mediador e híbrido da constituição cultural aparecem no compósito da teoria da recepção, só pode ser numa condição em que o sujeito retorne como categoria, no entanto fora do ensimesmamento, em sua proposição intersubjetiva e, neste caso, o conflito como princípio dialético deve também retornar. Mas esta não é a solução de Barbero. Nele não há aporia nem conflito, há, ao que nos parece, um hibridismo naturalizado e daí metafisicamente instituído. E é nesta instituição metafísica que o poder hegemônico se esvai por uma mediação dialógica sem contaminações de troca. Porém, não percebe Barbero que assim cria um condicional por conseqüência: a perda da força criativa da cultura popular. Embora critique a posição de românticos e ilustrados que teriam usado o povo como mera categoria de legitimação da troca de poder, ao considerar os meios de produção industrial da linguagem como mediadores "naturais" na constituição da cultura "popular massiva" – como ele mesmo faz questão de assinalar –, Barbero mantém a condição de inferioridade expressa na categoria subalternidade. Daí naturalmente caminhar para a legitimação de um tipo de conhecimento "não letrado" da cultura popular. A força criativa do "povo" se dá então numa condição *naïf*, entretanto, marcada pelo preconceito sub-reptício nessa idéia. A ingenuidade maniqueísta com que se constrói o melodrama não pode explicar corretamente o caráter criativo da cultura seja ela qual for. Como veremos – ainda neste capítulo –, esta tipologia textual ou gênero sequer é exclusividade da cultura popular, o que lhe deve garantir um lugar diferente na constituição do pensamento menos determinante e, talvez, mais determinado, em que outro aspecto da criatividade se revelará.

Além do mais, esquece-se aí, assim, que a estrutura desta tipologia está alicerçada em arquétipos organizados culturalmente desde as etapas primeiras da travessia humana no espaço-tempo a que denominamos história. Diga-se daí que, o homem, como ser histórico, é o ser da narração, e isto não é exclusividade de uma única esfera sócio-cultural. A cultura dita erudita ou de elite, preserva-se, do mesmo modo, pela coleção narrativa que compõe sua história. Além do mais, também pode ser tão afeita ao gosto melodramático quanto a popular. Poderíamos citar, de nossa tradição literária de língua portuguesa, os escritos de Camilo Castelo Branco ou de José de Alencar, entre tantos, mas basta lembrar as histórias que circundam o mito em torno de Van Gogh. O pintor revolucionário, sujeito incompreendido, que amputa a orelha, enfia uma pistola ao próprio peito e atira para esperar a morte com extrema complacência em seu leito.

Se aí não temos o melodrama expresso, nada mais o terá, nem mesmo os rompantes pegajosos de Ortega y Gasset ou os de Adorno ao construírem a vilania do homem-massa. Não só Gil Gomes, mas também o Linha Direta, poderiam narrar esta história fabulosa sobre o pintor holandês de maneiras alucinantes. A descrição de Gasset sobre o Homem-massa também não difere muito das descrições de meliantes inescrupulosos feitas por Datena, apresentador jornalístico policial bastante popular da televisão brasileira em canal aberto.

O que temos de fato, no caso de Van Gogh, diz respeito ao arquétipo do herói. Nele podem ser valorizados tanto os feitos bravios quanto as flagelações que justificam o heroísmo e é este arquétipo que perdura nas narrativas desde os mitos, passando pelos contos populares, folhetins, romances, cinema até chegar às telenovelas, mas que não ficou de fora também do romance em sua condição de epopéia burguesa como já revelou Lukács (1999). Menos que a linguagem, a estrutura baseada nos arquétipos imemoriais talvez explique pouco a preferência popular pelo melodrama, já que como condição arquetípica diz respeito ao humano. No entanto, também imbuídos de incerteza da afirmativa que faremos e que carece ainda de investigação, talvez, seja o plano de expressão posto nas linguagens aquela característica que defina a distinção entre culto e popular. Porém, numa sociedade plural e híbrida, como demonstrou Canclini (1996), em que esta distinção esfaca-se ante a cultura engendrada pelos múltiplos diálogos e conflitos e o grau de interferência do que daí resulta nas diversas esferas sociais, no mínimo coloca estas questões como algo a ser respondido, desde que se re-pense as questões dialéticas aí implicadas, sobretudo no que diz respeito ao caráter mediador que o hibridismo impõe.

Se tomamos a mediação dialeticamente envolvida neste processo em que a linguagem se faz portadora da força de expressão, Benjamin poderia ser invocado, como referência em Barbero, para elucidar a possibilidade de separação entre uma linguagem instrumental de uma linguagem mediadora na qual certa esfera possível de investigação se criaria para que pudessemos então vislumbrar, do mesmo modo que Benjamin, um sentido renovado para a reprodutibilidade técnica. Neste sentido, um desdobramento aparente entre uma linguagem instrumental e outra, linguagem mediadora, poderiam aparecer sobretudo se tomássemos de Benjamin a necessidade de se ultrapassar o que ele chamou de "dialética imóvel" para uma dialética que fosse capaz representar o agora do tempo presente sem descartar o que fica no presente do passado. Adorno, que num primeiro momento rejeitou a proposta de Benjamin dentro do Instituto de Frankfurt por tomá-la como demasiado surrealista e fora de um âmbito mais rigoroso de análise, em momento posterior não só o congratula pelo encaminhamento da questão como toma partido por ele junto a Horkheimer na decisão de financiamento de suas pesquisas (Wiggershaus, 2002).

O contentamento de Adorno se deve ao fato de que Benjamin, no projeto de desenvolvimento de seu trabalho, sabia da necessidade de romper com uma metodologia rígida que fazia escapar a essência mesma de seu objeto: a fluidez da modernidade expressa na técnica de produção. Todavia, constituiu ele uma consciência metodológica excepcional. Para Benjamin, na construção dialética marxista deve haver um deslocamento. O lugar da práxis não parece ser o do usual sentido da atividade política, *"mas aquele onde se dá a linguagem das coisas criadas pelos homens."* (Matos, 1993, p.26). Porém, este deslocamento, quando se coloca numa condição arbitrária, rejeita a composição cintificista e vai buscar abrigo poético no ensaio. *"Benjamin opõe um discurso em curto-circuito que a meio caminho interrompe a si mesmo a fim de renovar contato com seus objetos."* (idem, p.10) Assim, *"Benjamin estabelece uma distinção entre conhecimento (obra da ciência, assunto de método) e verdade, o que se apreende, mas não por demonstração."* (idem, p.11) Ou ainda, [quando considerados] *"como fragmentos, os objetos perdem sua identidade de coisas ou de obras acabadas, reconhecíveis, para ingressar em um estado de 'desintegração atômica': os fragmentos de Einbahnstrasse são caóticos e irradiadores. Sua fragmentalidade corresponde à do 'real', que em Benjamin se dissolve em um 'idealismo mágico', onde se apaga a fronteira entre sujeito e objeto.* (idem, p.13)

O que temos aí é um Benjamin ensaístico e poético auto-exilado, em nome do próprio objeto, do campo científico. O surrealismo com que enxergava a técnica, ainda dentro de uma visão de mercadoria, de cunho marxista, seria, entretanto, o caminho de volta, mesmo através da alegoria e do sonho, que tanto agradou à Adorno. Embora a passagem seja longa, vale lermos atentamente o que diz Wiggershaus sobre a posição de Adorno em relação ao novo formato do trabalho de Benjamin, principalmente no que isso alterava o seu conteúdo.

"A aprovação de Adorno era devida, pois, ao fascínio exercido por uma nova variante da relação com o trecho de O Capital, de Marx, que sempre foi o mais importante para os intelectuais de esquerda da época de Weimar: o capítulo sobre o caráter fetichista da mercadoria. Abordar o mundo da mercadoria com o olhar do filólogo desmontando alegorias, que se prendia a Baudelaire, concebido como o primeiro representante exemplar da modernidade estética – aos olhos de Adorno, isso prometia uma interpretação do capitalismo em que a categoria marxista do fetichismo da mercadoria, uma interpretação teológica do mundo desnaturado que se torna coisa, era traduzida em categoria que não contradizia o materialismo dialético, mas o radicalizava, decifrando o mundo da mercadoria como paisagem original mítica e como o oposto diabólico do verdadeiro mundo." (2002, p.223)

Esta imagem integrada ao Instituto que Adorno vislumbrou, logo se dissolveria, mas por outra razão. O centramento de Benjamin se deu de fato num aporte dialético, mas algo que ele nomeou para além da "dialética imóvel". Esta última se refere a um modo particular de determinar a história num sentido linear, posto que passado e presente se instauravam dentro de uma imobilização. Essa expressão, ainda segundo Wiggershaus, *"não designava uma imobilização da dialética mas uma dialética que só entrava em jogo na imobilidade."*(p.232) Para Benjamin, era fundamental poder compreender dialeticamente o movimento impregnando seu objeto. A pregnância das coisas, para ele,

era dialética e representava uma saída fora do tempo homogêneo para ingressar em um tempo pleno na explosão da continuidade histórica. *"Benjamin qualificava de 'dialéticas' as imagens que considerava uma presentificação do passado porque elas não estavam fora do tempo nem eram um fluxo de acontecimentos contínuo e homogêneo, mas de constelações instantâneas de presente e de passado."* (ibidem)

Ver o desenvolvimento do pensamento de Benjamin nesta perspectiva nos dá duas dimensões do que ele formulou teoricamente. Na primeira, temos o momento em que o sujeito-investigador se retira do campo científico como condição necessária para perscrutar o objeto-movente a fim de que, num momento depois, pudesse retornar. O sujeito cindido, entretanto, retorna incorporado ao objeto pois experimentou o processo de identificação, quase do mesmo modo como o descrevemos no capítulo 1 quando tratamos do retorno da metateoria. É esta possibilidade de retorno metateórico que alegra Adorno. Claro está que este regresso significa voltar-se ao campo científico e categorial como demonstra o discurso a respeito da reação de Adorno sobre o fato. Portanto, foi a consciência metodológica de estar fora e depois dentro do plano científico a primeira dimensão que vemos no acontecimento. A segunda diz respeito à composição dialética proposta por Benjamin para compor uma nova perspectiva histórica que desse conta de explicar a realidade surreal da modernidade a partir das alegorias expressas em Baudelaire. É a partir desta noção dialética, em que passado e presente se coadunam sem estranhamentos, que permitiu a Benjamin tratar da instância técnica dentro de um pressuposto da linguagem. O movimento da linguagem dos produtos técnicos feitos pelo homem, como manifestação quase-onírica do passado no presente ou do presente no passado, torna possível o deslocamento proposto por ele e ainda vai além. É preciso destituir a arte de sua aura em nome da reprodutibilidade técnica. Na medida em que os sentidos do passado e do presente convergem e incidem sobre a mercadoria reprodutibilizada, o proletário teria acesso a um campo que tornaria possível a conscientização. Isso nos diz que o tom iluminista permanece em Benjamin numa atualização marxista impressionante. Esta é a pista que segue Barbero e ele não estaria se enganando se, na passagem dialética entre o passado e o presente, não tendesse mais para o presente numa operação de legitimação dos meios. Para Benjamin os mecanismos técnicos são instrumentos que devem ser apropriados pela massa e seu sentido é absolutamente marxista, mesmo que numa outra ordem ou estatuto. Benjamin está mergulhado nas sensações inconscientes que a fluidez produz e que pode se reverter em estratégia para a massa.

"O que Benjamin esperava da multidão era que a eliminação de uma arte coroada de aura, isto é, distante e intocável, recebida de certa forma numa atmosfera onírica individual, graças a uma arte despojada de sua aura, isto é, próxima e tangível, recebida como distração, e a eliminação de uma relação de 'camaramanchão de jardim' com a técnica, graças a uma espécie de consciência onírica que se apossava da técnica, exatamente da técnica daquelas pessoas de vanguarda por meio de cujos prédios, imagens e histórias a humanidade se preparava para 'sobreviver à cultura quando isso for necessário' em prol da humanidade." (idem, p.234)

Barbero não vê o processo de forma diferente. Entretanto, ao converter o passado em popular e o presente em discurso midiático opera processualmente a conversão até o momento limite necessário para se perder numa linguagem mediadora instrumental. O que quer dizer isso? Acompanhemos o raciocínio de Benjamin primeiramente. Se os aparatos técnicos, através mesmo da categoria mercadoria, num papel de mediadores entre a modernidade e os campos de recepção, em dado momento dialético descolam seu sentido hegemônico para, na fluidez, produzir um efeito de desligamento dos próprios aparatos técnicos a fim de ganhar formas outras na massa receptora, isso se deve ao efeito mediador destes objetos em contato com os homens fluidificados na massa. O potencial subversivo deste fenômeno desvendado por Benjamin é inapreensível e espetacular. No entanto, esta potência nem é uma peculiaridade do meio, tampouco deixa de ser absorvido pela racionalidade que o produz, na medida em que, enquanto tal, esta racionalidade desenvolve estratégias para superar cada vez mais as brechas que são criadas na atmosfera do contato. O erro de Barbero na apropriação deste pensamento se revela exatamente aí. Ele acredita que a mediação se dê pelo próprio meio como termo mediador, como um fenômeno criado por ele, o meio. O efeito mediador se dá pela relação e jamais se poderá substituí-la apenas pelo meio. Os mecanismos hegemônicos de produção midiática se constituem como mediadores num sentido pedagógico jesuítico. Se na relação de mediação uma deformação qualquer ocorre, quase num (d)efeito genético, isto estará caracterizado por outra condição qualquer. Além do mais, muito pouco provável que a compreensão do conteúdo televisivo, como o da telenovela por exemplo, permita o entendimento deste fenômeno. Martín-Barbero faz sua proposta nos seguintes termos:

"É preciso abandonar o mediocentrismo, já que o sistema da mídia está perdendo parte de sua especificidade para converter-se em elemento integrante de outros sistemas de maior envergadura, como o econômico, cultural e político. (...) Por isso, em vez de fazer a pesquisa partir da análise das lógicas de produção e recepção, para depois procurar suas relações de imbricação e enfrentamento, propomos partir das mediações, isto é, dos lugares dos quais provêm as construções que delimitam e configuram a materialidade social e a expressividade cultural da televisão." (1997, p.292)

Mas o que está aí no discurso é a simples transposição de um lugar para outro o qual não é senão ele mesmo. A transposição é apenas de nomenclatura – de meios para mediações – quando no fundo o objeto permanece. Para entendermos, é preciso compreender que o sentido de abandono do mediocentrismo não significa deslocar-se espacialmente, mas apenas discursivamente. O que está sendo deslocado pelo abandono é um tipo de entendimento da racionalidade que opera no meio e que foi a abordagem do pensamento europeu "revolucionário" durante décadas. Constituiu-se em hegemonia racionalizada e é contra ela que Barbero investe plenamente em seu discurso em quase todo o livro *Dos meios às mediações*. Embate ferrenho contra as tradições marxistas em suas limitações para uma compreensão que fuja do âmbito da dominação intelectual e permita o surgimento de um pensamento autônomo na América Latina. Recusar este discurso significa, para

Barbero, revogar o mediocentrismo, o que não quer dizer a revogação do meio. Tornando a mediação ele permanece agora como estatuto fundamental na conversão da sensibilidade das massas. Mas, se olhar os meios como mediadores, significa dizer com Benjamin, "linguagem das coisas criadas pelos homens", o efeito mediador que converte o meio em mediação potencial não se deve a uma propriedade do meio e sim do signo, átomo de qualquer linguagem. Eis porque dizíamos a pouco que é no plano de expressão que se poderá encontrar algo analisável no nível da recepção. Neste sentido, inverter a lógica da partida na pesquisa requer um radicalismo que perceba nos meios seu caráter "alegórico", para nos mantermos dentro do pragmatismo surreal de Benjamin, de modo que esta alegoria, na condição de signo, seja capaz de, por sua ambiguidade – o que valeria dizer o caráter polissêmico do signo bakhtiniano ou ainda o tricotômico peirceano –, produzir a fenda para que a recepção ganhe morada materializada e não seja apenas um movimento de legitimação dos meios para justificar, mais tarde, com um arsenal teórico muito fraco, as dimensões-chave da telenovela como representação da cultura subalterna.

Talvez o pensamento peirceano venha nos elucidar a questão. Na relação signo/objeto, na medida em que o objeto se converte em signo perde seu caráter físico e adentra no universo metafísico da linguagem. O objeto-tornado-signo escapa então da fixação corpórea, e, convertido em outro, adere ao plano semiótico, pela semiose, no qual a mediação está. A secundidade, o aqui-agora da presentidade fluida. Esta, no entanto, não é uma propriedade do objeto e sim do objeto-tornado-signo. Mesmo que se recorra ao slogan de Mc Luhan, "o meio é a mensagem", não se pode crer que isso se dê num plano físico do objeto meio. Mesmo também que se tente converter o meio nas mensagens que difunde, isso não seria possível, pois as mensagens estão para outro estatuto. O signo só pode ser compreendido numa aceção física se, com Bakhtin – mudando radicalmente a concepção de linguagem – entendermos o que há de físico no próprio signo, ou seja, compreender aquilo que Bakhtin chama de materialidade do signo. Materialidade esta que inspira Vigotski – numa mesma linha de raciocínio – a tomar a mediação como processo de constituição da zona de desenvolvimento proximal, ou seja, a mediação ocorre num espaço que não é o objeto e nem o sujeito: é a linguagem. Portanto, somente perdendo isso de vista é que se pode tomar o meio como mediação. Barbero parece compreender isso quando opera com o campo da cultura, no entanto, toma Benjamin crendo que este via na técnica e na reprodutibilidade a própria técnica como sentido. Não. Tanto que foi preciso que Benjamin fosse ao mundo mágico, ao onírico, experimentar sensações que lhe dessem a chave para compreender que a fluidez da modernidade está na linguagem que ela desenvolve como alegorias a partir das coisas criadas pelos homens.

As respostas, desta feita, não estão nos meios, como é fácil de ver, mas nas mediações de fato. Não na coisa, todavia no sentido. E isso só pode ser absolvido numa concepção de existência fora da linguagem, o que representa um desvio radical em relação ao que está proposto em *Dos meios às mediações*. Deslocamento sógnico é o termo condicional que regula as mediações em Benjamin, o que não retira nem o teor pragmático da leitura nem o sumo de um projeto para a humanidade. Em Barbero, a humanidade, embora restituída na metateoria que compôs, está fractalizada na racionalidade moderna com a qual pactua.

"A perspectiva histórica que estamos esboçando aqui (...) mostra que o que se passa na cultura quando as massas emergem não é pensável a não ser em sua articulação com as readaptações da hegemonia, que, desde o século XIX, fazem da cultura um espaço estratégico para a reconciliação das classes e a reabsorção das diferenças sociais."(Barbero, 1997, p.191)

Como se vê, é esta ausência do condicional sógnico aquela que permite esta leitura, talvez apressada, do caráter hegemônico com o qual as massas dialogam. Mais apressada ainda é a resposta encontrada para este acordo legitimador. A legitimação, por seu turno, abre o espaço para um campo de estudos dos meios por nele estar contido o receptor como reflexo, embora isso seja negado numa trama discursiva que se reveste de uma historicidade latina a qual carece transformar-se em progresso integrado, já que o que a trama intenta não parece ser libertar-se da opressão, mas apenas ser reconhecida pelo opressor.

Este condicional acentua-se mais quando pensamos que a Comunicação tem sido um campo que procura, pela interdisciplinaridade, compreender os meandros extensivos a que alcançam os meios e, sobretudo, quando esta busca passa a compor um projeto de interface educacional. Neste sentido, outros problemas entram em causa no que se refere à revisão necessária dos caminhos que a teoria da comunicação vem tomando a partir de referências como a de Barbero e aqui apenas indicamos um esboço de suas conseqüências.

A separação radical que ali é feita – e que deriva da subsunção dos conflitos – entre cultura e os vínculos econômicos é uma das conseqüências a ser revista. Embora compreensível como alternativa de fuga da argumentação advinda duma visão ressentida e recalçada do popular, já desgastada, que não nos conduz a lugar algum, contudo, sabemos que como totalidade, estes vínculos interferem nos processos constitutivos da cultura. Principalmente as lógicas que se transportam de uma esfera à outra. Jameson (1995) usa o termo exportação de parafernalias ideológicas para expressar este fenômeno. Se considerarmos a lógica do consumo, que nas últimas décadas consolida-se superestruturalmente na cultura dita do modernismo tardio, é inevitável seu vínculo infra-estrutural. Pensar a educação a partir de um projeto que não considere este fator é também negar a atuação desta lógica dentro do próprio campo da Comunicação.

O investimento feito por nós, comunicadores, num esforço de romper os descompassos da escola com seu tempo (Citelli, 1998), sem dúvida foram passos necessários e têm sido de grande valia, assim como, indubitavelmente resultam em um certo "progresso", se considerarmos as resistências docentes, em relação à inserção dos MCM na escola, arrefecidas em muito nos últimos anos em que múltiplos projetos foram

aplicados à educação. De igual modo, as distâncias entre essas duas áreas vêm diminuindo gradativamente no exercício do diálogo, o que pode ser visto de forma positiva. Entretanto, já é visível o efeito da lógica do consumo dentro destes projetos. Temos freqüentemente pensado a Comunicação como produtora de linguagens e a escola como espaço para o consumo destas linguagens. Ao centrarmos projetos educacionais na leitura crítica dos meios como alternativa de ajustes aos descompassos escolares, damos lugar prioritário de produção à Comunicação e, à Educação, relegamos o papel de consumidora; ou de produção reflexiva derivada da fonte produtora que aquela outra representa; ou ainda, de re-produtor do modelo midiático como alternativa de apropriação. De um modo ou de outro, a referência matricial estará entronizada na Comunicação investida de seus "poderes" sedutores e tecnológicos. Mesmo no último caso – de re-produção como forma de apropriação (que também toma a *mimese* como estrutura cognitiva básica) –, fica subliminar a lógica do consumo na diretriz destes projetos, o que por mais que se discorde, imbuídos que somos muitas vezes pelo desejo de um projeto educacional que decole e faça uma grande viagem exploratória, é minimamente necessário considerar a questão como digna de reflexão.

Se, por um lado, alguns cientistas sociais têm como decretada a ficção da identidade, usando em seus argumentos sinónimas falaciosas que colocam no mesmo patamar globalização e desterritorialização, fragmentação identitária e hibridismo cultural, em discursos de fácil digestão, sabemos que estes mesmos argumentos não dariam conta de explicar a complexidade contemporânea que impele a dupla Bush-Blair no desejo de Domínio sobre aquilo que se opõe ao processo civilizatório capitalista sob seu comando. Se há ficção identitária, certamente esta não está na experiência milenar mulçumana, mas talvez no potentato imaginário do "G2". Se desterritorialização é um bem comum, como explicar as centenas de latino-americanos, diariamente, impedidos de ingresso nos EUA?

Por outro lado, portanto, se o mundo não está com seu trânsito tão livre como se quer fazer crer, talvez fosse o caso de darmos ouvidos ao que dizia Milton Santos insistentemente: "O território nunca foi tão importante como em tempos de Globalização." Neste sentido, se a identidade está fragmentada – e há possibilidades de que a lógica do consumo tenha algo a ver com este fenômeno, na tensão dialética entre standardização e o velamento dos processos de produção –, é preciso diagnosticar as causas e empreendermos esforços na interface Comunicação/Educação em outras direções, a fim de que nosso projeto nacional – que talvez esteja ganhando contornos mais nítidos, se é que se pode falar em projeto desta natureza – floresça de fato. Neste sentido, não se pode perder de vista o emissor em detrimento do receptor. Aí também são forças dialéticas que se revelam. Do mesmo modo, Canclini nos ensina que as matrizes híbridas estão em raízes mais profundas do que a mera ficção e, exceto que consideremos a história também como invenção definitivamente ficcional – o que não é o caso –, estamos num momento propício para uma reflexão que avalie o desenvolvimento dos estudos comunicacionais de modo a avançarmos. Barbero nos põe numa trilha de autonomia possível no processo de construção de conhecimento – o que não o exime de críticas, pois sem elas nada continua – e, na medida em que aceitamos caminhar por ela, cabe então assumir o comando da trajetória. Se este mesmo teórico da comunicação, com grande lucidez, deu-nos um "mapa noturno", certamente está na hora de re-desenharmos este mapa, agora no entanto, com referências que clareiem os caminhos para que, ao menos, possamos continuar.

Para um desfecho do que se disse até aqui, torna-se possível entender que é nesse âmbito que a mediação entre em cena. Martín-Barbero usa a categoria dialética conflitiva para realizar uma aproximação entre cultura popular e cultura de massa ao colocá-las, ambas, em oposição à cultura burguesa ou culta. Uma e outra em oposição a esta última, estão conflituosamente na condição marginal. Por outro lado, ficam aproximadas as culturas popular e de massa sob o pretexto do anti-purismo que cerca o popular e pela condição irmanada na exclusão e no mau gosto. Operacionalizou-se um diálogo entre popular e massa e um conflito destas com a culta. Mas, se estão todos num mesmo espaço de mediação, as condições não deveriam ser as mesmas para todas: ou o conflito entre elas, do qual a síntese seria uma resposta múltipla, ou o diálogo produzindo outras alternativas?

Porém a mediação se deu em instâncias distintas. Ao aproximar popular e massa, Barbero utilizou o alibi da sensibilidade para justificar a aproximação. Vê-se nas mídias o poder de produzir novas sensibilidades em contato com a cultura popular. Benjamim entra em cena com sua versão dialética. Em outro sentido, o que se dá é o encontro entre popular e culta e massa e culta em estatutos semelhantes. Em ambos encontros, que ocorreram separadamente, o que há é uma oposição conflitiva. E a cultura burguesa rechaça uma e outra sob o mesmo condicional do mau gosto e do caráter respectivo de cada uma: submisso e standardizado, portanto fora do campo da criatividade. Todavia, no encontro entre popular e massa o que há é um diálogo calcado na exclusão como condição de irmanação. O fato de ambas terem sido excluídas pela Cultura Burguesa torna-se o alibi da equação. Mas por que popular e massa não entram em conflito? Porque massa e popular gozam da mesma sensibilidade proporcionada pelos meios. Eis a chave para a compreensão do deslocamento dos meios para as mediações. É pela mediação que popular e massivo permutam formas e são os meios os termos mediadores. E ainda assim, entre Fausto e Frankenstein, a dialética passa de uma instância à outra sem explicação alguma. O lugar desta operação é a mediação, portanto dialética e mediação dialogam embora distantes e distintas, ao que parece, na trama barbareana.

Da Mediação como espaço de conflito e de encontro

Diríamos que aqui cabe uma máxima parafraseada: aos amigos diálogo, aos inimigos dialética! Mas o quanto é preciso para construir a amizade e o quanto é necessário para produzir o conflito, se coloca como problema para a compreensão. Ou a dialética em Barbero assume duas formas: a dialética do conflito para o inimigo e a dialética da sensibilidade ao técnico para aqueles em condição de irmandade; Ou o constructo de mediação barbereano assume dois espectros contrários dependendo com quem ele ocorra: repulsa para uns e afeto para outros, e isso ocorrendo ao acaso das narrativas que explicam a historicidade de cada um a fim de justificá-los; Ou ainda é a dialética para um e a mediação para outro. O que significa dizer isso?

No primeiro e segundo casos já anunciamos anteriormente a contradição paradigmática: na passagem de uma forma de dialética ou de mediação para outra há a imposição da condicionalidade normativa que precisa ser observada. Isso não é feito, de modo que a operação ganha ares místicos. Como se transpôs de um estatuto para o outro? Magicamente. E nesse caso a Ciência da Comunicação está firmada numa teoria mística ou sub-mística se considerarmos seu caráter derivativo. Benjamin aqui só justificaria o caso se abandonássemos a ciência para encontrar no ensaio uma fuga misticada semelhante à experimentação benjaminiana. Frankenstein acena. No terceiro caso o raciocínio se complica muito mais, pois o que normatizaria a passagem de uma categoria para outra, sobretudo quando a primeira é princípio para o acontecimento da segunda? A mediação só é possível dialeticamente e ela vai depender do investimento dialético que se faça para traçar seu resultado. Estamos num campo lógico-matemático-discursivo. Se a dialética for conflitiva (Hegel-Marx) a análise cultural terá um efeito determinado; se for a dialética do contato, da percepção (Husserl-Ponty em que se inscreve o Benjamin experimental), a resposta é outra e imprevisível. De qualquer forma, investir em uma ou em outra implica um entendimento normativo prescritivo ou descritivo, e em Martín-Barbero isso não ocorre.

Uma mediação compreendida dentro do âmbito da sensibilidade pressupõe um intermundo, um suave atrito, uma apropriação do "para si" em que o (Eu) faz-se em carne do mundo. Assim necessariamente se dá o contato: pela atmosfera – o que veremos com mais atenção no capítulo 3 como já sugerimos –, acontecimento presentificado e incapturável. Portanto, se isso ocorreu entre popular e massa, ocorreria também entre popular e culta ou massa e culta. Caso contrário, simplesmente não ocorre. Fora do "para si" não há nada. Entretanto, na medida em que Barbero anuncia o conflito entre o popular e o culto, é de se crer que seu investimento ocorra na dialética de outro cunho. Mediação então deveria assumir, em função do caráter conflitivo, outra perspectiva. E como ela aparece em *Dos meios às Mediações*?

Signates (2006) nos evidencia o aspecto relapso com que Barbero trata a categoria da Mediação, já baseado que estava nas observações críticas de Orozco. E revela ainda que para cada situação diferente o termo mediação aparecerá com significados os mais diversos. Elencando uma lista que aqui não nos diz respeito, Signates nos apresenta uma possibilidade de definições de o que venha a ser Mediação na obra de Martín-Barbero. O conceito pode, assim, ser tratado em cinco perspectivas: como constructo ou categoria teórica; como discursividade específica; como estruturas, formas e práticas vinculatórias; como instituição ou local geográfico; como dispositivo de viabilização e legitimação da hegemonia ou resolução imaginária da luta de classes no âmbito da cultura. Em nenhum dos casos pode-se encontrar uma regulação axiomática que explique os deslocamentos de sentido impressos pela categoria. O autor faz uma tabulação baseado nos sentidos do discurso (Signates Apud Sousa, 2006, p.63-64). De outro modo, parece-nos mais é que o movimento acontece pela via da intencionalidade discursiva. Tudo depende do que se quer dizer e em que momento. Eis uma regra do jogo discursivo. Tudo se move sem regra alguma, se não pela intenção.

"A mediação é, assim, definida como processo pelo qual os meios de comunicação adquirem materialidade institucional e espessura cultural, abordagem que supera os estudos sobre estrutura econômica e conteúdo ideológico." (idem, p.66)

A intenção que se guarda neste discurso: dos meios às mediações é uma outra forma de entender os próprios meios. Convertem-se numa fórmula para redirecionar o discurso dos meios para um outro sentido: o do receptor. Porém, este receptor não significa um receptor de fato, e sim um receptor suposto no discurso da mídia e que foi engendrado pelos meios. Este receptor nasce da mediação. Em algum momento, uma determinada mediação efetuou uma metamorfose que transpôs o receptor para dentro do discurso midiático e esta presença servirá para legitimar os discursos da mídia e outorgar-lhe o direito de representar o popular dentro do massivo.

As confusões que isso gera no campo da aplicação científica chegam a ser absurdas, pois investiga-se o emissor como se fosse o receptor. Toma-se o discurso da telenovela como se fosse o discurso do popular convertido em massa. Ou ainda:

"Na compreensão de Martín-Barbero, as mediações se manifestam em práticas concretas. Ele salienta três que considera especialmente importantes para entender a comunicação e a cultura: a sociabilidade, a ritualidade e a tecnicidade. A sociabilidade diz respeito às práticas cotidianas de todos os sujeitos sociais na negociação do espaço de uns com os outros; a ritualidade está relacionada às rotinas, que determinam de certa maneira a produção de sentido e a produção cultural que se dá através delas; a tecnicidade tem a ver com as tecnologias da informação, com os meios de comunicação, sendo no terceiro

âmbito de onde se manifesta a mediação cultural." (Santos & do Nascimento Apud Sousa, 2006, p. 107)

Ora, muito difícil compreender como se separam sociabilidade, ritualidade e tecnicidade na sociedade contemporânea, mesmo naquelas em que as contradições da globalização e da transnacionalização se manifestam. Mais difícil ainda compreender de que forma a tecnicidade produz a mediação cultural fora dos outros dois campos da prática social. A única explicação encontrada é a intencionalidade discursiva. Dissemos anteriormente – no capítulo 1 – que aquilo que melhor diferiria as Ciências Naturais das Ciências Humanas onde está inscrita a Ciência da Comunicação, não seria o objeto e a metodologia, mas sim as intencionalidades e os objetivos. Pois bem, aqui a intenção parece ser a de modificar o estatuto dos meios e passar a denominá-los campo de mediação legitimado pelo receptor. O objetivo, deslocar as discussões sobre as relações da audiência e sobre em que condições os meios constituem-se em produtores de cultura a fim de justificar um outro pensamento: novo e legitimador da autonomia da Ciência da Comunicação. O malogro fica entre o desejo de autonomia pulsionado por Fausto e o arranjo discursivo – que desconsidera normatizações, condicionalidades e qualquer forma de regramento – compulsivamente imputado por Frankenstein.

Como sobras deste encontro, embora Barbero ignore o condicional dialético em sua teoria, as mediações aparecem em *Dos meios às mediações* como alternativa para subsumir o poder hegemônico dos meios em seu caráter estandardizado, e o resultado daí derivado não pode ser identificado como fruto sintético da dialética nem como elemento da atmosfera de encontro pontyana, o que deixa o hibridismo cultural alienado dos condicionais que o fundamentam. É neste sentido que, nesta obra e portanto na teoria que ela apresenta como suporte para a legitimação da autonomia, a intersubjetividade está naturalizada e o espaço público que daí deriva tem caráter despolitizado. Ou seja, está fora do campo do interesse em prol da reciprocidade humana.

Isto coloca um outro problema relacionado a este formato da inteligibilidade latino-americana: em Barbero não há comunicação com finalidade política emancipatória construída estrategicamente (como em Habermas), e o pensamento latino-americano é ali desenhado, em certo sentido, com um caráter independente como se ele se constituísse naturalmente no encontro cultural do popular com os medium (eis aí a dialética assintética presumida neste encontro). Ou seja, a naturalização é reflexo da dialética assintética. Isto significa dizer que, no diálogo estabelecido pela Ciência da Comunicação entre Fausto e Frankenstein a título de composição de repertório teórico, a autonomia não está firmada como no projeto moderno, no bem comum, pois este já aparece naturalizado no pacto discursivo dos *medios*, uma vez que representa a assunção do popular em massivo. Frankenstein não segue desgovernado, mas ao contrário, muito bem conduzido pela planificação peculiar dos discursos midiáticos.

O problema que se coloca é o de tomada de posição. Não há como construir um discurso de autonomia fora dela, bem como não se pode promovê-la a partir de uma racionalidade desconectada completamente dos contextos científicos. Autonomia não significa descolamento, senão direito de estar dentro do jogo numa outra condição que não a de submissão. Sem dúvida, a comunicação está no cerne da resposta. Esta possibilidade, contudo, está marcada pela necessidade de revisão teórica de modo a se re-colocar a questão política, pois pensar comunicação é propor as possibilidades de encontro num outro plano e, neste, ainda se inscrevem dois fatores: o primeiro, marca sob que condições se pode deslocar o conceito trabalho – subtraído da teoria marxista em que o caráter econômico da cultura se assentou – para um conceito de comunicação de modo a re-configurar o pensamento que a teoria procura legitimar (o latino-americano calcado na recepção); o segundo indica de que modo o espaço público pode ser compreendido dentro da teoria barbereana. Em ambos os casos registram-se equívocos como veremos a seguir.

O primeiro equívoco se refere a naturalização com que os discursos da mídia passaram a representar o popular numa versão massiva. E não se trata aqui de entender o popular em seu primitivismo, até por que, pelos processos de aculturação os quais a América Latina sofreu, esta possibilidade inexistente. Trata-se sim de uma questão lógico-discursiva. Compreender o melodrama como formatação da inteligibilidade popular a fim de aproximá-la da racionalidade massiva via discurso da mídia convertido em receptor refletido, significa dizer que estamos fora de um campo cultural puro no qual se poderia argumentar sobre os falsos purismos com que se tenta separar o popular do massivo. De outro modo, significa dizer que há uma lógica melodramática que opera na cultura massiva e que esta é derivada do popular. Portanto estamos numa discussão que procura compreender a inteligibilidade no melodrama e na cultura popular. Seguindo esta forma de pensamento encontraremos uma resposta ou uma pista para compreender os limites do deslocamento dos meios às mediações.

Do melodrama ao popular: a re-inversão

Para melhor compreendermos até onde chegam os equívocos provocados pelo problema da naturalização dos discursos midiáticos revelados pela ausência da condicionalidade e normatização no arranjo discursivo científico da racionalidade latino-americana dentro da Comunicação, ao invés de analisarmos de que forma o popular respalda os meios em função da cognitividade melodramática que assumiu

para si, ao menos dentro do discurso barbereano, façamos uma re-inversão. Tentemos encontrar na lógica melodramática dos discursos midiáticos o que há de inteligibilidade popular. Martín-Barbero apontará esta lógica a partir da esquematização e da polarização como princípios de constituição. O que para nós, como demonstraremos, é apenas uma redução das lógicas possíveis nas quais o popular investe sua força criativa.

Comunicação e melodrama

Os empecilhos com os quais a escola crítica frankfurteana presenteou a Comunicação em sua empreitada de também pensar a sociedade contemporânea não são poucos. Sem dúvida, no entanto, foram as idéias de indústria cultural orquestrando hegemonicamente uma sociedade de massas aquelas que, durante algum tempo, apareceram como conceitos quase inquestionáveis.

Forjados dentro de uma certa ortodoxia marxista e de uma pretensão de resgate da razão iluminista – ideários emblemáticos da modernidade e embandeirados por Fausto –, estes conceitos suplantavam qualquer hipótese que minimamente os desconsiderassem, sob a penalidade derrisória da alienação. Entretanto, sólidos emblemas também possuem calcanhar de Aquiles. Para frankfurteanos, foi a superestrutura social fixada na dialética exata, equação matematicamente suposta em seu resultado hegemônico, o que decretou a amenização de seu credo. A pluralidade cultural como fato, sinalizando o hibridismo das constituições sociais humanas, novamente abre o leque de possibilidades para se pensar outras alternativas, outras hipóteses de investigações e é neste contexto que as teorias da recepção aportam e investem.

Mas ainda assim é preciso esclarecer fenômenos: as relações entre MCM e audiência, intencionalidade da produção de linguagem e re-significação, controle hipodérmico do consumo e hibridismo cultural, são alguns exemplos.

É nas explicações sobre as relações entre MCM e audiência que o melodrama se fará tomado em Barbero. Para ele o melodrama é aquele que justifica o sucesso de meios de comunicação de massa entre as massas. Todavia, estas não podem ser compreendidas como tais, massas disformes e despersonalizadas. Há, por certo, uma cultura que as ampara e lhes garante identidade. Apropriando-se do conceito gramsciano de subalternidade cultural, Barbero desenha esta identidade e no cerne desta encontramos o melodrama como discurso mediador na identificação entre os agora subalternos e os MCM. Localizado o melodrama no núcleo das discussões como elo identitário de uma dada classe, para tanto, é preciso repensá-lo posto que esta espécie discursiva atravessou a modernidade impulsionada por uma operação de transformação: de substantivo a adjetivo pejorativo, como nos evidencia Burke (1985). Portanto, Barbero operou com uma escolha: colocar o melodrama na condição de suporte criativo para as re-significações das classes populares e como "chave" no "vértice" deste processo, o que justificaria a identificação massas/MCM explicando o fenômeno da audiência para além da hegemonia.

"(...) O melodrama nasce como 'espetáculo total' para um povo que já pode se olhar de corpo inteiro, 'imponente e trivial, sentencioso e ingênuo, solene e bufão, que inspira terror, extravagâncias e jocosidade'. Daí a peculiar cumplicidade com o melodrama de um público que – 'escrito para os que não sabem ler', dirá Pexerécourt – não procura palavras, mas ações e grandes paixões. E esse forte sabor emocional é o que demarcará definitivamente o melodrama, colocando-o do lado popular... (...)

A cumplicidade com o novo público popular e o tipo de demarcação cultural que ela traça são as chaves que nos permitem situar o melodrama no vértice mesmo deste processo que leva do popular ao massivo:... (...)"(Barbero, 1997, p. 159)

De fato, não é difícil estabelecer a relação do melodrama, no modo como vem sendo observado, com a audiência. O melodrama que se desenvolveu na França dos séculos XVIII e XIX, pelo próprio contexto em que está envolto, estará diretamente relacionado com seu "sucesso" de público. Pexerécourt, tido como o maior produtor de melodramas deste período na França, constitui-se como evidência incontestável. Dramaturgo prolífico, Pexerécourt escreveu mais de uma centena de peças e as viu encenadas milhares de vezes – estima-se que foram cerca de 30 mil apresentações –, o que coloca sua produção no âmbito do sucesso. Este elemento exemplar nos dá mostras da potência do melodrama como categoria de análise na relação medium/público e que por isso mesmo dá sustentabilidade para a hipótese barbereana. No entanto, antes de tomarmos isto como definitivo, deve-se atentar para algumas questões: De que melodrama fala Martín-Barbero? Será que o gênero produzido por Pexerécourt enquadra-se nesta mesma categoria? Será, ainda, que este é o único olhar possível de se pousar sobre o melodrama?

O melodra em Barbero

Martín-Barbero, ao tomar o melodrama como categoria de análise, busca uma visão determinada que apoie seu ponto de vista: uma fórmula narrativa (estrutural) que, embora produzida dentro de um campo originalmente burguês, se veja reconhecida nas camadas populares do século XIX. É a origem da formatação produtiva dos MCM e o reconhecimento de uma classe específica – a popular – desde seu início, o que importa na busca deste eminente pesquisador. No entanto, muito menos interessa a intencionalidade de produção do que o

reconhecimento popular, e nesta operação veremos certos apagamentos efetuados.

Como reconhecimento de classe, sua origem posta nas feiras – por essência ambulantes – e os mecanismos de sedução produzidos pelo melodrama, darão, na sua formatação, as bases para que se explique o fenômeno da identificação. Visto como elemento originário dos movimentos econômicos-sociais nômades, o melodrama enquanto narrativa coloca-se na condição alternativa de representação de uma classe. As feiras constituem-se neste lugar por excelência e como tal produzem o espaço necessário para a proliferação desta forma-teatro. Quanto à formatação, Barbero coloca-o como a fusão de quatro gêneros: romance de ação, epopéia, tragédia e comédia. Estes gêneros aparecem como representação sintética das personagens que o compõem e que corresponderiam aos sentimentos básicos que suscitam em sua platéia: medo, entusiasmo, dor e riso personificados nas figuras Traidor, Justiceiro, Vítima e Bobo.

A partir desta sistematização estrutural o melodrama é visto na condição de matriz cultural incorporada pelas *esquematização e polarização*. Pela primeira, Barbero entende necessário um deslocamento de compreensão: ao invés de se tomar na esquematização o esvaziamento sógnico na ausência de peso psicológico das personagens, entendendo o melodrama como narrativa, opera com aquilo que Benjamim distinguiu narração de romance, ou seja, a experiência e a memória. Neste sentido, se a estrutura de o que deve ser contado não pode ser a mesma de o que é para ser lido, pode-se encontrar *"nos esquematismos e nos estereótipos aquilo que tem por função permitir a relação de experiência com os arquétipos"*(idem, p.163).

A polarização refere-se ao maniqueísmo estruturado que molodramaticamente se desenvolve dentro de tal narrativa. Para escapar de interpretações que compreendem esta operação como chantagem ideológica e manter-se na trilha das matrizes culturais, o que lhe permite entender esta forma-teatro como alternativa de expressão das tensões e dos conflitos sociais, Barbero visualiza as quatro personagens que estão no núcleo do drama. Ao observá-las – Traidor, Justiceiro, Vítima e Bobo – em sua localização esquemática dentro da narrativa, conclui que é possível ver uma operação simbólica vertebrando o melodrama: *"a afirmação de uma significação moral num universo dessacralizado"* (idem, p.165). Tal afirmação moral, por sua vez, aponta para uma linguagem em que se pode vislumbrar um duplo anacronismo: *"a das relações familiares, de parentesco, como estruturas das fidelidades primordiais, e a do excesso"*(idem, ibidem).

A primeira coloca em evidência a origem dos sofrimentos na existência humana numa luta contra as aparências e os malefícios, e estas *fidelidades primordiais* aparecem funcionando como operação de decifração constituindo, para ele – Barbero –, *"o verdadeiro movimento da trama: a ida do desconhecimento ao re-conhecimento da identidade, esse momento em que a moral se impõe"*(idem, p. 166). Sobre a retórica do excesso o que se vê é uma vitória contra a repressão. O esbanjamento e o exagero que operam dentro do melodrama desde a encenação, com seus contrastes visuais e sonoros, até a exibição descarada e efetiva dos sentimentos, estão colocados na condição de oposição a uma determinada economia da ordem: a da poupança e da retenção.

É neste sentido que esta forma-teatro presente no cenário dos séculos XVIII e XIX e sua persistência obstinada para além do contexto de seu "surgimento", chegando até nossos dias, não podem ser explicadas apenas a partir de uma operação ideológica e comercial.

"Faz-se indispensável propor a questão das matrizes culturais, pois só daí é pensável a mediação efetivada pelo melodrama entre o folclore das feiras e o espetáculo popular-urbano, quer dizer, massivo. Mediação que no plano das narrativas passa pelo folhetim e no dos espetáculos pelo music-hall e o cinema. Do cinema ao radioteatro, uma história dos modos de narrar e da encenação da cultura de massas é, em grande parte, uma história do melodrama" (idem, ibidem).

Tem razão Barbero quando traz a idéia de matrizes culturais enquanto categoria a servir de base para a observação do melodrama como possibilidade de mediador entre o folclore das feiras e o espetáculo urbano-popular. Também está repleto de razão quando diz que não se pode observá-lo como operação puramente ideológica e comercial. No entanto, esquece-se de que, tampouco, a observação da mediação entre dois campos nômades por excelência em que se constituem as feiras e seus espetáculos movediços, isolados de outras condições, não dão conta satisfatoriamente de esclarecer o problema. Esta mediação apenas cria uma nova perspectiva com a qual se pode observar os fenômenos. É preciso lembrar, antes de mais nada, que a visão matricial está filiada ao hibridismo que lhe é tão particular. Lembrar também que a idéia de matriz supõe derivações prováveis, entretanto nunca uma origem, já que em função do próprio hibridismo, esta fica quase impossível. Por outro lado, não se pode compreender qualquer operação se desconsiderarmos os aspectos econômicos (comerciais) e ao mesmo tempo o ideológico (em sua função pedagógica) e as múltiplas intencionalidades que desvelam.

Não queremos com isso destituir o caráter mediador que na perspectiva de Barbero o melodrama ganha, mas contudo, a operação simbólica que aí se apresenta não pode ser solucionada a partir de causalidades tão explicitamente simples porque outros aspectos estão presentes neste processo, o que mais adiante veremos com a diacronia interpretativa desnuda pela linguagem em Barthes.

Linguagem, estrutura e matriz: o Problema

Ao fixarmos o melodrama na França do século XIX, o fizemos por um motivo particular. A produção de Pexérécourt está ali entranhada e isto talvez nos diga alguma coisa. De outro modo, a produção do melodrama na Inglaterra ganha outros matizes em sua matriz geradora na medida em que o desenvolvimento da narrativa neste país, desde a quebra de vínculos com o catolicismo apostólico romano e a instauração do anglicanismo, ganhou uma orientação distinta. Embora a produção portuguesa também não possa se colocar no mesmo patamar que a francesa, mas a puro título de experiência, basta comparar a obra de Shakespeare com a de seu contemporâneo – se é que assim podemos dizer – Camões, para que se torne evidente a distinção nas orientações anglicanas e católicas. A despeito da forma, a primeira valoriza a cultura popular anglo-saxônica e desvela as intrincadas relações de uma aristocracia monárquica apresentando os conflitos e intrigas na disputa pelo poder. Na obra de Camões o que se pode ver é a exaltação nacionalista na construção de uma epopéia que sobrepõe o povo português na condição heróica ou ainda as intrincadas relações produzidas no confronto entre razão e sentimento. Enquanto Shakespeare opera suas narrativas com uma certa liberdade em relação às determinações papais – (*Sonhos de uma noite de verão* jamais poderia ser escrita e encenada em país de orientação católica; *Rei Lear*, *Henrique VIII*, *Hamlet* e *Otelo* não seriam possíveis em outro espaço/tempo)–, Camões, por sua vez, está preso a elas e se embate entre o classicismo racional e as paixões, está preso entre a medida velha e a medida nova, entre mitos portugueses e mitos greco-romanos, já que não os distingue e coloca-os todos juntos (Vênus, Baco, Netuno, as Vestas e o cabo da Boa Esperança, a idéia de seres ctônicos habitando a beira do mundo, estão todos juntos em sua epopéia). No duelo entre a racionalidade e o sentimento, entre tantos poemas temos:

"Sempre a Razão vencida foi de Amor; / Mas, porque assi o pedia o coração, / Quis Amor ser vencido da Razão. / Ora que caso pode haver maior! / (...) / Mas a Razão, que a luta vence, enfim, / Não creio que é razão, mas há de ser / Inclinação que eu tenho contra mim".

Mesmo que se tente uma aproximação deste conflito camoniano dado entre a Razão e o Amor com a ocorrência entre o amor de Romeu e Julieta conflitando com uma certa racionalidade social presente em Shakespeare, os tons das obras insistiriam em distingui-las. O amor do casal shakespeariano não sucumbe, ao contrário, vai às últimas conseqüências. Ao mesmo tempo, em Camões, a Razão se torna um martírio pessoal, enquanto em Shakespeare a racionalidade é social e é este social que se opõe ao individual. Como raízes tão distintas e peculiares poderiam dar na mesma matriz melodramática? Mesmo que se considere as exportações e importações culturais, e Jameson (1995) já demonstrou ser isso possível, é preciso entender que numa operação sógnica os valores ao mesmo tempo que refletem, refratam. O processo reflexão/refração que opera nos signos não pode ser metodologicamente descartado como já nos ensinou Bakhtin (1995). Segundo este, o signo tem um caráter de neutralidade que lhe permite uma permuta de valores na medida em que é deslocado de contexto. No entanto, tão logo é posto em ação reflete e refrata simultaneamente a mesma realidade em que está sendo inserido. Este fenômeno produz como resultante uma infinidade de possibilidades significativas. É o *ad infinitum* sógnico que aí se opera, como diz Bakhtin.

Ainda é interessante lembrarmos que R. Willians (1966, p. 46-47), ao apontar nos estudos culturais as "estruturas", ou os "patterns", enquanto alternativa de observação nas análises culturais, nos diz que estas só poderiam revelar algo inesperado e "útil" (*useful*), se analisados em comparação ou sobrepostas. Não se deve isolar uma única estrutura e explicá-la a despeito de outras que atuam concomitantemente dentro do mesmo contexto ou ainda em contextos distintos que se conectam por relações históricas. Ou seja, as causalidades simples não podem satisfazer as explicações, e este problema também já havia sido proposto por Bakhtin (1995).

Ao tratarmos da obra de Pexérécourt, certos aspectos não podem ser ignorados e o caráter comercial é bastante revelador. Aliás, este caráter não fica restrito à Pexérécourt, embora seja ele seu maior representante, no entanto é um caráter próprio do melodrama dentro do contexto dos séculos XVIII e XIX. No estudo de Ivete Huppés, *Melodrama: o Gênero e sua Permanência*, temos esta forma-teatro extremamente vinculada ao aspecto comercial. Para ela, este é um momento em que as artes estão cada vez mais se desvinculando dos subsídios de mecenas e galgando alternativas de auto-sustentação. Apesar deste fato colocar as produções artísticas na condição de mercadorias, por outro lado as libera de obrigações para com Estados ou Burgueses personificados. Se esta certa autonomia que a arte pode experimentar a partir daí é o anseio de uma época e de uma geração de artistas, ao mesmo tempo é o momento em que estas produções terão que se submeter ao gosto do público, pois dele dependerá o seu sucesso ou fracasso. Lukács também trata do romance deste período da mesma maneira: condicionado ao seu caráter de mercadoria, embora em suas análises haja uma alternativa outra para romances que escapam desta submissão (e aí não se trata de distinguir uma cultura "subalterna" de uma outra "cultura", mas de marcar os conflitos entre a submissão e a autonomia do pensamento no processo que conduziria à consciência de classe). De qualquer forma, o melodrama, neste sentido mercadológico e submisso, é exemplar, pois apresentará perspectivas múltiplas a fim de seduzir seu público, numa alternativa inversa de construção autônoma: submete-se, mas simultaneamente seduz, o que de certa maneira submete o seu público num movimento de mão dupla.

"A intenção é cultivar múltiplas emoções e sensações, de modo que a platéia seja envolvida pela ilusão teatral. Fortes impressões – favorecidas principalmente por arranjos visuais e sonoros – e fortes emoções aparecem como recursos centrais para seduzir o espectador, em lugar de incentivar uma postura testemunhal ou de desenvolver as virtudes do analista, como fariam estéticas dramáticas diferentes." (Huppés, 2000, p. 28)

Observando a análise por este prisma, o que temos é uma linguagem experimental já articulando em sua intencionalidade a persuasão e/ou a sedução sobre seu público para que obtivesse os resultados desejados. Para tanto, valeu-se de todos os artifícios, fossem cênicos ou cenográficos, temáticos ou estruturais. Foi com base neste esforço que o melodrama, a partir deste período, sustentou-se e superou-se estabelecendo sua permanência. Foi, também, com base nesta estrutura que mais tarde Brechet propôs a quebra destes artifícios persuasivos/sedutores a fim de produzir um teatro reflexivo. Em um caso e outro não é possível observar este gênero ingenuamente como faz Barbero, para quem a necessidade comercial também define um caráter de "bom-samaritanismo" nos empresários que seguiram este rumo, sejam eles no melodrama ou na imprensa. Evidente que esta visão "ingênua" permite um deslocamento no olhar sobre a comunicação, mas a que preço? Compreender as necessidades econômicas, por outro lado, não implica em uma construção niilista, posto que talvez as alternativas de solubilidade do problema não estejam nem na ingenuidade nem no fatalismo das questões econômicas, mas sim em outro lugar. Donde compreender o econômico implica apenas em não desprezar seu condicional normativo nas análises a fim de nos mantermos dentro de um campo de validação do pensamento.

Outro aspecto que o caráter comercial suscita se deve ao tipo de público que lhe garante sucesso. Como mercadoria, o melodrama não escolhe público. Os seus requisitos são a diversão e a paga. Qualquer indivíduo disposto à diversão e com disponibilidade financeira poderia entrar e se deixar seduzir pelo espetáculo. Neste sentido, o próprio Pexérécourt dá o testemunho:

"No balanço que faz, já velho e doente, ele declara que escreve para toda a França, para pessoas de todas as condições, ilustradas e parvas. Diz que durante trinta anos homens, mulheres, crianças, ricos e pobres, todos vieram rir e chorar com melodramas bem elaborados, onde nunca se esqueceram os princípios da moralidade." (idem, p.13)

O que este testemunho nos revela é uma identificação muito mais universal do que particular, com um caráter mais humano do que de classe. Talvez o que encontremos aí esteja fundado menos na condição estereotipada de personagens que nos arquétipos míticos, ou seja, provavelmente não é tão simples a operação de aproximação do melodrama ao gosto popular. Que a cultura popular aí encontrou deleite não há dúvidas, mas este não esteve restrito a esta classe. Sobre esta questão também Peter Burke nos promete pistas ao explicar a escolha metodológica das peças que analisará em seu *A imaginação melodramática*, dizendo que não faz uma escolha arbitrária ao se decidir pelo gênero, pois este, quando no se apogeu dominava a cena parisiense, teve um público heterogêneo alcançando uma variedade de classes sociais.

Burke ainda aponta para as distinções de públicos na França e na Inglaterra, já que neste segundo país o melodrama se filiará a um discurso da massa proletária, o que a boa sociedade sabiamente evitará, embora optasse por outras expressões melodramáticas mais saudáveis e socialmente aceitáveis. Demarca ainda que, na França, somente quando a separação estrita entre cultura erudita e cultura de massa foi determinada é que o melodrama teve seu público restringido.

Por uma outra perspectiva crítica

O que estas questões nos suscitam talvez indique que o melodrama observado na ótica de Barbero esteja por demais fundado no desejo de explicar a relação MCM/audiência aquém da hegemonia a tal ponto que, no entanto, este desejo dispara um certo apagamento de pistas outras. Além do mais, se o melodrama não estava restrito ao gosto popular, também não foi produzido no cerne de uma cultura popular e sim em outro lugar. O seu alvo talvez fosse o gosto popular, ou ainda melhor dizendo, na busca do sucesso o melodrama foi beber nas fontes universais que falam do humano e não de uma classe, e isto o coloca numa condição discursiva que vai além do gosto popular. Neste aspecto Burke irá aproximar a operação estrutural do melodrama àquilo que Lévi-Strauss chamou de mitema em suas análises das sociedades primitivas (idem, p.6).

Mas dizer que o lugar de produção não foi popular é dizer que o melodrama operou como mídia dirigida. Não queremos com isto excluir produções populares que tanto Bahktin (1987) quanto Peter Burke (1989) em seus estudos sobre a cultura na Idade Média e no Renascimento souberam muito bem pontuar. Todavia, esta produção não era a única. Embora as estruturas pudessem se assemelhar em alguns casos (entre as produções populares em feiras, praças públicas e a produção de Pexérécourt, por exemplo), as intenções mudam. Seria o mesmo comparar a produção do TBC e do Arena na São Paulo dos 60, no século XX, e dizer que ambas produziam um mesmo tipo de teatro. E aí entramos nas questões estruturais, posto que estruturas podem aparentar semelhanças em suas esquematizações, mas nem por isso ainda são as mesmas estruturas. Na medida em que operam com signos e que estes são mutáveis em seus sentidos e significações, acabam por refletir e refratar as significações dentro da própria estrutura, tornando-as tão mutáveis quanto os signos que as suportam.

O que Barbero toma como estrutura melodramática, as personagens e suas relações fixas invariavelmente, não são outra coisa senão signos. O Traidor, o Justiceiro, a Vítima e o Bobo não são mais do que signos que decolam da linguagem formando uma outra linguagem, como diria Barthes em seu *Mitologias*. Ou seja, o que aí se dá é uma operação simbólica característica da própria linguagem. Assim, pode-se dizer

que mesmo as estruturas não são fixas, mas movediças e variantes. Aliás, segundo Barthes, este é um problema com o qual o semiólogo sempre se deparará: a mutabilidade e o deslocamento com que os signos são operados – o mesmo tipo de sintoma que Benjamin encontrou em suas análises das alegorias que vimos na secção anterior –, e será, somente na diacronia da análise que o desvelamento se fará.

A solidificação original da idéia de povo no próprio povo (identidade?) jamais poderá ser explicada a partir desta estrutura ou matriz, e aí a questão ideológica aparece. De acordo com o mesmo Barthes, para nos mantermos numa linha de análise sónica, o que o decolamento da linguagem produz são percursos de composição da análise e se a semiologia está numa ponta, a ideologia estará na outra. O mesmo Bakhtin (1995) também nos diz enfaticamente: todo signo é ideológico. Enfim, este é o aspecto sónico que cumpre sua função pedagógica: toda linguagem ensina algo sempre, eis o seu *telos*.

O aspecto ideológico portanto, não se dá a partir de uma estrutura discursiva fechada como o melodrama, mas há um conjunto de signos que se permutam entre a superestrutura e as infra-estruturas e que vão compor o imaginário. A revolução francesa não foi uma operação dirigida por uma classe em ascensão, ou pelos girondinos, ou por quem quer que seja. Também não foi um instante de consciência popular o que a realizou. A revolução francesa realizou-se como ação conjunta de vários elementos simultâneos que foram sendo gestados no decurso histórico. À burguesia era imprescindível a abertura de espaços econômicos, à intelectualidade espaço de pensamento, os girondinos estavam no "lugar certo" e puderam operacionalizar e tirar proveito político da situação. Quanto ao povo, este veio desde o Renascimento incorporando valores libertários em função da opressão que sofria tanto pelo Estado quanto pela Igreja e, em função das transformações sociais que a partir daí ocorreram, veio se preparando e sendo preparado para as mudanças. Nem por isso lhe foi mais fácil aceitar a idéia de revolução. Também o povo operou com conflitos internos de interesse. Entretanto, no subsolo destas operações estão muitas outras que encaminham a história francesa para uma revolução que repercutiu em todo o mundo dito ocidental. Diga-se ainda que não apenas as questões internas mas também as externas influíram na revolução.

Isso o que as matrizes nos dizem sobre relações e derivações. Portanto, não se pode dizer que a idéia de povo se fixou na dita classe subalterna a partir da matriz melodrama, ou ainda que esta supera a hegemonia das produções culturais, até porque este argumento tem produzido desdobramentos equivocados – nos rompantes de Frankenstein – em que se vê no melodrama produzido pelos MCM a própria identidade popular. Ao contrário, enquanto linguagem, o melodrama é também reflexo e refração deste imaginário que está intrinsecamente colado à ideologia. A ideologia não pode ser vista como uma instituição orgânica ou entidade eidética pois ela é resultado de amalgamas e conflitos que a sociedade produz.

O que dizemos, portanto, é que as matrizes culturais, enquanto operações simbólicas, desenlaçam uma seqüência de derivações e vinculações que as análises devem considerar. Os aspectos econômicos e ideológicos não podem ficar apagados. As matrizes se desdobram e deste modo o que representou o melodrama nos séculos XVIII e XIX não pode ser o mesmo que representa o melodrama hoje, ou que o representou nos séculos XV e XVI. Muito provavelmente, nem o que foi o melodrama na França tenha sido o mesmo que na Inglaterra. Talvez nem as produções efetivamente populares possam ser comparadas com a produção de Pexérécourt. Se este gênero, num dado contexto, trouxe no seu aspecto ideológico uma filiação à revolução francesa, como apontam alguns autores, o melodrama que se desenvolveu aqui jamais o faria no mesmo sentido. Se este mesmo gênero, nos séculos XVIII e XIX, gozou da experiência como mercadoria relativamente autônoma em relação aos interesses estatais ou da classe burguesa (e esta última não se pode afirmar com convicção), jamais poderá se dizer o mesmo sobre a televisão produtora de melodrama no Brasil, por exemplo, pois sabemos que, e Ortiz (1988) não nos deixa esquecer, a implantação deste meio esteve estreitamente vinculada aos interesses de Estado (um Estado interior e outro Exterior).

Que entre a intenção do emissor e a recepção há um desdobramento inesperado e um processo de re-significações que atua sobre a linguagem é inegável. Entretanto, as matrizes não poderão nos dar garantias de resultados causais efetivos. Não procede. Seria cair no mesmo equívoco frankfurteano de forma inversamente proporcional. Além do mais, a variação nas re-significações dependem, em muito, de outras mediações que se interpõem no processo. Uma única mediação não garante o hibridismo como já demonstrou Canclinni (1996). Por outro lado, o deslocamento proposto por Barbero pode apontar para outros caminhos. Se o melodrama, como mediador, não satisfaz a compreensão da relação MCM/audiência e não justifica a autonomia do pensamento de uma classe entendida por subalterna, a perspectiva aberta por Barbero pode nos colocar em outras trilhas. Há no melodrama, como gênero, uma clara referência arquetípica que, se não faz referência a uma classe específica, diz respeito ao humano e seu modo de registrar sua existência. Como nos ensina Cristina Costa (2000), o homem é por essência um ser da narrativa. E diz ainda mais. O melodrama como gênero estendeu-se em muitas direções, tanto em meios distintos (cinema, rádio, televisão, literatura etc.) quanto em público (não se pode dizer que o cinema de Almodóvar, por exemplo, seja popular, apesar de essencialmente melodramático). Neste fato talvez esteja cravada uma matriz de derivação do melodrama que pode ser vista a partir da tragédia grega. Talvez ainda, este fato nos aponte para a compreensão de aspectos que construam uma diferença de olhares. Quem sabe não encontremos aí a resposta da pergunta anteriormente feita: Será que o olhar de Barbero, em seu sentido de deslocamento no ponto de vista, é o único possível de se pousar sobre o melodrama? Isto é o que agora nos propomos a ensaiar.

Melodrama: cultura popular?

Ao iniciarmos a empreitada de observação do melodrama como estudo sistemático, percebemos uma operação insistente: o vínculo deste gênero com a cultura popular. Mais ainda, a sensação é a de que a própria cultura popular o formulou e engendrou seus esquematismo e polarização. No entanto, na medida em que esta cultura popular é generalizada (tomada como universal), quando pensamos uma raiz popular da cultura brasileira, por exemplo, e observamos os mitos africanos ou indígenas, estas polarização e esquematismo não aparecem. As noções de Bem e Mal não se mostram opositivas, mas complementares. O movimento estereotipado das personagens derriça. Isso pode, de igual modo, ser observado em outras culturas, como ainda os mesmos elementos expressos na mitologia oriental.

Atendo-nos ao exemplo da cultura brasileira (e aqui não queremos com isso demarcar uma certa ingenuidade purista de cultura, mas avançar com as matrizes num raciocínio que aponte outra vertente), se observarmos a figura do Exu, que numa leitura ocidental cristã representaria uma espécie de demônio, em contrário, dentro da mitologia de derivação afro, este ser de atitudes mundanas, de excessos e de uma certa ironia cômica, entidade dada às festas e vinculada à alegria e diversão – além de ainda estar filiada às perversões humanas –, tal entidade se colocará bem longe da operação maniqueísta. Entidade dada às vicissitudes é também, ao mesmo tempo, o guia, o protetor, o amigo ou ainda o compadre como dizem os iniciados na religiosidade afro-brasileira contemporânea.

Se no aspecto da polarização encontramos uma contradição, no quesito esquematização podemos observar outra. Se a estrutura melodramática é compreendida a partir de uma fixação das ações das personagens estereotipadas, o que vemos nos mitos afro-brasileiros estão mais para os arquétipos postos em ações que vislumbram os dramas humanos dentro de uma perspectiva que os filósofos diriam se tratar de essências, e da qual o mito de Oxalá, em uma de suas muitas versões, intrincado com o de Exu, é exemplar.

Diz o mito que Oxalá era muito invejado por seus vizinhos do *Oyá* (Terra). A causa da inveja devia-se à beleza e prosperidade de suas plantações. Um dia decidiram enviar um espião que deveria se aproximar e ganhar sua confiança para descobrir-lhes os segredos de tal prosperidade. O espião não só ganhou sua confiança como também passou a morar em suas terras. Passados sete anos, não tendo descoberto os segredos desejados, este armou uma cilada para Oxalá. Colocou uma pedra no alto de um monte para que quando Oxalá fosse à sua labuta diária, esta rolasse e o atingisse. A armadilha funcionou e Oxalá foi morto de modo que seu corpo, despedaçado, espalhou-se por toda sua terra. Exu, sabendo do ocorrido, foi imediatamente contar para Orumilá. Ao tomar conhecimento do fato, o Deus supremo do Orum autorizou que Exu recolhesse seus pedaços e o reconstituísse. Assim fez Exu. Mas ao juntar as partes de Oxalá, para sua surpresa, cada uma delas deu origem a um outro Orixá. Restituído ao *Orum* (reino dos céus), Oxalá tornou-se o Deus da criação. Exu foi aquele que juntou-lhe os pedaços e o devolveu para o *Orum*, restituindo-lhe assim o seu reino. Na cultura ocidental, católica ou cristã, estas ações não seriam possíveis, pois o "Mal", o ser demoníaco, tripudiaria sobre seu rival, e este seria o seu caráter sempre fixo. Entretanto, neste caso, ao contrário, esta entidade das vicissitudes e dos excessos é ao mesmo tempo o salvador de Oxalá. E isto não representa que ele, o Exu, tenha perdido suas características peculiares. Não são poucas as histórias que narram a estrepolias de Exu para com Oxalá, no entanto, nestas, nunca aparece na condição de vilão e sim do *Trikester*, deus da bincadeira e das peripécias. Mesmo que estas causem um mal extremo à sua "vítima", isto é visto como parte da natureza de Exu, é algo já sabido e esperado.

Para além do esquematismo melodramático, a traição efetuada para com Oxalá não está acentuada no ato em si, e nem disso o mito faz excesso, mas é no sentimento inerente ao ser e no destino que a narrativa se concentra. A inveja como sentimento destrutivo contudo inevitável. O sofrimento não se dá como punição ao mundo iluminado de Oxalá que se opõe às mazelas da vida cotidiana de seu povo, mas como destino. São das partes do corpo de Oxalá que o *Orum* comporá os reinos de cada Orixá. Era seu destino cair na armadilha. Era seu destino ser salvo por Exu, pois só assim este ganhou também o seu reino no *Orum*. Sentimentos traiçoeiros e destino aparecem aqui interligados, complementando-se. Na cultura africana, e também para os iniciados no Brasil, os sentimentos existem para cumprir um destino, o *Ifá*. Ao mesmo tempo, a existência é lugar de aprendizagem e seu exercício dá a oportunidade de se aprender a lidar com todos os sentimentos a fim de se buscar um equilíbrio de modo que não se negue o destino, pois caso contrário, Exu – o guardião do Destino –, cobrará o seu cumprimento. Neste sentido, cada Orixá representará um aspecto destes sentimentos e reverenciá-los é aprender com eles, é encontrar o equilíbrio. Mas este equilíbrio não se dá com a negação dos excessos. Ao contrário, é pela vivência que a experiência e o aprendizado se fazem. Por isso a inveja era necessária aos humanos enquanto "mundo vivido" ao extremo, a ponto de trair o próprio Orixá. Não é um gesto de vilania, mas um gesto humano. É o ser no mundo aprendendo com ele.

Como se pode ver, o mito nesta perspectiva está mais para uma interioridade que se manifesta do que para algo exterior. A exterioridade se dará no reconhecimento da interioridade que não deve ser confundida com subjetividade, já que para esta cultura o indivíduo está para o coletivo como o inverso também é verdadeiro. O coletivo se dá no conjunto de individualidades reconhecidas e exercitadas. Também deve-se frisar que mais do que signos, os mitos nos trazem aí suas insígnias no sentido latino mesmo de *ensignare*, tomar para si. Portanto, não são de estereótipos esvaziados, mas de arquétipos o que o mito fala. Arquétipo no sentido originário atribuído por Platão, quando ainda compartilhava a idéia deste conceito com filósofos anteriores, em que a *Arquê* ganha um caráter divino, incorpórea e imutável, e o conhecimento se constitui pela lembrança ou reconhecimento (re-encontro com os arquétipos) gradualmente recuperado. Daí seu sentido de essências. Mas ao mesmo tempo, ao contrário da *mimesis* platônica, aqui o mundo sensível não está apartado do mundo inteligível. Há uma imanência semelhante ao modelo dos primitivos pitagóricos. No mito, corpóreo e incorpóreo se dão como faces de uma mesma realidade. E neste sentido, o encontro é inevitável. O *Ifá* então se apresenta como o *daimon* (o destino) inelutável, não por uma operação metafísica

simplista, mas por sua presença inefável. As duas partes não se dividem, não se separam. Visível e invisível coadunam e coabitam o mesmo espaço/tempo e o mundo, na condição existencial, é o espaço que promove o encontro. Aí temos um aspecto de nossa cultura popular que está aquém do melodrama e que não foi apagado, continua existindo. Também permanece inexoravelmente, a despeito dos MCM.

Deslocamento histórico: o olhar diacrônico

Ficamos tentados, neste momento, a lembrar o que diz Dosse (1994) sobre a História. A história, para ele, segue os ditames impostos pelo próprio contexto em que é gestada e se constitui num modo de olhar e narrar os acontecimentos que é muito próprio do historiador e assim nos lembra o que também já disse Michelet: *A história faz o historiador e o historiador faz a história*. E se então tentássemos olhar para o melodrama a partir de outra ótica, ou de outro ponto de vista? Se para além dos esquematismos e polarizações encontrássemos nele aquilo que Bentley sugere quando aponta para os excessos melodramáticos como sua essência e aí encontrássemos outras correspondências? Embora Burke (1985) acredite que esta operação seja um equivocado apelo artificial, talvez ao contrário, seja um percurso que minimamente abra outras hipóteses.

É preciso também, como nos lembra Canclini (2001), traçar a operação cuidadosamente para que não caiamos numa construção épica ou melodramática da cultura popular. Assim como Eco observou, notavelmente, os discursos científicos da comunicação operando entre apocalípticos e integrados, Canclini evidencia uma armadilha discursiva em que alguns estudiosos caem. De um lado, produzindo uma verdadeira batalha épica do popular em que veríamos Fausto investindo, e de outro, um melodrama faustoso em que o povo se vê envolvido (2001, p. 34). Talvez essa tenha sido a armadilha em que caiu Burke, acreditando tanto no melodrama como vislumbre emergente de uma "nova cultura" que, ao opor-lhe a tragédia, melodramaticamente a colocou na condição de morta; e, ao opor-lhe a mitologia, anuncia a irreversibilidade do processo de dissolvimento dos antigos sistemas míticos em que se encontraria a autêntica tragédia. Prefere ele recusar os apelos equivocados aos artificialismos mitológicos a fim de não renunciar à liberdade em troca de falsas esperanças.

De fato, não é difícil encontrar narrativas melodramáticas nos discursos científicos, seriam muitos os exemplos. A narrativa do homem-massa em Gasset pode ser comparada à construção da vilania de marginais baratos na voz de Gil Gomes ou Datena, como já dissemos na introdução. Aliás, a história da arte também não escapa de suas construções melodramáticas. Também como já vimos ali mesmo – na introdução –, o que é a história de Van Gogh senão um melodrama com todos os seus requintes e excessos? Mas estes argumentos só nos servem para reafirmar a hipótese de que o melodrama, tal qual está esquematizado em Barbero, Burke ou Huppés, não é uma estratégia discursiva de uso exclusivo da cultura popular. Com o mesmo esquematismo forçoso é possível encontrar o melodrama até mesmo na mitologia grega, da qual Édipo seria exemplar. Contudo, não é esta nossa intenção. O que nos importa é localizar outras referências. E que olhar outro poderia nos abrir novas perspectivas?

Ao se pontuar uma origem para o melodrama associada à opera, na Itália dos séculos XVI e XVII, numa fusão que juntou música e poesia, podemos ver aí algumas semelhanças com a chamada origem da tragédia. De fato, em Huppés teremos que *"o melodrama seria a tragédia que a civilização mecanicista emergente ensejou produzir, ou então, a composição adequada ao horizonte que a revolução burguesa constitui, tanto da perspectiva artística quanto ideológica."* (2000, p.10)

É em Barbero, entretanto, que, ao entrevermos uma ligação originária com os circos e *troupes* – o que também estará afirmado em Cristina Costa, do mesmo modo como a relação originária do melodrama com a fusão música-poesia –, nos vemos sugestionados, deste modo, a uma certa experiência de leitura outra. Roland Barthes, em seu *Mitologias*, faz uma série de leituras experimentais de seu método semiológico diacrônico e, dentre eles, encontramos uma leitura singular do *catch*. Para além do melodrama, no entanto, Barthes irá associar o *catch* ao drama e à tragédia, mas antes de mais nada, numa construção absolutamente poética, como lhe é de estilo, apresenta-o na condição de espetáculo da antiguidade:

"A virtude do catch é a de ser um espetáculo excessivo. Existe nele uma ênfase que devia ser a dos espetáculos antigos. Aliás, o catch é um espetáculo de ar livre, pois o que constitui o essencial do circo ou da arena não é o céu (valor romântico reservado às festas mundanas), é o caráter denso e vertical dos espaços luminosos; do fundo das salas mais imundas de Paris, o catch participa da natureza dos grandes espetáculos solares, teatro grego e touradas: aqui e acolá, uma luz sem sombra elabora uma emoção sem disfarce." (1985, p. 11)

Neste espetáculo narrativo que traz como personagens os mesmos estereótipos do melodrama (Justiceiro, Vítima, Traidor e Bobo) e que apresenta a mesma estrutura esquemática suscitando uma certa moral, o exagero e a intensificação dos gestos são lidos por Barthes com certa peculiaridade. Na medida em que se tratam de signos evidentes, dentro de uma lógica visível que deve se mostrar legível ao extremo para o espectador, esta visibilidade se apresenta como as máscaras do teatro trágico que intensificam a experiência dramática. *"O gesto do lutador de catch vencido, significando uma derrota que ele, em vez de ocultar, acentua e mantém como uma nota de órgão, corresponde à máscara antiga encarregada de significar o tom trágico do espetáculo. No catch, como nos teatros antigos, não se tem vergonha da dor, sabe-se chorar, saboreiam-se as lágrimas."* (idem, p. 12)

É este o sentido do exagero: a legibilidade, pois não se compreenderia uma dor sem causa inteligível. Apenas a legibilidade é capaz de tornar visível e comum aquilo que é interior (também essa não é uma função da escrita?). Esta a operação que justifica a justiça, não uma justiça fundada nas leis ou regras, já que estas são supérfluas e violáveis como norma do próprio espetáculo (representação de mundo?), mas refere-se a uma justiça imanente. Deste modo, o *catch* não se movimenta em direção a um maniqueísmo (Barthes acentua que esta é uma característica do *catch* americano, mas não do francês), e sim se encaminha para aquele que é o centro do espetáculo: o Saluad (Traidor), pois dependerá dele que a justiça imanente se faça transbordar em deleite e furor do público. Se o espetáculo fosse orquestrado pelo Vingador Justiceiro e se se mantivesse estritamente nos limites das regras, não seria aceito pelo público. A maldade, a perversão, a violação moral compõem a sua lógica legível e no centro desta estará sempre o bom Saluad.

Indo neste caminho, serão freqüentes as referências comparativas com a arte clássica antiga ou moderna e os mitos, o que, de outro modo, nos chama a atenção. Nem mesmo a filosofia escolástica escapa ao olhar de Barthes:

"Armand Mazaud, lutador que encarna o tipo arrogante e ridículo (tal como se diz que Harpagon é um 'tipo') entusiasma sempre a sala com o rigor matemático das suas transcrições, levando o desenho dos seus gestos até ao extremo limite de seu significado, e dando ao seu combate o arrebato e a precisão de uma grande disputa escolástica, em que estão em causa simultaneamente, o triunfo do orgulho e a preocupação formal com a verdade." (idem, p. 15)

O que se pode extrair desta leitura barthesiana aponta para duas referências. Na primeira, a legibilidade dos signos ou preocupação formal com a verdade indica uma certa cumplicidade que deve ser estabelecida entre lutador (ator, posto se tratar de um espetáculo e não de uma luta) e o público. Todavia, esta cumplicidade não é a essência mas ponto de partida de uma relação que se estabelece e se faz necessária. Legibilidade é o que se espera, é o reconhecível, é o código de acesso, pois é ela que permitirá o mergulho na paixão das emoções. Estes signos são as linhas que darão suporte para a decolagem da linguagem – e eis a chave do problema em que Benjamin esteve envolvido na confusão de Barbero sobre a relação da técnica com a linguagem em seção anterior –, para a construção de uma significação outra. Os elementos formais operam aí como discurso manifesto evidente, no entanto são portas para um discurso latente de um desejo pulsante e apaixonado que se coloca vívido na Dor, na Derrota e na Justiça, estas também como signos de re-conhecimento. O que importa é o que transborda, o que decola ou emerge. O que está oculto no interior do ser e se fará expelido em compulsivo frenesi é o que o discurso pretende. O excesso assim será apenas a marcação que apresenta a máscara necessária para toda esta operação. A representação não é o fundamento, mas o limite entre o rito e sua atualização. A cumplicidade é o elo, a fusão entre lutador/platéia, marcado pelo reconhecimento ritual de seus signos, mas será aquilo que ocorre depois o que todos buscam (e neste sentido reconhece-se como insígnia). Esta a função de qualquer ritual: a preparação. Mas os fundamentos estão para além, estão na emersão da interioridade e em sua potência de exteriorização sem passado e sem futuro, apenas presentidade de experiência e gozo. Fruição particular apartada do "mundo".

Sobre a segunda referência, o que fica perceptível é que, ao contrário da mística popular tão freqüente nas leituras e compreensões acerca desta tipologia de espetáculos avessas ao comedimento burguês, Barthes sugere sutilmente um elo de ligação entre este teatro dos excessos e o cinema de bairro ao teatro de Racine, ao de Molière, à construção de imagens de uma "Pietà primitiva", e ainda compara o sofrimento no *catch* ao sofrimento de Arnolfo ou de Andrômaca. Estas referências inspiram não ao popular, mas ao universal. O que suas sugestões revelam são as pegadas que perseguiu na tentativa de construir uma mitologia contemporânea. No entanto, estas pistas por ele construídas nos colocam diante do Renascimento (plano temporal "originário" do melodrama) como instante em que a Antigüidade sustentou-se vinculada à Modernidade. O Classicismo seria aí a ponte entre a tragédia e o melodrama, o que justificaria um Shakespeare tanto trágico quanto melodramático. Mas o Classicismo que ali se operacionalizou é evidente e conhecido, o que nos manteria numa linha de causalidades simplistas e mecânicas. Sabemos que os humanistas destes séculos foram buscar inspiração na cultura greco-romana. Se tomarmos a idéia de matrizes, outros elementos têm que se fazer visíveis para uma compreensão mais clara e cabível. E é aqui que a tragédia poderá nos auxiliar.

Melodrama e tragédia (elo perdido?)

Temos, já há algum tempo, visto e revisto, lido e relido, uma obra que há muito nos desassossega, na tentativa de lhe compreender o espírito profundo que ali fala. Sem dúvida, o âmago de seu mistério se deve menos à clareza com que a obra se apresenta do que às dificuldades de se abandonar um credo impetrado na cultura moderna que nos constitui. Falamos de *O Nascimento da Tragédia* de Friedrich Nietzsche.

Abandonar os credos modernos, desvencilharmo-nos de Fausto, coloca-se assim sob duas condições. A primeira, aprender a olhar para o mundo como se ele se nos colocasse diante de si pela primeira vez. É preciso jogar à deriva os conceitos e navegar sem mapas e com a mesma imprecisão que a vida impõe. Seguir Benjamin. É chamar à atenção aquilo que Husserl, e também Ponty, nomeiam redução fenomenológica. É deixar o mundo se dizer. Ou ainda como insiste o próprio Nietzsche:

"O contraste entre essa autêntica verdade da natureza e a mentira da civilização a portar-se como a única realidade é parecido ao que existe entre o eterno cerne das coisas, a coisa em si, e o conjunto do mundo fenomenal; (...)" (1992, p. 57)

A outra, diz respeito ao modo como nós, modernos, aprendemos a entender a idéia de povo, popular e massivo. O núcleo destes conceitos estão sempre carregados por uma base cujo caráter negativo da ignorância, da simplicidade e da baixa competência intelectual, impregnam e turvam a visão. É bom lembrarmos ainda que é este ideário que serviu de justificativas para o paternalismo com que os Românticos se interpunham na condição de guias do povo e nisto, também Barbero foi incisivo ao denunciar tal visão diminuta.

Em *o nascimento da tragédia*, Nietzsche nos coloca diante de uma perspectiva singular em relação à cultura popular e seus caminhos de produção. Ao fundamentar a origem trágica à junção de duas potências criativas, Apolo e Dionísio, a beleza das formas e a impulsividade sonora da música aparecem como forças que orientam o espírito trágico de um povo. Na trajetória histórica grega, estas duas potências aparentemente opostas unem-se para constituir aquilo que a humanidade viria a conhecer mais tarde a partir de esquematismos e polarizações. Mas para além do Bem e do Mal, a Tragédia não se colocava na condição de um representar puro e simples, e sim na de experiência construtora de uma representação que lampeja a fúria interior do ser. É no campo do "vivido" que a expressão trágica se faz anunciar. É o homem posto no mundo em sua condição "natural" de existência, aquele capaz de criar, com todas as suas forças, um espaço de encontro consigo mesmo. Este espaço consigo estará para o encontro no outro e a este encontro chamar-se-á arte. Não a arte como a concebemos hoje, mas talvez aquela na condição em que Schiller denominou *naïf* (ingênua).

Para compreendermos este processo, antes de mais nada é preciso atentar-se para as palavras de Nietzsche:

"Onde quer que nos deparemos com o "ingênuo" na arte, cumpre-nos reconhecer o supremo efeito da cultura apolínea: a qual precisa sempre derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo [weltbetrachtung] e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento." (1992, p. 32)

Se Apolo constrói as formas de representação da Dor com sua sublime luz, é Dionísio aquele que encanta e seduz, com sua música, para fazer soerguer-se a alegria da existência com toda sua potência e vontade. *"O indivíduo, com todos seus limites e medidas, afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos. O desmedido revelava-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza."* (idem, p. 41)

É representando estes estados que surgirão Homero e Arquíloco juntos, a instigar o coro. O coro que como espaço de encontro entre os seres produzia um estado tal de coesão humana, unida em seus mais profundos sentimentos, que deste Uno-primordial nascerá o coro trágico. Ninguém mais que Homero representaria a beleza das formas estritas de Apolo. Não haveria outro, além de Arquíloco, que melhor expressasse o furor dionisíaco. E só na força furiosa dessas potências é que se poderia fazer surgir o trágico.

"Essa tradição nos diz com inteira nitidez que a tragédia surgiu do coro trágico e que originariamente ela era só coro e nada mais que coro; daí nos vem a obrigação de ver esse drama trágico como verdadeiro protodrama no âmago, sem nos deixarmos contentar de modo algum com as frases retóricas correntes, que ele, o coro, é o espectador ideal ou que deve representar o povo em face da região principesca da cena." (idem, p. 52)

O que aqui está evocado é a condição de que falávamos atrás: não se pode compreender este espaço de comunicação a partir de um espírito moderno e sua "representação constitucional de povo". As novas instituições tanto quanto as antigas constituições políticas em que se inspiraram, e da qual Aristóteles foi seu maior representante, *"não sabem in praxis (na prática) de uma representação popular constitucional e é de se esperar que jamais as tenham 'pressentido' tampouco em suas tragédias."* (idem, ibidem)

O que o coro evoca é uma espécie de junção primordial em que a separação público/atores não existe. Pela própria constituição de sua arquitetura, o teatro grego da antiguidade se apresentava como espaço uno propício para este encontro. A partir de seus terraços erguidos em arcos concêntricos o que se desenha em sua forma é um "solitário vale montanhoso" do qual se vê emergir o espetáculo pulsante da vida ali posta, em que o espectador sente-se o próprio *coreuta*. *"Esse processo do coro trágico é o profenômeno dramático: ver-se a si próprio transformado diante de si mesmo e então atuar como se na realidade a pessoa tivesse entrado em outro corpo, em outra personagem."* (idem, p. 60)

Este é o mesmo profenômeno que Barthes vislumbrou no *catch*, ou ainda no bom *catch*, como ele mesmo diz. Sim, por que há *"o falso catch, pomposo, com as aparências inúteis de um esporte regular."* (1985, p. 11) O verdadeiro *catch* é aquele em que o público adere ao espetáculo. Esta a aderência a que Nietzsche propõe como síntese da tragédia, em que não importam as estruturas narrativas, mas os efeitos que elas produzem em seu plano de expressão. Para além do rito, importa sua atualização e esta se dá como produção de linguagem. No entanto, por mais que nos esforçássemos na aproximação entre o vislumbre nietzscheano e os espetáculos contemporâneos, seria um esforço inútil. Este caráter "natural" e "ingênuo" com que as forças humanas eram conclamadas à existência foi quebrado. Aquilo que viemos a

conhecer como tragédia grega, e na qual o classicismo se orientou para construir seu re-nascimento, já não tinha mais a mesma fundamentação. A tragédia perdeu seu caráter dionisíaco e enfurnou-se no apolíneo puro, deixando assim esvair seu encantamento por aquilo que Sócrates nomeou *catarse*. A *catarse* socrática instaurada na Grécia, fenômeno que se observa a partir de Eurípedes e seu espectador passivo, é o fim da tragédia para Nietzsche. O seu espírito dionisíaco é expurgado e a razão sobrevem à natureza humana.

Este momento da história grega está anunciado em Arendt (2001) como a era em que o *bios politikos* sobrepõe-se como síntese da divisão classista na qual à *vita activa* opõe-se a *vita contemplativa*, e esta é a referência de que falávamos anteriormente. É a partir da Grécia erguida pelo *bios politikos* que se construirá a cultura ocidental. Sem rompantes, sem fúria, sem sentimentos. A força da vontade de potência posta nas belas formas apolíneas e a sedução fulminante de Dionísio darão lugar à polarização e a esquematização. À moral do Bem e do Mal se fará uma operação doutrinária de subjugo do espírito humano em que o classicismo inspirou-se. Eis a origem do homem moderno, burguês e contido. Eis a estética "jesuítica" da contenção e da poupança a que Barbero ensaiou se referir. Este o momento em que ela se levanta para levar por terra o espírito cultivado na experiência, na *praxis* do sofrimento trágico, ontogênico, em troca de uma representação teleológica do vivido, com suas estruturas arranjadas das quais o resultado é sempre o mesmo desenho. Embotamento da alma é o que se opera com a nova tragédia grega. Eis aqui também o espírito popular que não somos capazes de compreender, com sua força primordial de comunicação, como a descreveu também Bakhtin (1987) em seus estudos da cultura popular na Idade Média e no Renascimento, sendo esvaída em nome da razão a um tempo, e da modernidade a outro.

Talvez a força que se tenha visto no melodrama seja a mesma força trágica. Talvez uma orientação popular para além de sua constituição política conclamada por Aristóteles, estivesse ali também presente na Idade Média. Talvez o mesmo espírito dionisíaco estivesse ali, como arquétipo imutável.

"O consolo metafísico – com que, já indiquei aqui, toda a verdadeira tragédia nos deixa – de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, esse consolo aparece com nitidez corpórea como coro satírico, como coro de seres naturais, que vivem, por assim dizer indestrutíveis, por trás de toda civilização, e que, a despeito de toda mudança de gerações e das vicissitudes da história dos povos, permanecem perenemente os mesmos." (idem, p. 55)

São os arquétipos que se mantém e permanecem, é o que diz Nietzsche. Se a razão foi capaz de alterar as forças primordiais que orientavam o espírito criador humano deste povo viril em seu exercício do viver, por certo o estado de coisas que o homem viveu durante a Idade Média talvez tenha sido capaz de recriá-lo. Àquilo que se chamou melodrama até o século XVI, por suposto, talvez fosse um espelho do trágico o que ali se apresentou. Mas não sabemos se o melodrama de Pexérécourt, em fins do séc. XVIII e também durante o XIX, representou este espelho ou se foi reflexo já da conversão magistral com que a modernidade operou sobre nossa civilização. De qualquer forma, parece-nos que este dramaturgo francês, a exemplo do que fazem as telenovelas hoje, operou mais com a *catarse* teleológica da contenção. Teleologia que retira o indivíduo da cena a fim de conduzi-lo pedagogicamente ao comedimento moral, no qual à fúria interior é dada sempre a escolha entre o Bem e o Mal. Escolha que na verdade já vem decidida no arranjo estrutural do esquematismo e da polarização. Ao menos é o que sugere aquele seu testemunho – de Pexérécourt – visto anteriormente. E que identidade, como supõe Barbero, poder-se-ia esperar neste campo circunscrito?

Do mesmo modo, talvez esteja equivocado Burke quando dê por morta a tragédia, substituindo-a apressadamente pelo melodrama. Talvez ainda, nesta pressa pela substituição, esteja descartando o potencial mítico por crê-lo destituído de sentido. Quem sabe, ao invés da pressa cambiante, fosse melhor optarmos por uma re-leitura do mito, ou uma viagem em seu interior – a la Benjamin, pois como diz Mircea Eliade, *"conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas."* (1994, p.18)

As questões que o problema nos coloca

Enfim, que novas perspectivas poderíamos extrair da aproximação tragédia/melodrama? Talvez a primeira relativamente apareça no fato de que sustentar o melodrama, em sua esquematização e polarização, como gênero de criação popular mantenha inequívoca a separação cultura popular (seja ela mascarada na condição de massiva ou não) e cultura erudita, sob a égide de cultura letrada e não letrada. Exorcizar a tragédia de dentro do melodrama é devolvê-la ao limbo da "boa criação burguesa". É deixá-la a salvo da "cognição simplista popular". E Barbero insiste nesta separação cada vez que sugere haver uma educação não letrada possível pautando um pensamento latino-americano, mesmo que diferente, quando nos parece que o problema esteja filiado ao apagamento das insígnias de onde emerge o saber e a identidade popular. É a paralogia que se faz sentir aqui também.

Uma outra lição está no fato de que: a manutenção desta visão popular só existe vinculada ao olhar moderno. Olhos que se fixam num ponto para manter oculto todo o resto em seu entorno. Eis as conseqüências históricas e o que as matrizes ensinam em sua diacronia. O caráter diacrônico diz respeito a significações e sentidos outros que a História pode refletir e refratar como num caleidoscópio. E a metodologia diacrônica em Barthes justifica-se na orientação eficaz para o que buscamos, ao menos em princípio, já que os signos podem se colocar

numa condição muito mais profunda, até o *ad infinitum*, como ensina Bakhtin. De qualquer forma, o que Barthes nos oferece é um aporte um tanto mais pragmático para que a viagem benjaminiana possa ser sentida não mais na vertigem do acontecimento, mas na racionalização científica que aqui buscamos. Não para retirar este espírito que emana desta experiência, mas, embora correndo o risco que isso ocorra, captar os processos de constituição da racionalidade popular a fim de compreender com maior extensão a mediação e seus princípios dialéticos. Talvez aí encontremos um novo rastro para continuarmos na busca pela autonomia de nossa racionalidade. Este é o projeto que nos interessa.

Que o capitalismo fundamenta-se em processo civilizatório como quer Ianni, as sucessivas guerras no Golfo entre outras questões, não deixam dúvidas. Mas compreender os fundamentos deste processo e suas relações comunicacionais implica uma experiência nova no olhar com que nos debruçamos a mirar para a história e do qual não basta apenas ter ciência. Preservar as raízes sincrônicas que justificam uma arte aurática intocável e superior, apartada da criação popular, é continuar acreditando na metafísica do poder monárquico que foi deslocado para tal arte e que cindi a cultura humana por um viés positivista falacioso. Quando Barbero sugere um deslocamento na visão moderna de povo, abre um precedente sem medidas para a reconstrução da História. No entanto, ao justificar o melodrama como estética essencialmente popular em sua origem e criação, re-estabelece um paroxismo inevitável que nos joga novamente no dilema da transformação rousseauiana da *voluntas* em *ratio* (1997, p.25) como argumento de interesses privados. A estrutura do melodrama, tal qual nos foi apresentada em seus esquematismos e polarizações, coloca-se mais como força racional de produção midiática. Daí deriva o problema da ausência, em Barbero, de um *corpus* sígnico que lhe dê suporte para uma compreensão profunda e não linear. Se construir a história é narrar acontecimentos dentro de certas perspectivas, objetivos e métodos, a sincronia simplista não pode servir como operadora de conversão radical na produção que perpassa a história da comunicação ou ainda sequer a história em que esta está envolvida contextualmente, pois isso sequer daria conta de prescrever a presença de Fausto e Frankenstein conduzindo um discurso que ao apagar suas aporias pelo paralogismo deixou suas contradições expostas paradoxalmente invisíveis. Está implícito em toda a linguagem uma intencionalidade e isto por si só justifica o inverossímil do historiador ingênuo de que falou Dosse (1994, p. 16). Não são os mesmos esquematismos e polarizações de que se tem apropriado a publicidade, a telenovela, o telejornalismo, assim como quase toda a produção televisiva contemporânea? Será que tudo isso é feito muito furtivamente, apenas com o único intuito de satisfazer o saber e o desejo populares a troco de audiência? Considerada esta intencionalidade "ingênuo", é possível pensar que a linguagem que a suporta gere uma educação autônoma e que respalde a autonomia de pensamento?

O melodrama – seja ele televisivo, cinematográfico, radiofônico – seduz? Parece óbvio que sim. No entanto, esta sedução aparece num cenário teleológico que ainda opera com a mesma contenção e poupança suscitada pela moral, apenas os limites são outros. O consumo dita os novos limites, pois, para ele se transpôs os excessos. Seria então o espectador um sujeito passivo que a catarse socrática supôs e que permanece imutável? Por certo que não e que nunca o foi. As múltiplas mediações assim não permitem. Todavia, do mesmo modo como toda a operação frankfurteana se revelou equivocada em seu centralismo apostado na emissão, a recepção como centro de estudos não pode ser operada apenas nos modos de apreensão transmitidos a partir dos meios. A diferença não está entre a intenção do *medium* e os mecanismos de apreensão do receptor. Ao contrário, o hibridismo aponta para múltiplos percursos. Apagar a intencionalidade dos meios em detrimento de tais modos de apreensão clamando por uma identidade urbana, também não nos parece efetivamente adequado para uma solução. E neste sentido, a ideologia aparece como categoria a ser preservada. Se a cultura pós-moderna se converteu de alguma forma em um fantasma hegemônico no modelo gramsciano (como sugeriu Ianni – 1999), seus rastros ficam espalhados numa certa moral posta nas relações de produção/consumo de linguagens e aí a matriz econômica também se faz presente. O que confere auspícios de um povo criador em Nietzsche e, de certo modo também em Barthes, é estar ele situado no campo da produção. E o mito de Oxalá reafirma esse fato. Esta a inversão com que a catarse socrática e depois a modernidade operaram. Concentrar as forças produtivas de comunicação de um lado e submeter o "espectador" ao papel passivo do consumo ou de reproduzidor mimético.

Se para Barbero é a moral do Bem e do Mal, com seus excessos cênicos, o que produz o reconhecimento e daí a identidade, ao contrário, cremos que seja a moral aquela que aparta criação e consumo introduzindo uma fórmula pedagógica orientada para a identificação estratégica arranjada. O povo deveria se enxergar tal qual o desenhou a ilustração. Para tanto, extraem-lhe o poder criativo de produção cultural e o submetem à condição de mero espectador. Neste sentido, melodrama e identidade passam a ser categorias, minimamente, conflitantes. Ao menos em seu caráter de "tragédia" ensejada pela civilização mecanicista como sugeriu Huppés ser o melodrama, e independente de a identidade popular permanecer sendo forjada por insígnias que insistentemente são "apagadas" da "História".

Se, por outro lado, os mitos construídos dentro do perímetro efetivamente popular nos indicam outras matrizes possíveis, com suas insígnias, isto deve-se ter em conta. No mínimo porque apontam aspectos da produção de linguagem de um "povo" que ficou à margem de toda a operação moderna e que pôde, como já disse Furtado (1984), gozar de certa autonomia criativa, gerando matrizes múltiplas. Na interface Comunicação/Educação, talvez este aspecto possa se revelar frutífero, abrindo possibilidades para uma Educação "viva" em seu ato comunicativo e uma Comunicação mais próxima de sua função como mecanismo de produção efetiva – é a ação determinando o simbólico, mas que se constrói apenas pela estratégia a qual à educação deve estar suposta.

A despeito das críticas ainda túbias e vacilantes, no mais só podemos agradecer à Barbero, de quem admiramos a coragem e ousadia no

rompimento paradigmático, pela nova perspectiva que deu à Comunicação e, assim, repetirmos suas palavras, só que aqui, na forma interrogativa:

"Mas, por sua vez, (será que) 'o primitivo', designando o selvagem na África ou o popular na Europa, continuará obstinadamente significando, a partir de uma concepção evolucionista da diferença cultural dominante até hoje, aquilo que olha para trás, um estágio talvez admirável porém atrasado do desenvolvimento da humanidade e, por essa razão, expropriável por aqueles que já conquistaram o estágio avançado(?)" (1997, p. 31)

Para além disso, nos resta seguir esta trilha incerta que nos foi aberta, deixando pousar sobre as vistas tudo que a nova paisagem nos oferecer ao olhar. Neste olhar, observar uma outra perspectiva, para as quais, no subsolo da paralogia, a aporia da comunicação nos conduz, talvez nos indique outros aspectos que a Comunicação deve considerar dentro de seu corpo normativo. Este, está intimamente relacionado aos problemas pós-modernos do Ser, em suas continuidades e descontinuidades constitutivas, no Frankenstein que nos habita, e, segundo o qual – o corpo normativo –,poder-seia apostar, talvez, numa inversão da política comunicacional sugerida por Barbero, trocada por um projeto condicionado pela Educação em que uma comunicação política se faça gestar.

CAPÍTULO 3

*"A discussão sobre a realidade
ou irreabilidade do pensamento, isolada
da prática, é algo puramente escolástico."*

MARX

Instâncias da Comunicação: limites da legitimidade

Até agora pontuamos os desacordos produzidos nos discursos científicos em que a paralogia, no diálogo entre Fausto e Frankenstein, simulou apagar – sob o pretexto de fuga da aporética filosófica ou entrave do pensamento – os rastros, a fim de encobrir as diferenças que o próprio pensamento forjou. Se a aporia é o limite da racionalidade, a paralogia é a estratégia para saída dela. Mas esta passagem aberta, na condição estratégica, obriga a forçar as limitações de modo a se correr um grande risco: esta diferença aparecerá fantasmagoricamente em cada movimento que o pensamento embrenhado nela executar – e é este o fenômeno que viemos relatando o qual ocorre no pensamento de

Martín-Barbero. Talvez fosse o caso então de recorrermos a outra estratégia. Reconhecer os limites, as fronteiras em que a aporia se instala. Percorrer os caminhos em que a limitação reivindica seu império. Entronizada a limitação aporética, a paralogia se coloca politicamente como opositora, mas não define oposição a que lado. O seu entrave é o beco sem saída em que fica instalado, reino da aporia, e não o lado pelo qual vai conseguir o escape com a estratégia paralógica. Daí o pensamento organizado no seu cerne cambaleiar de uma posição à outra sem se dar conta dos contraditos em que resvala. A presença de Fausto e de Frankenstein assim o revela. Entretanto, se percorrermos as fronteiras, na pior das hipóteses, teremos no mínimo um mapa mais seguro.

Da substituição do trabalho pela comunicação

Aqui nosso trabalho constrói sua investigação a partir do *Excurso sobre o envelhecimento do paradigma da produção* de Habermas. É verificável que há, neste excuro, um movimento sub-reptício que vai na trilha não só de compreender, mas talvez também de demonstrar o que deu errado no projeto da modernidade em relação à *práxis* produtora de um social emancipador centrada no trabalho em seu caráter de objetivação. Portanto, sua preocupação é bastante localizada: aqui temos o Habermas que pactua com o projeto da modernidade e tenta fazê-lo mover-se mais uma vez em direção à emancipação. Isto significa dizer que não apenas limites são impostos ao seu pensamento, como uma certa condição especulativo-filosófica – e de certa forma histórico-filosófica – se faz sentir presente, de modo que ambos o restringem ao campo da conjectura. Habermas assim se refere: *"Essa formulação ainda não expressa com clareza suficiente que a perspectiva de emancipação não se origina precisamente do paradigma da produção, mas do paradigma da ação orientada para o entendimento recíproco."*(2002, p.119)

Embora mais adiante, no trabalho de reflexão de sua teoria da ação comunicativa, Habermas acredite resolver, dentro de seu contexto peculiar, os ajustes que lhe pareciam faltar (e esta parece ser uma tarefa constante no trabalho deste filósofo), e a partir deles reafirme o seu teor político-estratégico, posto que esta é a essência de sua *práxis* desde a formulação desta teoria – o entendimento recíproco dos homens se dá num campo comunicacional específico que é o do encontro dialógico-político –, neste excuro encontraremos uma discussão interessante sobre o cerne de seu postulado, o que nos dará um entendimento mais preciso da força condicionante e idealista a que está submetido o pensamento habermasiano e de como este condicional, se transferindo para a recepção, faz fracassar as possibilidades sociabilizantes da telenovela visionadas por Barbero, ao menos – e isto é um dos aspectos que o mapa das fronteiras mostrará – aquelas possibilidades de socialização desenhadas pela teoria da ação comunicativa habermasiana ficam descartadas do contexto telenovelístico.

Habermas inicia seu excuro distinguindo e apontando as dificuldades com que as categorias de uma filosofia da *práxis* – tais como ação, autoprodução e trabalho – estão escandidas em relação às categorias de uma filosofia da reflexão em que se apoiou a teoria (como projeto) da modernidade – a saber: os *"conceitos de conhecimento, de tomada de consciência e de consciência de si"*(p. 109) em sua aproximação interna relativamente óbvia com o conceito de razão ou de racionalidade. O que Habermas aponta como dificuldade na operação de aproximação é a relação dos conceitos *práxis* e razão, atividade produtiva e racionalidade entrelaçados na teoria marxista do valor-trabalho. Isto se explica no fato de que este imbricamento foi rompido no início do século XX em função do sentido prático originário de uma crítica da reificação realçada por teóricos tais como Gramsci, Lukács, Korsch, Horkheimer e Marcuse se opondo ao economicismo e objetivismo histórico presentes na Segunda Internacional. Distingue-se então no interior do marxismo ocidental, daí em diante, duas tradições determinadas que irão trabalhar dentro deste apartamento, de acordo com Habermas, pelo acolhimento de Max Weber de um lado e de Hursel e Heidegger de outro. Nesta diferenciação,

"(...) o jovem Lukács e a teoria crítica concebem a reificação como racionalização e obtêm da apropriação materialista de Hegel um conceito crítico de racionalidade sem recorrer para isso (grifo da edição brasileira traduzida) ao paradigma da produção."

*"Em contra partida, o jovem Marcuse e mais tarde Sartre renovam o paradigma da produção, lixiviado nesse meio tempo, ao ler os primeiros escritos de Marx à luz da fenomenologia de Husserl e desenvolver um conceito de *práxis* pleno de conteúdo normativo, sem recorrer para isso (grifo da edição...) a um conceito de racionalidade."* (p. 110)

A complexidade da introdução expõe o problema ao qual Habermas crê se resolver a partir de uma teoria da ação comunicativa em sua potência para aproximar, pela interioridade, os conceitos de *práxis* e racionalidade que haviam sido dissolvidos ali num movimento quase alquímico como descreveria um lixiviamento. A aproximação se dá a partir do deslocamento que a mudança de paradigma permite – da atividade produtiva para o de comunicação –, posto este estar assentado na proposta que o conceito recebeu, desde a dissertação de Marcuse sobre o conceito filosófico de trabalho – pela via da experiência cotidiana –, dando assim nova formulação ao entendimento de o que seria o "mundo vivido". O conceito de trabalho, então, é aquele que, a partir dos reconhecimentos possíveis, faz alterar o sentido do mundo vivido

como pressuposto de uma racionalidade voltada para a emancipação. O trabalho, portanto, nos aparece aqui como aquele desenhado por Arendt no qual sua objetividade – a exemplo também de A. Heller – ganha sua objetivação no grau de liberdade que expressa na relação do homem com a natureza e entre si, ou seja, do "homem natural" (em sua porção animal em contato com as adversidades mundanas – talvez o mesmo descrito por Protágoras em seu confronto com Sócrates) e do "homem entre homens" ou o *zoo politikus* aristotélico a que se refere Marx em seu *Contribuição* e que Arendt nomeia *bios politikus*.

O que Habermas propõe mais explicitamente, no movimento em que re-estabelece a fusão – também motivada por seu caráter alquímico – entre o conceito de práxis e racionalidade, se dá na interioridade da relação na medida em que pela experiência da vida cotidiana é possível mapear o grau de reificação ou de objetivação nos processos de produção.

"A teoria da ação comunicativa estabelece uma relação interna entre práxis e racionalidade. Ela investiga a racionalidade implícita da práxis comunicativa cotidiana e eleva o conteúdo normativo da ação orientada para o entendimento recíproco ao conceito da racionalidade comunicativa." (p.110)

O resultado fundido desta alquimia justifica o investimento intensivo no conceito de ação comunicativa. Portanto, toda a potência emancipadora da categoria trabalho – na qual cria Marx – é agora transferida por Habermas para a categoria comunicação. O que Habermas propôs, então, não é uma simples substituição categorial, mas um esforço de observação do deslocamento de conteúdo que ocorre de uma categoria para outra em função do desenvolvimento da sociedade em seus fluxos humanos cotidianos a partir das condições de encontro (comunicação). Todavia é preciso nos mantermos com os pés no chão. Ação comunicativa até aqui é sinônimo de movimento humano para o entendimento recíproco ou manifestação política num sentido muito próximo daquele ao qual vemos referido dentro do mito de Epimeteu (ou seja, universalista). É na condição abstrata que a comunicação aponta para uma via de observação da vida cotidiana a fim de encontrar respaldo emancipador. Este é o investimento habermasiano no re-desenho do projeto de modernidade. E no reconhecimento encontrará seu laço com o empirismo expresso neste condicional.

Talvez, se penetrarmos na construção racional traçada por Habermas, possamos compreender quais os elementos que permitiram fundir a racionalidade – em sua condição de emancipação – à comunicação como práxis, através da expressão da vida cotidiana que aqui representa o "mundo vivido" husserliano (*lebenswelt*) transposto por Marcuse para uma experiência humana imaginada segundo Marx. Deste modo, é a relação valor-trabalho, desde o início acentuada por Habermas, que irá promover as possibilidades de fundição.

O problema com o qual está trabalhando Habermas diz respeito às possibilidades deste movimento de unificação entre uma filosofia da reflexão e a filosofia da práxis em que estão diferentemente assentadas: a primeira no processo normativo auto-reflexivo do sujeito e a segunda nos processos de produção constitutivos da sociedade. Enquanto uma se atém a processos de desenvolvimento individualizados (fixados no ensimesmamento do sujeito de Descartes até Kant, em que a transcendentalização, a partir deste último, parece a única saída – e é na transcendência do sujeito que investiu Husserl), a outra se ocupa com os processos de produção nos quais se funda nossa sociedade (em Marx o "valor-trabalho" é aquele que coloca o homem numa condição dialética de classes: daí seu caráter histórico objetivista hegeliano e seu condicional econômico). O movimento de Habermas, portanto, é duplo: de um lado escapar do fechamento subjetivista em que a filosofia da reflexão parece mergulhada, e de outro encontrar um caminho de emancipação racional de modo a fugir do objetivismo e do fundamento econômico sem, no entanto, perder de vista a abordagem crítica que uma teoria social deve guardar em sua práxis emancipadora.

É na leitura de dois trabalhos da Escola de Budapeste que Habermas encontrará guarida para as idéias deste seu excursão. A teoria do cotidiano de Berger e Luckmann, representando a filosofia da reflexão, de um lado e a teoria do cotidiano de A. Heller, que segue a linha materialista, de outro, são aqueles que estão na mira de seu olhar: a objetivação é o ponto de partida para a reflexão.

"O ponto central, em ambos os casos, é o conceito de objetivação: 'A capacidade de expressão do ser humano possui a força de objetivação, isto é, manifesta-se em produtos da atividade humana, compreensíveis tanto para o produtor como também para os outros homens como elementos de seu mundo comum'."(p.111)

Embora Habermas trace uma breve genealogia da expressão "human expressivity", a fim de nos esclarecer as relações entre uma corrente de pensamento e outra, aqui nos interessa observar que o conceito de objetivação tramado na produção está intrincado com certa normatividade. Nesta, a capacidade de produção do gênio artístico – para usarmos um termo comum ao excursão –, que por sua capacidade de autonomia e auto-realização – por mais que isto nos pareça idealizado –, garante a perda da coerção a que o homem está submetido. Deste modo, funciona como modelo de objetivação tanto para que Berger e Luckmann se vinculem à idéia de produtividade formadora do mundo (de origem husserliana na qual se estabelece um ciclo: exteriorização, objetivação, apropriação e reprodução), como para encontrarem a reificação como conceito imediatamente antagonico desta objetividade.

"Reificação é a concepção dos produtos humanos como se fossem algo que não produtos humanos: condições naturais, sucessão de leis cósmicas ou manifestações de uma vontade divina. Reificação implica que o homem é capaz de esquecer a própria autoria do mundo humano e, além disso, que a dialética entre os produtores humanos e os seus produtos perdeu-se para a consciência. Um mundo reificado é, por definição, um mundo desumanizado. O ser humano vivencia-o como faticidade alheia a si, um opus alienum, sobre o qual ele não tem nenhum controle, e não como opus proprium da sua atuação produtiva." (p.113)

Deste modo, o modelo expressivista espelha – segundo Habermas –, no conceito de reificação, seu *"conteúdo normativo como aquilo que não se pode mais tomar consciência como produto próprio, inibindo simultaneamente a autonomia e a auto-realização, alienando o sujeito tanto do mundo como de si mesmo"*(idem).

Tal modelo alinhado à filosofia da práxis numa operação materialista – a qual compreende o mundo como processo de produção – permite – a partir de Heller e seu conceito de cotidiano de vida *"como conjunto das atividades dos indivíduos em sua reprodução, as quais criam respectivamente as possibilidades para a reprodução social"* –, um entendimento processual em que

"'produção' transforma-se em dispêndio de força de trabalho, a 'objetivação' na objetivação da força de trabalho, a 'apropriação' dos 'bens produzidos' na satisfação das necessidades materiais, quer dizer, em consumo. E a 'reificação', ao privar os produtores de suas forças essenciais exteriorizadas, como algo alheio e que lhes escapa do controle, torna-se exploração material, causada pela apropriação privilegiada da riqueza produzida socialmente, em última análise, pela propriedade privada dos meios de produção."(p.114)

Eis o intrincado processo em que se encontra a categoria da produção neste movimento de aproximação filosófica. Habermas vê neste imbricamento a vantagem da desobrigação aos esclarecimentos paradigmáticos e metodológicos para um conceito de práxis cotidiana exigidos por uma filosofia reflexiva e aos quais se submeteram Berger e Luckmann. Por outra mão, dois problemas tornam-se residuais: a) o conceito de práxis fica restrito ao paradigma da produção como trabalho, o que exclui outras formas de produção do processo; b) há uma certa naturalização do conceito "produção" que reduz o conteúdo normativo no metabolismo entre sociedade e natureza, e Habermas chega a criticar Heller por tratar a criação artística como medida natural e válida no rompimento criativo da vida cotidiana alienada. Para responder a estas questões G. Markus lhe servirá de suporte ao analisar os interstícios da relação práxis/produção/cotidianidade.

Para responder à primeira questão Habermas observa os três passos com os quais Markus opera para produzir uma fenda no paradigma da produção de modo a permitir uma amplificação potencial da práxis no cotidiano para além do caráter técnico-econômico. Utilizando o valor de uso na condição de determinante da objetivação dos bens produzidos pelo homem em suas funcionalidades, Markus demonstra

"que os elementos objetivos do mundo da vida devem seu significado não apenas às regras técnicas da produção, mas também às convenções do uso. O valor de uso de um bem representa não apenas a força de trabalho empregada no processo de produção e a habilidade aí utilizada, mas também o contexto de aplicação e as necessidades para cuja satisfação o bem pode servir."(p. 115)

Ou seja, é apenas no processo de apropriação intersubjetiva que a objetivação de um bem pode ser observada, posto que haveria no valor de uso uma certa tendência 'natural' corporificada no objeto e que responderia às "convenções essenciais obedecidas e interiorizadas" no processo social de apropriação para o consumo.

O que se vê então é uma práxis orientada tanto pelas regras técnicas de produção quanto pelas regras utilitárias de uso e, no segundo movimento, Markus demonstra que esta relação ambígua está *"mediada pelas normas de distribuição dos meios de produção e da riqueza produzida"*(p. 116). Na medida em que esta ambivalência normativa funcional funda direitos e deveres diferencialmente distribuídos no exercício dos papéis sociais, a práxis social ganha um estatuto duplo: como processo de produção e apropriação e simultaneamente como processo de interação. Em seu terceiro passo, Markus aponta as vantagens de se poder pensar o paradigma da produção a partir desta dualidade em que se pode compreender a práxis social tanto como trabalho quanto como reprodução das relações sociais. Habermas chama a atenção para esta afirmação surpreendente segundo a qual para além das regras técnico-utilitárias da produção haveria uma ação fundada em normas sociais que dependem do reconhecimento e da sanção intersubjetivos. Embora, empiricamente, esta separação não seja possível, pois as esferas técnicas e sociais estão amalgamadas e determinadas reciprocamente pelas forças produtivas e pelas relações de produção, do ponto de vista teórico é possível considerar que: a) a práxis em seu sentido de produção e do emprego útil dos produtos *"só tem efeitos de formação de estrutura para o metabolismo entre homem e natureza."*(p. 117), ou seja, não é válido para as relações intersubjetivas; b) e por conseqüência, no seu sentido de *"interação dirigido por normas"*, a práxis *"não pode ser analisada segundo o modelo do dispêndio produtivo da força de trabalho e do consumo de valores de uso"*(idem), já que estão estes circunscritos ao metabolismo das relações entre homem e natureza. É deste modo portanto que Markus poderá determinar aquela formação social institucionalmente separada entre as esferas técnica e social, segundo a qual o socialismo se distingue do capitalismo na medida em que reduz as atividades material-produtivas à

sua determinação própria de metabolismo ativo-racional com a natureza, "*uma atividade puramente 'técnica' para além tanto das convenções como da dominação social*" (p. 118).

Habermas vê aí uma resposta dupla aos problemas apresentados: de um lado alargou-se o paradigma da produção ao ponto de se enxergar, em suas filigranas, uma ambivalência da práxis como conceito, e de outro encontra-se um corpo normativo regulando as relações entre o homem e a natureza. No entanto, as relações "dos homens entre homens" se deslocam para a esfera social a qual pede outra normatividade. Na transposição paradigmática em que a filosofia da reflexão fica submetida à da ação emancipadora, portanto, não se pode avaliar ainda a viabilidade da condição de autonomia e auto-reflexão que a primeira propôs nos processos de produção. O que este filósofo então afirma é que, apesar de não responder plenamente ao problema, a substituição paradigmática nos evidencia que é no processo de interação intersubjetiva e seus contextos que a práxis deve ser abordada a fim de se colocar diante do homem uma alternativa de objetivação racional em prol do interesse comum. E aí vê-se claramente posta a questão habermasiana sobre a invalidade do paradigma da produção como resposta para a comunicação:

"(...) uma teoria comprometida com o paradigma da produção nada poderá dizer a respeito da fundamentação dessa idéia de razão como idéia contida faturalmente nas relações de comunicação e que se apreende de modo prático."(p.119)

De outro modo, podemos ainda observar os limites e condicionais a que está submetida esta substituição – ou deslocamento de sentidos – paradigmática.

Depois deste longo percurso é possível responder à proposição inicial dirigida à teoria da recepção de Barbero a partir das respostas para outras duas questões: 1) Sob que condições contextuais haverá validação para a substituição habermasiana do paradigma da produção pelo da comunicação se transferida para a teoria da recepção? 2) Dentro das condições aqui observáveis é possível se pensar o conteúdo dos melodramas televisivos como espaço de interação ou práxis comunicativa?

Para a primeira pergunta, basta olharmos nos interstícios da elaboração paradigmática a que o contexto da substituição – embora nossa crença seja a de que Habermas não propôs substituição mas deslocamento de valores de um paradigma para outro como já dissemos – foi submetido, para se chegar a uma rápida conclusão (até porque, se não, não seria justificável todo o percurso que fizemos até aqui): veremos então que a substituição paradigmática depende do modo como o valor de uso se apresenta nas relações de produção determinadas pela sociedade. Se considerarmos o contexto Baudrillardiano, por exemplo, veremos que o valor de troca é aquele que fundamenta o valor de uso, alterando totalmente o estatuto normativo dessas relações. Parece-nos então que há uma necessidade de se determinar uma tomada de decisão sobre o aporte com o qual se analisará a esfera social – se pelo prisma do valor de uso ou pelo do valor de troca. Também é necessário observar que nestas escolhas estão implicadas uma série de relações paradigmáticas – o valor de uso remete à distinção das relações de produção entre relações homem/natureza e homens/homens (esfera técnica e esfera social); já no valor de troca, as relações do homem com a natureza ficam subsumidas pois o trabalho assume caráter de segunda natureza, o que o coloca num campo artificial e daí nas relações humanas a reificação ganhará outro estatuto assim como a objetivação – portanto, submetidas ao condicional.

Deste modo, sem definir as escolhas, observadas suas condições – e sabemos das dificuldades de investimento no valor de uso em uma sociedade de consumo em que o próprio trabalho alterou seu sentido e já não está mais guiado pelas relações de domínio da natureza como já nos demonstrou Kurz (1991) –, e limites para a operação paradigmática – o que Barbero desconsidera –, o que se faz é assumir a proposição habermasiana da substituição como uma verdade também naturalizada, o que dentro de um contexto científico acadêmico torna-se refutável mesmo diante do poderoso argumento cujo o qual a comunicação se define pela prática. O que nos leva para a segunda resposta.

Se levarmos em conta o que nos acabou de ensinar Habermas, e optarmos pelo valor de uso como referência paradigmática para nossas análises, poderemos observar que os conteúdos televisivos, por seu caráter técnico de produção que é indiscutível, está posto na esfera a que Markus denominou técnica, portanto, fora da esfera de interação. Só poderíamos considerá-la de forma distinta se, pela mediação, aceitarmos as relações de segunda natureza que o trabalho assumiu como demonstrou Kurz. Mas neste caso, junto haverá uma alteração contextual que nos conduz para o valor de troca fundamentado como valor de uso e para a exclusão das relações homem/natureza, o que como já vimos, altera a normatividade das relações. Portanto, dentro do contexto em que a práxis comunicativa habermasiana está posta, como interação intersubjetiva racional em seu sentido emancipador, sequer se pode pensar nos melodramas televisivos como espaço público, sobretudo sem normatizarmos os discursos intersubjetivos e seu potencial para a práxis comunicativa (ou seja, sem levar em conta o caráter estratégico que devem assumir estes discursos dentro da teoria da ação comunicativa).

Talvez, nossa resposta final a toda esta trama conceitual se dê apenas a partir de um condicional apreendido neste inter-curso: se comunicação torna-se sinonímia de política, só aí o espaço público será deflagrado em todo o seu sentido racional de ação que nos conduz, humanos, ao entendimento mútuo. Esta a utopia que, a exemplo de Ernest Bloch, pode ser tomada: a luta pela re-inauguração de um espaço político, ou seja, um futuro de "homens entre homens". Isso talvez signifique alterar o estatuto de uso do aparato tecnológico e daí o seu caráter utópico dentro de uma sociedade de consumo. Mas, se pensar o homem é imergir no universo imaginário como quer Castoriadis, que

a comunicação se faça política!

Novamente é o limite que se revela como possibilidade de compreensão e é neste sentido que o traçado fronteiriço aponta direções. O problema o tempo todo parece se referir às distâncias que se criou entre o objeto, seu valor e seu sentido. Se com Habermas retomamos a questão do valor e – anteriormente – com Benjamin perscrutamos os sentidos, o problema parece ser compreender em que medida, a) o valor e o sentido se descolam do objeto nos processos de mediação; b) em que circunstâncias também, o valor e o sentido se apartam entre si nos jogos de linguagem; e c) como resultaria o objeto se plenamente cindido das relações em que se vê submerso.

Tomando Bakhtin como referência, diríamos que valor e sentido não podem em hipótese alguma serem tomados como o objeto. Para Bakhtin há uma separação entre uns e outro, talvez até por limitações semióticas próprias daquele momento em que viveu e voltaremos a esta questão depois. Somente na condição intrínseca contextual o objeto converte-se em signo e isto não significa deixar de ser objeto, mas colocar-se em uma outra realidade: a linguagem. O objeto convertido signo cria uma materialidade linguística de natureza distinta do objeto, entretanto também corpóreo no sentido físico. Há um processo genético no qual a linguagem se funda na realidade com a qual o homem dialóga. Neste sentido, no próprio processo de mediação o objeto é simultaneamente capturado pelo sentido e descartado como instância corporificada, dando assim início a um processo outro de materialização: a do signo. E até aqui Bakhtin está em acordo com o que também compreenderam Benjamin e Barthes.

Mantendo ainda Bakhtin como referência, uma vez instaurada a mediação na e pela linguagem, sentido e valor são as forças dialógicas que a fazem vigorar. O signo, para Bakhtin, existe apenas no campo dos sentidos, mais que isso, o signo é a materialização dos sentidos, porém os sentidos por força da intersubjetividade não se separam dos valores, daí porque a convicção bakhtiniana de que todo signo é ideológico. Sentido e valor permutam no exercício mediador da linguagem. Barthes, quanto a isso, compartilha com Bakhtin a necessidade de instituição de estudos da ideologia como alternativa de compreender as relações humanas. Para Benjamin, entretanto, parece não haver esta conciliação e é neste aspecto que Barbero se apega para construir suas análises. *"Já Benjamin nos tinha advertido contra a tentação dialética de colocar sobre o mesmo plano ontológico o sentido e o valor."* (Barbero, 1997, p. 85) É preciso entender então o que diz Benjamin. A advertência benjaminiana não se refere simplesmente à dialética, mas à "dialética imóvel" – aquela, como vimos anteriormente –, dialética que lineariza a história e não deixa entrever o que, como vimos com Barthes, só a diacronia permitiria. Inegável o fato de que Benjamin procurou uma alternativa dialética na qual o presente e o passado dialogam sem apartamentos, imbricando-se. Aí residiria o sentido em Benjamin. Está no plano das trocas da mercadoria. Não podemos esquecer que foi nesta condição que o objeto de Benjamin permaneceu. Ele não retirou seu estrato fetichizado e manteve-se na linha marxista, embora parecesse uma linhagem exótica por demais aos olhos de Adorno, por exemplo. Exotismo que beirou o místico, o mágico como não nega o próprio Benjamin, já que este foi seu traçado metodológico como também já vimos. Para Benjamin portanto, a separação do sentido e do valor tem outra conotação. Para ele, o sentido está na composição vertiginosa que a experiência produziu. O valor está na conformação que sustenta ideologicamente a arte como estuto único de salvação. E esta precisa ser rechaçada para que o sentido restitua ao homem comum, o homem da massa, as esperanças de se recompor como humanidade. O que a reprodutibilidade técnica permite para Benjamin é romper com a aura da arte e assumir outro caminho, provavelmente muito mais revolucionário. Para Benjamin separar o sentido do valor tem uma significação muito específica. A mesma que o obrigou a abandonar o caráter científico para ir viver com o objeto uma relação plena de mediação em outro patamar. A "dialética imóvel" é o perigo estarecedor, mas por outro lado, a dialética dialógica que o homem produz o salvaguarda do imobilismo. Eis a razão da separação entre o sentido e a razão em Benjamin. Eis porque não se pode tomar isso como um mecanismo para apartar o valor do sentido, mas sim de separar o valor congelado da arte, do sentido vertiginoso do signo moderno. Entretanto, isso não pode ser o mesmo que apartar o sentido e o valor da telenovela. Talvez se pudesse pensar algo deste tipo num plano plenamente instaurado na recepção como o radicalmente proposto por Benjamin. Mas depois disso tomar o meio como termo mediador, significa retroceder para o plano petrificado, pois uma vez que a arte foi subsumida, o meio assumiu o seu lugar: lugar da imobilidade. E nestes termos não é difícil encontrar subsídios em Bakhtin e em Barthes para legitimar Benjamin. Mas é impossível legitimar Barbero. Ele não erra ao construir seu arsenal racional investido contra um pensamento europeu que se homogeneizou e com isso nos impossibilitou, da mesma forma que os meios, de caminhar. Congelamento por opressão. E por mais que a transnacionalização queira se anunciar, as ações Institucionais, sejam aquelas na ordem do capital, sejam na ordem estatal – pois há estados nacionais que se sobrepõem aos demais (o que é a invasão do Iraque?) – ainda funcionam por opressão absoluta. As forças instauradas nos centros de produção permanecem, agora deslocadas e deslocantes, tão movediças quanto a própria modernidade que criaram. O que Barbero propõe, desta forma, se coloca numa instância ingênua de negação. Uma negação que por força da paralogia parece afirmá-la, mas ao mesmo tempo, mais adiante a recusa. Ao falar de cultura popular está correto em seu discurso, mas erra ao colocá-la, pela mediação, na mesma condição dos médias. Forçar, nesta operação, a separação entre o sentido e o valor não pode ser entendido como o foi em Benjamin. Eis a questão contextual em que Bakhtin também nos apareceu. Se empreendermos novamente o pensamento de Paty, para quem as racionalidade se expandem, o que temos é um percurso no processo de expansão. Entre Bakhtin e Benjamin temos momentos de desenvolvimento racional que precisam ser ultrapassados no sentido da continuidade. Barbero não avança. O querer se desvenciar das amarras do pensamento europeu, em prol de um inteligibilidade latino-americana é tão forte que obscurece sua visão. Ele parece pressentir isso quando chama seu desenvolvimento teórico de mapa noturno. Mas não há clareza deste fato, o que há é uma sensação. Portanto, separar o sentido do valor não só não é possível como também impede a continuidade da Ciência da Comunicação que este discurso quis libertar.

Por outro lado, permanece ainda a dúvida sobre as possibilidades de um objeto cindido, sob a penalização inclusive de incorrerem numa separação do mundo do homem em algo que seria um não-mundo, como já advertiu Harendt. É deste modo que uma virada epistemológica, na análise das fronteiras, poderá nos apontar caminhos outros. Na condição de isolamento do objeto está a imediata condição de isolamento do homem. E o que isso significa? Que caminhos da racionalidade nos conduziram a isso? A corrente fenomenológica que se concentrou num investimento perceptivo e na mediação intersubjetiva realizada a partir desta percepção, será então nosso próximo circuito no trajeto fronteiro.

A Intersubjetividade – os limites dialéticos da mediação

Chegamos então a um termo em que a força das aporias e os véus da paralogia, dialeticamente reforçam simultaneamente os caminhos e descaminhos tanto para a comunicação entendida como mediação vivida pelo humano, quanto para a Comunicação, discurso científico que pretende investigar o mundo vivido, sociedade civil, em que se colocam os homens. É nesta separação que será necessário perceber a profunda relação de apropriação e não apropriação do objeto pelo homem e isso significa dizer também dos modos de apropriação do homem pelo homem. Em que sentidos a alteridade produz comunicação pelo diálogo, e em que sentido não a produz. Só aí perceberemos o estatuto de apartamento do objeto. Parar tanto, é preciso uma guinada vertiginosa nas relações paradigmáticas com as quais viemos operando. O mapa dos limites nos obriga, até para que retomemos as questões que ficaram para trás sobre uma certa dialética de contato, em que o conflito não aparece. Digamos que, entre Fausto e Frankenstein, há concomitantemente uma ligação conflituosa proposta no seu modernismo arrojado e transformador, enquanto em Frankenstein aparece um intermundo capaz de aderir ao objeto e simultaneamente repulsá-lo pelo simples "fechar de olhos". Olhar para esta cegueira intencional e enxergar o que ela permite ver em sua dialética existencial é fundamental para nos mantermos na trilha das fronteiras. Longe deve estar, no entanto, a condição de somar Fausto e Frankenstein sem pesar o que os funde e o que os aparta. Não resta dúvida que aí, do mesmo modo, se imporá uma condicionalidade que, se aceita, recusará definitivamente a outra. Dizendo diversamente, é sobre o conciliábulo de um marxismo ortodoxo com existencialismo não menos radical de que tratamos. Na ruptura, brechas para uma reconfiguração sempre são encontradas – Benjamin e Habermas assim o atestam. Mas a reconfiguração não pode ser frankensteiniana, porque esta é uma mera colagem desordenada propícia para o ensaio, para o delírio místico. A Ciência vive de outra vertigem.

Das justificativas de um outro olhar

Se como propomos em seção anterior, um outro olhar deslocado do moderno se impõe como condição de redefinição da comunicação em seu entendimento como lugar de encontro – pluralista no sentido definido por Arendt –, um caminho que escape dos condicionais axiomáticos, aos quais – como viemos desenhando – a Comunicação está submetida, deve ser percorrido. Talvez, pela desconstrução axiomática em que se baseia a comunicação encontremos uma alternativa de pensá-la em outro campo: o do deslocamento – o mesmo que foi perseguido por Benjamin, por Barthes, por Habermas.

Só um outro modo de pensar, então, poderia nos garantir a saída, em caráter absolutamente falível, do campo axiomático a fim de tatearmos uma possível comunicação não matematizada pela dialética, de modo que pudéssemos daí, compreender que é no plano do mundo vivido que a aporia do Ser se coloca. Só aí entenderemos com que força neste caminho também se cria um condicional necessário de transposição – que como já vimos anteriormente, com Habermas, estará presente nas bases de uma filosofia da reflexão de tipo husserliano segundo a qual a práxis aparece na condição existencial (no interior do lebenswelt) –, mesmo que esta se funda numa condição quase similar ao não-idêntico de Adorno – como campo inscrito fora da predicação: no ante-predicado.

Nossa fuga do condicional normativo, no sentido crítico mesmo do termo, apresenta-se, deste modo, como alternativa de compreensão da extensão do problema axiomático para um retorno posterior em que a normatividade se fará novamente pertinente como lógica de validação para uma comunicação que precisa se resolver do ponto de vista político. Neste mergulho que faremos, tentaremos a descrição de uma ruptura total para daí reiniciarmos o pensamento (exercício que procura preservar a autenticidade das sensações com que a descoberta deste outro olhar – para além da mathema dialética – nos lançou durante um certo tempo na inefabilidade duvidosa da Ciência).

Da aporia

"Há sempre um pré-reflexivo, um irrefletido, um antepredicativo, sobre que se apóia a reflexão, a ciência, e que ela escamoteia sempre, quando pretende explicar-se a si própria" (Lyotard, 1999, p. 11)

Embora a fenomenologia nos diga insistentemente sobre o abandono de pressupostos em favor de uma descrição do objeto, aqui tomamos de empréstimo as palavras de Lyotard para podermos identificar a operação que buscamos compreender como aporia comunicacional. Se fizemos da comunicação nosso objeto, é importante localizar a contradição que ela nos apresenta. Colocar a comunicação em *suspensão* (*epoché*) não parece uma tarefa fácil, pois seus axiomas insistiriam em rechaçar qualquer possibilidade. Em um segundo momento, porque, sendo a comunicação um fenômeno de ocorrência mundana (está para o vivido), ao colocá-la *entre parentesis* corre-se o risco de, numa operação mal sucedida, destituí-la de sua essência pulsante, retirá-la do mundo dos acontecimentos a que pertence e jogá-la para o campo das análises. Por certo este não é nosso interesse e, sobretudo, não é esta a operação correta da suspensão. *"E recordemo-nos que a redução não significa de modo algum interrupção deste entrelaçamento, mas apenas pôr fora de circuito a alienação, por meio da qual me apreendo mundano e não transcendental."* (Lyotard, 1999, p. 55)

Portanto, o que já nos propomos, a título de ensaio, é somente apontar a aporia e, a despeito de possíveis equívocos, alcançar uma descrição feita em favor da dúvida.

A comunicação tomada como objeto apresenta sua aporia no embate entre duas posições distintas. Se de um lado as mensagens hegemônicas e de outro os campos de re-significações nos colocam diante de dois *eidós* divergentes, a aporia se constitui em ambas a partir de um desvincular-se da própria comunicação como objeto, posto se tratem as duas de conjuntos conceituais. As ciências da comunicação admitem os conceitos, mas não a hipótese de que, para além disto, a comunicação exista como tal e somente como tal.

Parafraseando Lyotard, *"mostrar-se-á, por exemplo, que os pretensos caracteres essenciais do objecto 'comunicacional' são na realidade deduzíveis a partir de axiomas."* (idem, p. 17) Linguagem, dialética e mediação aparecerão no cerne desta encarnação axiomática. Para "contestar" os axiomas há que se perfazer as referências de juízos baseadas nestes certos *eidós*. Para a dialética esse elemento eidético aparece na essência transformadora das relações sociais, o conflito, e, se nesta essência apostarmos em toda sua negatividade, estaremos diante de uma linguagem hegemônica do tipo suposto por Adorno e Horkheimer. Por outro lado, se, para além da dialética, apostarmos numa essência própria dos encontros sociais que é o meio termo do conjunto, a sua intersecção, o *eidós* sociológico estará posto na mediação como matriz de um hibridismo com cálculo aproximado como supõem Barbero e Canclini.

Nos dois casos o que ocorre é um deslocamento da comunicação para outro campo, fato este que a paralogia tenta camuflar. A primeira joga a comunicação para dentro de uma linguagem hegemônica. A segunda, para um espaço de intersecção. No entanto, em ambas perde-se o *eidós* comunicacional. A linguagem hegemônica (assim como qualquer linguagem) não se constitui em essência da comunicação porque é apenas um resultado possível. O espaço da intersecção, da mesma forma, não se constitui eidético, pois é somente uma partícula do encontro de conjuntos distintos. Em ambos os casos escapa-se da comunicação para explicá-la. Na crença de um eixo central que garantiria o movimento conceitual em um desdobramento teórico – fator que até aqui viemos tentando demonstrar –, esvai-se o campo eidético. Posta no obliquo, a Comunicação transforma-se em palco de disputa acirrada em que, como Ciência, constituir-se-á. A aporia da Comunicação então, está aí, na irresolução, na vacilação que o deslocamento propõe, em que se faz um esforço para enquadrá-la num *corpus* conceitual e ao esbarrar-se com a sua condição de "vivido", de intersubjetividade, não encontrando alternativa, fecha-se em sua alienação explicativa, ora servindo a Fausto, ora a Frankenstein. É neste fechar-se alienado que desponta a contradição, a oposição: hegemonia de um lado, re-significação de outro. Oposição porque uma se funda no "fechar-se alienado" aberto da outra. O fechar-se alienado torna-se uma abertura e um "ponto-fraco". Pela abertura penetram-se e nos "pontos-fraco" se espetam.

Mas em que a fenomenologia, enfim, poderia nos orientar? Talvez possamos encontrar na transcendência um aspecto que vá além da operação estímulo/resposta. E neste aspecto, talvez, esteja fundado um intermundo no qual a dialética não se faça constituinte de um terceiro transformado, mas ao contrário, seja um fino contato. E talvez ainda, possamos daí dizer que para além da linguagem exista o seu avesso e nele um outro modo de ver a comunicação a quem da mediação.

Do intermundo (transcendental)

Se a comunicação em seu sentido de *comum / comunhão*, compartilhamento, remete ao encontro de seres, a operação deve se iniciar revendo um problema sociológico que aí se instala. É preciso remover a comunicação da condição de objeto, como a pontuamos anteriormente, e colocá-la na condição de fenômeno do ser, posto que: *"Tratar o homem como uma coisa, seja na qualidade de psicólogo ou de sociólogo, é afirmar a priori que o pretense método natural vale igualmente para os fenômenos físicos e os fenômenos humanos."* (Lyotard, 1999, p. 74)

Se pretendemos uma relação do intermundo com a comunicação, esta relação não deve estar no campo das *coisas*. Não nos referimos aqui a uma certa reificação que se estabeleceu a partir da visão econômico-marxista, mas apenas pontuamos a distinção entre objeto e sujeito. Talvez todo o deslocamento para o qual a comunicação foi condicionada (a partir de sua aporia), tenha se dado na aproximação meios de comunicação e sujeito. Ao se tentar explicar as relações do sujeito com o *medium* talvez se tenha ido ao extremo de confundi-los: o objeto com o ser e, ainda o mais provável, o ser com o objeto: a coisa. Ou ainda, talvez na oposição natureza/cultura, na distinção entre objeto natural e objeto cultural, tenha-se encontrado um *telos*, uma intencionalidade humana para a cultura que joga o homem e seus objetos num mesmo espaço de existência em que acabam por se confundirem um no outro. Mas isso é algo impreciso e que não daremos conta de trazer para esta discussão, portanto, ao colocarmos a comunicação, como fenômeno, dentro de um espaço de intersubjetividade, preservá-la-emos na condição de encontro dos seres, ou seja, nossa primeira tentativa circunscreve-se em seu aspecto humano.

Não estaremos assim tratando de uma operação idealista? Talvez sim. No entanto, se nossa intenção é a descrição de um fenômeno humano pelo aporte fenomenológico, esta se colocará no subterrâneo da cultura (no *antepredicativo*) e portanto deve-se descrever algo que é anterior a qualquer superestrutura determinada. Aí estará o seu radicalismo. Se a vermos, a comunicação, como encontro de seres, da mesma forma é preciso lembrar da distinção entre o sujeito (Eu) puro e o sujeito transcendental.

Se há um sujeito concreto e existente, o ser no mundo, este está imerso em alienação absoluta na sua própria existência. Estar no mundo implica vivê-lo e não sabê-lo. Se a redução é aquela que torna possível para o sujeito, como insiste Ponty depois de Husserl, perceber o percebido, ter consciência de si enquanto existente, escapar da alienação pela consciência, esta consciência não é outra coisa senão o Eu puro, ou seja, o Eu reduzido. *"Mas não é menos evidente que existe um Eu, que justamente se abstem, e que é o Eu mesmo da redução. Este Eu denomina-se Eu puro; a epoché é o método universal por meio do qual me apreendo como Eu puro."*(Lyotard, 1999, p. 26).

Tanto o Eu concreto quanto o Eu puro, no entanto, estão para si, dizem de si e só de si. Há um solipsismo impregnando o sujeito. O Eu puro não se constitui no existente mas é a sua suspensão. Se estou posto no mundo como existente (Eu concreto), percebo o mundo pela existência, mas só o sei pela suspensão. A redução portanto cumpre aí o seu papel de me tirar da alienação e me conduzir para a consciência como transcendência do mundo. Todavia, o solipsismo de mim para comigo mesmo está implícito. O mundo é o que está diante de mim, diz Merleau-Ponty. As coisas que o circundam são existentes para mim. O Eu puro é então a consciência que tenho desta existência pela redução de mim para mim.

A existência, neste sentido, dar-se-ia na mais absoluta tranqüilidade, pois se o mundo é o mundo no qual existo e do qual concebo minha consciência, este seria um mundo sem paradoxos. Em contrário, o que o solipsismo indica é que, se o mundo é aquele que está diante de mim, o outro, quando diante de mim, colocar-se-á em posição semelhante. Diferente do objeto doador de sentido sobre o qual me lanço com toda a potência intencional da existência e da "consciência de", o outro surge diante de mim como um outro Eu (existente e puro). E neste contato a alteridade se fará em paradoxo absoluto.

"Se o outro é verdadeiramente para si para além de seu ser para mim, e se nós somos um para o outro e não um e outro diante de Deus, é preciso que apareçamos um ao outro, é preciso que ele tenha e que eu tenha um exterior, e que exista, além da perspectiva do Para Si – minha visão sobre mim e a visão do outro sobre ele mesmo –, uma perspectiva do Para Outro – minha visão sobre o Outro e a visão do Outro sobre mim." (Ponty, 1999, p. 9)

O que o paradoxo nos apresenta são os impossíveis na relação Eu e Outro, ou ainda do Ego e do Alter Ego como se refere Ponty (2000). Esta impossibilidade de comunhão perceptiva nos coloca diretamente diante do problema da comunicação. Se a comunicação é o encontro de seres e, se este encontro está marcado por sua impossibilidade imposta pelo paradoxo, poderíamos nos perguntar: então não há comunicação? Para respondermos a tal questão é preciso antes de mais nada entendermos o que seria o intermundo, esta atmosfera pontyana posta na intersubjetividade como sujeito transcendental. Só então talvez possamos esboçar um desenho, mesmo que seja, ainda, em uma condição idealista.

Se o sujeito é aquele constituinte do objeto transcendente e como tal, fonte absoluta da transcendência em seu solipsismo, na relação com o outro isto não se pode dar. O encontro com o outro não é o encontro com um "outro travestido em objeto", mas é o encontro com um Alter Ego, com um sujeito também transcendental. É neste sentido que o sujeito transcendental se apresenta como o próprio intermundo ou intersubjetividade e não pode ser existência fora dela. Mas este intermundo estará posto na esfera do vivido para mim e para o outro, portanto, num campo absolutamente mundano. Deste modo, o que se sugere é uma redução que deverá ser operada, não como esforço para um "encaixe conceitual", crendo na insistência de Lyotard em desfazer este juízo (1999, p. 55), e sim como resposta a uma operação fenomenológica postulada como filosofia das essências fundadas na existência. É entender este intermundo enquanto mundano a fim de ir, pela redução, de encontro ao seu antepredicativo e entrevê-lo.

"É preciso descer abaixo do pensamento do outro e reencontrar a possibilidade duma relação originária de compreensão; nem isso, os próprios sentimentos de solidão e conceito de solipsismo deixarão de ter qualquer sentido para nós. Devemos,

por consequência, descobrir, anteriormente a qualquer separação, uma coexistência do Eu e do outro num mundo intersubjetivo; neste terreno ganha sentido o próprio social." (Lyotard, 1999, p. 79)

Se é neste encontro "originário", em que se assenta uma certa "transitividade", na qual Ponty vê o que chamou de *sociabilidade sincrética*, e onde não há, como na criança em certa fase, uma separação do Eu e do Outro (e sim uma transitividade do Eu no Outro e vice versa) ou ainda em que, na mesma condição de *Dasein* para o sujeito encontramos o *Mitsein* para a intersubjetividade, e em que, se há o social para o sujeito é porque ele é originariamente social, e este, por sua vez, está para o vivido (*Lebenswelt*), neste "intermundo originário", nesta gênese do outro para mim em que as histórias se confundem, encontraremos, talvez, uma possível essência da comunicação. Se é preciso passarmos do *Dasein* enquanto *fato* da existência para se chegar ao *Wesen*, a *natureza* da existência, talvez o mesmo se dê com o *Mitsein*. E, ao suspendê-lo, talvez encontremos aquilo que Merleau-Ponty apontou no paradoxo.

Neste instante pode-se alegar que o "estar junto" (*Mitsein*) puro e simples não implica que haja comunicação. De fato, se a relação que este encontro estabelecer do Eu com o Outro, for uma relação objectual, um encontro sem encontro, um estar ali alienado ou do qual não se toma conhecimento, não se dá importância, em que os seres são indiferentes entre si, então não há comunicação. Do mesmo modo, este tipo de relação implica, por consequência, uma ausência do *Mitsein*, pois não há um estar junto. Há apenas dois corpos e/ou duas consciências em pura transcendência consigo mesmas. Há o *Dasein* e/ou o *Wesen* de cada sujeito em seu solipsismo. "O estar junto" suscita no mínimo um encontro de olhares, implica em observadores e observados. Só diante da consciência transcendental de que o outro está para mim e da consciência transcendental de que eu estou para o outro é que a comunicação se realizará. O solipsismo e a comunicação se dão como existentes para os sujeitos, "a solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um único fenômeno, já que, de fato, outrem existe para mim." (Ponty, 1999, p. 482)

Se o *Dasein* é a condição ou fato de existência do sujeito solipsista, o *Mitsein* é a condição ou fato de existência do sujeito transcendental em sua intersubjetividade e ambas existências se dão como momentos de um único fenômeno. De outro modo, se há possibilidades de um *Mitsein* sem comunicação (o que é absurdo como já vimos), por certo não há comunicação sem *Mitsein*. Ele se coloca então na condição de essência comunicacional em seu instante de existência pois é aí, ao mesmo tempo, *fato de e natureza de* existência no sujeito transcendental. Não como condição falaciosa de um mero engajamento conceitual, mas como indicação que nos diz quando a comunicação, sendo encontro entre seres do modo que já havíamos tomado anteriormente, de fato se inicia e realiza. Aliás, não é um conceito e sim uma condição de existência comunicacional intersubjetiva. Não está determinado pela ciência conceitualmente, mas dado pelo intermundo em sua transcendência, daí seu caráter de essência existencial. E ainda, a bem da verdade, quando iniciamos nosso percurso reflexivo, e agora isso nos aparece com uma grande clareza, a operação era absolutamente conceitual. Um conceito etimológico que ao longo do desenvolvimento das Ciências da Comunicação foi se desgastando e perdendo seu sentido, sendo substituído por outros conceitos até o perdermos de vista. A operação conceitual com a qual se iniciou, crendo ser esta a anterioridade, chega neste momento, em facticidade, ao antepredicativo. Chegar ao *Mitsein*, deste modo, é ao mesmo tempo compreender com maior profundidade o sentido de uma ciência eidética fundada na existência. É ver com mais clareza aquilo que o conceito esconde e que nos aparece, neste sentido, como verdade: O *Mitsein* como essência fundada na existência comunicacional. Foi o encantamento de Benjamin. Ele descobriu pela experimentação a possibilidade do delírio comunicacional. Do encontro absoluto em que não há mais objeto e não há mais o sujeito fundado em si mesmo, há um intermundo. E aí, o objeto não resiste, o sujeito também não. O *Mitsen* implica um abandonar-se no outro e reencontrar-se nele. Implica um outro igualmente abandonado e reencetado no sujeito. Outra possibilidade de existência. Mas experimentada a vertigem, há imediatamente um retorno. O ante-predicado traz na volta, consigo, uma predicação. A linguagem então se re-coloca e nela fica o rastro da experiência, o que temos chamado de comunicação. O que fica no predicado é a linguagem e é nela que a mediação se faz representada. Aí, o objeto não existe mais. A linguagem é o campo da subjetividade. É neste sentido que o objeto não pode resistir. O meio jamais será a linguagem a não ser por aquilo que doou no encontro. Mas o que foi doado não é mais o objeto. Quando o meio se converte em mensagem, converte-se em signo, em apreensão da e na linguagem. Ele sai de si para não retornar mais. E o que fica no existente é o bagaço de onde um sumo foi extraído, sumo o qual ele desconhecia possuir. Talvez menos alegoricamente poderíamos dizer que o que fica é outra coisa. "Nunca se entra num mesmo rio duas vezes!", diria Heráclito.

Isto de imediato desfaz o nó do conceito "comunicação" no qual a linguagem é seu eidos. E o que fazemos não é uma negação da Comunicação mas uma re-colocação da essência em seu lugar. Também não negamos a linguagem, mas a deslocamos da condição eidética para o lugar posterior que ela de fato ocupa. Mesmo Ponty não negligencia a linguagem na comunicação, ela está lá. No entanto, não aparece como essência ou como eixo central de um desdobramento paradigmático. O que ocorre portanto, é que em Ponty não há um deslocamento da essência (geradora da aporia da Comunicação) posta na linguagem ou na dialética ou na mediação. Do ponto de vista fenomenológico, não é a linguagem o que constitui o sujeito e daí a comunicação. O ser está posto no mundo e este mundo se oferece à percepção sem mediação alguma.

No encontro entre seres, do mesmo modo, os corpos se comunicam como com o mundo, sem mediação, pela percepção. Se a linguagem aparece, e é claro que aparece numa instância comunicativa, esta instância não só é posterior como não é essencial, ao contrário, é decorrência contingente do fluxo comunicativo já anteriormente estabelecido no contato perceptivo. Eis a vertigem Benjaminiana. Eis

porque, converter a cultura humana, seja de que natureza for (popular, culta, massificada), no próprio meio, se torna uma operação descabida. Buscar então, no cerne do objeto um fragmento do sujeito para justificar a operação, mais absurdo ainda. Para Ponty este contato se dá numa certa conduta ou comportamento humano. Se não há linguagem e não há mediação, não há dialética, porque este encontro não é um conflito, e sim contato, atrito. Eis a atmosfera intersubjetiva que o intermundo cria. Eis porque a linguagem se dá como predicado de um antepredicativo. Eis porque o sujeito não pode ser tético, antitético ou sintético. Nem positivo nem negativo.

"A má dialética é a que acredita recompor o ser usando um pensamento tético, com um conjunto de enunciados, com tese, antítese e síntese; a boa dialética é a que tem consciência de que toda a tese é uma idealização, de que o Ser não é feito de idealização ou coisas ditas, como acreditava a velha lógica, mas de conjuntos ligados onde a significação aparece apenas como tendência, onde a inércia do conteúdo nunca permite definir um termo como positivo, outro termo como negativo e ainda menos um terceiro termo como supressão absoluta dele por ele mesmo." (Ponty, 2000, p. 96)

(...)

"A propósito da linguagem é que veremos melhor como é e como não é preciso voltar às próprias coisas. Se sonhamos reencontrar o mundo natural ou tempo por coincidência, sermos identicamente o ponto 0, que vemos ali, ou a lembrança pura que, do fundo de nós mesmos, rege nossas lembranças, a linguagem é uma potência de erro, já que corta o tecido contínuo que nos liga vitalmente às coisas e ao passado, instalando-se entre ele e nós como um anteparo." (id., p.122)

(...)

"Quer nos instalemos no nível dos enunciados, que são a ordem própria das essências, ou no do silêncio das coisas; quer nos fiemos absolutamente na palavra ou, ao contrário, dela desconfiemos de modo absoluto – a ignorância do problema da palavra é, aqui, a ignorância de toda mediação." (id., p. 124)

Chegamos então a um termo que nos coloca diante de dois problemas: a aporia nos joga para um campo conceitual falacioso que não soluciona o problema de entendimento da comunicação em si ao postular a linguagem como mediadora dialética da intersubjetividade, postulado este que, como vimos, é falso. Simultaneamente, a re-colocação da essência em seu encontro com a "coisa em si" da comunicação na existência, o *Mitsein*, o "estar junto" em que ela se realiza, por ser simultaneamente *fato de e natureza de* existência comunicacional, levamos de volta para o paradoxo, aqui numa instância que traz a relação solipsismo/comunicação. Talvez até devêssemos chamá-lo de Oxímoro já que está inscrito em um único fenômeno.

Por uma questão de contingência lógica...

A reflexão que a esta altura perdeu o sentido especular com que se iniciou, vê-se na encruzilhada que anteviu no princípio como caminho a ser perseguido. No entanto, no momento em que se depara com tal encruzilhada pressente uma insolubilidade a que ficou exposta. Como responder ao problema da Comunicação que ela mesma criou ao se embrenhar na busca pela verdade? Que verdade é esta que se busca? Que interrogações poderiam conduzir a uma solução do problema?

Por certo, numa operação conceitual, poder-se-ia buscar uma solução no quiasma, no entrelaçamento das coisas do mundo tornadas em "carne do mundo" e no entrelaçamento próprio do Ser, também como "carne do mundo"; no verso e anverso com que o ser e o mundo se colocam em contato; no visível e no invisível, que como vimos descortinam sempre uma verdade possível ou ainda uma outra verdade para a qual não se estava pronto, verdade que nos pega na surpresa da descoberta, mesmo que ingênua. Poderíamos assim recolocar a linguagem em seu local adequado e à base de experimentações evocar a profundidade com que nos afundamos no mundo e tomamo-lo para nós sem que de fato ele o seja; do mesmo modo como ele, o mundo, nos captura por inteiro ao ponto de que sejamos dele sem o sermos. Seria possível localizar aí nas profundezas do ser, o encontro do Eu com o Outro em que o entrelaçamento reduz, pela transitividade, um no outro, fundindo-os mesmo que por uma gênese original e primária como sugeriu Ponty (1999, p. 476). Encontro que coloca o Eu dentro do Outro e onde já não sou mais Eu e sim o Outro; ou ainda, entrelaçamento que traz o Outro para dentro de mim até se perder e tornar-se único em mim. Poderíamos repetir com Ponty que: *"Em certo sentido, como diz Husserl, a filosofia consiste em reconstituir uma potência de significar, um nascimento do sentido ou um sentido selvagem, uma expressão de experiência pela experiência que ilumina, precipuamente, o domínio especial da linguagem."*(2000, p. 150) Poder-se-ia, assim, convocar o Uno primordial a que se referiu Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia* (2000) e encontrar em Apolo e Dionísio um refúgio seguro para a Comunicação. Mas seria um movimento artificial, e agora, como nunca antes, sentimos o peso desta artificialidade e a recusamos.

Recusamos a lógica conclusiva do *happy end*, até porque a própria estrutura com que se articulou o texto nos parece dúbia e sem sentido: concluir *o quê* na primariedade em que nos encontramos? Se a própria idéia de conclusão já nos parece vaporizada, concluir como? Mas, se

o desfecho se faz uma contingência e, se toda a reflexão produz um certo entendimento, talvez, ao invés de concluir pudéssemos acentuar o que ela nos traz como lição e como problema.

Ciro Marcondes nos diz ao final de *O enigma da comunicação*, em seu *O Espelho e a Máscara* (2002), que a comunicação tornou-se "*um termo da moda, um clichê cultural que se aplica à todas as circunstâncias*" e aponta o enigma da comunicação como "*tentativa de recuperar a idéia que se associa de forma plena ao ato comunicativo, desdobrando-o para além das dimensões conhecidas e viciadas, buscando as pistas de um objeto perdido.*" (p. 13) Foi este posicionamento alinhado a um não tomar a linguagem como eixo central da comunicação aquele que nos instalou a dúvida (o "olhar" que nos captura?). Ao mergulharmos nesta dúvida pudemos compreender o grau de embotamento que o conceptualismo com que a Comunicação se cerca causa ao ato comunicativo e, por extensão do antepredicativo, ao próprio Ser. Pudemos ainda compreender a dúvida como existência mundana a qual é preciso retê-la em suspensão para extraí-la da alienação.

No centro de toda esta problemática nos vimos envoltos na angústia da incerteza em que nos lançávamos numa cegueira que já sabemos própria do invisível, do avesso que estava se anunciando em sensações. A transcendência então nos trouxe à tona um sentimento de encontro com a verdade que foi se desvelando aos poucos, e que, agora, já nos parece impossível de descrição. O que vale dizer, talvez, seja da abertura que este sentimento de encontro com a verdade possibilitou: um caminho que se pode abrir à pesquisas em comunicação, para nós ao menos, que não era esperado. Do alto de nossa arrogância materializada na linguagem, na dialética e na mediação como alternativas únicas para uma comunicação mais próxima do ser, vimos os conceitos se despedaçarem diante de nós e enxergamos com a mais límpida clareza o quão distantes do Ser estávamos. O que nos parecia uma simples travessia, um "saber do outro o que quer dizer com o que diz", tornou-se a vertigem de um caminhar doloroso e simultaneamente prazeroso. Um simultâneo de dor da perda e de prazer de o que se abria diante de nós: a verdade em sua mais absoluta condição de ingenuidade. Se o desvendar da aporia se apresentou, em certo momento, uma operação solipsista no sentido mais profundo do conceito, em seu egoísmo egocêntrico absoluto e pleonástico, aos poucos o solipsismo foi sendo substituído pela solidão em que a perda nos jogava. A verdade então passa a se desnudar em sua ingenuidade e a leveza com que ela se colocou é a mesma com que já podemos ver a cegueira do invisível com tranqüilidade, ou melhor, com naturalidade.

A naturalidade aparece porque a cegueira se traduz em alienação dupla. Alienação do vivido e do conceptualismo. No entanto, a duplicidade da alienação aí, está em um fenômeno único, posto ser o conceptualismo a casca que nos mantém alienados do vivido e no vivido. Ser ele um escapismo que nos mantém em movimento circular de um conceito ao outro, de um paradigma ao outro crendo encontrar a verdade quando o tempo todo ela está ali, invisível diante de nós, indecifrável mas perceptível. É porque agora o sabemos que vem a naturalidade. Sabemos o quanto é profundo e raso, distante e próximo este encontro e, que por isso mesmo, sabemos o quanto deve ser tratado com seriedade. Mesmo que esta verdade seja fugaz em sua momentaneidade, mesmo que daqui a pouco se dissolva em outra, mesmo que ingênua como se mostrou, não se pode mais operá-la dentro do conceptualismo. E assim o que se abre é novamente uma busca de entendimento na existência. O solipsismo existe e por isso não se pode crer assim ingenuamente no quiasma como solução e, deste modo, brincar com o conceito.

O solipsismo e o quiasma, o duplo *Dasein/Wesen* e o *Mitsein*, o sujeito puro e o sujeito transcendental e, enfim, a solidão e a comunicação como conceitos, estados e comportamentos da existência se colocam de forma paradoxal. Se saímos da aporia num movimento difícil de transposição – e que já faz poder prever das dificuldades de a Ciência da Comunicação, como instituição, compreender e também transpor seu campo paradigmático –, transposição que nos revela um invisível, um avesso insistente em se fazer presente porque é também "carne no mundo", porque é tátil e tangencial (como diria Ponty), porque não é "*um invisível absoluto, que nada teria a ver com o visível*" (p. 146); por outro lado nos deparamos com o paradoxo (Oxímoro) que também não pode simplesmente ser negado.

"Ser-nos-á preciso acompanhar mais de perto esta passagem do mundo mudo ao mundo falante. Por ora, queremos apenas observar que não se pode falar nem de destruição nem de conservação do silêncio (e ainda menos de uma destruição que conserve ou de uma realização que destrua, o que não é resolver mas tão-somente levantar o problema)." (Ponty, 2000, p. 149)

Chamar o conceito *Quiasma*, o entrelaçamento do ser, como reposta da comunicação é ignorar o *Oxímoro*. É voltar a operar com conceitos e perder de vista o que importa realmente: o entendimento. É trocar o conceito linguagem por outro ou, o que ainda é pior, submeter-se a "um voltar para ele" sem fuga. É produzir apenas uma inversão paradigmática. Aceitar o entrelaçamento como alternativa para a comunicação não nos parece uma tarefa simples ou de fácil decisão. Sequer é uma questão de decisão, mas de comprometimento com a própria Ciência. Seria contraditório excluir o paradoxo em sagração do *Mitsein* ou da comunicação. Parece-nos tão contraditório quanto o sujeito de *A voz e o Fenômeno*, em Derrida (1994), cujo discurso se apresenta quase como uma onomatopéia sem referente. Aí estará a comunicação? Ou mesmo em Ponty que oras acentua o solipsismo e cremos não haver comunicação alguma, em outras o acento recai sobre o entrelaçamento e já a comunicação parece plena. Ou ainda em Lyotard, em seu *Discurso, figura* (1979), onde a figura, na ânsia de se dizer, de se anunciar em avesso, dá-nos a impressão de que se tornou linguagem com toda sua potência de congelamento e embotamento "d'alma". Na passagem da visibilização da linguagem (expressão) às figura-imagem e figura-forma, Santaella (1998) diria se tratar de um fenômeno expresso nos

tempos extrínsecos/intrínsecos que atravessa do simbólico ao icônico e resolveria a questão peirceanamente dentro da linguagem. O mesmo poderia se ver em Pignatari (1979), na transposição tricotômica do paradigmático ao sintagmático e que vai além da diacronia saussureana. Comunicação?

Além do mais, é preciso, na tentativa ousada de encontrar o antepredicativo, atenção e cuidado com o uso da arte em sua condição aurática ou como mote para sua entronização – e disso Barbero se liberou quando seguiu Benjamin –, porque ela também nos remete a um conceito que traz envolvido em si toda uma questão sociológica – a do valor benjaminiano –, e daí também comunicacional, em que reaparecerá a dialética marxista da produção, com a luta entre suas forças produtivas embutida nela, e que transportam o problema para outro campo, já que a arte, tal qual a concebemos na modernidade, é uma linguagem de representação duma classe específica. E para mais além, ao final das contas, a arte é linguagem e como tal é produção que implica um fazer, um estar no mundo. A arte não é simplesmente um fenômeno mágico de suspensão da realidade. Arte é linguagem com todo seu sentido de produção, de fazer, de técnica e de pleno estar no mundo, com tudo em que implique sua alienação de vivido. Se há o lado de um objeto capturado em suspensão que a tela apresenta em seu ser objetual e existente oferecendo-se como sentido, o artista não é o "deus" ou mago que nos conduz pela mão a uma transcendência. O quadro já não lhe pertence mais, é objeto do mundo. E ainda, há um outro aspecto, o do fazer e, portanto, do vivido a que o artista está submetido. Pintar uma tela não é um fenômeno mágico e nem o artista um representante de Deus a substituir o déspota e o Papa que o antecederam. Pintar implica um saber e suas técnicas, um fazer dia-a-dia que qualquer linguagem impõe. Não pode ser, assim, pura transcendência, mas um processo que, no caminho inverso da transcendência, vai à existência e ao "estar no mundo".

A pintura não é, como supõe Ponty, uma oposição ao verbal na qual enquanto um, nas palavras, quer recuperar as coisas como elas são, a outra – a pintura – as transforma em pintura (1991, p. 84). No estágio em que nos encontramos, onde sabemos já que a linguagem não é uma primazia do verbal como apresentou Saussure (primazia que de certa forma também encontramos em Bakhtin), mas algo que vaza, como estrutura sgnica, para o sonoro e o visual [sonoro, visual e verbal compõem as matrizes das linguagens e dos pensamentos (Santaella, 2001)], crer nesta distinção verbal/visual no sentido linguagem/não-linguagem seria um contra-senso. E neste sentido, Santaella tem razão: Peirce ultrapassa Saussure em muito no entendimento da linguagem e isso precisamos dizer.

O problema em Peirce, acreditamos nós agora, instala-se no fato de que construiu suas tricotomias sob as bases da dialética hegeliana e que, apesar de jogar sua "tese" para o campo dos acasos (campo da primeiridade absoluta onde paira a percepção) dando um grau de liberdade até o *ad infinitum* a sua síntese, o interpretante final, *telos* de todo signo – como ele acredita e seus continuadores também e, entre eles, encontramos Santaella –, apesar disto, ainda assim constrói um campo sintético do tipo hegeliano. Seu radicalismo vai tão longe que a consciência acaba absorvida pela representação. Para Peirce, consciência e representação são sinonímias. Neste caminho, a transcendência se torna um fenômeno sgnico e a própria existência só poderá se dar como signo – e é neste sentido, de novo, que re-afirmamos a impossibilidade de o objeto enquanto tal converter-se em núcleo de uma mediação fora da condição sgnica como dissemos lá atrás. Só existe prosopopéia no plano da linguagem e da subjetividade com potência intersubjetiva. A operação se estende a tal ponto que também o mundo se torna sgnico, o que o faz crer num antropocentrismo que deve ser ultrapassado. O homem não é o centro mas parte do mundo como outro signo qualquer.

O que Peirce faz nos parece uma inversão husserliana. Se Husserl esforça-se em fundar as essências na existência, Peirce vai, ao contrário, fundar a existência na essência sgnica. Daí ser o homem, para ele, um signo: sujeito e objeto tornam-se uma coisa só em fusão absoluta. Daí o caráter de sua metafísica, como ele mesmo nomeia. E ainda daí a construção de seu pragmaticismo que não deve ser confundido com pragmatismo, pois são distintos. De qualquer forma, ainda assim Peirce vai além de Saussure e suas dicotomias e sobre isso não há dúvidas. Se Saussure fundamentou um *corpus* paradigmático para o estudo da linguagem fixando-se no verbal, Peirce construiu um corpo filosófico, a que nomeou também fenomenologia, que pretendia ultrapassar as categorias aristotélicas, kantianas e hegelianas para explicar o mundo e re-organizar assim as ciências. No que tange as pretensões científicas, Peirce e Husserl se aproximam. Mas enquanto Peirce quer explicar, Husserl quer descrever, enquanto o primeiro desloca a existência para a essência sgnica, o outro anula o signo e funda a sua eidética na existência.

Apesar da inversão fenomenológica, por outro lado, Peirce permite olhar a linguagem para além do verbal na medida em que o mundo é complexo e não se diz pelo verbo. Peirce nos permite transitar da palavra à imagem e da imagem ao som com a mais absoluta certeza de que estamos dentro da linguagem e que esta é produção do homem. O homem produz sua linguagem (e assim não só a ciência como toda a sua cultura) tentando traduzir a natureza. E vai tão a fundo em seu projeto que traduz o visível e o invisível da natureza (suas cores, seus sons, suas leis, seus movimentos, por exemplo, traduzidos pela arte, pela música, pela matemática, pela física etc.). O homem capta os signos na linguagem da natureza e os traduz para suas linguagens, para os seus signos. Por mais que este credo filosófico contradiga a existência fenomenológica husserliana, e até mesmo pareça absurdo diante desta, ele nos ensina sobre a linguagem e sua produção. Há um mergulho voraz na compreensão da linguagem que vai muito além da dicotomia sincrônico/diacrônico e que afirma a produção de linguagem do homem, esmiuçando-a por dentro e por fora numa relação complexa e profunda.

E aí não pousa dúvida, arte é linguagem como produção do homem e por mais que nos esforcemos em ver o invisível de dentro dela, ainda

estaremos nela e não fora dela, ainda estaremos nela e não na existência. Estaremos mais para o campo peirceano de que para o husserliano. Para estarmos na existência é preciso buscar outros caminhos, rebuscar as filigranas que tangem existência e linguagem. Mas não sem um mergulho vertical em ambas, pois, se não, corremos o risco de estarmos na linguagem crendo tratar-se da existência. Todavia, se for preciso falar de linguagem é preferível ir a Peirce que a Saussure. Não podemos negar o avanço da área semiótica e nos mantermos presos à relação significante/significado como fazem Lyotard e Derrida. Criticam-no, mas permanecem com ele. Neste sentido, Deleuze foi mais profundo, pois buscou o deslocamento de Saussure para Peirce. Saiu do eixo sincrônico/diacrônico e foi às tricotomias experimentá-las como fenômeno. Não podemos nos manter fixos nos paradigmas é o que ensina Husserl. Isto é preservar os embates das ciências dentro do vazio, é dar sustentabilidade para as posições de apocalípticos e integrados, semioticistas e não-semiotistas, etc. É entrar na convergência de Fausto e Frankenstein. É preservar as dicotomias e manter a aporia para mergulhar em paralogismos. A desalienação do vivido não pode trazer de volta uma contradição anterior. Não pode preservar em sua raiz o preconceito que divide a cultura em popular e erudita, ou ainda jogar tudo para dentro das massas e "separar o joio do trigo" fazendo permanecer a aura da arte que sustenta discursos como os de Adorno de um lado e de Gasset do outro (embora os lados nos pareçam os mesmos). Aliás, a fenomenologia se coloca como uma filosofia do anti-preconceito. Não exclui a sociologia, a psicologia, a história, a comunicação, a arte e seus interesses, mas ao contrário, parece-nos, ofereceu-se como possibilidade de entendimento a cada uma delas e a tudo o que a alcançar. Para enxergar o "muro que as ciências – e por extensão o homem – constróem em torno de si" é preciso sair dele para depois voltar como fez Benjamin. Não se pode simplesmente sair e ir embora, esquecê-lo. Ele continuaria lá, em sua existência fechada, alienada. E a ciência não ganha nada com isso. Estas operações não podem se dar em direção alguma que resultem em preconceitos ou brechas para se preservar as batalhas em que as ciências se jogam. Não pode ser uma operação do embate pelo embate alienada do seu entorno. Isto não só não interessa para a Comunicação nem para a Ciência nem para o mundo e o Ser, como seria permanecer no equívoco.

O paradoxo (Oxímoro) portanto, impõe-se como problema a ser resolvido, ou minimamente, posto em questão. Se Apolo e Dionísio, em seu encontro, produzem um certo Uno, fenômeno da gênese primordial, e assim contagiam os homens convidando-os e seduzindo-os para a participação neste Uno, ao mesmo tempo permanecem cada um em sua essência, Apolo e Dionísio. Crer num *Mitsein* puro é fundá-lo na dialética hegeliana. Mas, se não há um terceiro transformado e o que há é um toque, um atrito: o Uno da atmosfera intersubjetiva, então o Oxímoro se faz ouvir. É preciso escutá-lo e auscultá-lo. Eis o problema para a Comunicação. Respeito à ciência e à existência, em seu mais profundo sentido, é a lição que tiramos daqui. E da lição, a redução nos faz repetir com Caetano, não mais como idealista, em contrário, no mais fundo de sua relação com a existência:

"Sou um guardador de rebanhos. / O rebanho é os meus pensamentos. / E os meus pensamentos são todos sensações."
(Pessoa, 1980, p.49)

Sensações que por ora se traduzem em um dizer mal-traçado e ingênuo, entretanto, ainda assim fundadas no cerne da existência como experiência falível da ciência, mas sobretudo, como avença do Ser.

Uma pausa para se colocar as questões da recepção neste "problema do encontro"

Se as questões parecem nos encaminhar para uma condição em que a linguagem e seu ante-predicativo – o aspecto movente do humano na comunicação –, colocam-se como cerne do pensamento reflexivo em que a Comunicação – seja como Ciência ou como Campo – está perpassada, a relação recepção e meios, como apresentada em Barbero, tende a submeter-se novamente ao crivo do próprio conceptualismo do qual é refém e, neste sentido, a crítica se impõe.

É a partir desta imposição que percebemos a necessidade de retorno ao campo paradigmático (anunciado há pouco), no entanto, agora com a consciência de sua condição plástico-matemática em que a operação ganha contornos nítidos fora do mundo vivido no qual a comunicação se dá enquanto fenômeno. Portanto, este condicional paradigmático será aquele que novamente dá um passo dentro da lógica que deve legislar o racíonío em sua essência sígnica, ou seja, condicional da linguagem, para empreender um esforço de aproximação deste universo para com o do vivido em que o empírico da ciência – fora do estatuto esvaziado do simulacro (operação em que o simbólico tenta determinar a ação humana) –, tentará desenhar seu contorno.

Observar a recepção dentro deste contexto é então rever seus problemas normativos condicionais – próprio de sua condição essente enquanto teórica – de um lado, e revelar seu caráter existencial enquanto elemento de construção do mundo vivido, de outro. De imediato já podemos chamar novamente a atenção para os fatos que até aqui vinhamos delineando, em que o homem e os meios que lhe permitem a comunicação estão naturalmente colocados em condição de igualdade e, deste modo, a mediação se interpõe como fator determinante do hibridismo como resultado da operação. Além da normatividade problemática já pontuada anteriormente, parece-nos que Barbero está posto numa encruzilhada: ou, ao equacionar a relação homem/meio como termo natural da mediação comunicativa, aceita-os, também naturalmente, em condição reificada – e só aí nos parece possível um certo mundo vivido em que a telenovela e a televisão ganham expressividade humana fora da esfera da técnica em que estão postas –, ou a maquinária perde seu estatuto técnico e irrompe numa nova condição: a sígnica do humano. E só aí portanto, estaríamos num plano como aquele desenhado por Benjamin.

Daí extraímos uma lição de seriedade e de sensibilidade: discutir a Comunicação no plano da linguagem, implica necessariamente empreender uma fuga benjaminiana, para depois um retorno que, como disse Ponty, renova e revigora a linguagem e por extensão, a Ciência. Aí encontraremos um caminho mais expansivo, como diria Paty, para a Ciência da Comunicação. Rodar em círculos em torno do objeto-meio para justificar posicionamentos os quais politicamente estariam em contradição com o querer libertar-se, ser autônomo, embora tenha sido o escolhido até aqui por Barbero – o que se desdobra em reações em cadeia no campo da aplicação do qual também nós partilhamos –, baseado no meio como mensagem, já sabemos que não será possível. Qualquer salto neste sentido deve ser dado com a consciência da linguagem e suas implicações superficiais ou metafísicas. É nelas que a política desliza numa direção em que as desigualdades permanecem. Frankenstein sorri!

Cultura Subalterna – Os limites da descontextualização

O conceito de subalternidade extraído de Gramsci também está colocado sob certo condicional. Desta vez é o contexto no qual foi elaborado aquele que limitará sua utilização. E como esta categoria aparece em Barbero? Transplantada espaço-temporalmente. Eis o problema: sabemos que os transplantes históricos, na condição de modelo – ou de matriz como quer Barbero, tendem a falsear os resultados analíticos daí subtraídos. Tanto as condições em que as forças produtivas se apresentam configuradas quanto as relações tradicionais que a cultura impõe nos distintos contextos, modificam a compreensão e funcionamento infra-estrutural. Esta a questão com a qual trabalhamos.

E novamente os limites nos movem. Tratar da subalternidade como categoria que possibilite a produção de uma reflexão consistente e atualizada não é tarefa simples por muitas razões. A de maior relevância, talvez, seja aquela que deve fundamentar o pressuposto para quem pretenda empreender a difícil missão de aproximar a realidade contemporânea do pensamento gramsciano. Pressupõe-se então o seguinte: Gramsci é um revolucionário empenhado na revisão do marxismo, e esta se deve ao fato de compreendê-lo – o marxismo – como uma forma de racionalidade tão mutante quanto a realidade moderna na qual foi formulado. Deste modo, apreender as significações paradigmáticas de seu pensamento implica uma preservação dos princípios que as regem.

"Caberia fazer com Gramsci, em muitos sentidos, o que ele mesmo fez com Marx e Lenin, ou seja, desenvolver seu pensamento revolucionário em face de novas condições, sem abandonar sua afirmação de que o marxismo é uma concepção que basta a si mesma, afirmação que – é sempre bom lembrar – deve ser entendida em seu sentido dialético e não dogmático." (Monal, 2003, p. 190)

Desnecessário, dito isto, retornarmos às condicionalidades e normatizações a que a dialética, sobretudo num contexto revolucionário, está obrigada. Portanto, vale dizer, trazer Gramsci para a atual realidade exige compreender o interior deste pensamento, bem como a realidade na qual ele é formulado. Sobretudo se se considerar os esforços que este fez para situar e transpor a revolução prescrita em Marx àquele momento particular na Europa em que vivia. Isso não quer dizer que Gramsci tenha construído uma concepção eurocêntrica estreita. Não, ao contrário. Gramsci conduziu seu pensamento no sentido de compreender a internacionalização proletária em seu potencial revolucionário. Entretanto, o cenário internacional ali está afiliado à etapa de desenvolvimento do capital e ao tipo de proletário exigido naquele momento. Dito de outra forma, são as condições históricas determinantes da tipologia humana que definem os homens os quais experimentam aquela realidade particular.

Basta dizer isso para compreendermos que a transposição do pensamento de Gramsci da realidade europeia de início do século XX, para a realidade latino-americana de fins do século XX início do XXI, não pode ser efetuada pelo simples deslocamento aproximativo de categorias – seja com o pretexto do contexto de desenvolvimento do capitalismo tardio na América Latina assemelhar-se ao europeu de fins do século XIX e início do XX, seja pelo pretexto da simples relação hierárquica imposta por esta forma de desenvolvimento – sob o risco de deformar de tal sorte este pensamento que ele não representaria mais do que um ícone simulacrado da revolução, semelhante à imagem de Che Guevara estampada nas malhas de camisetas como um logotipo vulgar no qual até a revolução converte-se em mercadoria vazia.

Já aí implica refletir sobre a ortodoxia marxista e diferenciá-la da ortodoxia marxiana. Para os marxistas, a ortodoxia se desenvolveu como forma de um controle potencial do poder. Preservou-se, na "revolução", uma hierarquia rígida do próprio pensamento guiado pelo dogmatismo. Converteu-se então em mecanismo para guiar o que seria e o que não seria revolucionário; o que poderia e não poderia ser dito, feito, seguido. O dogmático se movia pela composição ideológica que prescrevia exatamente quem e o que era burguês e quem e o que era revolucionário.

Desconsiderou-se o próprio pensamento de Marx, neste sentido, pois para ele a ideologia representou a hipertrofia do pensamento, devendo ser combatida pela práxis transformadora (Castoriadis, 1982). A ideologia está para o dogmatismo numa condição de cristalização do pensamento. Para transformar, o pensamento deve ser a própria práxis. Apenas a inteligibilidade movente é capaz de transformar a realidade. Para mover-se, no entanto, não basta deslocar e adaptar, é preciso compreender o que muda no interior do pensamento quando o movimento de transplante é efetuado, considerando inclusive as deformações. Daí, compreender a ortodoxia dentro do pensamento marxiano se diferencia por duas conseqüências básicas.

Primeiro, porque o pensamento de Marx concerne uma ortodoxia que não é sua, mas do próprio contexto o qual procurou descrever para o entendimento. A ortodoxia não é uma exigência marxiana, mas um condicional do desenvolvimento do capital baseado na previsibilidade e na standardização (Berman, 1986), o que se impõe às formas de racionalidade no seu interior contextual e é neste sentido que sua dialética se desenvolveu. Segundo, porque a revolução representava o desejo de transposição desta ortodoxia e não o mergulho kamikase dentro dela. Pela práxis constituir-se-ia uma racionalidade que pretendia atravessar a ortodoxia do capital passando a dominá-la. Eis o papel da consciência e da conscientização proletária na revolução.

Isto basta para entendermos com Gramsci o significado de superação que representaram as classes subalternas. E basta, também, para compreendermos a importância dos condicionais dialéticos no interior de qualquer racionalidade que se coloque no plano da práxis autônoma e não no da práxis automática.

Cabe, portanto, no movimento de compreender a categoria subalternidade, caminhar em dois sentidos. Um que identifique a própria significação subalterna como deslocamento do entendimento do proletariado, naquela realidade específica, do plano econômico para o cultural, sem que no entanto, um tenha subsumido o outro, pois ao contrário, é a força condicional econômica que possibilita a gestação de uma cultura urbana diferenciada da cultura popular rural. O outro, representa compreender o que significou para o marxismo revolucionário o entendimento da conversão do proletariado em subalterno. A partir daí será simples perceber os equívocos da transposição barbareana das classes subalternas para a latino América.

Seguindo o que propomos, devemos então nos concentrar no esforço de Gramsci em converter a categoria proletariado em categoria subalternidade. A conversão evidentemente se deu no sentido de ir de um campo econômico de relações sociais a um outro cultural das relações humanas. A convergência se deve ao fato de que Gramsci parecia cada vez mais convencido de que a revolução industrial criava condições de formular produtos culturais derivados da nova constituição social que forjou – passo muito próximo daquele que foi dado por Benjamin, embora o sentido e a intenção fossem distintos –, e estes fundamentavam uma nova expressão cultural. Numa escala comparativa reducionista, a título de mera explanação – diríamos que há mais de Fausto em Gramsci, enquanto em Benjamin, Frankenstein. É neste sentido que a cultura permanece aí gramscianamente vinculada à determinação econômica. Ou seja, enquanto Benjamin reclamava uma impotência da separação entre sentido e valor, dentro das condições limites que já discutimos, Gramsci, por outro lado, vê a necessidade de preservá-las unidas por uma determinação histórica. No entanto, a subalternidade, no cerne da sociedade civil, desenvolveu características que estimularam o imaginário revolucionário de Gramsci. Na busca de compreender os entraves ideológicos produzidos pelo senso comum e derivados da mentalidade religiosa e medieval remanescentes na cultura popular, findou por encontrar também produtos ideológicos que lhe pareceram inovadores. A fusão de hábitos e bens de uma modernidade industrial ao universo arcaico o qual sondava pareceu-lhe criar condições de fazer emergir uma nova composição cultural. Vale dizer que para o pensamento marxista a cultura popular contaminada pela ideologia religiosa representava um obstáculo para a gestação de uma consciência revolucionária o qual pairava sob o senso comum. Razão pela qual se justificava o emprego de um iluminismo higiênico no processo de conscientização do proletário. Um dos entraves, deve-se ter em conta, que este modelo de cultura representou, se dava pela invisibilidade da própria classe proletária sem a qual não haveria revolução. Conscientizar as classes populares livrando-as do senso comum em que se faziam permanecer as ideologias dominantes era o papel revolucionário donde deriva a oposição letrados e não-letrados a que tanto Martín-Barbero se refere.

Transpor, portanto, a categoria proletário para a categoria subalterna representa uma mudança vertiginosa no modo de compreender a revolução e aí entramos no segundo sentido que a alteração produziu. Para Gramsci, sob a capa do intelectual orgânico escondia-se uma impossibilidade revolucionária. Orgânica era a definição do intelectual que pensava a revolução como uma forma de retirar o proletário da sua condição existencial para convertê-lo em outra forma de ser. Orgânico era o mecanismo pelo qual essa crença esvaziada sobre a cultura popular fazia afastar o intelectual do povo, o que inviabilizava a possibilidade de constituição de uma Nação na qual a hegemonia se daria pela mão do proletariado. A transposição gramsciana pressupõe um alinhamento entre as forças intelectuais e as forças proletárias pela cultura e a gestação de uma nova formação cultural no seio da cotidianidade do proletariado, pareceu-lhe recompor o potencial revolucionário numa direção diferenciada. Eis o poder de Fausto manifestando-se.

"As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não puderem se tornar Estado: sua história, portanto, está entrelaçada à da sociedade civil, é uma função desagregada e descontínua da sociedade civil."
(Gramsci Apud Monal, 2003, p. 196)

Para Monal (2003), no pensamento gramsciano está *"claro que a dispersão e falta de coesão são insuficiências políticas e ideológicas que devem ser superadas caso os subalternos queiram realmente obter sua autonomia."* (ibidem) Neste estatuto, podemos ver que a categoria subalternidade apresenta uma relação paradigmática com outras categorias. O que Monal não deixa de acentuar aí, são duas especificidades contraditórias ou dialéticas presentes na cultura subalterna: sua falta de consciência de classe e seu potencial revolucionário. Numa transposição para nossa atualidade, afirma ela, seria necessário *"conceber dois sentidos para tal conceito, um mais restrito, tal como aparece em Gramsci, e outro ampliado, mas que continua a ter como base as características que ele estabeleceu para identificar e caracterizar estes 'grupos subalternos', ou seja, a desagregação, a ausência de consciência política madura, a heterogeneidade e a multiplicidade, etc."* (idem, p.195)

Quando sugere um conceito mais restrito, Monal se refere ao seu aspecto revolucionário. Para Gramsci, a categoria subalternidade representava a revolução em potencial, pois seu caráter múltiplo permitiria que ao se conscientizar tivesse condições de assumir para si a hegemonia do poder, bem como aos poucos iria conduzido as demais classes para uma aderência que significaria a vitória. Claro que isso diante de uma ação estrategicamente dirigida no cerne da sociedade civil. A subalternidade só faz sentido para Gramsci dentro deste quadro. Definitivamente, é Fausto dirigindo a Modernidade. A ampliação do sentido categorial de subalternidade deve ficar por conta das mudanças que o próprio processo de desenvolvimento do capital produz em sua versão globalizada e transnacional em que novas configurações subalternas se podem compor. É nessa possibilidade que Barbero investe, no entanto, esquece-se da primeira e introduz Frankenstein no diálogo. Não há em Barbero nem um desejo pela revolução, muito menos um projeto de conscientização da subalternidade. A hegemonia em Barbero assume outra forma.

A subalternidade teria para Gramsci uma condicionalidade ligada a seu próprio processo de gestação: um vínculo estreito com a hegemonia e uma aderência múltipla na sociedade civil. Dentro destas relações é que seria possível traçar um desenvolvimento histórico no qual sua adesão social propiciaria um movimento de conscientização que historicamente marcaria a transitoriedade hegemônica. Significa que a subalternidade está no cerne de um poder hegemônico com o qual se embate e, uma vez nele, seria necessário tramar estrategicamente os movimentos que conduziriam à vitória. *"E a herança da ciência política maquiaveliana é imprescindivelmente ligada à idéia de política como exercício também da força, àquele 'realismo político' ao qual, segundo Gramsci, deve se adequar também o marxismo como 'filosofia da práxis'."* (Medici, 2003, p. 207) Retirar a subalternidade deste contexto é esvaziá-lo de sentido. É como dissemos, um processo de conversão em ícone destituído de seu espaço sintagmático convertendo-se em mero referencial acadêmico. Figurinha repetida.

Em Barbero, a subalternidade está alinhada com a hegemonia, mas não no sentido de, pela estratégia, buscar o processo de amadurecimento para subverter a ordem hegemônica. Fausto aí está fora de ação. É Frankenstein quem assume o volante desta história. O desenvolvimento da massa pode se dar dentro da hegemonia, desde que se preserve estrategicamente contido e assimilado.

"É justamente desta maneira que hoje se procura pensar, reconceituando o índio a partir do espaço político e teórico do popular, isto é, como culturas subalternas, dominadas, porém possuidoras de uma existência positiva, capaz de desenvolvimento. (...) Configura-se assim um novo mapa: as culturas indígenas como parte integrada à estrutura produtiva do capitalismo, mas sem que sua verdade se esgote nisto." (Martín-Barbero, 1997, p. 261)

O que nos parece residir neste pensamento é o aspecto formal de uma "revolução passiva". Esta se dá, em sua sublimaridade, pelo poder da força, mas uma força de outra ordem: a da coação. A passividade, portanto, é do dominado que se resigna à resistência silenciosa, intrínseca à conformação e através dela assimila e legitima o dominador. Mas esta resistência marca apenas as distinções, pois não altera estatutos já que não está marcada pela ação objetivada e sim pela submissão conformativa que mesmo no seu ápice jamais poderá regozijar da igualdade, irmanada como está pelo consenso submetido.

Essa história, entretanto, não está fincada no pensamento de Barbero. É uma decorrência do processo pelo o qual as populações latino-americanas foram sendo convertidas categoricamente em subalternidade. Essa conversão não ocorreu em um modelo gramsciano pela articulação de uma sociedade civil engendrada no cerne de um desejo de transposição hegemônica. Na América Latina, por uma conformação na qual a revolução foi substituída pelo consenso neoliberal com o qual se libertaria os países latinos de seus estados ditatoriais, é que a "adaptação" do pensamento gramsciano foi "produzida". Aggio (2003), ao tratar da questão, aponta um raciocínio interessante ao dizer:

"Avança-se, desta maneira, para possibilidades de se observar e compreender não apenas as modalidades de trânsito ao moderno, mas também as modalidades de reprodução da dominação sob o moderno."

Em outras palavras, nesta nova conformação, esta 'moderna revolução passiva' diz respeito, portanto, a uma fase capitalista distinta da época de formação dos Estados nacionais. Neste contexto, opera-se a difusão da hegemonia burguesa entre as massas, 'amplia-se o seu Estado, capturam-se e assimilam-se elementos importantes da cultura das classes subalternas, com o propósito apenas aparentemente paradoxal de organizar as massas 'para mantê-las desorganizadas'; enfim, exclui-se a

experiência estatal das massas, mas contempla-se ainda que restritiva e controladamente, seus interesses econômico-corporativos." (p.170)

É neste contexto que Gramsci ganha insistente valor acadêmico na América Latina. Compreender e fazer parte do processo de modernização do capital sem, no entanto, deixar perder o grau de revolução e o modo latino de entendê-la, presente neste movimento de integração global, traz a categoria subalternidade como um ingrediente indispensável. O "plano" aparenta simplicidade. Compôr-se-ia uma classe subalterna que desenvolveria seu potencial revolucionário e quando esta estivesse pronta, com bases sólidas estabelecidas, a revolução dar-se-ia inevitavelmente. Esta revolução, por outro lado, não se daria pela força das armas, mas pelo poder do silêncio. É a moderna revolução passiva a que se referiu Aggio. É neste sentido que, o Brasil, embora não seja o único, produziu uma forma curiosa de revolução passiva. Vianna (2003) aponta, ainda, para este caráter curioso da Nação brasileira, com um dardo certo:

"No Brasil nunca houve, de fato, uma revolução, e, no entanto, a propósito de tudo fala-se dela, como se a sua simples invocação viesse a emprestar animação a processos que seriam melhor designados de modo mais corriqueiro.(...) Nessa dialética brasileira em que a tese parece estar sempre se automeando como representação da antítese, evitar a revolução tem consistido, de algum modo, na sua realização." (p.185)

Sob a marca de revolução passiva, como nomeada em Gramsci, esta parece a distinção que revela o seu caráter e que se impõe na forma de seu resultado. Idéia a qual parte do fato de que após a Revolução Francesa uma outra revolução silenciosa e passiva se desenvolveu no interior da sociedade das luzes e teve por objetivo consolidar o poder em sua condição hegemônica. Na América Latina, embora a hegemonia do capital tenha sido introduzida como estratégia de dominação (por via da importação ideológica, já anunciou Jameson, como não cansamos de repetir), parece que esta condição sugere uma possibilidade de inversão na seu conteúdo dialético. É neste "novo" estatuto, talvez, que Martín-Barbero tenha embrenhado dialeticamente o seu constructo. Inversão que positiva a antítese e coloca-a em confraternização com o representante do discurso hegemônico – o Príncipe Eletrônico como denominou Ianni –, o discurso midiático. A receita parece óbvia: ao formar novas configurações culturais o discurso popular se alinha ao discurso midiático compondo o cerne da subalternidade latina. A Pós-modernidade já havia feito sua parte ao desobrigar o caráter revolucionário moderno, pois este estava marcado, como num adágio religioso, a um sacrifício presente para um futuro incerto. Assim, bastava confrontar as características principais da subalternidade para preservá-la como categoria que pudesse explicar a audiência e legitimar os MCM. Bastava, deste modo, auferir no estatuto o seu poder de desagregação, a ausência de consciência política madura, a heterogeneidade e a multiplicidade para se poder a um só tempo manter um discurso afinado com o tom rebelde próprio da América Latina (ao importar Gramsci) sem, no entanto, comprometer-se com um discurso envelhecido pelo debate. Do mesmo modo como um dia o pensamento de Marx ficou submetido à ortodoxia do capital por uma condição contextual de gestação, Barbero também se vê envolto em uma condicionalidade de contextualização que se impregna em seu pensamento sem que ele se dê conta. E o problema maior não está nesta forma de pensamento barbareana – pois isto o tempo e a crítica dão conta de solucionar –, mas está sim no fato de que, mesmo passado o tempo e a despeito das críticas, a Ciência da Comunicação fê-lo tomado como base teórico-estrutural engendrada, a posteriori, num edifício paradigmático khunniano em nome de uma metodologia que fixasse a passagem do teórico ao empírico como forma de auto-legitimação.

É preciso ainda ressaltar dois aspectos interessantes neste processo. Primeiro um certo sentido revolucionário latente no conceito de subalternidade, precioso para um discurso emancipador da Ciência da Comunicação que ao mesmo tempo rompia, num ato de rebeldia e resistência, com a hegemonia do pensamento europeu, para no outro lado se associar à hegemonia dos meios pelo viés da mediação justificada na subalternidade. Ah, Frankenstein! O outro, a coincidência em que convergiram a desregulamentação em vários níveis: no estatal e na ciência – como já vimos anteriormente –, e agora na cultura revolucionária em versão acadêmica neoliberal, a qual diluiu a fórmula marxista-gramsciana para fundamentar sua revolução de sentido invertido – não pela resistência, mas pela aderência.

De outra forma, para se pensar as questões que envolvem a subalternidade na contemporaneidade, talvez seja preciso considerar tudo o que aqui foi dito e isso pode alterar drasticamente o resultado da visão. Se na subalternidade está impresso um potencial revolucionário, este se dá pelo seu caráter desagregador, ela, por sua vez, só representará perigo de fato se a desagregação ocorrer no estrato de acumulação do capital. Para tanto também, é preciso entender que por trás do caráter de subalternidade está implícita a sua condição de relação submissa para com a classe dominante. Ora, no contexto contemporâneo em que esta condição tornou-se um privilégio de poucos nos países chamados em desenvolvimento, resultante da baixa taxa de empregabilidade, este vínculo desaparece e com ele sua condição de interesse pela hegemonia. Talvez então, se faça aparecer assim aquela condição anunciada por Monal sobre a recontextualização de Gramsci na contemporaneidade, da qual Ianni (1999) reverberava, em sala de aula, na mais absoluta convicção. A desregulamentação do Estado gerou imediatamente uma desregulamentação social em que outra categoria se anuncia: as Ordas. E, por esta trilha, a marginalização do popular na América Latina não pode mais se identificar com a subalternidade. A cultura subalterna está inscrita num plano em que há dominadores explicitamente industriais – e por extensão, some-se as novas formas globalizadas que essa categoria estrategicamente desenvolveu. O subalterno constitui-se numa cultura urbana industrial em que está incorporado o trabalhador subordinado a este poder hegemônico que o capitalista neste contexto representa. Mas, se é dentro da sociedade civil que a subalternidade se compõe, o tipo de relações internas que ela realiza interfere diretamente no comportamento que assume. A lógica econômica "marginal", na América Latina, tem se pautado em formas

de produção piratas e criminosas em que está inserido o mercado informal e com o qual a subalternidade dialoga. É neste sentido que, enquanto a subalternidade pressupõe marxianamente um conceito de classe, a América Latina suscita a Orda como referência. Países inteiros estão assim constituídos: Paraguai, Bolívia, Colômbia, Venezuela, etc. Mas este caráter também atravessa países como o Brasil, Argentina, México, apesar de seus diálogos transnacionais legitimados pela "cooperação internacional". O que teremos então está mais para grupos subalternos remanescentes que dialogam intensamente com ordas integradas ao sistema da economia informal, o que abriga desde piratas da produção de bens, contrabandistas e traficantes. Por este viés, o poder revolucionário da subalternidade ganha outro estatuto na medida em que está vinculado às Ordas que não carecem de consciência, porém, simplesmente, de poder desagregador. Com o movimento das grandes populações na América Latina, num êxodo gerado pelo combate às formas de produção marginalizadas em função da luta pelo controle deste capital informal, deveríamos conduzir nossa inteligibilidade para uma outra linha de raciocínio distante daquela em que os acadêmicos têm se situado, ainda organicamente num dizer de Gramsci, e que não ultrapassa o senso comum e o discurso das mídias em que: em nome do horror se prega uma necessidade de conscientização das camadas subalternas. Leia-se, domesticação.

CAPÍTULO FINAL

*"De sorte que o t nuo deslocamento que se propõe
praticar na história das idéias e que consiste em tratar,
não das representa es que pode haver por
tr s dos discursos, mas dos discursos como séries
regulares e distintas de acontecimentos, este
t nuo deslocamento, temo reconhecer
nele como que uma pequena (talvez odiosa)
engrenagem que permite introduzir na raiz
mesma do pensamento o acaso,
o descontínuo e a materialidade."*

FOUCAULT

Sondas e Sonares: Recapitulando a Cartografia Inexata

É desta forma que a mediação, do mesmo modo, naturaliza uma comunicação a qual, desde a fundação e consolidação do estado moderno se move na direção de uma política cada vez mais esvaziada de sentido "original" (o lugar de encontro do homem entre os homens). Se no projeto da modernidade o Estado seria um Juíz das relações políticas dentro de uma sociedade classista – e isto foi aceito com muita naturalidade –, os meios – na primazia do lugar que ocupam pós-modernamente como o quarto poder –, também naturalmente se interpõem como mediadores políticos, e assim, o termo política perde definitivamente seu caráter de encontro entre homens para se tornar tele-representação espetacular reguladora da existência e não há mediação que desfaça esta razão senão pelo derrotismo como acentuou Gramsci. Eis uma outra problemática que vai se anunciando entremeadada por Fausto e Frankenstein. Se saímos da paralogia para mergulhar na aporia no curso como viemos seguindo até aqui, compreendido o limite, a fronteira abismal entre eles, na hora do retorno, mais uma vez elas se anunciam: a paralogia como estratégia intersubjetiva falaciosa e a aporia como fantasma a gargalhar do temor.

Este fator nos coloca diante de uma necessidade: retornar a antigas questões mesmo que em suas condições de ingenuidade. Clamar por uma essência política fundada na originalidade grega, como fez Arendt (2001) – e ao qual retornaremos sem o menor preconceito ou temor da crítica que repetirá um discurso –, "é optar por uma idealização fora de questão como já frisou Habermas (2001) ao tratar do assunto". Como resposta temos uma assertiva contundente. Quando Matos (2003) prescreveu uma polifonia da razão, na qual, como depreende-se, a Modernidade se desenvolveu, já desde o seu início, na mais absoluta ambigüidade, nos deu um poderoso argumento contra tal refutação. Entre o descredo no valor humano maquiavélico e o investimento num caráter humano positivo montaigneano, a razão moderna nasce entremeadada por um Frankenstein potencial no âmago de um Fausto para quem o saber se justifica como fim:

"O projeto do auto-retrato de Montaigne em seus Ensaios é uma descrição e uma pedagogia em que, segundo determinada interpretação do homem e de sua identidade, constrói-se um saber: 'os outros formam o homem; eu o descrevo [...]. Não pinto o ser, pinto a passagem. E não a passagem de uma idade a outra, mas de dia a dia, de minuto a minuto. Devo acomodar minha história ao momento, pois poderia logo mais mudar, e não apenas no que diz respeito à Fortuna, mas também à intenção [...]. Se minha alma pudesse tomar pé, eu não ensaiaria, me solucionaria – mas ela permanece sempre em prova e em aprendizado'."

Nesta finalidade pode-se investir sempre em dois sentidos: no maquiavélico, como estratégia hegemônica, ou no desenvolvimento interior de uma comunicação pulsionada própria de um cotidiano vivido somado à organização pedagógica não menos estratégica – como acreditava Gramsci. Se gastamos nosso tempo em pesquisas as quais só reafirmam o poder de penetração dos meios, em que a telenovela aparenta a máxima potência da produção cultural popular, por uma questão de posicionamento podemos inverter isso e refazeremos nossa história do mesmo modo como nos ensina Paty: pela continuidade. Janine Ribeiro (1998) ao sugerir que na contemporaneidade substituímos a lógica burguês X proletário pela Sociedade contra o social, na qual a primeira, dona da Fortuna resmungue e se gaba do sustento do social como um fardo necessário, dá-nos um caminho para entrever as polaridades por um outro viés. O dualismo foi substituído pela pluralidade e esta confunde os nexos, já que se perdeu os pontos de referência. Fausto e Frankenstein recolocam a bipolaridade como referencial uma vez que permitem a observação do pensamento bipolar de um lado e do pensamento múltiplo do outro, permitindo um retorno a referencialidade. Não porque a referência deva ser dual, mas porque o dualismo ainda nos representa como tecido social, ainda que rasgado pelas múltiplas formas de expressão e desenvolvimento que tanto o hibridismo prega. É assumindo o caráter de Orda que à subalternidade deve ser incorporado, que poderemos, talvez, encontrar novas perspectivas de inteligibilidade a fim de simultaneamente galgarmos autonomia e darmos um sentido objetivo para nossa constituição discursiva científica. Quem sabe, num acontecimento potencializado na linguagem, como nos ensinou Ponty, possamos realizar uma travessia em que nem Fausto, nem Frankenstein. Ou ambos! Por que não?, diria Ianni. No entanto, temos ignorado o fato de que o deslocamento, no qual a naturalização do transplante de arbitragem foi transferido do Estado para os meios de comunicação, desconsidera o caráter econômico que lá estava assentado – incluindo o deslocamento das esferas públicas e privadas em que a economia sai da condição privativa para ingressar no universo da publicização apostada no mercado –, ou seja, na passagem da política mediada pelo Estado para a política mediada pelos meios, o econômico que o determina ficou subsumido por uma tentativa frustrada de inscrever o mundo vivido numa determinação outra que escapasse do condicional falacioso e desgastado da luta de classes ideológica e rigidamente construída pelo marxismo militante. Se outrora o trabalho seria o elo que ligaria o teórico ao empirismo da existência humana, agora este empirismo se despreza do caráter econômico plasmado à categoria do trabalho, para dar assento a uma relação dos homens com os meios como alternativa de filiar pragmatismo e empirismo. No entanto, como já vimos, esta operação está desalinhada de suas condições normativas características. Eis o emaranhado em que a recepção se encontra. Eis o que perde de vista Barbero, ao tomar o espaço de diálogo dos homens como o espaço em que a televisão e a telenovela participam como componentes fundantes, denominando-o

"espaço público" num sentido de originalidade renovada.

Eis a armadilha que cria para si a comunicação: a falácia do espaço público posta no aceite destes termos sem considerar a normatividade que a operação impõe. Mais ainda, sem considerar a aporia da comunicação, toma-se a relação discursiva fática (discurso sobre a telenovela produzido por "homens entre homens" e "por homens entre meios", considerando-se que outros meios – revistas, jornais, emissoras de rádio – interferem neste diálogo) como intermundo natural, sem que o ensimesmamento subjetivo seja levado em conta no caráter essente de solipsismo puro. Ora, não se pode clamar o diálogo como alternativa de solução do problema sem também se produzir uma análise que leve em conta o condicional do encontro, do quiasmo, do intermundo em sua essência livre e selvagem, ou movente, pois nela o objeto-meio desaparece e jamais poderá fundar mediação alguma. Não como mera operação idealista, mas como ponto de referência para se re-pensar o humano no homem e talvez se re-colocar a esfera técnica fora do campo do vivido, senão pelo seu caráter instrumental de servidão ao homem, pelo seu caráter meramente técnico. Talvez aí se re-faça um campo de ação para a Ciência da Comunicação. O Intermundo, como aquele experimentado por Benjamin, abre um pressedente para se repensar a intersubjetividade em que se manifesta a cultura. Daí, derivaria, com vistas a lembrar que o objeto-meio já não é mais objeto senão pela apropriação e, portanto, mergulhado no solipsismo que se renovará no encontro intersubjetivo novamente, aquilo que poderá nos aproximar de Gramsci. Mas agora num sentido inverso. Numa dialética benjaminiana-gramsciana. Se Barbero, partiu da subalternidade para afirmar o caráter positivo da cultura popular tornada massa para que enfim legitimasse os meios como mediadores, podemos ir, no regresso discursivo científico, no sentido contrário. Da mediação como termo de mergulho no solipsismo vertiginoso benjaminiano, em que os meios ficam de fora do diálogo porque convertidos em signos absolutamente capturados no intermundo, de modo que pudéssemos legitimar uma sublaternidade capaz de sacudir a hegemonia. Dir-se-ia que este regresso significa retrocesso, pois retornamos ao marxismo. Digamos que é um risco. Mas a intenção não é esta. O objetivo é encontrar uma possibilidade de comunicação num outro patamar, mesmo dentro da linguagem. Posicionamento é o termo mais ajustado para expressar a ação. Já conhecemos Fausto e só isso, por experiência e maturidade, pode impedir que cometamos os mesmos erros. Caso contrário é acreditar numa condição humana imóvel, tão imóvel quanto o humano da "dialética imóvel" com sua história linearizada em que o homem não aprende nada e está fadado a um destino tão trágico que tornou-se irônico. Dizer isso é negar a Ciência e, por extensão, negar-se a si próprio, lembrando que nosso problema também passa por uma condição de identificação. Questionar a Ciência da Comunicação é um questionar-se a si próprio do cientista. É procurar entender seu lugar no mundo. Eis o que buscamos. E isto só será possível se houver uma possibilidade de que o Intermundo nos permita experimentarmo-nos como comunicantes, daí políticos.

Só assim, portanto, parece viável pensar a comunicação em um outro estatuto. Recolocar o homem e o objeto cada qual no seu campo se coloca como necessidade do processo a fim de se entender as aproximações entre o pragmático e o empírico a partir de outras referências. Daí o movimento de revisão também das condições em que o espaço público e o privado vieram se transformando e dando novos contornos à expressão do homem político. Eis o próximo passo, para só então a partir daí re-colocarmos também as possíveis novas condições da linguagem. Não quisemos assim, dismantelar a teoria da recepção, mas recolocá-la aberta ao debate. Sair da Paralogia e conscientizar-se das sombras de Fausto e Frankenstein devem fazer parte do processo. A legitimação de um discurso científico autônomo se dá somente pelo seu grau de abertura à crítica. Autoreflexividade que deve permanecer, afinal, entre um e outro se desenvolve um diálogo em que se aprende. E poeticamente a Ironia se afirma com Chico Science:

"Posso sair daqui pra me organizar/ posso sair daqui pra desorganizar/ porque eu desorganizando posso me organizar / e eu me organizando posso desorganizar / da lama ao caos do caos à lama / um homem roubado nunca se engana!"

"Finalmente, senhoras Amazonas e muito amadas súbditas, assaz hemos sofrido e curtido árduos e constantes pesares, depois que os deveres da nossa posição, nos apartaram do Império do Mato Virgem. Por cá tudo são delícias e venturas, porém nenhum gozo teremos e nenhum descanso, enquanto não rehouvermos o perdido talismã. Hemos por bem repetir entretanto que as nossas relações com o doutor Venceslau são as melhores possíveis; que as negociações estão entabuladas e perfeitamente encaminhadas; e bem poderíeis enviar de antemão as alviças que enunciamos atrás. Com pouco o vosso abstêmio Imperador se contenta; si não puderdes enviar duzentas igaras cheias de bagos de cacau, mandai, cem, ou menos cinqüenta!"

Recebei a bênção do vosso Imperador e mais saúde e fraternidade. Acatai com respeito e obediência estas mal traçadas linhas; e, principalmente, não vos esqueçais das alviças e das polonesas, de que muito hemos mister.

Ci guarde a Vossas Excias."

Macunaíma,

Imperador.

(Mário de Andrade)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. "*O Iluminismo como mistificação das massas*". In: Lima, L.C. *Teoria da cultura de massa*. (p.159-204) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____, *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGGIO, A. (org.) *Gramsci: a vitalidade de um pensamento*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

ALMEIDA, H. B. *Telenovela, consumo e gênero: "muitas mais coisas"*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

ARENDDT, H. *A condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2001.

ARIÈS, P. *História Social da Criança e da Família*. Trad. D. Flaksman, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

BAKHTIN, M.(VOLOSINOV). *Marxismo e Filosofia da linguagem*, Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi. São Paulo: Huicitec,1995.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec, 1987.

_____. *Estética da criação verbal*. SP: Martins Fontes, 1992.

BARTHES, R. *Mitologias*. Trad. Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1985.

_____. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1987.

_____. *A câmara clara*. Trad. Julio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1984.

_____. *Elementos de semiologia*. São Paulo: Cultrix, 1988.

BARROS, D. L. P. de & FIORIN, J. L. (orgs.) *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: EDUSP, 1999.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1975.

BAUDRILLARD, J. *Sistema dos objetos*. SP: Perspectiva, 1997.

_____. *Para uma crítica da economia política do signo*. Lisboa: Elfos, 1994.

_____. *A sociedade de consumo*. Trad. A. Mourão. Lisboa:Ed.Presença,1976.

BENISTE, J. *Órun Àiyé*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BENJAMIM, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. São Paulo: Summus, 1984.

BENTZ, I. M. G. (coord.) *Fragmentos & discursos na cultura midiática*. Cadernos de Comunicação nº 6. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2000.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOURDIE, P. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Micelli et alii. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRAGA, M. & GUERRA, A. & REIS, J. C. *Breve história da ciência moderna, volume 2: das máquinas do mundo ao universo-máquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRETON, P. & PROULX, S. *A explosão da comunicação*. Trad. Maria Carvalho. Lisboa: Bizâncio, 1997.

BRIGGS, A. & BURKE, P. *Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet*. São Paulo: Jorge Zahar, 2004.

BURKE, P. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. *L'Immaginazione melodrammatica*. Parma: Pratiche Società Editoriale, 1985.

_____. *O Renascimento Italiano: Cultura e Sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

_____. *Uma história social do conhecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.

_____, & BRIGGS, A. *Uma história social da Mídia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

CALIL, C. A. & MACHADO, M. T. *Paulo Emilio: um intelectual na linha de frente*. São Paulo: B REVISTA COMUNICAÇÃO & EDUCAÇÃO, São Paulo: Segmento, nº 19, Ano VII, set/dez de 2000.

rasiliense; Rio de Janeiro: Embrafilme, 1986.

CANCLINI, N. *Culturas híbridas*. Trad. H. Pezza e A. Lessa. São Paulo: 1996.

_____. *Cultura y comunicacion: entre lo global y lo local*. Buenos Aires: Ediciones de Periodismo y Comunicacion, 1997.

_____. *Consumidores e cidadãos - conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

_____. *La Globalización imaginada*. Barcelona: Paidós, 2001.

CASTORIADIS, C. A *instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, M. *A cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1993.

CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CITELLI, A. *Aprender e ensinar com textos não escolares*. São Paulo: Cortez, 1997.

COELHO, T. *Moderno-Pós moderno*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

CONNOR, S. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1992.

COSTA, M. C. C. *A milésima Segunda noite: Da narrativa mítica à telenovela análise estética e sociológica*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2000.

_____. *Questões de arte*. São Paulo: Moderna, 1998.

COSTA, N. A. *O conhecimento científico*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997

COUTINHO, C. N. & TEIXEIRA, A. P. (orgs.) *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DERRIDA, J. *A voz e fenômeno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do lucro e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DELEUZE, G. *Nietzsche*. Trad. Alberto de Campos. Lisboa: edições 70, s/d.

DOSSE, F. *A história em migalhas*. São Paulo: Ed. Unicamp, 1994.

DOWBOR, L. *A formação do 3º mundo*. São Paulo: brasiliense, 1982.

ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

FERREIRA, M. N. *A comunicação (des) integradora na América Latina: os contrastes do neoliberalismo*. São Paulo: EDICON, 1995.

_____. *Globalização e identidade cultural da América Latina: a cultura subalterna no contexto do neoliberalismo*. São Paulo: Cebela, 1995.

_____. (org.) *América Latina, a imagem de um continente: na escola e nos meios de comunicação*. São Paulo: CELACC-ECA/USP, 1997.

_____. (org.) *Cultura subalterna e neoliberalismo: a encruzilhada da América Latina*. São Paulo: CELACC-ECA/USP, 1997.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. A. Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Martins Fontes / Portugália Editora, s.d.

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura F. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx, Theatrum Philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto. Porto: anagrama, s/d.

FREIRE, P. *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

_____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREITAG, B. *Política educacional e indústria cultural*. São Paulo: Cortez, 1989.

_____. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: brasiliense, 1990.

FREITAG, B. & ROUANET, S. P. *Habermas*. São Paulo: Ática, 2001.

FURTADO, C. *Cultura e desenvolvimento em época de crise*. Rio de Janeiro: 1984.

GIANNOTTI, J. A. *Filosofia miúda e demais aventuras*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GÓMEZ, G. O. "Televidencias", *una perspectiva epistemológica para el análisis de las interacciones com la televisión*. In: *Lo viejo y lo nuevo*. Madri, Espanha: Ediciones de la Torre, 2000.

GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1982.

_____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

_____. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1978.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2002.

_____. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2002.

_____. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

HALL, S. *Identidade e cultura na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2006.

HUPPES, I. *Melodrama: O gênero e sua permanência*. São Paulo: Ateliê Edidl., 2000.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Ática, 1986.

IANNI, O. *Ensaio de sociologia da cultura*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1991.

_____. *Teorias da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

_____. *O príncipe eletrônico*. São Paulo: Vozes, 1999.

_____. *Dialética e capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *A era do Globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

_____. *Ensaio de sociologia da cultura*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1991.

JAMESON, F. *Espaço e Imagem*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

_____. *Marxismo e forma*. SP: Hucitec, 1973.

_____. *Pós-modernismo – a lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. M E Cevasco. São Paulo: Ed Ática, 1996.

JOSE, C. L. *Mitologia, mito e mitificação*. Tese de doutorado. São Paulo: PUC, 1996

KANT, E. *O pensamento vivo de Kant*. São Paulo: Martins Editora, 1965.

KELKEL, A. & SCHÉRER, R. *Husserl*. Lisboa: Edições 70, 1982.

KIZERBO, J. *História Geral da África*. Vol. III São Paulo: Hucitec, 1992.

KHALFA, J. (org.) *A natureza da Inteligência*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

KURZ, R. *O colapso da modernização*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

LASKI, H. J. *O liberalismo europeu*. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

LEFEBVRE, H. *Lógica formal/lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1995.

LEVINÁS, E. *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Ed. 34, 1998.

LE GOLFF, J. *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIMA, E. S. *A escola e a contemporaneidade imagética do videoclipe*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: ECA/USP, 2001.

LOPES, D. F. & TRIVINHO, E. *Sociedade mediática: significação, mediações e exclusão*. Santos, SP: Ed. Universitária Leopoldianum, 2000.

LOPES, M. I. V. *Pesquisa em Comunicação*. São Paulo: Loyola, 2005a.

_____. *Epistemologia da comunicação*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Estudos de recepção em Comunicação*. In: Pensamento Comunicacional Brasileiro. São Paulo: Intercom, 2005b.

_____. (org.) *Vinte anos de Ciências da Comunicação no Brasil: avaliações e perspectivas*. Santos, SP: Univesidade Santa Cecília, 1999.

_____ & BORELLI, S. H. S. & RESENDE, V. R. *Vivendo com a telenovela mediações, recepção, teleficcionalidade*. São Paulo: Summus editorial, 2002.

LUKÁCS, G. "O romance como epopéia burguesa". In: Chasin, J. (org.) *Ad Hominem 1, Tomo II*. Santo André: Ad hominem, 1999.

LYOTARD, J. F. *A fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. *Discurso, figura*. Barcelona: Editorial Gustavo Gill, 1979.

_____. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

_____. *Imaginação e paradoxo*. In: Revista Semestral Discurso. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas nº 10 - Maio/1979, pág. 175.

MAFFESOLI, M. *Notas sobre a pós-modernidade: O lugar faz o elo*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2004.

MAQUIAVEL. *Escritos políticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MARCONDES FILHO, C. *O espelho e a Máscara*. São Paulo: discurso editorial, 2002.

_____. *A produção social da loucura*. São Paulo: Ed. do autor, 1989.

_____. *A crítica alemã da comunicação*. São Paulo: ECA/USP (apostila de curso em nível de pós-graduação – reprodução xerográfica), 2005.

_____. *Sociedade tecnológica*. São Paulo: Scipione, 1994.

_____. *A sociedade Frankenstein*. São Paulo: ECA/USP, 1991.

_____. *Cenários do novo mundo*. São Paulo: Edições NTC, 1998.

MARCONDES, D. *Textos básicos de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

MARNER, T. S. J. *A realização cinematográfica*. Lisboa, Portugal: Edições 70, s/d.

MARTIN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

_____. *Ofício de Cartógrafo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *La educación desde la comunicación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2003.

_____ & REY, G. *Os exercícios do ver*. São Paulo: Senac, 2001.

MARX, K. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

_____. *Contribuição para a crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

MATOS, O. *A escola de frankfurt*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

MATTELART, A. *História da Utopia Planetária*. Lisboa: Bizâncio, 2000.

_____. *Globalização da Comunicação*. Florianópolis: EDUSC, 2000a.

MCLUHAN, M. *Comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1973.

MELO, J. M. *Comunicação e modernidade: O ensino e a pesquisa nas escolas de comunicação*. São Paulo: Loyola, 1991.

MENEZES, T. *Ibsen e o novo sujeito da modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MORAES, D. *Sociedade midiaticizada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

MORAÑA, M. *Nuevas perspectivas desde/ sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Próprio, 2000.

MOTTER, M. L. *Ficção e realidade: a construção do cotidiano na telenovela*. São Paulo: Alexa Cultural, 2003.

NIETZSCHE, F. *Origem da tragédia – ou Helenismo e Pessimismo*, trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. *Anticristo*. São Paulo: Ediouro, 1991.

_____. *Os pensadores: obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NÖTH, W. *Panorama as semiótica. De Platão à Peirce*. São Paulo: Annablume, 1995.

ORTIZ, R. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

_____. *Cultura Popular- românticos e folcloristas*. São Paulo: Olho d'água, 1992.

OSTROWER, F. *Universos da arte*. Rio de Janeiro: Ed. Campos, 1983.

PACHECO, E. D. (org.) *O desenho animado na tevê: mitos, símbolos e metáforas*. São Paulo: LAPIC/ECA/USP, 1999. (pesquisa integrada)

_____. (org.) *Televisão, criança, Imaginário e educação*. Campinas: Papyrus, 1998.

PATY, M. *Inteligibilidade racional e historicidade*. In: Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo. Instituto de

Estudos Avançados. Vol. 1, nº1. São Paulo: IEA, 1987.

_____. *A matéria roubada: a apropriação crítica do objeto da física contemporânea*. São Paulo: Edusp, 1995.

PAULANI, L. *Modernidade e discurso econômico*. São Paulo: Boitempo, 2005.

PAZA, A. D. *A Infância Capturada: O mito de Míd(i)as*. Dissertação de Mestrado (apoio FAPESP). São Paulo: ECA/USP, 2002.

_____. *Três Matrizes Culturais e o Ser do Consumo (Phaeneron/Semeion)*. Revista e-FILOCOM, nº1, 03/06/03. Publicação eletrônica do Núcleo de Pesquisa José Reis. São Paulo: ECA/USP, 2003

PESSOA, F. *Ficções do interlúdio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

PEIRCE, C. S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

_____. *Os pensadores*. São Paulo: abril cultural, 1980.

PERRY, A. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

PIGNATARI, D. *Semiótica & Literatura*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979. 2ª edição revisada e ampliada. SANTAELLA, L. *Produção de Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Cortez, 1980.

PLATÃO. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PRANDI, R. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1997.

PRIGOGINE, I. *O fim das certezas*. São Paulo: Unesp, 1996.

_____. *As leis do caos*. São Paulo: Unesp, 2002.

_____. *O nascimento do tempo*. Lisboa: Edições 70, 1988.

REVISTA CARTA CAPITAL "Folhetim na USP". Ano IX, nº 213 de 30/10/2002, p. 74.

REVISTA COMUNICAÇÃO & EDUCAÇÃO, São Paulo: Segmento, nº 11, Ano IV, jan/abr. de 1998.

REVISTA PROPAGANDA, Mirela Tavares entrevista Olgária Matos. Nº 608 – Janeiro/2002, p. 15-16.

RIBEIRO, R. J. *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ROBBERECHTS, L. *El pensamiento de Husserl*. México: FCE, 1986.

ROCCO, M. T. F. *Linguagem autoritária*. SP: Brasiliense, 1985.

RODRIGUES, A. D. *Estratégias da comunicação*. Lisboa: Ed. Presença, 1990.

SANTAELLA, L. *A new casality for the understanding of the living*. *Semiótica*, 127-1/4. p.497-519, 1999.

_____. *Matrizes da Linguagem*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

_____. *Dialogismo (M. M. Bakhtin e Ch. S. Peirce: semelhanças e diferenças)* In; *cruzeiro semiótico*. Porto: Assoc. Portuguesa de semiótica, 1985. (p. 5-13)

_____. *A assinatura das coisas. Peirce e literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. *Cultura das mídias*. São Paulo: Experimento, 2000.

_____. *Pesquisa e Comunicação*. São Paulo: Hacker editores, 2001a.

_____. *Matrizes da Linguagem*. São Paulo: Iluminuras, 2001b.

_____. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTAELLA, L. & NÖTH, W. *Imagem: cognição, semiótica, mídia*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

_____. *Comunicação e semiótica*. São Paulo, Hacker Editores, 2004.

SANTOS, M. *Por uma outra Globalização*. RJ: Record, 2000.

SANTOS, R. E. *Introdução à Teoria da Comunicação*. São Bernardo do Campo, SP: Editora do IMS, 1992.

SATRIANI, L. M. L. *Antropologia cultural e análise da cultura subalterna*. Itália: Rizzoli Editores, 1980.

SCHENBERG, M. *Pensando a Física*. São Paulo: Landy Editora, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Série o pensamento vivo. Apresentado por Thomas Mann. Trad. Pedro F. do Amaral. São Paulo: Livraria Martins editora, 1965.

SFEZ, L. *Crítica da comunicação*. Trad. M. S. Gonçalves e A. U. Sobral. São Paulo: Ed Loyola, 1994.

SOARES, M. *Linguagem e Escola – Uma perspectiva social*. SP: Ática, 1988.

SOARES, I. de O. *Sociedade de informação ou da comunicação*. São Paulo: Cidade Nova, 1997.

SÓCRATES. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Fronteira, 1999.

SODRÉ, N. W. *Síntese da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

_____. *A história da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1966.

_____. *Em defesa da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1982.

SOUSA, M. W. (org.) *Sujeito: o lado oculto do receptor*. São Paulo: brasiliense- ECA/USP, 1995.

_____. (org.) *Recepção mediática e espaço público: novos olhares*. São Paulo: Paulinas, 2006.

TOURAINÉ, A. *O pós-socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

VASCONCELOS, P. A. C. (org.) (2001) *Comunicação e Imaginário na Cultura Infanto-juvenil*. SP: Zouk editora.

VASCONCELOS, P. A. C. *Jean Baudrillard: Comunicação e psicanálise, uma contribuição aos estudos da comunicação*. Tese doutorado, São Paulo: ECA/USP, 2000.

_____. *Uma abordagem piagetiana do jogo*. Diss. de mest. São Paulo: ECA/USP, 1993.

_____. *Baudrillard: do texto ao contexto*. São Paulo: Alexa Cultural, 2004.

VERGER, P. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no novo mundo*. São Paulo: Currupio e Circulo do Livro, 1985.

VIGOTSKI, L. S. *Psicologia da Arte*. SP: Martins Fontes, 1998.

WEFFORT, F. C. *Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "o federalista", volume 1*. São Paulo: Ática, 1993.

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

_____. *The long revolution*. London: Chatto & Windus, 1961.

WIGGERSHAUS, R. *A escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WOLF, M. *La investigación de la comunicación de masas: crítica y perspectivas*. Barcelona: Paidós, 1987.

_____. *Teorias da comunicação*. Lisboa: Ed. Presença, 1995.

_____. *Los efectos sociales de los media*. Barcelona: Paidós, 1994.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ADORNO, T. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

ARCHANJO, S. *Lições elementares de teoria musical*. São Paulo: Musicália, 1977.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Renato Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 1988.

ARGAN, G. C. *Arte Moderna*, São Paulo, Cia. Letras, 1988.

ARNHEIM, R. *Arte e percepção visual: uma psicologia da visão criadora*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1984.

_____. *El cine como arte*. Trad. Enrique L. Revol. Barcelona: Paidós, 1986.

ATRATOR ESTRANHO. *Linguagens e tecnologia*. São Paulo: NTC – ECA/USP, nº 23, Julho de 1996.

AUMONT, J. *A Imagem*. Trad. Estela dos Santos Abreu e Claudio Santoro. Campinas: Papyrus, 1995.

BARROS, A. J. P., & LEHFELD, N. A. S., *Projeto de pesquisa: propostas metodológicas*. Petrópolis: Vozes, 1988.

BECHARA, E. *Moderna Gramática Portuguesa*. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1968.

BLIKSTEIN, I. *Kaspar Hauser ou a fabricação da realidade*. São Paulo, cultrix, 1995.

BOSI, A. et alii *Cultura brasileira – tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Zahar & Funarte, 1987.

BRAIT, B. *A personagem*. São Paulo: Atica, 1993.

BRANDÃO, C. R. *A educação como cultura*. São Paulo: brasiliense, 1985.

BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega*. 3v. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1995

BRÉE, J. *Los niños, el consumo y el marketing*. Barcelona: Paidós, 1995.

BUARQUE, C. *Chapeuzinho amarelo*. Rio de Janeiro: Berlendis & Vertecchis, 1979.

CABALLERO, A. *A filosofia através dos textos*. São Paulo: cultrix, 1971.

CALAZANS, F. M. A. *Propaganda subliminar multimídia*. São Paulo: Summus, 1992.

_____. *Benetton, o vírus da nova era*. Santos: M.S.Okida, 1998.

CALDERÓN, C. G. "La publicidad mexicana ante la globalización y el libre comercio. (p.119-129). In: Tarsitano, P. R. *Publicidade: análise da produção publicitária e da formação profissional*. Coleção GT's ALAIC, nº 1. São Paulo: Alaic, 1998.

CAÑIZAL, E. P.(org.) *Um jato na contra-mão: buñuel no México*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

CAPPARELLI, S. *Enfim, sós. A nova televisão no cone sul*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

_____. "TV e Criança: a emergência do mercado de bens culturais.(p.151-160) In: Pacheco, E. D., (org.) *Televisão, criança, Imaginário e Educação*. Campinas: Papirus, 1998.

CASSIRER, E. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CASTAGNINO, R. H. *Análise literária*. Trad. Luiz Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Trad E. F. Alves.Petrópolis-RJ : 1994.

CHAUÍ, M. *Conformismo e resistência*. São Paulo: brasiliense, 1986.

_____. "*Modernismo, pós-modernismo e marxismo*. In: *A criação histórica*. Cornélius Castoriadis e outros (org). Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992.

CHASIN, J. "A forma-sonata beethoveniana, o drama musical iluminista." In: *Ad Hominem 1, tomo 2*. Chasin (org.) Santo André: Ad Hominem, 1999.

CITELLI, A.O. *O texto argumentativo*. São Paulo: Scipione, 1994

_____. *Outras linguagens na escola*. São Paulo: Cortez, 2000a.

_____. *Comunicação e educação – a linguagem em movimento*. São Paulo: Senac, 2000b.

COHEN, J. *A estrutura da linguagem poética*. Trad. Álvaro Lorencini e Anne Arnichand. São Paulo: cultrix, 1978.

COSTA, J. F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

COSTA, C. *Arte: resistências e rupturas*. S. Paulo:Moderna,1998.

CUNHA, M. A. A. *Literatura infantil: teoria e prática*. São Paulo: Ática, 1991.

DUBOIS, J. *Retórica da poesia*. São Paulo: cultrix, 1980.

ECO, U. *A estrutura ausente*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo:Perspectiva ,1971.

_____. *As formas do conteúdo*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

- _____. *Como se faz uma tese*. Trad. de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- _____. *O super-homem de massa*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- _____. *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- _____. *A estrutura ausente*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- _____. *Tratado Geral de Semiótica*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- _____. *Sobre espelhos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- ELIADE, M. *Aspectos do Mito*. Rio de Janeiro: edições 70, 1989.
- FEIJÓ, M. C. *O que é herói*. São Paulo: brasiliense, 1995.
- FISCHER, R. M. B. *O mito na sala de Jantar*. Porto Alegre: movimento, 1998.
- FREITAS, M. C. de. (org). *História Social da Infância no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1997.
- FREITAS, M. T. A. *Vygotsky & Bakhtin*. São Paulo: Ática, 1996.
- FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. Brasília: Ed. UnB, 1963.
- FRIEDRICH, H. *Estrutura da lírica moderna*. Trad. Marisa Curioni. São Paulo: Livraria duas cidades, 1978.
- FUSARI, M. E. R. *O desenho animado que a criança vê na televisão*. São Paulo: Loyola, 1985.
- FURTADO, C. *Cultura e desenvolvimento em época de crise*. Rio de Janeiro: 1984.
- GADOTTI, M. *História das idéias pedagógicas*. São Paulo: Ática, 1993.
- GAIARSA, J. A., *Reich – 1980*. São Paulo: Ágora, 1982.
- GOETHE, J. W. *Os sofrimento de Werther*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- GRELLET, V. *Fundamentos para uma psicologia semiótica*. Diss. Mest. São Paulo: Puc, 1991.
- GUERRA, M. A. *Carlos Queiroz Telles: história e drama em cena*. São Paulo: Annablume, 1993.
- GUIMARÃES, G. *TV e escola: discursos em confronto*. São Paulo: Cortez, 2000.
- HALÉVY, D. *Nietzsche, uma biografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- HUBERMAN, L. *História da riqueza do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens - O Jogo como Elemento da Cultura*. Trad. J. P. Monteiro, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1980.
- JAGUARIBE, B. *Fins de século. Cidade e cultura no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- JOZEF, B. *A máscara e o enigma*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
- JOSE, C. L. *Mitologia, mito e mitificação*. Tese de doutorado. São Paulo: PUC, 1996

KOCH, I. V. *Argumentação e linguagem*. São Paulo: Cortez, 1993.

KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: ática, 1979.

KOTHE, F. R. *Walter Benjamin*. São Paulo: ática, 1985.

_____. *O herói*. São Paulo: ática, 1987.

KRAMER, S. & LEITE, M. I. *Infância e Produção Cultural*. Campinas: Papyrus, 1998.

KUNSCH, M. *Comunicação e Educação- caminhos cruzados*. São Paulo: Loyola, 1986.

LACAN, J. *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

_____. *Livro 11 – Os quatro conceitos da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

LASCH, C. *A Cultura do narcisismo*. Trad. E. Pavanelli. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LEACH, E. *As idéias de Lévi-Strauss*. São Paulo: Cultrix, 1977.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. Vol. I.

LIBANEO, J. C. *Pedagogia e pedagogos, para quê?* São Paulo: Cortez, 1998.

LIMA, E. S. "Cultura infanto-juvenil e textualidade videográfica: uma reflexão sobre a produção do grupo Chico Science e Nação Zumbi." In: VASCONCELOS, P. A. C. (org.) *Comunicação e Imaginário na cultura infanto-juvenil*. São Paulo: Zouk, 2001.

LIMA, L. C. *A antropologia estrutural de Lévi-Strauss*. São Paulo: civilização brasileira, 1968.

MACHADO, A. *Textos de Arlindo Machado: cine, vídeo, tv e imagens numéricas*. Buenos Aires: Nueva Libreria, 1994.

_____. *Pré-cinema e pós-cinema*. São Paulo: Papyrus, 1997.

_____. *A arte do vídeo*. São Paulo: brasiliense, 1990.

MANGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Trad. F. Indursky. Campinas –SP: Unicamp – Pontes, 1997.

MARANHÃO, J. *A arte da Publicidade*. Campinas: Papyrus, 1988.

MARTIN, M. *A linguagem cinematográfica*. São Paulo: perspectiva, 1966.

MELO, J. M. *Para uma leitura crítica da comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1985

MENEZES, P. *A crise do passado: modernidade, vanguarda, metamodernidade*. São Paulo: Experimento, 1994.

MORIN, E. *Linguagens da cultura de massa*. Trad. Agenor Soares. Petrópolis-RJ: Vozes, 1973.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*, Trad. Rubens Rodrigues, São Paulo, Abril Cultural, 1983, série Os pensadores.

NÖTH, W. *Panorama da semiótica. De Platão à Peirce*. São Paulo: Annablume, 1995.

OLIVEIRA, B. *Nietzsche, Freud e o surrealismo*. Rio de Janeiro, Pallas editora, 1981.

ORLANDI, E. P. *A linguagem e seus funcionamentos- as formas do discurso*. São Paulo: brasiliense, 1987.

_____. "Uma questão da leitura: a noção de sujeito e a identidade do leitor." In: *Arte & linguagem. Língua e literatura na educação*. Cadernos PUC nº 14. São Paulo: educ/Cortez, 1981.

_____. "O inteligível, o interpretável e o compreensível." In: ZILBERMAN, R.(org.) *Leitura, perspectivas interdisciplinares*. São Paulo: ática, 1991.

OSTROWER, F. *Universos da arte*. Rio de Janeiro: Ed. Campos, 1983.

PACHECO, E. D. *Pica-pau: Herói ou vilão*. São Paulo: Loyola, 1985.

PACHECO, E. D. (org) *Comunicação Educação e Arte na Cultura Infanto-Juvenil*. São Paulo, Loyola, 1991.

_____. *A questão da construção da paz num Universo cultural violento*. In: Ismar O. Soares & João M. Mota, *A comunicação na construção da Paz*. São Paulo: UCBC-Paulinas, 1986.

_____. *Das representações da Infância, no imaginário social, à representação de uma linguagem mítica*. In: Ismar de Oliveira Soares (org.) *Direitos Humanos um desafio à educação*. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. (org.) *Televisão, criança e imaginário: contribuições para a integração escola/universidade/sociedade*. São Paulo: LAPIC/ECA/USP, 1997 (pesquisa integrada).

PAIN, S. *Função da ignorância*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988. Vol. I e II.

Parmalat em revista. Ano 4 nº21 ago/98, p. 12

PALMA, J. *Estudos críticos da legislação educacional*. SP:2000

PCN – *Parâmetros curriculares nacionais – Ética*. Brasília:MEC, Vol.8, 1997

PEDROSA, I. *Da Cor à não Cor*. Brasília: Ed. Univ. Brasília, 1982.

PEIRCE, C. S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

_____. *Os pensadores*. São Paulo: abril cultural, 1980.

PEIXOTO, F. *Vianinha*. São Paulo: brasiliense, 1983.

PERROTTI, E. *O texto sedutor na literatura infantil*. São Paulo: Ícone, 1986.

PIAGET, J. *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus, 1994.

PINHO, J. B. (org.) *Trajatória e questões contemporâneas da publicidade brasileira*. São Paulo: INTERCOM, 1998. (Col. GT's Intercom nº 3)

PRETI, D. *Sociolinguística: os níveis de fala*. São Paulo: Ed. Cia Nacional, 1982.

RAMOS, R. *Do reclame à comunicação: pequena história da Propaganda no Brasil*. São Paulo: Atual, 1985.

_____. & MARCONDES, P. *200 anos de propaganda no Brasil*. São Paulo:M&M, 1995.

REICH, W. *O assassinato de Cristo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

REVISTA COMUNICAÇÃO & EDUCAÇÃO, São Paulo: Segmento, nº 19, Ano VII, set/dez de 2000.

- REVISTA MERCADO GLOBAL, *Crianças, quem são elas?*, Herzog, C. & Azambuja, R. S., In: n° 85, p. 46-52, 1° trim. 1992.
- ROCHA, E. P. G. *Magia e capitalismo: um estudo antropológico da publicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ROSZAK, T. *A contracultura*. Rio de Janeiro: Vozes, 1972.
- ROUDINESCO, E. *História da Psicanálise na França*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989, Vol. 2.
- ROUSSEAU. *Os pensadores*. São paulo: Abril cultural, 1978.
- SADER, R. *Marxismo e teoria da revolução Planetária*. Rio de Janeiro . J. Zahar 1986.
- SADEK, M. T. A., *Machiavel, machiavéis: a tragédia otaviana*. São Paulo: Símbolo, 1978.
- SAITO, M. T. Y. *Pokémon: um estudo analítico narrativo-estrutural*. (pesquisa I.C.) São Paulo: LAPIC-ECA/USP, 2001
- SAMPAIO, I. S. V. *Televisão, Publicidade e Infância*. São Paulo: Annablume, 2000.
- SAMPAIO, R. *Propaganda de A a Z*. Rio de Janeiro: Ed. Afiliada, 1996.
- SANTAELLA, L. *Produção de Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Cortez, 1980.
- _____. *A assinatura das coisas. Peirce e literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- _____. *Pesquisa e Comunicação*. São Paulo: Hacker editores, 2001a.
- SANTOS, R. *Manual de Vídeo*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.
- SMITH, A. G. R. *A revolução científica nos séc. XVI e XVII*. Lisboa: editorial verbo, 1973.
- STAM, R. *Bakhtin- da teoria literária à cultura de massa*. São Paulo: Ática, 1992.
- TARSITANO, P. R. *Publicidade: análise da produção publicitária e da formação profissional*. São Paulo: IMES/ALAIC, 1998 – Coleção GT's ALAIC n° 1.
- TELES, G. M. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- TINHORÃO, J. R. *A música popular no romance brasileiro*. Belo Horizonte: nossa terra, 1992.
- VERNANT, J.-P. *Mito e religião na grécia antiga*. Campinas: Papyrus, 1992.
- VIRTON, P. *Os dinamismos sociais: iniciação à sociologia*. Trad. Manuel do Carmo Ferreira e M. Carmo Esteves. Lisboa: Moraes editora, 1966.
- WISNIK, J. M. *O som e o sentido: uma outra história das músicas*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

ZILBERMAN, R. & MAGALHÃES, L. C. *Literatura infantil: autoritarismo e emancipação*. São Paulo: ática, 1982.

Referências do Ciberespaço

<http://radioclick.globo.com/cbn/colunas/jinglesinesqueciveis.asp>

www.uol.com.br/folha/almanaque

www.aqp.com.br

www.clubedemarketing.com.br/mix_marketing/bau_propaganda.asp

www.historiadapublicidade.hpg.ig.com.br

www.thepinupfiles.com