

Estudo crítico da cultura midiática contemporânea: reflexões teórico-metodológicas

Lavina Madeira Ribeiro¹

RESUMO

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

Palavras-chave: Comunicação; conceitos; cultura midiática; hibridismo; sujeito.

ABSTRACT

This article deals with key concepts related to the understanding of the dynamics of contemporary media culture – among these, the concepts of hybridism and deterritorialization. This reflection also highlights the strong presence of science as an instrument to assure the formation of consensus and as a guarantee of ontological security. Furthermore, the growing institutional autonomy of media is approached here, in terms of shaping identity standards as well as the delimitation of the notion of the subject within contemporary culture. New emerging elements in the configuration of such standards are also dealt with in this work.

Keywords: *Communications; concepts; media culture; hybridism; subject.*

¹ Professora adjunta da Faculdade de Comunicação e membro do colegiado do Programa de Mestrado e Doutorado da Universidade de Brasília (UnB). Editora da revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UnB, intitulada *Comunicação e Espaço Público*. Pós-doutoranda na ECO/UFRJ, com projeto de pesquisa intitulado “Imagens do Brasil na televisão fechada brasileira”. Publicou *Imprensa e espaço público: a institucionalização do jornalismo no Brasil 1808-1960* e *Ensaio sobre comunicação, cultura e sociedade: debates contemporâneos*, pela E-Papers em 2004.

Este estudo da premissa acerca da importância da mídia na formação de identidades, comportamentos e sociabilidades requer, como fundamento, no âmbito de uma perspectiva reflexiva, teorias que contenham conceitos capazes de abarcar as variáveis da dinâmica cultural contemporânea. Dois conceitos, em particular, são enunciados por Martín-Barbero (2004) como centrais: o de hibridismo e o de desterritorialização.

O conceito de hibridismo tem sido recorrente em muitos autores como elemento qualificador da natureza dos fenômenos culturais contemporâneos. Entre esses autores, Homi Bhabha lhe confere atenção e relevo significativos, ao ponto de considerá-lo central para a compreensão desses fenômenos. Segundo ele, o hibridismo cultural emerge com base em uma “negociação complexa” (Bhabha 1998: 21), da diferença na qual o que se obtém como provisoriamente hegemônico resulta da própria produção da diferenciação. O híbrido advém de “intervenções”, que partem dos mais diferenciados setores da vida social, pensadas aí, necessariamente, as minorias de toda natureza.

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

Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressada-

mente como reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contrariedade que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria”. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Este processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida”. Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (Bhabha 1998: 21-22).

Essa forma de descrever o processo cultural contemporâneo opera de forma muito semelhante àquela elaborada por Raymond Williams, no âmbito de sua proposta de uma teoria materialista da cultura, cujos termos fundaram o que veio a ser chamado de estudos culturais. Apesar de Homi Bhabha não fazer qualquer referência a Williams, a filiação é evidente. Em ambos os autores, o eixo do processo se fixa no conceito de tradição como força hegemônica que permanentemente se confronta com incursões advindas dos mais diferenciados setores da vida cultural e cujo resultado não permite mais que se entenda essa tradição

como algo ileso, incólume às forças interventoras que com ela convivem. Assim, tradição não é algo cristalino, mas altamente complexo em suas articulações internas, feitas de elementos diferenciados, muitas vezes opostos e conflituosos, outras, complementares e consensuais.

A idéia da existência de um centro de poder e privilégio, hegemônico em relação a uma periferia que busca autorização de trânsito no âmbito deste núcleo, é bastante similar ao uso que Williams faz nos termos de sua teoria cultural. Uma hegemonia, conforme R. Williams, é um processo e não um sistema ou estrutura estáticos. Como algo processual e intencional, uma hegemonia “exerce pressões e estabelece limites” correlatos aos “processos normais da organização e do controle social nas sociedades desenvolvidas” (Williams 1980: 132). Uma hegemonia cultural é, neste sentido, um processo básico constitutivo da sociedade e não apenas superestrutural, “associado a uma área de realidade muito maior do que as abstrações da experiência ‘social’ e ‘econômica’” (Idem: 133), e que para ser central, efetiva e dominante deve abranger, “incluir, formar e ser formada a partir desta área total da experiência vivida”. Assim, conforme o autor, grande parte da produção cultural contemporânea, em suas formas diversas, como a arte, o entretenimento, o lazer, o consumo, a produção intelectual em geral das sociedades capitalistas avançadas, passam a ter um terreno teórico próprio, sem a necessidade de submeter-se – mediante procedimentos analíticos ligados às noções de reflexo, mediação e homologia – às determinações estritas das atividades econômicas e políticas.

O mesmo se dá com relação às classes sociais. O hegemônico ultrapassa a diferença de classes, e esse conceito tem força relativa no processo incorporativo de uma hegemonia dada. Um processo hegemônico, conforme R. Williams, é simultaneamente dominante, mas não coincide com a to-

talidade das práticas culturais, há aquelas que lhe são opostas e alternativas. O autor alerta, entretanto, para o fato de que tais oposições e alternativas somente em parte podem ser atribuídas aos interesses de classes dominantes ou não dominantes. Além disso, no âmbito da cultura dominante e efetiva há um processo central de incorporação que, se por um lado adapta e reinterpreta práticas alternativas e oposicionais de acordo com o seu sistema significante dominante, ao mesmo tempo não o faz de modo exaustivo, ou seja, não as desfigura ao ponto de retirar-lhes a sua origem de classe e uma relativa autenticidade. Esse processo de incorporação é, portanto, em grande medida, contraditório, flexível e complexo. Ele compreende não apenas as flutuações das relações de classe. Segundo o autor, somente em parte, pode-se relevar a variável da diferença de classes.

Uma hegemonia cultural simultaneamente exerce e sofre pressões e limites, esta é a definição mais apropriada, segundo R. Williams, para o conceito de determinação. Ela ao mesmo tempo “deve ser continuamente renovada, recriada, defendida e modificada”, como “é continuamente resistida, limitada, alterada e desafiada por pressões que de modo algum lhe são próprias” (Williams 1980: 134). Há sempre elementos, iniciativas, contribuições, forças e formas externas aos seus termos, que podem ser denominadas de “contra-hegemonias” (quando oposicionais) ou de “hegemonias alternativas”, cujas pressões e limites exigem prontidão constante do principal modo de atuação de uma hegemonia cultural, ou seja, do seu mecanismo incorporador destes elementos. Conforme R. Williams,

a parte mais difícil e interessante de toda análise cultural, nas sociedades complexas, é a que procura compreender o hegemônico e seus processos ativos e formativos, porém também em seus processos de transformação (Williams 1980: 135).²

² Tradução da autora.

Assim, ambos os autores apresentam um terreno teórico-metodológico sofisticado e aberto. Pertinente e elástico o suficiente para a compreensão das formas particulares como se articulam os elementos díspares que compõem o caldo cultural contemporâneo. Assim, completa H. Bhabha,

o presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas discontinuidades, suas desigualdades, suas minorias (Bhabha 1998: 23).

O hibridismo cultural corresponde, no âmbito da perspectiva de Williams, ao seu conceito de “tradição seletiva”. Lembre-se aqui, em particular, aquelas passagens de Bhabha, em que ele afirma que a “tradição” é o elemento central, que “outorga” identificações particulares, que “reencena” o passado e, neste sentido, é continuamente “inventada”. Ela é o eixo em que ocorre a reinscrição de nossa “comunalidade humana”. Também se assemelham os dois autores quando Bhabha diz que o “novo” não é “parte do *continuum* de passado e presente. Ele, o trabalho fronteiriço da cultura, cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural” (Bhabha 1998: 27).

Essa descrição corresponde ao conceito do “emergente” em Williams, algo até então inexistente, novo e que exerce pressões sobre o existente em busca de tradução e reconhecimento. Esses processos criam, segundo Bhabha, “um espaço cultural híbrido que surge contingente e disjuntivamente” (Idem, *ibidem*).

Há uma latente ameaça de totalização na concepção da cultura como sinônimo de hibridez. Pois que nada escapa à sua esfera de atuação e, desta forma, todo elemento cultural contemporâneo contém o atributo de hibridismo. Para

Homi Bhabha, o negro sul-africano é um exemplo de hibridismo cultural. Se assim o for, toda a população brasileira, há séculos, carrega intrinsecamente a condição de hibridismo. Isto se torna particularmente problemático quando se tem a finalidade de compreender empiricamente um dado processo cultural temporal e espacialmente delimitado. Pois que o conceito de hibridismo obscurece a visibilidade dos modos como a “tradição” é reinventada, vela a clareza da diversidade de elementos que sobre ela exercem “limites e pressões” e as formas particulares de convívio destes elementos no interior da dinâmica cultural que tanto os incorpora, modifica e transforma, como também sofre os mesmos processos.

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

Deve-se, entretanto, considerar que o uso do conceito de hibridismo é mais apropriado como atributo de um processo do que como mecanismo operativo central, ou seja, quando aplicado à qualificação de determinados processos culturais em que haja uma mistura de elementos de origens diferentes. Ele pode ser um atributo central numa

dada hegemonia cultural de um dado contexto histórico e social, mas não o seu mecanismo operativo. Uma análise da programação das televisões fechadas no Brasil revela o quanto é problemático operar com o conceito de hibridismo em certas produções cujos elementos não têm características de hibridização.³

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

Assim, por exemplo, pode-se ter, num dado recorte espaço-temporal, uma situação cultural em que o conceito de tradição ainda remeta à sua acepção clássica, dentro da habitual oposição entre o tradicional e o moderno. Já em outro recorte, esse conceito de tradição deve ser pensado como uma instância relativamente consolidada de práticas e valores, hegemônica em relação a outras práticas e valores emergentes e periféricos, mas de contorno correlato a uma condição, por exemplo, de uma modernidade tardia, ou de uma alta modernidade, ou mesmo, como denominam alguns, de uma pós-modernidade. Entende-se que por mais internacional e globalizante que sejam os fluxos

³ Exemplo disso pode ser verificado em vários programas da Sesc TV (STV), Net Brasil, nos quais são apresentadas entrevistas com músicos, escritores e artesãos de regiões diversas do país com trabalhos baseados numa cultura basicamente local, popular, que não tem elementos da cultura midiática.

atuais de comunicação, eles ainda precisam integrar-se a uma referencialidade construída com base em elementos particulares ao contexto local, cujas origens, em grande medida, estão situadas no modo particular de desenvolvimento histórico das suas instituições e valores e de suas práticas discursivas. Nas sociedades complexas, o conceito de tradição já perdeu suas feições clássicas, é “tradição” apenas como aquilo que concerne a um acervo tematizado e hegemônico de práticas culturais cujos elementos têm relação com um *continuum* de experiências historicamente construídas.

Pensar o processo cultural contemporâneo requer também pensar a questão da identidade e de seus mecanismos formativos. Segundo Martín-Barbero, é o mercado capitalista que pressiona no sentido da formação de identidades locais. Segundo o autor,

a identidade local é assim levada a se transformar em uma *representação da diferença* que possa fazê-la comercializável, ou seja, submetida ao turbilhão das colagens e hibridações que impõe o mercado (Barbero 2004: 28).

A identidade, para Barbero, está vinculada à noção de lugar,

pois o lugar significa nossa ancoragem primordial: a corporeidade do cotidiano e a materialidade da ação, as quais são a base da heterogeneidade humana e da reciprocidade, forma primordial da comunicação. Pois, ainda que atravessado pelas redes do global, o lugar continua sendo feito do tecido e da proximidade dos parentescos e vizinhanças. [...] Quebrar toda dependência local é ficar sem a indispensável perspectiva temporal. [...] agora entramos em um tempo esférico que, ao desrealizar o espaço, liquida a memória, sua espessura geológica e sua carga histórica (Barbero 2004: 269-270).

Assim, para o autor, a identidade hoje está destituída de carga histórica e de reciprocidade, por força da economia capitalista global e do que ela acarreta em termos de volatilização das noções de tempo e espaço.

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

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

Conforme Habermas, o público, a partir da era moderna, busca a maioria do seu desenvolvimento intelectual por meio da crítica, como uma pedagogia para o seu esclarecimento, num processo de Iluminismo: “só mediante

a apropriação crítica da filosofia, da literatura e da arte é que também o público chega a se esclarecer, até mesmo a se entender como processo vivo de Iluminismo” (Habermas 1984: 58). Há uma “intenção de auto-entendimento” (Idem: 59), um processo de auto-esclarecimento se estendia para além do círculo de conversações públicas, enfatizando a “continuidade supratemporal do processo de iluminação recíproca”. Lugar em que o público é o próprio objeto da literatura: “o público que lê e comenta tem aí a si mesmo como tema”. Habermas explica a natureza dessa tensão entre o público e o privado como expressão de um amplo processo de emancipação psicológica, econômica, cultural e, posteriormente, política, de indivíduos que, a partir da clara delimitação de uma esfera de existência pública, têm, na esfera privada, também uma nova formulação evidenciada por oposição e exigida por necessidade do próprio processo histórico de desenvolvimento socioeconômico.

Identidade e sujeito são conceitos que ainda permanecem na pauta da reflexão contemporânea. Há um esforço significativo de parte da sociologia reflexiva no sentido de redelimitar o perímetro do sujeito na contemporaneidade, e isto se vincula, sobremaneira, à busca simultânea dos contornos das identidades possíveis.⁴ As instituições midiáticas já se desenvolveram ao ponto de terem seu próprio sistema de produção de sentido, de valores, comportamentos e práticas. Num processo que resulta em forte padronização de estilos de vida e formas de concepção da realidade. Isso leva à formação de identidades ancoradas em modelos produzidos articuladamente pelos diversos sistemas de comunicação e que tendem a generalizar consensos sobre tematizações levadas à esfera pública midiática. Nestes termos, a noção de “emancipação psicológica”, realizada na interação com a esfera midiática, sofre das limitações próprias à natureza desses consensos provisória e continuamente criados, mantidos e transformados.⁵

⁴ Neste âmbito é de particular interesse o diálogo de Touraine. Ver Touraine & Khosrokhavar (2004).

⁵ Para uma leitura mais aprofundada sobre o processo consensualizador da mídia, ver Mattelart & Mattelart (2004). Em especial o capítulo intitulado “O retorno do sujeito”.

Para autores como Anthony Giddens, a identidade se ancora sobretudo no que ele denomina “colonização do futuro” (Giddens 1992), em que o passado se apresenta como objeto a ser “reinventado”, nos limites internos de desenvolvimento dos seus sistemas abstratos de conhecimento.

Ele amplia ao máximo a esfera pública da vida social, por meio do que chama de “seqüestro da experiência”, ou seja, um processo produzido pelas instituições sociais que traduz em termos técnicos as questões morais básicas inerentes à condição humana (sexualidade, loucura, morte, criminalidade, doença e natureza). Essa é a dimensão de “vigilância” e de “controle” das instituições sociais sobre as práticas e auto-representações dos indivíduos, a qual consiste em garantir aos indivíduos as bases de sua necessária “segurança ontológica”, responsável pela administração das crises existenciais individuais, pela consolidação de uma permanente “confiança” nos sistemas abstratos, pelo desencadeamento da agência humana e aceitação da realidade. Isto cria uma esfera de “influências sociais” em parte incontrolável pelos indivíduos e em parte apropriável por eles e sujeita a redefinições, num movimento que ao mesmo tempo confere poderes aos indivíduos para o gerenciamento de suas trajetórias e lhes nega a possibilidade de vivenciar seus impasses morais dentro de um campo interpretativo diversificado.

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

Para Giddens, o conhecimento científico tem substituído a tradição no movimento de busca dos indivíduos por

fontes de segurança ontológica. A insegurança gerada pelas transformações sociais e suas rupturas de estruturas tradicionais é enfrentada pela absorção de sistemas abstratos de conhecimentos – teorias, conceitos e descobertas – que, apesar de voláteis, mantêm níveis aceitáveis de segurança e ordem. Segundo Giddens, “em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica” (Beck; Giddens & Lash 1994: 100). As sociedades atuais, como sociedades pós-tradicionais, enfrentam as incertezas da vida incorporando o conhecimento especializado desde o âmbito mais íntimo da vida privada àquele das instituições sociais. Essa apropriação se impregna na experiência da vida cotidiana, nos estilos de vida e na esfera do trabalho. Por mais que a ciência não possa ser incontestada em sua autoridade explicativa, ela se desdobra em sistemas especialistas, segundo Giddens, abertos e alternativos, que são incorporados e desincorporados na relação dialética com os estilos de vida.

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

funcionalmente diferenciados para setores mais amplos da sociedade, seja em razão do recurso ao conhecimento científico como fonte legitimadora da discursividade pública política e comunicativa, por mais provisórios, parciais e superficiais que sejam os termos deste recurso.

Giddens vê um movimento dialético entre sistemas abstratos e estilos de vida, em que alterações nestes últimos têm repercussões sobre os primeiros. Até que ponto, entretanto, os estilos de vida estariam preponderantemente comprometidos com os referenciais desses sistemas? O conhecimento especialista já teria impregnado todas as esferas daqueles conjuntos articulados de práticas, valores, comportamentos, gostos, saberes, escolhas e experiências próprias dos estilos de vida de um grupo ou de uma classe? Essa questão é importante porque pode subsumir a própria política aos sistemas especialistas e envolver as instituições de comunicação como instâncias vitais na legitimação desses sistemas. Além disso, os estilos de vida refletiriam *distinções sociais*⁶ cultivadas pelos próprios sistemas especialistas, entre os quais, as instituições de comunicação.

Há, entretanto, movimentos identitários emergentes e significativos no interior da cultura midiática que fogem à alçada da ciência e da tecnologia como fonte de legitimação de práticas e valores. Alguns deles são os movimentos de minorias, conflitos de gênero, raciais, familiares e outros cujos avanços não foram baseados em critérios de legitimação científicos, mas essencialmente em parâmetros éticos, culturais e políticos.

Outro elemento importante na formação do caldo das identidades contemporâneas, e das noções de sujeito e cidadania, está na presença, cada vez mais expressiva e recorrente, do sujeito anônimo como lugar em que se dá algo posterior às noções de desterritorialização e de interatividade. O sujeito anônimo, desconhecido, vem cada vez mais

⁶ Há um longo trabalho no âmbito da sociologia da cultura que explora a dinâmica dos estilos de vida baseada na noção de distinção social de Pierre Bourdieu. Neste aspecto, ver Featherstone (1995).

a público expor, das mais variadas maneiras, seu modo particular de interagir com o mundo, de formar valores e encontrar soluções para os confrontos da vida em sociedade.

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

- GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- . *Mundo em descontrolo: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich & LASH, Scott. *Reflexive modernization: politics, traditions and aesthetics in the modern social order*. California: Stanford University Press, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- . *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Litera Mundi, 2001.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura*. São Paulo: Loyola, 2004.
- MATTELART, Armand & MATTELART, Michele. *Pensar as mídias*. São Paulo: Loyola, 2004.
- TOURAINÉ, Alain & KHOSROKHAVAR, Farhad. *A busca de si: diálogo sobre o sujeito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.