



Comunicação e Sociedade

REVISTA 18 | 2010 | MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE

Modernidade, pós-modernidade e imaginário

Novas tecnologias, mídia e comunicação

Cidades, identidades e tribalismo



Universidade do Minho
Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade



Título: COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE 18

Director: Moisés de Lemos Martins

Director-adjunto: Manuel Pinto

Conselho Consultivo

André Berten (Universidade Católica de Lovaina), Daniel Bounoux (Cahiers de Médiologie/ Universidade Stendhal de Grenoble), Manuel Chaparro (Universidade de São Paulo), Paolo Fabbri (Universidade de Bolonha), António Fidalgo (Universidade da Beira Interior, Covilhã), Xosé López Garcia (Universidade de Santiago de Compostela), Jill Hills (International Institute for Regulators of Telecommunications/Centre for Communication and Information Studies, Universidade de Westminster, Londres), Michel Maffesoli (Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien/Universidade Paris Descartes), Denis McQuail (Universidade de Amesterdão), José Bragança de Miranda (Revista de Comunicação e Linguagens/ Universidade Nova de Lisboa), Vincent Mosco (School of Journalism and Communication, Universidade Carleton, Otava), José Manuel Paquete de Oliveira (ISCTE, Lisboa), Colin Sparks (Centre for Communication and Information Studies, Universidade de Westminster, Londres), Teun van Dijk (Universidade Pompeu Fabra, Barcelona).

Conselho Científico

Albertino Gonçalves, Anabela Carvalho, Aníbal Alves, Bernardo Pinto de Almeida, Felisbela Lopes, Helena Pires, Helena Sousa, Jean Martin Rabot, Joaquim Fidalgo, Gabriela Gama, José Pinheiro Neves, Luísa Magalhães, Madalena Oliveira, Manuel Pinto, Moisés de Lemos Martins, Nelson Zagalo, Rosa Cabecinhas, Sara Pereira, Silvana Mota-Ribeiro, Teresa Ruão, Zara Pinto-Coelho.

Conselho de Redacção

Alberto Sá, Ana Melo, Elsa Costa e Silva, Luísa Magalhães, Lurdes Macedo, Luís António Santos, Maria da Luz Correia, Pedro Portela, Rui Grácio, Sandra Marinho, Sara Balonas.

Coordenação do volume: Albertino Gonçalves e Jean-Martin Rabot

Apoios: A edição deste número foi apoiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Edição: *Comunicação e Sociedade* é editada semestralmente (2 números/ano ou 1 número duplo) pelo Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), Universidade do Minho, 4710-057 Braga, em colaboração com as Edições Húmus, Lda., Rua de Paradas, 139 – Vilarinho das Cambas, Apartado 7097 – 4764-908 Ribeirão. Tel. 252 301 382/ Fax. 252 317 555/ *E-mail:* humus@sapo.pt

Assinatura anual: Portugal, países de expressão portuguesa e Espanha: 20 euros. Outros países: 25 euros. Preço deste número: 12 euros.

Artigos e resenhas: Os autores que desejem publicar artigos ou resenhas devem enviar os originais em formato electrónico para cecs@ics.uminho.pt. Deverão ainda enviar três cópias em papel para CECS – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, 4710-057 Braga. Ver normas para publicação no final desta revista ou no *site* do CECS: http://www.cecs.uminho.pt/pdf/Normas_basicas.pdf.

Grafismo: António Modesto

Tiragem: 750 exemplares

Redacção e Administração: CECS – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, 4710-057 Braga. Tels. 253 60 42 14 / 253 60 42 80. Fax 253 67 88 50 / 253 67 69 66

Impressão: Papelmunde SMG, Lda.

ISSN: 1645-2089

Depósito legal: 166740/01

Solicita-se permuta. Echange wanted. On prie l'échange. Sollicitamo scambio.

Índice

Nota introdutória. A modernidade e a pós-modernidade em foco <i>Albertino Gonçalves e Jean-Martin Rabot</i>	7
Modernidade, pós-modernidade e imaginário	
Modernidade, sociedade civil e revolução <i>Patrick Tacussel</i>	13
Pós-modernidade <i>Michel Maffesoli</i>	21
Figures d'Eros : mythes et cultures <i>Martine Xiberras</i>	27
The postmodern interstices within modernity: interpreting the historical controversy <i>Thomas Seguin</i>	41
Novas tecnologias, Média e comunicação	
L'orgie électronique. Vices et vertus du paysage Facebook <i>Vincenzo Susca</i>	55
Que les ténèbres soient... Les univers mythiques du film-catastrophe moderne et postmoderne <i>Bertrand Vidal</i>	63
L'homme préhistorique, l'animal et nous : métamorphose des images vulgarisées <i>Marianne Celka</i>	75
Ecologia, mídia e pós-modernidade <i>Massimo Di Felice, Julliana Cutolo Torres e Leandro Key Higuchi Yanaze</i>	85

Pós-modernidade e mídias nativas: a comunicação indígena brasileira audiovisual <i>Eliete da Silva Pereira</i>	97
Média, política e crise de sentido <i>Francisco Rui Cadima</i>	107
Critical analysis on the communicative process between children's magical realism literature and animation movies: conceptual primitivism aesthetic context for the referential problems on children's texts <i>Márcio Danilo Mota Varela</i>	117
Uma modernidade – outra ou o hipermoderno <i>Samuel Mateus</i>	133
Cidades, identidades e tribalismo	
O espaço da arquitetura e do urbanismo: uma componente sensível na compreensão das relações sociais da pós-modernidade <i>Julieta Leite</i>	149
Ambiências climatológicas urbanas: pensar a cidade pós-moderna <i>Fabio La Rocca</i>	157
A invisibilidade como subversão pós-moderna na cultura urbana <i>Júlia Catarina de Sá Pinto Tomás</i>	165
Ser num mundo outro: a mente bebida pela máquina? <i>Mariana Lameiras</i>	173
A individuação eco(socio)lógica na pós-modernidade <i>José Pinheiro Neves e Pedro Rodrigues Costa</i>	179
Pensar a identidade atonal da modernidade: breve fantasia a quatro mãos <i>Rita Ribeiro</i>	193
The theatre of cruelty aesthetics: does postmodern life have to be “beautiful” or morally good? <i>Paulo Barroso</i>	201
A abstracção na modernidade. Da origem aos efeitos objectivos <i>Manuel Albino, Nuno Duarte Martins e Pedro Mota Teixeira</i>	209

Vária

The contradictions of journalism in Germany 227
Hans J. Kleinsteuber

Media myths, multi-platform journalism and the Hollywood cartel 237
Jeremy Tunstall

Leituras

Cultura participativa. Resenha crítica sobre a obra 245
Convergence Culture –Where Old and New Media Collide, de Henry Jenkins
Daniel Brandão

Manuel Castells, Mireia Fernández-Ardèvol, Jack Linchuan Qiu, Araba Sey. 257
Comunicação móvel e sociedade. Uma perspectiva global.
Luzia de Oliveira Pinheiro

Abstracts 261

Normas para apresentação de originais 269

Editorial information 270

Nota introdutória. A modernidade e a pós-modernidade em foco

Albertino Gonçalves e Jean-Martin Rabot*

As ciências sociais, que tinham a pretensão de antecipar os acontecimentos, mostraram-se muitas vezes em atraso sobre eles. Defraudaram a sua vocação ao pensar que deviam dirigir o mundo e dar-lhe um rumo certo, um rumo que era inerente à história do Ocidente, à maneira como este sempre se concebeu, em virtude das suas raízes judaico-cristãs: o rumo da cidade celeste (Santo Agostinho), o do controlo da natureza (Descartes), o da imposição da liberdade (Rousseau), o do reino dos fins como resultado da autonomia da vontade (Kant), o da perfectibilidade do Homem (Condorcet), o do estado positivo (Comte), o da emancipação do Homem (Marx), o dos princípios de justiça (Rawls). É como se o Ocidente não pudesse conhecer outro caminho do que aquele que a razão universal traçou para ele. A raiz judaico-cristã do Ocidente alastrou-se a todos os domínios de actividade, inclusive à especulação filosófica e científica, assim como à experiência política. É como se a teologia desembocasse necessariamente numa teleologia, e que esta contaminasse, por efeito de contágio, a filosofia, a ciência e a política. Daí que Julien Freund tenha advogado uma filosofia que fosse filosófica, ou seja, que permitisse multiplicar até ao infinito as perspectivas de apreensão do ser e de atribuição de sentido ao mundo e à existência, em vez de determinar de forma unidimensional o que deve ser e advir. É assim que Michel Maffesoli defende uma sociologia que seja compreensiva em vez de explicativa, descritiva em vez de analítica, insistindo sobre a raiz comunitária e, por conseguinte, sentimental e passional do político. O presente recupera motivos do passado que são adaptados à modernidade. O tempo do filósofo-rei ou do sociólogo-rei já passou.

Talvez tenham sido os próprios desígnios e símbolos da modernidade e o seu princípio de acção, a racionalidade instrumental, enquanto motor de um progresso ilimitado que passaram de tempo, assim como as narrativas de legitimação deste progresso. A verdade é que tudo acaba por passar de tempo. Mas é preciso saber reconhecê-lo. É des acertado pensar que as sociedades modernas possam reproduzir até ao infinito o

* Centro de Estudos em Comunicação e Sociedade (CECS). Universidade do Minho.
albertino@ics.uminho.pt
jmrabot@ics.uminho.pt

seu modo de ser originário, ao inscreverem-se no tempo da linearidade, no esquema do progresso contínuo. É até insensato pensar que qualquer vestígio do passado tem necessariamente que desaparecer. Para além da labilidade social, existe um fundo invariável na vida dos homens a que os sociólogos deram nomes diferentes: o motivo em Weber, o resíduo em Pareto, as formas elementares em Durkheim, as estruturas antropológicas em Gilbert Durand, etc. Se podemos ver na modernidade uma encarnação do mito prometeico, podemos ver na pós-modernidade uma reatualização do mito dionisíaco, com a parte de confusão e de fusão que comporta. À história orientada para um determinado sentido responde a visão cíclica, característica da redundância do mito.

A pós-modernidade condiz com o “apagamento do futuro”, se quisermos utilizar a expressão de Jacques Ellul. Corresponde ao enfraquecimento da crença incondicional no progresso, enquanto marca singular que pontuou a história do Ocidente, em particular a partir do século XV: o Renascimento, a Reforma Protestante, a filosofia das Luzes, a Revolução Francesa, a Revolução Industrial, o progressismo marxista, a instauração de regimes totalitários e de democracias liberais e socialistas no século XX. Naturalmente, a pós-modernidade corresponde ao desmoronamento dos grandes discursos de referência que legitimavam a crença no progresso, à semelhança da “narração crística do amor mártir” (Lyotard) e do marxismo. A pós-modernidade anuncia assim o fim do prometeísmo da civilização ocidental no seu papel de arauto de uma ordem mundial que se encarrega de “garantir o crédito em geral, o crédito no sentido financeiro e o crédito conferido às linguagens”, como no-lo diz Jacques Derrida. A depreciação dos paraísos celestes e terrestres abriu o caminho para a valorização do presente, a concretização do princípio de prazer na vida quotidiana. A sociologia, no entanto, nem sempre soube mostrar-se à “altura do quotidiano” (Weber).

Talvez devamos reconhecer que a noção de pós-modernidade não se enquadra matematicamente no rigor científico do conceito – rigor que, muitas vezes, torna os conceitos rígidos. Por essa razão, alguns autores tentaram esquivar-se à palavra “pós-modernidade”, em prol todavia de noções não menos equívocas. Por meio delas, umas vezes pretenderam mostrar que a pós-modernidade corresponde a uma radicalização da modernidade; outras vezes, que a pós-modernidade não pode ser pensada fora do contexto da modernidade. Noutros casos ainda, a pós-modernidade foi invocada apenas para se lhe imputar a incapacidade de salvaguardar as conquistas da modernidade. Falou-se em modernidade tardia (Giddens), em modernidade líquida (Z. Bauman), em sobremodernidade (M. Augé, G. Balandier), em hipermodernidade (Lipovetsky), em ultramodernidade (F. Lenoir). Forçoso é reconhecer que as críticas da noção de pós-modernidade se cruzam com a denegação da ideia de politeísmo. Inúmeros autores recusam por completo a ideia simmeliana, segundo a qual o fenómeno religioso se resume à “intensificação e à absolutização da relação social” (Simmel), desprezando aquilo que Aron chamou de “ordem heterogénea dos valores” e Vattimo de “mundo babilónico do pluralismo”.

A palavra-chave da filosofia e da sociologia racionalistas, que caracterizam a modernidade, tem sido a “unidade”. Tanto uma como outra ignoram que a marca da realidade é a pluralidade. Aliás, “a dialéctica, a poesia, o erotismo, a mística e, no âmbito

da história, a guerra e os conflitos internos” (Octavio Paz) desfizeram sempre os sonhos pacificadores daqueles que James Burnham denominou de “organizadores”. Mais vale então permanecermos fiéis à tradição sociológica, aos autores que não se deixam levar pelos discursos conformistas, normalizadores e politicamente correctos, e zelar, na óptica da “*teologia* politeísta” preconizada por David Miller, pela produção de um pensamento que esteja em consonância com o seu tempo, que seja capaz de coadunar a reflexão plural com o pluralismo das práticas sociais e das suas mais variadas expressões na vida quotidiana. É a esse intento que respondem os textos desta revista.

Os primeiros capítulos deste número de *Comunicação e Sociedade* propõem-nos uma reflexão aprofundada sobre a modernidade, a pós-modernidade e o imaginário social. O segundo tópico da revista está organizado à volta da temática das novas tecnologias, média e comunicação. Seguem-se tematizações sobre a cidade, as identidades e o tribalismo. Finalmente, apresentamos questionamentos sobre o jornalismo, e são feitas leituras de obras contemporâneas.

Modernidade, pós-modernidade e imaginário

Modernidade, sociedade civil e revolução

Patrick Tacussel*

Resumo: Na modernidade, que corresponde aos desígnios das filosofias da história, o vínculo social é definido pela relação entre o Estado e a sociedade civil. O vínculo social, legitimado por dispositivos discursivos e institucionais, é encarado no quadro de uma sociedade civil regida pelo Estado e no sentido de uma mediação entre a esfera pública e a esfera privada. O pós-moderno começa precisamente com o desmoronamento das teorias progressistas do positivismo e do materialismo histórico que entendiam regular e equilibrar as relações entre o Estado e a sociedade.

Palavras-chave: modernidade, filosofias da história, sociedade civil, vínculo social.

Nas filosofias da história, que ideologicamente delimitaram a palavra “modernidade”, a definição do vínculo social – os seus dispositivos de legitimação – sobressaem da relação entre o Estado e a sociedade civil, no sentido de uma tentativa de esclarecer o vínculo social materializado por esta última. A partir do século XV, falava-se de *societas civilis*, a principal forma de associação dos cidadãos, para traduzir a expressão *koinonia politike* de Aristóteles. O vínculo social é indissociável da Cidade (*polis, civitas*), de uma comunidade regulada pela justiça, em que o homem livre pode encontrar o seu bem supremo. O indivíduo é um animal político, quer dizer, civil ou social por natureza. O vínculo social inscreve-se no domínio da *polis* através da mediação do bem-estar comum ou *kome*, aberta a todos os cidadãos, que é estritamente separada do *oikos*, o domínio privado e individual. A coisa comum estabelece-se no diálogo ou léxico através de diferentes modos de consulta: os tribunais, as acções colectivas (jogos, guerra, etc.). É este modelo do domínio público que, independentemente da formação social que lhe serve de base, se tem perpetuado como ideologia na Idade Média e no Renascimento. No Ocidente medieval, a sociedade civil (a cidade terrestre), nascida do pecado original,

* Professor de Sociologia na Universidade Paul Valéry, Montpellier III. (tacusselp@aol.com)

aparece sob o ângulo da degradação (a queda de Adão) da condição humana. Ao lado da Cidade Celeste, reservada para os bem-aventurados tocados pela graça selectiva do Deus Único, a sociedade civil não é, por essa razão, um mundo de absoluta corrupção, mas é antes o do enfraquecimento das virtudes. É desse modo que São Tomás concebe o Direito e o Estado, cuja função é ordenar o vínculo social, em torno de uma entidade intermediária entre o céu e a terra. *Poena et Remedium peccati*, o Estado tem como objectivo a restauração de um *bonum naturae*: o vínculo social entendido como finalidade racional da prosperidade e da segurança geral. Ao legislar a sociedade civil, o Estado abrange os intercâmbios dos seres humanos na ordem eterna da natureza: “*Et talis participatio legis aeternal in rational natura lex naturalis di citu*”.

A Reforma irá mudar, sem no entanto anular o intervalo entre a Cidade de Cristo e a sociedade civil, na qual o indivíduo persegue os seus interesses legítimos no quadro de uma autoridade legal. Após as guerras religiosas, surgiu uma distinção entre o “estado de natureza” e a “sociedade civil”. A relação entre o primeiro e o segundo é feita através do contrato que consagra o poder humano e introduziu a ideia laica de soberania. Paradoxalmente, não são os reformadores, mas os jesuítas Belarmino e Mariana que, no final do século XVI, pregam que o príncipe apenas adquire o seu poder do povo, e que este último possui o direito inalienável de lho retirar se ele se opuser ao livre desenvolvimento da sociedade civil. No seu livro *De Rege et Regis institutione* (1598), Mariana diz que o Estado é uma invenção humana, uma criação popular, sendo que a sua origem reside num contrato social. Lutero – e Calvino, em menor medida retomam o princípio tomista do Estado: (*poena et remedium peccati*).

Ao contrário de Rousseau, que apresenta a passagem do “estado de natureza” ao Estado, e do selvagem ao civilizado, como uma degradação, Hobbes coloca o negativo na natureza, meio bárbaro, onde o homem é o lobo para o seu semelhante, e o positivo na sociedade civil, instituindo o vínculo social graças ao qual os indivíduos abdicam da liberdade absoluta e fatal a favor da segurança. Cada ser humano é mau por natureza, inimigo do outro e dedica-se a prejudicá-lo, ensina o autor pessimista do *De Cive* (1642) e do *Leviathan* (1651): antes da socialização e fora dela, o contrato social só pode ser um contrato de estado, submetendo o vínculo social aos mecanismos de uma dominação mais alargada. Todavia, já a partir de 1610, a *Politica* de Althusius exprime a ideia de que o contrato social deve ser distinto do contrato de dominação, e de que o poder cabe ao povo e deve ser exercido em seu proveito. Da mesma forma, em Grotius, encontramos a teoria segundo a qual o poder do Estado deve basear-se exclusivamente na razão pura. Deliberadamente optimista, o seu *De jure belli et pacis* (1625) enfatiza o facto de que o vínculo social não se constrói sobre a sua autopreservação, nem sobre a regulação do medo do próximo, mas sobre a socialidade ou *appetitus socialis*, que cimenta o contrato social. Assim, alcançamos a instauração do dispositivo moderno de legitimação do vínculo social, definindo as fronteiras da sociedade civil e do Estado, do privado e do público; e, de forma mais profunda, aparece a relação entre o individual e o colectivo. Por exemplo, os ensinamentos de Thomasius mostram que o Estado não é o resultado de nenhum “*impulsus internus*”, mas do “*impulsus externus*” (*Institutiones jurispruden-*

tiae divinae, 1668 e *Fundamenta jurisnaturae e gentium*, 1705). Ao separar claramente (*De crimina bigamiae*, 1685) o direito da teologia, mas também da moral, Thomasiaus torna-se o precursor de Kant: o direito é apenas a ordem das relações externas entre os indivíduos. A moral separa-se da lei e abre caminho ao fortalecimento da convicção interior, identificando-se com o dever ditado pela consciência, e com o direito subjectivo que é impossível impor – e, por consequência, proibir do exterior. Temos aqui o acto de nascimento ideológico do que se convencionou chamar individualismo moderno.

O problema de Rousseau é o da vontade geral ou ainda o da questão da liberdade individual em comunidade. O autor do *Contrato Social* (1762) é defensor da inalienabilidade absoluta da pessoa no quadro da vida colectiva. Para resolver esta dificuldade, Rousseau transpõe o espaço social na idealização do contrato, despojado dos *arcana dominationis* et dos *arcana imperii* maquiavelianos. A sua solução envolve dois pré-requisitos:

1. o indivíduo integra de sua livre vontade a sociedade, aceitando livremente e conscientemente o contrato,
2. a relação da pessoa com a comunidade é imediata; por conseguinte, não a aliena nem deriva de nenhuma representação.

A teoria do contrato de Rousseau faz do espaço social uma teoria (muito utópica) da reciprocidade: “Cada um de nós põe a sua pessoa em comum assim como todo o seu poder sob a direcção suprema da vontade geral, e nós incorporamos cada membro como parte indivisível do todo” (Rousseau, 1973: 74). Assim, segundo Rousseau, o sujeito conserva a sua completa liberdade, torna-se um segmento igual da vontade geral e liga-se a um número de vontades igual ao número de indivíduos aos quais está vinculado. A liberdade individual permanece intacta, uma vez que a vontade de todos se encaixa na vontade geral, que é a expressão máxima da verdadeira soberania.

A formulação mais abrangente de um dispositivo moderno de legitimação do espaço social aparece na teoria kantiana da esfera pública, ao qual este confere o estatuto de uma lei da razão prática. Na verdade, E. Kant indica-nos que a lei de um Estado deve ser sujeita moralmente ao controlo da opinião: as pessoas privadas, suportes da sociedade civil, ao constituírem-se em público instituem uma esfera, a das relações sociais, no seio da qual se exerce o seu raciocínio na sua função essencial: ser o espaço da mediação entre o Estado e a sociedade. A publicidade – a *Öffentlichkeit* – kantiana, é a instância que garante a unidade da política e da moral, o princípio que comanda o regime do direito. É neste espírito que a perspectiva progressista da *Aufklärung* assume a sua mais ampla extensão. A esfera pública fundamenta o vínculo social, na medida em que, na sua concretude, o homem se dirige ao público, isto é, ao mundo, e aquela apresenta-se como uma esfera por meio deste “mundo”, onde o público vem a nascer. Aliás, esta “mundanidade” funde-se com o conceito de cosmopolitismo (*Weltbürgertum*), entendido como “progresso para um mundo melhor”. Esta arquitectura filosófica conduz à noção de um mundo, articulada como conceito “cósmico” (*Weltbegriff*) da ciência: o mundano, instaurando-se

através do vínculo social, apresentado como a acção comunicativa, seguindo as palavras de J. Habermas, que associa os seres racionais. Com Kant, somos confrontados com aquilo a que Jean-François Lyotard (1979) designa justamente como uma metanarrativa moderna ou dispositivo geral de legitimação (denotativo/prescritivo) do vínculo social. O público dos indivíduos regidos pela sua razão forma um público de “cidadãos” e essa esfera pública, politicamente orientada, materializa o princípio ao qual está subordinado o Estado constitucional liberal: Estado esse que permite à sociedade civil transformar-se em esfera de autonomia privada, em interacção com a comunidade. A origem empírica das leis não é senão, segundo Kant, o “consenso público” dos sujeitos que agem de acordo com a sua razão. Essas leis são especificamente chamadas públicas em oposição às leis privadas, aos usos e costumes, cuja autoridade não necessita de nenhum reconhecimento explícito.

Para que esta visão do mundo esteja completa, do indivíduo ao público, da razão ao Estado, do cosmos à ciência, do social à história, Kant acrescenta, na *Crítica da Razão Pura* (1781), que o consenso público das pessoas razoáveis, produto das discussões abertas, constrói o vínculo social em “instância de controlo pragmático ao serviço da verdade” (Habermas, 1978: 117). A crença é uma convicção ou uma persuasão exterior, no caso em que temos a possibilidade ou não de a comunicar e de a validar para a razão de cada homem. A esfera pública realiza, assim, a unidade de todas as consciências empíricas em resposta à unidade inteligível da consciência transcendental. As acções sociais, que afectam os direitos dos outros, só podem coincidir com a lei e a moral, se se enquadrarem neste conjunto, por meio do qual a esfera pública se define. Kant (1972: 44) dá uma expressão teórica acabada ao vínculo social: “Trata-se de ordenar uma multidão de seres racionais que reclamam leis gerais com vista à sua conservação, sendo que cada um deles tem, aliás, uma tendência secreta em se tornar excepção; e de organizar a sua constituição de tal maneira que essas pessoas, que pelos seus sentimentos particulares se opõem umas às outras, refreiem reciprocamente esses sentimentos de modo a alcançar no seu comportamento público um resultado idêntico ao que iriam receber se não tivessem essas más disposições”.

O vínculo social não pode ser o fundamento da organização da vida pública, e, desse modo, a esfera que engloba as suas relações – a das mudanças, do trabalho, do comércio sob todas as formas –, agitadas pelo confronto de interesses dos particulares ou das classes, não pode garantir o princípio de uma mediação entre a política e a moral. O ponto de vista de Hegel (1972, § 301: 331) rompe com a ideia kantiana de civilidade enquanto “acordo público (de todos os juízos)” e introduz a noção de massa, que ele assimila à opinião pública ou “universalidade empírica das opiniões e dos pensamentos”.

Composta por indivíduos “cujos movimentos e acções não seriam mais do que elementares, irracionais, selvagens e assustadores” (GWF Hegel, 1972, *op. cit.*, § 303: 336), não há nada a esperar desta colectividade inorgânica cujo sistema, simultaneamente contraditório e anárquico, das necessidades, delinea os limites demasiado óbvios. Hegel afasta-se da concepção liberal da sociedade, embora conceda à economia política (Smith, Say ou Ricardo) uma aparência de racionalidade. Por um lado, ele consagra o

trabalho e o indivíduo calculador racional, por outro, ele idealiza o Estado, no qual vê a realização, pela lei, da moralidade efectiva. Longe da concepção romântica, a arquitectura social de Hegel não é uma totalidade orgânica – ela assenta em três níveis: a família; a “sociedade civil” que especifica o vínculo social em que cada um busca o útil e a satisfação de suas necessidades; e o Estado que realiza o universal, nomeadamente através das acções dos funcionários “classe universal”, uma vez que “tem como seu destino ou ter a universalidade como meta da sua actividade essencial” (Hegel 1972, *op. cit.*, § 303: 335).

No entanto, é na definição que Hegel nos dá da sociedade civil que encontramos a problemática do vínculo social: a relação entre o indivíduo e a comunidade. “A pessoa concreta que é, em si própria, um fim particular como conjunto de necessidades e como mistura de necessidade natural e de vontade arbitraria é o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, relacionada com os outros, de forma que cada uma se afirma e se satisfaz por meio do outro, e ao mesmo tempo, é obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio”, assim o resume os *Princípios da Filosofia do Direito* (1820) (Hegel 1972, *op. cit.*, § 182: 217--218). Na obra de Hegel, o cidadão (*Bürger*) é o burguês, a sociedade civil: “*die bürgerliche Gesellschaft*”. No entanto, o filósofo afasta-se definitivamente do liberalismo; o vínculo social – exprimindo a liberdade do comércio e da indústria – exige o quadro regulador do Estado corporativo e dos instrumentos de coerção que são os tribunais e a polícia, racionalizando o intercâmbio social e o egoísmo primitivo do cidadão burguês que levaria à guerra de todos contra todos. É esta a forma da universalidade, à qual se fez menção anteriormente, e da qual o Estado é a realidade histórica. Hegel (*cf.* 1972, *op. cit.*, § 183: 218) confirma isso muito claramente: “Na sua realização assim determinada pela universalidade, o objectivo egoísta cria um sistema de dependência recíproca, que faz com que a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica de cada um sejam ligados à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos; que aqueles se baseiem nestes, que aqueles apenas se tornem reais e seguros por meio desta ligação. Podemos chamar a este sistema antes de mais Estado externo, Estado da necessidade e do entendimento”.

Na perspectiva de Hegel, o correctivo do controlo corporativo é importante, pois ao limitar a esfera privada (família) o conceito de esfera pública possui uma autonomia em si muito restrita. Os grupos sociais articulam-se hierarquicamente entre si, até ao maior deles, o Estado; a lei impõe-se como uma realidade efectiva, enquadrando os tipos de solidariedade em exercício na sociedade civil; os indivíduos formatados pelos costumes e as leis unem em si a particularidade subjectiva e a universalidade jurídica. Nestas circunstâncias, o vínculo social que caracteriza a esfera civil serve apenas para integrar a concepção subjectiva da massa ao plano da objectividade do Espírito, que se apresenta na figura do Estado. Ainda encontramos na obra de Hegel o princípio da *Aufklärung*, segundo o qual a Razão se realiza de forma “justa e perfeita”, combinando a felicidade individual e o interesse geral, mas a Razão política do público, a comunicação social, já não estão habilitadas a controlar a harmonia colectiva: é o Estado que,

em si, pela sua própria existência, toma este destino em conta. Se, de acordo com Hegel, o Estado, longe de contradizer a sociedade civil, é a sua condição de sobrevivência, Marx postula, pelo contrário, que o mundo das trocas é o núcleo vivo do desenvolvimento histórico. A sua tese é bem conhecida: enquanto na civilização pré-capitalista, a diferença entre os Estados que organizam o vínculo social era de ordem política, essa diferença ficou reduzida, no seio da sociedade burguesa, a uma dimensão de natureza essencialmente social. A sociedade civil foi progressivamente separada do Estado, segundo ritmos diferentes, de acordo com as nações. E com o nascimento do mundo mercantil moderno, que viu a luz com a Revolução Industrial, o advento da propriedade privada dos meios de produção e a grande indústria, a economia e a política foram radicalmente separados. O Estado torna-se o estado-maior da burguesia, a propriedade dos proprietários, para a gestão dos seus interesses de classe e o instrumento da sua luta social contra o proletariado. A revolução política – que aboliu os Estados, corporações, grêmios e privilégios – pôs assim um fim ao “carácter político da sociedade civil. A revolução quebrou a sociedade civil em seus elementos mais simples: por um lado, em indivíduos, por outro, em elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo da vida e a condição burguesa desses mesmos indivíduos (...) a revolução reuniu os fragmentos dispersos [do espírito político que se descompôs durante na sociedade feudal], libertou-o da sua mistura com a vida burguesa e fez dele a esfera da comunidade, do assunto *geral* do povo (...)” (Marx, 1968: 42).

Se houver um progresso em relação aos modos de produção anteriores (escravista ou feudal), ele rapidamente encontra os seus limites. Marx acredita que há pouca mobilidade social – para usar uma expressão mais contemporânea – na sociedade capitalista. A acumulação de capital funciona na base da captação de uma mais-valia, realizada por aqueles cuja única propriedade, sobre o mercado das trocas, é a força de trabalho. Não se poderia imaginar, neste contexto, a formação de uma sociedade de classes médias, mas certamente o reforço de uma sociedade de classes que encara o vínculo social como impossibilidade de uma oportunidade de ascensão ou de auto-realização para a massa crescente dos trabalhadores assalariados. Se juntarmos a esta situação um fenómeno mais especificamente económico, ou seja, que a concentração inevitável do capital transforma os mercados em oligopólios, impedindo que os preços sejam fixados com toda a independência, a emancipação da sociedade civil em relação aos regulamentos estaduais não levam a uma limitação do poder na área das trocas entre particulares. A autonomia privada, na sociedade civil burguesa, assume assim a máscara da alienação geral das relações sociais que “faz ver a cada homem, noutro homem, não uma conquista, mas antes a limitação da sua liberdade” (Marx, 1968: 38).

O mais interessante no argumento de Marx é a inversão dialéctica das relações entre o privado e o público, a sociedade civil e o Estado, a economia e a política. Se a esfera pública burguesa surgiu no contexto histórico da sociedade civil separada do Estado, ela permitiu, num primeiro momento, a constituição do social, enquanto campo próprio da reprodução da vida colectiva, e isto na medida em que esta última teve um carácter privado. Ora, é na medida em que a reprodução social representava o domínio

privado no seu conjunto, que ela se tornou essencialmente uma questão de interesse geral. Situação que Marx descreve na sua crítica da filosofia hegeliana do Estado: “Que a sociedade civil entre massivamente e, se possível, por completo no poder legislativo, que a sociedade civil real queira substituir a sociedade civil fictícia, não representa outra coisa do que a tendência da sociedade civil em querer dar-se uma existência política” (Marx, 1948: 241). É nesta base que Marx desenvolve uma filosofia da história alternativa à ideologia burguesa.

O desafio do projecto filosófico-histórico defendido por Marx diz respeito à legitimação do vínculo social, na hipótese de uma transparência das relações sociais. Ele apresenta-se, além disso, como a verdadeira realização das promessas não cumpridas pela filosofia das Luzes, cujos objectivos de Razão e de Humanidade reconciliada só podiam ser imperfeitos ou ilusórios, num mundo onde a divisão em classes sociais e as desigualdades económicas não foram nem muito nem pouco questionadas. Se os indivíduos, constituídos em público, fazem com que o reconhecimento político da sociedade em esfera privada se torne o tema da questão social na sua generalidade, torna-se rapidamente evidente, segundo K. Marx, que a esfera pública vai ser progressivamente absorvida por classes sociais de não-proprietários. Esta massa de não-proprietários, numericamente a mais poderosa, contestará a manutenção da sociedade no seu estatuto de esfera privada. A revolução social, que o autor do *Capital* advoga, começa com a conquista democrática da esfera pública, baseada na concertação e nas decisões públicas relativamente à direcção e à administração de todos os mecanismos que operam na reprodução social. Quando Marx fala de socialização dos meios de produção, ele pretende racionalizar a dominação e substituir a sociedade burguesa fictícia, identificada pelo poder legislativo, pela sociedade real. Num mundo onde toda a produção está concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perde o seu carácter político, porque os antagonismos de classe desapareceram finalmente. E se a autoridade como tal não desapareceu por completo, a sua dominação de natureza política cede o lugar a funções novas exclusivamente administrativas. A relação tradicional entre esfera pública e privada é invertida: o controlo da primeira estende as suas prerrogativas ao sector da vida privada burguesa, anteriormente reservado aos proprietários dos meios de produção, de modo que o controle colectivo se exerce sobre a totalidade do trabalho socialmente necessário. A autonomia – que não tem mais por base a propriedade privada – também deixa de assentar na esfera privada; é na esfera pública que assenta agora. O vínculo social, que delimita a liberdade do homem privado, determina-se em função do seu papel de cidadão, e a sua cidadania não depende mais da sua qualidade de proprietário.

Em conclusão, Marx já não coloca a esfera pública como um mediador entre o Estado e a sociedade civil, antigamente a dos proprietários. Prevê que a estrutura planificada do Estado se dissolva finalmente no seio da sociedade, emancipando assim as relações humanas informais e íntimas que, pela primeira vez, se tornam verdadeiramente autónomas e “privadas”. O papel do Estado e das jurisdições tiveram como finalidade inscrever o conjunto das relações humanas na coacção económica própria das

sociedades de classes; esta é a razão pela qual o casamento, por exemplo, enquanto base da família, interessa à lei, ao contrário da amizade. Na utopia comunitária de Marx, a relação “privada” tornar-se-á efectiva na medida em que nenhuma norma jurídica virá a defini-la.

O pós-moderno começa com a erosão dessas ideologias optimistas do progresso: tanto o idealismo positivista e tecnológico que pretende estabelecer uma relação equilibrada entre a sociedade civil e o Estado, para assim construir novas solidariedades e fortalecer um mundo melhor através da cultura e da ciência, como a ideologia histórico-materialista que pretende alcançar os mesmos fins (uma sociedade perfeita) por meio da Revolução.

Tradução de Jean-Martin Rabot e Ana Leite Vilela

Referências Bibliográficas

- Habermas, J. (1978) *L'Espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris: Payot, colecção “Critique de la politique”.
- Hegel, G.W.F. (1972 [1820]) *Principes de la philosophie du droit*, Paris: Gallimard, colecção “Idées”.
- Kant, E. (1972) *Projet de paix perpétuelle*, Paris: Vrin.
- Liotard, J-F. (1979) *La Condition postmoderne*, Paris: Minuit.
- Marx, K. (1948) *Critique de la Philosophie de l'état de Hegel*, Paris: Costes.
- Marx, K. (1968) *La Question juive*, Paris: UGE, colecção “10/18”.
- Rousseau, J.-J. (1973) *Du contrat social*, Paris: UGE, colecção “10/18”.

Pós-modernidade

Michel Maffesoli*

Resumo: Se a modernidade se incarna nas instituições e nas grandes narrativas de que são portadoras, a pós-modernidade dá importância às tribos, aos espaços que ocupam, às formas de socialidade que aí se desenvolvem. Dá-se um novo alento aos mitos que a visão linear do progressismo asfixiou, à *bricolage* mitológica. Esta evolução faz-se em espiral, na medida em que certos elementos incompatíveis com a nova realidade são eliminados e outros, em consonância com as novas maneiras de pensar e de viver, actualizados. Particular ênfase é dada, na pós-modernidade, à vivência local e à convivência através das imagens.

Palavras-chave: pós-modernidade, mitos, imagens, tribalismo.

O que será da pós-modernidade? É sempre muito delicado “mexer” nas “panelas do futuro”. Podemos, no entanto, dar algumas indicações, reunir alguns indícios, com o fim de delinear as grandes tendências, e isto porque pontualmente assistimos a um retorno, embora de uma forma ligeiramente modificada, daquilo que pensávamos ter ultrapassado. Para sermos mais precisos, não se trata aqui de um “eterno regresso” do mesmo, mas, antes do mais, e tal como no seu tempo o filósofo Nicolau de Cusa o indicava, de um crescimento que adopta a forma da espiral. Para dizê-lo ainda mais claramente, se uma definição provisória da pós-modernidade devesse ser dada, poderia ser a seguinte: “a sinergia de fenómenos arcaicos com o desenvolvimento tecnológico”.

É assim que, em contrapartida dos grandes temas explicativos da modernidade, ou seja, o Estado-nação, a instituição, o sistema ideológico, podemos realçar, no que se refere à pós-modernidade, o regresso ao local, a importância da tribo e a *bricolage* mitológica.

* Professor de Sociologia na Universidade Paris Descartes, Sorbonne. (maffesoli@ceaq-sorbonne.org)

Em primeiro lugar, o local, primeiro indício da heterogeneização galopante que percorre as nossas sociedades. É interessante, a esse respeito, notar o regresso em força, nos diversos discursos sociais, de termos como “país”, “território”, “espaço”, coisas essas que remetem para um sentimento de pertença reforçado, para a partilha emocional e que nos levou a dizer que o lugar faz ligação. Ligação essa que não é abstracta, teórica nem racional. Ligação essa que não se constituiu a partir de um ideal longínquo, mas que se funda, antes pelo contrário, organicamente, na base da possessão comum de valores enraizados: língua, costumes, cozinha, posturas corporais. Coisas essas, quotidianas, concretas, que combinam, num paradoxo que não é apenas aparente, o material e o espiritual de um povo.

É conveniente reflectir sobre isto: um tal materialismo espiritual, vivido localmente, é aquilo mesmo que vai, cada vez mais, tomar o lugar da política nas suas diversas modulações. Enraizamento dinâmico, que é causa e efeito da fragmentação institucional. Com efeito, as diversas instituições sociais, que se tornaram cada vez mais abstractas e desencarnadas, já não parecem coadunar-se com a exigência reafirmada de proximidade. Daí a emergência de um tribalismo pós-moderno que, sempre e de novo, repousa na necessidade de solidariedade e de protecção que caracteriza qualquer conjunto social. Nas selvas de pedra que são as megalópoles contemporâneas, a tribo desempenha o papel que era o seu na selva *stricto sensu*.

Assim, é surpreendente ver que as diversas instituições já não são nem contestadas nem defendidas. São muito simplesmente “roídas” e servem de nichos às micro-entidades alicerçadas na escolha e na afinidade. Afinidades electivas que encontramos no seio dos partidos, das universidades, dos sindicatos e outras organizações formais, e que funcionam de acordo com as regras de solidariedade de uma maçonaria generalizada. E isto, obviamente, para o melhor e para o pior. Tribos religiosas, sexuais, culturais, desportivas, musicais, o seu número é infinito, a sua estrutura é sempre idêntica: entreajuda, divisão do sentimento, ambiência “afectual”. E podemos supor que uma tal fragmentação da vida social seja levada a desenvolver-se de maneira exponencial, constituindo assim uma nebulosa inapreensível que não tem nem um centro preciso, nem periferias discerníveis, o que engendra uma socialidade fundada na concatenação de marginalidades das quais nenhuma é mais importante do que a outra.

É uma tal estrutura social que induz ao que se pode chamar de *bricolage* mitológica. Talvez não seja oportuno falar do fim das ideologias. Em contrapartida, é possível constatar a sua transfiguração. As ideologias assumem uma outra figura. Neste caso, a de pequenas narrações específicas, próprias, naturalmente, das tribos que as sustentam. As “grandes narrativas de referência” particularizam-se, incarnam-se, limitam-se à dimensão de um determinado território. Daí as práticas juvenis da linguagem, o regresso dos dialectos locais, a recrudescência de diversos sincretismos filosóficos ou religiosos.

A verdade absoluta, que se procura atingir, fragmenta-se em verdades parciais que convém viver, o que delinea claramente os contornos da estrutura mitológica. Cada território, real ou simbólico, produz, em certa medida, o seu modo de representação e a sua língua falada: “*Cujus regio cujus religio*”. Daí a “babelização” potencial que serve, comumente, para denegar, quando se invoca o espectro da globalização.

Existem, com certeza, uniformizações mundiais: económicas, musicais, consumistas, mas temos que nos interrogar sobre a sua verdadeira relevância. E perguntarmo-nos se a verdadeira eficácia não deve ser procurada do lado dos mitos tribais e do seu aspecto existencial. A comunicação em redes, da qual a Internet é uma boa ilustração, obrigar-nos-ia assim a repensar, para a pós-modernidade, “o universal concreto” da filosofia hegeliana.

Se, a título de hipótese, nos pusermos de acordo sobre a existência de um local tribal que gera pequenas mitologias, qual poderia ser então o seu substrato epistemológico? Empiricamente, parece que o Indivíduo, a História e a Razão cedem o seu lugar à fusão “afectual” que se encarna no presente à volta de imagens comuniais.

O termo “indivíduo”, já o disse, não é mais de actualidade. Em todo caso, não é de actualidade no seu sentido estrito. Talvez fosse necessário falar, no caso da pós-modernidade, de uma pessoa (*persona*) que desempenha diversos papéis nas tribos às quais adere. A identidade fragiliza-se. As identificações múltiplas, em contrapartida, multiplicam-se.

Os grandes ajuntamentos musicais, desportivos, consumistas são a prova disto. Em cada um destes casos, trata-se de se perder no outro. “Despesa”, na acepção de G. Bataille, entende-se como procura da fusão. Cada qual só existe no e através do olhar do outro. E esse outro pode ser o da tribo por afinidade, o da alteridade da natureza, ou ainda o grande Outro que é a deidade. Fusões, confusões de diversas ordens que nos recordam o mito dionísíaco. Trata-se de um processo que nada tem de excepcional, mas que remete, antes pelo contrário, para a simples realidade quotidiana. Numerosos são os fenómenos da vida corrente que, sem isto, permaneceriam incompreensíveis. Em todos os domínios, o “devir-moda” do mundo está na ordem do dia. E as “leis da imitação”, propostas de maneira inactual por Gabriel Tarde, parecem ser actualmente a regra.

Resumidamente, não é mais a autonomia – eu sou a minha própria lei – que prevalece, mas a heteronomia: a minha lei é o outro.

Talvez seja esta a mudança paradigmática mais importante. Anda de mãos dadas com esta inversão de tempo que faz com que o que importa não seja mais a História linear, mas as histórias humanas, a que podemos chamar de “einsteinização” do tempo. Isto significa que o tempo se contrai em espaço. Em suma, o que vai predominar é efectivamente um *presente* que eu vivo com os outros num determinado lugar. Qualquer que seja a maneira de o nomear, um tal “presentismo” vai contaminar as representações e as práticas sociais, em especial juvenis. É um *carpe diem*, de antiga memória, que traduz bem o hedonismo difuso. O gozo já não é adiado para alguns hipotéticos “dias melhores”, já não é esperado num paraíso que deve advir, mas é efectivamente vivido, tanto quanto possível, no presente.

Neste sentido, o presente pós-moderno encontra a filosofia do *kairos* que colocou a tónica sobre as ocasiões e as boas oportunidades, sendo a existência apenas, numa certa medida, uma sequência de instantes eternos que convém viver, o melhor possível, aqui e agora. Talvez seja necessário recordar, aqui, uma distinção de importância, a do drama e do trágico. Enquanto o drama, no seu sentido etimológico, evolui, distendendo-se no sentido de uma possível solução, o que encontramos no burguesismo moderno, o

trágico é “apórico”, ou seja, não procura nem espera soluções ou resoluções. Podemos mesmo dizer que repousa sobre a tensão dos elementos heterogêneos.

Último ponto, por fim, do substrato epistemológico pós-moderno, é a importância que vai tomar a imagem na constituição do sujeito e na constituição da sociedade. Neste ponto também só podemos ser alusivos e remeter para as análises que abordaram, enquanto tal, este problema. Basta recordar que, no seguimento da tradição judaico-cristã, a modernidade foi, essencialmente, iconoclasta. Assim como na tradição bíblica, o ícone ou o ídolo não permitiam adorar o verdadeiro Deus, “em espírito e em verdade”, a imagem ou o imaginário, de Descartes até Sartre, constituíram um entrave ao bom funcionamento da razão. Recordemo-nos aqui da expressão filosófica transformada em provérbio popular, e que faz da imaginação a “louca da casa”. Estigmatização que marcou, profundamente, os nossos modos de pensamento e toda a nossa sensibilidade teórica.

Ora, o que observamos nos nossos dias a não ser o regresso em força desta imagem negada ou denegada? Imagem publicitária, imagem televisiva, imagem virtual. Nada fica imune. “Imagem de marca”, intelectual, religiosa, política, industrial, etc., tudo e todas as coisas devem dar-se a ver, dar espectáculo. Podemos dizer, numa óptica weberiana, que podemos compreender o real a partir do irreal (ou daquilo que é considerado enquanto tal). Acontece que, durante a modernidade, o desenvolvimento tecnológico tinha duravelmente desencantado o mundo. Podemos dizer, no que se refere à pós-modernidade nascente, que é a própria tecnologia que favorece um real *reencantamento do mundo*.

A fim de acentuarmos efectivamente um tal fenómeno, podemos falar do (re)nascimento de um “mundo imaginal”. Isto é, de uma maneira de ser e de pensar, inteiramente atravessada pela imagem, o imaginário, o simbólico, o imaterial.

Qualquer que seja a maneira pela qual este “imaginal” se exprime: virtual, lúdico, onírico, ele está cá, presente e preponderante; já não está enclausurado na vida privada e individual, mas será um elemento constitutivo de um ser-em-conjunto fundamental. É tudo isto que nos faz dizer que o social se alastra em socialidade, integrando, de uma forma holística, parâmetros humanos que o racionalismo moderno deixou de lado. O imaginal é, assim, uma outra maneira de nos tornar atentos à sociedade complexa, à solidariedade orgânica que se inicia, à “correspondência”, no sentido baudelairiano, entre todos os elementos do meio ambiente social e natural.

A época é, talvez, mais atenta a esta “impermanência” das coisas mais estabelecidas. O que é certo é que o surgimento de valores arcaicos, dos quais se chegou a pensar que estavam totalmente ultrapassados, deve tornar-nos atentos ao facto de que, se as civilizações são mortais, a vida, quanto a ela, curiosamente, perdura. Assim, não atribuindo a este termo um estatuto conceptual demasiado rígido, a pós-modernidade nascente recorda-nos que a modernidade foi uma “pós-medievalidade”, ou seja, permitiu uma nova composição do ser-em-conjunto.

Destino em forma de espiral do mundo! Quando cessa a evidência de uma ideia na qual assentou uma determinada civilização, nasce uma outra constelação que integra

certos elementos do que existiu e que volta a dar vida a alguns outros que tinham sido denegados.

É ao ter presente na nossa mente este esquema que se pode, de uma forma não judicativa, não normativa, “epifanizar” as grandes características da *episteme* pós-moderna. O que M. Foucault fez para a modernidade, temos que fazê-lo para a época que se anuncia. Trata-se de um desafio de grande envergadura que necessita de uma postura intelectual audaciosa. Desafio que deve ser aceite se não quisermos que o pensamento seja marginalizado. Tanto mais que, assim como afirmava Victor Hugo, numa outra época, “nada pode parar uma ideia cujo tempo chegou”.

Tradução de Jean-Martin Rabot

Referências bibliográficas

- Boisvert, Y. (1997) *L'Analyse postmoderniste*, Paris: L'Harmattan, 1997.
 Dumont, L. (1983) *Essais sur l'individualisme*, Paris: Le Seuil.
 Durand, G. (1960) *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, 1960.
 Durand, G. (1986) *Beaux arts et archétypes*, PUF.
 Maffesoli, M. (1982) *L'Ombre de Dionysos*, Paris: Le Livre de Poche, 1991.
 Maffesoli, M. (1988), *Le Temps des tribus* (1988), Paris: Le Livre de Poche, 1991.
 Maffesoli, M. (1992) *La Transfiguration du politique* (1992), Paris: Le Livre de Poche, 1995.
 Maffesoli, M. (1993) *La Contemplation du monde* (1993), Paris: Le Livre de Poche, 1996.
 Morin, E. (1990). *Pour entrer dans le XXIe siècle*, Paris: Le Seuil.
 Moscovici, S. (1974) *Hommes sauvages, hommes domestiques*, Paris: Bourgeois.
 Moscovici, S. (1990) *La Machine à faire les dieux*, Paris: Fayard.

Figures d'Eros : mythes et cultures

Martine Xiberras*

Résumé: Un regard sur le bilan des recherches dans le champ masculin/féminin permet de questionner l'avancée des droits des femmes et « minorités sexuelles » : après l'égalité dans les droits, reste toujours à conquérir l'égalité dans les faits. Grâce à deux illustrations de la relation amoureuse issues d'images sacrées de mythologies différenciées par leur type d'imagination à l'œuvre, nous procéderons à l'analyse comparée des mythes contenus et opposés du lien érotique. De nouvelles interrogations sur le rôle de ces mythes dans les postures de conjugalité contemporaine pourront dès lors s'esquisser à partir de la sociologie des religions et de l'imaginaire.

Mots-clés : masculin/féminin, genre, mythologie, croyances, représentations, religion, imaginaire.

1. Question issue des recherches sur la thématique masculin/féminin

Depuis une trentaine d'années, les études pluridisciplinaires sur le genre ont fait une percée remarquable (Chabaud-Rychter, Descoutures, Devreux, Varikas : 2010). Ces recherches et ces publications ont accompagné une avancée dans les droits des femmes. Cependant, après avoir inscrit cette égalité en Droit, il semble qu'il reste toujours une question lancinante à traiter : qu'en est-il de cette égalité toute théorique et juridique dans les faits de la vie quotidienne ? Car, en effet, l'égalité inscrite dans le droit se heurte à des inégalités de fait. C'est ainsi que la loi s'est doté en France des Missions Egalité, dont la fonction est de veiller dans les institutions à mettre en œuvre ce souci d'équité (Dumas).

Ces « blocages » ou résistances à l'égalité résident principalement dans les domaines économique du travail, et de la politique (Ferrand : 2004). Dans le domaine du travail, l'expression très imagée du « plafond de verre », permet de saisir comment à compéten-

* Professeur de Sociologie à l'Université Paul Valéry-Montpellier 3. (martinexiberras@aol.com)

ces et responsabilités égales les femmes obtiennent de moindres salaires, et des statuts subalternes, contraintes ou assignées par un niveau ou plafond, qui apparaît comme invisible et infranchissable. Dans le domaine de la politique, un indicateur simple, le nombre de député(e)s élues à l'Assemblée Nationale, permet d'observer la faible représentation du « sexe faible ».

Dans le domaine de l'emploi, lorsque le chômage s'aggrave, il s'aggrave plus vite pour les femmes, et encore plus pour les jeunes femmes. De même, Michèle Ferrand constate plus de flexibilité et plus de précarité dans la forme des emplois occupés par les femmes, comme d'ailleurs pour les hommes immigrés et sans formation, ou « la part dominée des hommes » (Ferrand : 2004).

Finalement, l'écart de salaire moyen entre hommes et femmes reste de 30%. A égalité de poste, de diplôme, d'ancienneté, il reste toujours un écart de 15% à 20%. Enfin, les carrières des femmes sont moins rapides, car elles sont toujours suspectes de privilégier leur tâche maternelle ou matrimoniale, un « préjugé positif » qui demeure prégnant dans le monde du travail... L'image du « plafond de verre » entend souligner le fait longtemps invisible que les femmes accèdent difficilement aux positions privilégiées, et qu'elles sont exclues des postes les plus élevés. Ainsi seulement 35% de femmes sont présentes dans la catégorie des cadres de plus haut niveau. Mais ces inégalités dans les faits demeurent-elles inexplicables ?

Différentes causes sont proposées faisant appel au registre des croyances et des représentations collectives : les hommes « pensent » que les femmes restent « incompatibles » avec ces postes de haut niveau, et les femmes « auto-renoncent », partageant donc avec eux ces préjugés (Ferrand : 2004).

Autre et sans doute « Dernier bastion de résistance » du pouvoir masculin, comme le souligne l'auteur(e), le pouvoir politique. Car la parité n'existe pas non plus en politique. Si le pourcentage de femmes élues parmi les députés augmente graduellement au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, c'est toutefois avec quelques rebroussements : de 5,6% en 1945, il baisse à 3,5% en 1951, puis à 1,5% en 1958. Grâce à la génération des femmes de la Résistance, les premiers taux d'élues sont importants, mais une fois cette génération passée, il faut attendre les années 80 et l'arrivée de la Gauche à l'Assemblée en France pour revenir aux taux de l'après-guerre et même les dépasser (1981 : 5,9% ; 1987 : 5,7% ; 1991 : 6,1% ; 1997 : 10% (loi sur la parité en 2000) ; 2002 : 12%, Ferrand : 2004). Cependant, même avec un pourcentage de 12%, les femmes restent peu représentées à l'Assemblée et sans doute peut-on en déduire que les femmes sont aussi « dominées » en politique (Ferrand : 2004).

La question formulée par la sociologie du genre, détient donc déjà des pistes de réflexion et de résolution : ces inégalités de fait, semblent s'appuyer sur un ensemble de préjugés et stéréotypes culturels, qui forment comme un ensemble de représentations collectives, invisibles au premier abord, mais incompressibles, et indépassables. C'est notamment la question posée par Eric Macé et Nacira Guénif-Souilamas : si le droit des femmes a peu à peu évolué, les préjugés et les stéréotypes culturels du « patriarcat » se sont par contre renforcés (Guénif-Souilamas, Macé : 2004). Il existe comme un socle

peu modifiable des habitus et des habitudes culturelles, une spécificité des stéréotypes de genre, et donc des archétypes et des catégories de la perception liées aux imaginaires de genre, qui forment sans doute comme un écran épais à nos représentations individuelles et collectives. Les spécialistes de l'imaginaire reconnaîtront ici la question taraudante de « l'efficace de l'imaginaire » (Maffesoli : 2011), de simples idées mais qui s'incarnent avec une terrible efficacité dans la réalité.

Comment donc appréhender les archétypes – et plus particulièrement ceux liés au genre, alors qu'ils demeurent invisibles aux yeux des cultures qui les portent ? De nombreuses pistes, postures et méthodologies émanent du champ de l'anthropologie, et notamment de l'anthropologie de l'imaginaire, qui s'affronte à la mise au jour des archétypes, schèmes ou topos, à l'œuvre dans les différentes cultures (Durand : 1969). En effet, les inégalités de fait reposent sur des inégalités dans les représentations collectives communément partagées par les hommes et les femmes, de très anciens archétypes structurant les visions du Masculin/Féminin. Ces images demeurent repérables et parfois repérées dans l'analyse des représentations collectives et des rôles sociaux qui leur sont associés.

Ainsi, les stéréotypes véhiculés par les religions ont pu être décryptés. Pour la religion catholique il est facile d'opposer les images/symboles d'une féminité double dans les deux figures de Marie et Marie-Madeleine ou *Maria-Magdalena*. Marie, mère du Christ ou mère divine, opposée en tous points à *Maria-Magdalena* prostituée et pourtant pardonnée par le Christ. De même, les stéréotypes liés aux cultures sont soulignés. Ainsi, la culture grecque antique, oppose-t-elle dans un même mouvement – de pensée et d'action –, civilisé/animalité et masculin/féminin.

C'est à Françoise Héritier que nous devons de mieux comprendre la nature et les degrés de variations de la différence et des hiérarchies sociales, établis entre les sexes, dans tous les domaines et toutes les parties du monde (Héritier : 1996). Dans les représentations propres à chaque société, il existe « des éléments invariants dont l'agencement, bien que prenant des formes diverses selon les groupes humains, se traduit toujours par une inégalité considérée comme allant de soi, naturelle ». Et, citant Voltaire « les progrès de la raison sont lents, les racines des préjugés sont profondes », elle poursuit « Ce sont ces racines que je voudrais exposer aux regards, à défaut de pouvoir les extirper » (Héritier : 1996 : 9).

Chaque culture s'est construite une vision du monde, une image du monde différenciée, qui fonde à la fois les catégories de la perception et les premières conceptualisations. Ces premiers fondements esquissent tout à la fois les orientations spatiales, les sensations physiques, l'ébauche d'un sens du sacré et du politique, et en même temps qu'une définition du Masculin/Féminin. « Ces couples d'opposition apparaissent largement comme une constante anthropologique » (Guionnet : 2009). Il est possible de les résumer comme suit :

Masculin	Féminin
Actif	Passif
Chaud (lumière)	Froid (sombre/obscur)
Sec	Humide
Rapide	Lent
Grand (fort)	Petit (faible)
Logos	Mythos
Ratio	Irrationalité
Culture	Nature (animalité)

Or, cette différenciation appelle les comparaisons, et contient une connotation péjorative ou minorée pour la catégorie allouée au féminin, comme pour toutes les autres dimensions associées au Féminin. C'est ce que Françoise Héritier nomme la « valence différentielle des sexes ». Ainsi, les représentations collectives se heurtent bel et bien au socle des résidus mythiques, les archétypes ou les mythèmes, qui forment comme un inconscient collectif, un « *Urgründ* » (Durand : 1969), difficilement perceptible et sans doute complexe à modifier. Si les discriminations sexistes perdurent c'est en raison de l'inertie des représentations et de la reproduction des rôles sociaux sexués qui leur sont associés, ce que Pierre Bourdieu appelle la « domination masculine » (Guénif-Souilamas : 2004).

2. Images-archétypes du lien amoureux

Nous illustrerons à notre tour, deux archétypes opposés de la relation amoureuse, par deux exemples, issus de mythologies différenciées, principalement par leur type d'imagination à l'œuvre. Pour ce faire nous sommes parties des images, archétypes et symboles, du Féminin/Masculin et de leurs représentations, ainsi que de leur union, dans différentes cultures et religions. Le point de départ de cette différenciation des types d'imagination et produits imaginaires réside dans la typologie proposée par Gilbert Durand.

Le premier exemple est issu d'une culture où l'imaginaire diurne est à l'œuvre. L'imagination de type diurne associe plutôt des dieux solaires, dont l'attribut principal réside dans l'archétype des « armes tranchantes » et lumineuses, opposés à des déesses plutôt de type animales ou à demi-animales. Pour ces déesses diurnes, Gilbert Durand décrit : « Les représentations de l'élément féminin sont donc associées dans cette première constellation de symboles [diurne] aux catégories et aux images du néfaste, du nuisible et de l'impureté » (Durand : 1969).

Les illustrations de ces figures féminines sont : les sorcières, la fée Carabosse, les Parques, les sirènes, Circée, Calypso, Les figures masculines qui leur sont associées dans les récits mythologiques sont plutôt des héros ou des dieux de type solaire, guer-

riers aux armes tranchantes et lumineuses qui veillent aussi à la séparation radicale entre le bien et le mal : Apollon, Persée, Thésée, Héraklès (Grèce), Indra, Thor, Mars (Indo-européens), Saint-Michel, Saint-Georges (Christianisme), Prince Charmant euphémisé (contes et légendes).

Ainsi, les figures de leur mariage divin ou de la cosmogonie propre à ces cultures procèdent-elles d'un archétype spécifique de lien conjugal et/ou érotique en général.

La mythologie grecque offre une illustration exemplaire avec le couple Zeus/Héra, qui consiste de fait en un véritable système matrimonial si l'on tient compte des multiples maîtresses divines ou mortelles de Zeus. C'est donc aussi le lien érotique complexe formé par le système Dionysos/Bacchantes qu'il convient de tenir en mémoire pour parfaire notre image archétypale du couple divin de type diurne (Maffesoli : 1991).

Finalement c'est la mythologie nordique, avec le mythe de Wotan et des Walkyries, flexion ou variation de ce premier schème conjugal divin et complexe, que nous retiendrons pour illustrer ce premier type de lien érotique (Stassen : 2005).



Illustration n.° 1 : Lithographie de STASSEN, F. « Les Adieux de Wotan à Brünnhilde », illustrant les Adieux de Wotan à Brünnhilde, Rouge Opéra, Wagner, R. *La Walkyrie*, Leinsdorf, E. Livret réalisé par l'Avant-Scène Opéra, Paris. (Illustration p. 2 de la couverture du Livret).

Le deuxième exemple est issu de l'imaginaire nocturne, qui produit des figures mythiques plutôt opposées à ce premier ensemble. Dans ces cultures à l'imagination de type nocturne les figures principales sont plutôt des déesses « Mères », de « Grandes Déesses-Mères » dont l'attribut archétype est la « coupe ». Elles sont sans opposition stricte, ni conjoints clairement définis, elles ont plutôt des amants, ou des descendants, des fils, ou même des fils/amants. Ce mythème du « fils » reste très présent dans les cultes agraires dédiés à la déesse Lune.

Gilbert Durand oppose ainsi le régime diurne, à la pensée solaire qui nomme et tranche, à ce second régime, à la pensée mélodique nocturne qui « se contente de pénétrer et de dissoudre ». Ainsi, le féminin nocturne « projette la grande image maternelle et, par le moyen

terme de la substance primordiale », la « *materia prima* », l'image du féminin primordial (Durand : 1969 : 293). A l'opposé de la femme diurne, fatale et funeste, la régression nocturne provoquée par le schème de l'avalage, projette l'image du féminin valorisé. La *materia prima*, élément ou substance primordiale peut être symbolisé par les liquides essentiels que sont le suc, le sel, le lait, le miel, le soma, l'or, ou le vin (Durand : 1969 : 268).

« Dans presque toutes les cultures, il existe toujours une Grande Mère, femme maternelle et bienfaitante, vers laquelle semblent régresser les désirs de l'humanité, au point qu'il semble possible d'avancer l'hypothèse lourde d'une entité féminine religieuse et psychologique du type le plus universellement partagé [...] Asarté, Isis, Dea, Syria, Mâyâ, Marica, Magna Mater, Anaïstis, Aphrodite, Cybèle, Rhéa, Déméter, Myriam, Chalchiuhtlicue ou Shing-Moo, sont ses noms innombrables qui tantôt nous renvoient à des attributs telluriques, tantôt aux épithètes aquatiques » (Durand : 1969 : 268).

Ainsi dans la mythologie et culture basque, le culte néolithique de Mari, la grande déesse Terre-Mère, dont nous avons eu une belle illustration semble appartenir à ce second ensemble nocturne de représentations et d'archétypes (Bretou).

Cependant nous avons choisi notre seconde illustration du lien amoureux dans la mythologie indienne, qui présente une variation du schème des grandes Déesses Mères nocturnes. Ainsi, dans l'hindouisme et particulièrement dans le culte de la dévotion à Krishna, nous avons choisi une représentation du couple Krishna/Râdhâ (*Le livre de Krisna* : 1976).



Illustration n.º 2 : Krishna et Rada, (1976)
Le livre de Krisna, Paris : Éditions Bhaktivedan.

Ces deux illustrations du lien amoureux sont donc empruntées aux récits mythologiques de la culture Viking, d'une part, et de la mythologie hindouiste, d'autre part, et nous entraînent ainsi, dans le champ de la sociologie des religions et des croyances. Cependant, il nous faut respecter le conseil avisé de Claude Lévi-Strauss, et « Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu » (Lévi-Strauss : 1964 : 20).

En effet en tentant d'extirper à notre tour les schèmes contenus dans ces très anciennes images, sacrées aux yeux de leurs cultures, nous allons tenter de construire une phénoménologie de la relation amoureuse, dans ses aspects opposés de domination et de coopération.

2.1 Sources, contexte et action contenues dans l'illustration n°1 : Wotan et Brünnhilde

Le phénomène viking s'étale sur 250 ans, environ de l'an 800 à environ 1050. Sous les vocables « scandinave » ou « viking » il faut entendre la culture des peuples Suédois, Danois, Norvégiens, puis Islandais. La « réussite de l'aventure viking » signifie que l'invasion, ou la colonisation Viking bouleverse la construction de l'Europe et l'histoire occidentale entre les IX^e et XI^e siècles (Boyer : 2004).

Les légendes nordiques sont relatées dans un groupe de poèmes héroïques, qui font partie de l'*Edda poétique*. Ces textes ont été composés à des périodes très diverses, du début de l'âge viking jusqu'au XIII^e siècle. C'est notamment le cas de la *Volsunga Saga*, composée au XIII^e siècle, et qui fournit la reconstitution la plus globale de cette histoire des rois héroïques. Elle est consignée dans un manuscrit unique vers l'an 1400, en langue Norrois, langue sacrée retrouvée sur les runes. La *Volsunga Saga* raconte la saga ou l'histoire compliquée du clan des Völsung (Page : 1993).

Le roi nommé Völsung, passant pour descendre d'Odin/Wotan lui-même, fonde une grande dynastie. Pour le mariage de sa fille Signy, un vieil homme borgne se présente (Odin/Wotan ?), plante une épée dans un tronc d'arbre, et déclare que celui qui pourra la retirer, pourra la conserver. Signy décide plus tard d'avoir un fils pour exercer la vengeance de son clan. Prenant l'apparence d'une magicienne, elle couche avec son frère, et donne le jour à Sinfiotli, l'implacable.

Ces deux thèmes de l'épée plantée et du héros né d'amours incestueuses est repris par Wagner pour composer la Tétralogie *L'Anneau du Nibelung*, opéra en quatre volets, monument de 15 heures de musique, familièrement appelée par les Wagnériens, le « *Ring* » (Wagner : 1876). Wagner y consacre près de 30 ans, des premières esquisses en prose en 1848, jusqu'à la création des quatre opéras en 1876, pour l'inauguration du festival de Bayreuth.

La Walkyrie a bénéficié d'une création isolée dès 1870, à Munich, à la demande du roi Louis II de Bavière. Elle constitue le second volet de la Tétralogie, et la musique désormais célèbre de la *Chevauchée des Walkyries*, nous est familière aujourd'hui grâce au film *Apocalypse Now* de Francis Ford Coppola.

L'Acte II s'ouvre au Walhalla, le séjour divin des guerriers vikings, le dieu Wotan ordonne à la Walkyrie Brünnhilde, sa fille préférée, de protéger Siegmund (héros de lignée des Völsung). Mais Wotan est interrompu par l'arrivée de sa divine épouse Fricka, furieuse, car elle a appris la complaisance de Wotan face à l'inceste entre le frère et la sœur, Siegmund et Sieglinde. Wotan donne alors et à contre-cœur, un contordre à Brünnhilde. Mais il est déjà trop tard, la Walkyrie est émue par l'amour de Siegmund et Sieglinde, et sauve tout de même Sieglinde et les débris de l'épée de Siegmund.

L'Acte III dévoile une montagne rocheuse, où huit Walkyries, les sœurs de Brünnhilde, choisissent les cadavres des guerriers qu'elles ramèneront au Walhalla pour en faire la garde rapprochée de Wotan. Brünnhilde parvient à convaincre ses sœurs, les Walkyries, de cacher Sieglinde, enceinte de Siegmund. Mais Wotan apparaît, il sait tout ! Pour avoir désobéi, Brünnhilde sera sévèrement châtiée. Endormie sur un rocher, elle appartiendra au premier homme qui la réveillera et perdra sa divinité. Brünnhilde parvient à adoucir sa punition auprès de son père divin, en demandant que son rocher soit entouré d'un rideau de flammes, pour que seul un être exceptionnel, et téméraire puisse devenir son mari. Wotan endort alors sa Walkyrie bien-aimée et préférée, d'un sommeil magique et allume autour de sa couche un brasier géant (Merlin : 1988 : 15).

Il s'agit de l'action contenue et représentée dans l'illustration n°1 Wotan et Brünnhilde, lorsque Wotan fait ses adieux à sa fille préférée Brünnhilde, puisqu'elle devient mortelle et quitte le Walhalla pour toujours.

2.2 Sources, contexte et action contenues dans l'illustration n° 2 : Krishna et Râdhâ

La religion védique ou védisme est introduite en Inde près de 1500 ans avant notre ère par des envahisseurs. Le védisme est l'aspect le plus ancien de l'hindouisme. Le brahmanisme en est l'aspect nouveau, celui que prend l'hindouisme par une lente et constante évolution, depuis les premiers siècles avant notre ère chrétienne, jusqu'à aujourd'hui. Les textes des *Védas*, en langue Sanskrit, qui fondent les textes sacrés du védisme, continuent en principe à servir de référence, mais leur influence se réduit peu à peu face à de nouveaux textes. Dans le brahmanisme, la hiérarchie des dieux se modifie en faveur de trois grands dieux Brahmâ, Vishnu, Shiva.

Si l'hindouisme a pu se maintenir pendant cette période aussi longue, c'est parce qu'il a laissé se développer des mouvements opposés en son sein, et en dehors de lui. Les sectes dites « orthodoxes », gardent les mêmes fondements dogmatiques, mais proposent des voies différentes. Et les sectes « hétérodoxes », plus ouvertement opposées dans leur doctrines de salut, dont le bouddhisme (plus égalitaire), le jainisme (encore plus piétiste), et le tantrisme (qui cherche l'aboutissement spirituel dans une pratique maîtrisée du corps). Pour Max Weber, l'hindouisme est une religion d'intellectuels, et les brahmanes « une couche de lettrés distingués » dont la tendance fondamentale est de dévaloriser l'action par rapport à la contemplation. « Le petit bourgeois et le paysan » n'avaient pas le loisir de « désirer le *nirvâna*, non plus que l'union avec le *brahman* » (Weber : 2003 : 391).

C'est ainsi qu'il analyse le mépris et le rejet des pratiques orgiaques par la caste des brahmanes, qui les disqualifient comme « populaires » et les excluent par leur contention dans les pratiques tantriques (Weber : 2003 : 250). C'est pourquoi le culte du Tantra devient « hétérodoxe », mais tout en maintenant son existence parallèlement à l'hindouisme. Tout au contraire, le culte de Vishnou demeure au sein de l'hindouisme, une secte « orthodoxe », qui développe sa propre forme de spiritualité. Max Weber le rapproche du piétisme allemand, il parle de « revival piétiste », car le culte met l'accent sur les émotions de la dévotion et sur « l'intériorisation » des orgies sexuelles en « amour du sauveur ».

L'extase de la *bhakti*/dévotion, décrit cet état de « l'abandon intérieur et passionnément fervent au sauveur et à sa grâce ». L'extase devient ainsi une forme d'actualisation du salut, dans l'union avec la divinité, le *nirvāna*, et n'est pas sans rappeler l'extase des grands mystiques chrétiens comme Thérèse d'Avila. « L'ancienne mythologie de Krishna, d'un érotisme cru », fut sublimée : elle devint le récit des facéties d'un jeune pâtre entouré de ses *gopî*, les bergères (Weber : 2003 : 250).

Vishnou était déjà une ancienne divinité dans les textes des *Védas*, et il bénéficie de plus d'une extension croissante durant la période des grandes épopées. Les héros principaux, Krishna et Râma, lui sont assimilés, comme ses multiples *avatara*/avatars, incarnations ou « descentes » sur la Terre.

Les deux grandes épopées, longs textes héroïques en Sanskrit, le *Mahābhārata*, dont l'épisode de la *Bhagavad Gīta*, qui relate la divinisation du héros Krishna, et le *Rāmāyana*, la divinisation du héros Râma, les présentent comme deux avatars de Vishnou. La *Bhagavad Gīta* présente Krishna dans une théophanie grandiose comme le dieu suprême de l'univers. « Ce texte, un des plus importants de l'hindouisme, a bénéficié d'une vogue considérable en Inde et dans le monde ; son retentissement à cet égard est sans égal » (Sailley : 1999 : 13), notamment à partir des années 60, dans le monde occidental grâce à la conversion des hippies, sous la houlette de Gorges Harisson des Beatles.

Dans l'hindouisme postérieur à l'époque védique, les compagnes des grands dieux Vishnou, Shiva, Râma, Krishna font l'objet d'un culte aussi intense et passionné que leurs divins époux : Laksmî, Satî ou Pârvatî, Durgâ, Kâlî, Sîtâ et Râdhâ. Notre illustration présente Râdhâ, qui est la favorite de Krishna. Mais Râdhâ/celle qui plait ou qui réussit, est déjà mariée à un berger ! Tandis que Krishna lui-même a aussi une femme légitime *Rukmini* qui joue un rôle plutôt effacé. Notons que Râdhâ est donc une femme adultère, ou une déesse adultère, mais qui devient fidèle à Krishna lorsqu'elle devient sa compagne, dès lors et désormais première « fidèle » et dévote de Krishna. Le fait de rencontrer une déesse adultère dans les récits mythologiques restant d'occurrence sommes toutes assez rare, les théologiens hindouistes s'en expliquent : c'est grâce à son don d'ubiquité, que Krishna se substitue en permanence au mari de Râdhâ, si bien que Râdhâ est effectivement toujours fidèle à Krishna, y compris le jour de son mariage.

Ainsi Râdhâ est décrite et définie comme l'amoureuse passionnée de Krishna. Elle partage ses jeux divins dans un lieu privilégié et paradisiaque, le village pastoral de *Vraja* (l'enclos), et la forêt sacrée de *Vrindāvana*, où Krishna/le sombre naquit d'un poil noir de Vishnou. Krishna est à la fois un guerrier, tueur de démons et dompteur de monstres. Mais il est aussi le joueur de flûte, l'éternel adolescent, au corps gracile et à la peau bleue comme un ciel d'été, qui séduit toutes les bergères et les femmes de la communauté pastorale, les *gopî*, qui le suivent partout comme enchantées.

Le Livre X de la *Bhāgavata Purāna*, décrit en cinq chapitres l'amour de ces bergères, les *gopî*. Ce texte a été traduit par Eugène Burnouf et semble remonter au X^e siècle : il marque une étape dans l'élaboration de la *bhakti*/dévotion à Krishna. Râdhâ n'est pas nommée, mais une bergère est clairement désignée comme la préférée du dieu charmeur.

Au XII^e siècle se développe au Bengale, une poésie érotico-mystique : le *Gîtâgovinda* en sanskrit de Jayadeva. Au XV^e siècle Vidyâpati et Candîdâsa (Chandîdâs) continuent la tradition de cette poésie. Au XVI^e siècle le grand mystique çri Caitanya (Chaitanya) fonde un mouvement religieux d'une ampleur exceptionnelle qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui et jusqu'aux pays occidentaux grâce aux adeptes de « la Conscience de Krishna » (Sailley : 1999 : 66).

Les vishnouites du Bengale, continuateurs du mouvement de Chaitanya, attachent une importance capitale à la relation d'amour entre Krishna et Râdhâ. La méthode de réalisation spirituelle distingue une série de modalités et d'états d'âme, dont le dernier correspond à l'amour sublime (*prema*) de Râdhâ. L'amour de Râdhâ, bien qu'illicite, détient un caractère pur et désintéressé, il s'accroît avec les difficultés, et la séparation l'intensifie. C'est cette passion totale que recherche l'adorateur de Krishna.

L'amour de Krishna et Râdhâ symbolise ainsi l'amour de l'âme individuelle (Râdhâ) pour la divinité (Krishna), et pourrait symboliser pour la culture occidentale l'amour sublime décrit par Platon, dans *le Banquet*, qui permet d'atteindre, lui aussi par paliers, l'amour de l'idée de Beauté.

3. Analyse comparée des mythèmes à l'œuvre

Les deux illustrations partagent les caractéristiques choisies du corpus : il s'agit d'un couple de divinités, et de leurs aventures amoureuses au paradis de leurs cultures. Par contre elles s'opposent en de multiples schèmes et mythèmes.

Les caractéristiques liées au corpus choisi sont empruntées à la sociologie des religions et à la sociologie de l'imaginaire, pour qualifier les ensembles mythologiques et les figures divines dans les registres diurne (héroïque) et nocturne (ici synthétique).

Figures divines/ cosmogonies Registre mythologique	Dieux Diurnes solaires /Déesses Diurnes « animales » Registre héroïque	Déesses Nocturnes «Grandes déesses Mères»/Dieux Nocturnes héros sombres Registre synthétique
Illustrations	Zeus/Héra + Dyonisos/Bacchantes Wotan/ Brünnhilde	Mari/ + Râdhâ/Krishna
Sources	Mythologie Nordique Textes en Norrois	Mythologie hindoue Textes en Sanskrit
Lien amoureux	Un « Eros occidental »	Un « Eros oriental »

Les oppositions mises en évidence nous mettrons peut-être sur la voie de la stylisation de types de lien amoureux ou érotiques spécifiques à de grands ensembles de civilisations ?

En effet, les caractéristiques analysées dans les deux illustrations choisies se construisent de façon antagoniste sur l'ensemble des dimensions : dans leur apparence physique, leur posture, le mini-scénario ou schème d'action qui les rassemble et résume leur relation amoureuse.

Ainsi les deux illustrations connotent-elles deux familles d'images opposées : au schème du lien tendu à l'extrême, jusqu'à la rupture, le schème du lien souple, langoureux, ouvert. Au système fermé du lien filial Wotan/Brünnhilde dont la représentation de l'enlacement évoque l'étouffement, le système ouvert du couple des amants Râdhâ/Krishna laisse apparaître de multiples respirations. Le couple scandinave en armure et en muscles saillants évoque même une compétition, tandis que le couple indien en attitude de coopération suggère presque un air de fraternité. Pour étayer la forme épurée de ces deux familles d'images grâce au rapport de distance/proximité proposé par Simmel, le lien érotique induit par la figure occidentale suggère une proximité maximale, une fusion, tandis que le lien érotique oriental suggère une distance minimale, un ordonnancement, un agencement.

Ces images de cosmogonies dénotent ainsi deux mythèmes opposés dans la relation amoureuse : la forme d'un lien de type hiérarchique qui s'impose par sa supériorité en force physique en premier ressort, mais aussi par la domination en terme de statut, de lien filial ; la forme d'un lien de type plus égalitaire tendant vers une relation d'équité, d'équilibre dans la répartition de qualités harmonieuses et révélant l'idée d'un autre rapport érotique possible, un rapport d'association, de coopération.



	Wotan & Brünnehilde	Krishna & Râdhâ
Apparence physique	Accentuation des caractères masculins	Euphémisation des caractères masculins/Accentuation des caractères féminins
Posture	Ils se fixent	Ils regardent dans la même direction
Scénario, schème d'action	Ils s'enlacent violemment Ils sont centrés l'un sur l'autre (l'un <i>contre</i> l'autre !) Action commune hypnose réciproque	Ils se tiennent par la taille Ils jouent de la flûte ensemble (de la <i>même</i> flûte !) Action commune faire de la musique/agir ensemble
Connotent	Schème de la rupture Lien tendu à l'extrême, fermé étouffement Un Air de Compétition ? Proximité maximale (Simmel)	Schème du lien souple Lien langoureux, ouvert respirations Un Air de Fraternité ? Distance minimale (Simmel)
Dénotent	Mythème Hiérarchie/ Supériorité en force physique Domination	Mythème Egalité-Equité/ Equilibre de qualités harmonieuses Association, coopération
Stylisent	Eros occidental Héroïque (polémique)	Eros oriental Synthétique (<i>coincidentia oppositorum</i>)

L'analyse des deux illustrations conduit à déduire que ces images permettent de styliser deux formes ou schèmes du lien érotique dans deux univers mythiques civilisationnels : un Eros occidental héroïque et polémique ; un Eros oriental synthétique et relevant d'une logique de la *coincidentia oppositorum*, ou de l'association des contraires.

Cette tentative de déconstruction phénoménologique des relations amoureuses à travers la mythologie comparée, permet effectivement d'entrevoir le processus de construction des cultures à travers leurs mythes. Ici, les deux cosmogonies fondent en même temps une idée et une approche sensible des relations amoureuses, de genre, d'autorité, du « sacré », mais de type opposé, dans un lien de domination *versus* un lien de coopération.

Une même remarque sur le type de modèle opposé dans la relation amoureuse est développée par Anthony Giddens lorsqu'il analyse la relation amoureuse contemporaine (Giddens : 2004). Dans son chapitre intitulé « L'addiction et la question de l'intimité » (Giddens : 2004 : 116). Giddens compare la relation amoureuse d'une part, dans le modèle de la relation de dépendance ou de domination (modèle de la modernité), et d'autre part, dans le modèle qu'il intitule de « relation d'intimité » (modèle de la post-modernité), - et qu'il analyse comme « relation d'interdépendance consciente » - et qui correspond en tous points au schème de la relation érotique de coopération stylisée ci-dessus.

Les deux modèles de lien amoureux sont comparés par Giddens dans un tableau qui les oppose en tous domaines et que nous reproduisons ici en partie, tant les caractéristiques semblent s'appliquer à nos deux illustrations (Giddens : 2004 : 119-121).

« Relation de dépendance » relation « d'addiction à autrui » domination	« Relation d'intimité » Relation d'interdépendance consciente coopération
« Obsession de trouver quelqu'un à aimer »	« Développement du soi comme priorité », mais aussi de l'Autre, des deux
« Fusion » (« obsession de chacun pour les problèmes et les sentiments de l'autre »)	« Détachement aimant » (« préoccupation saine pour le bien-être et le développement de l'autre, par opposition au fantasme de contrôle absolu du partenaire »)
« Confusion entre passion et peur »	« Sexualité rendue possible par l'amitié et l'attention réciproque »
« Pressions exercées sur le (la) partenaire »	« Liberté de choix »
« Déséquilibre de pouvoir »	« Equilibre et réciprocité dans la relation »
« Jeux de pouvoir pour obtenir le contrôle »	« Compromis, négociations ou bien direction exercée à tour de rôle »
« Règle du non-dit surtout lorsque la relation bat de l'aile »	« Faire ouvertement part de ses désirs, de ses sentiments et de ce que chaque partenaire représente pour l'autre »
« Manipulation »	« Franchise »
« S'attribuer à soi-même ou son (sa) partenaire la pleine responsabilité des problèmes »	« Résolution commune des problèmes grâce à l'agir commun »
« Cycle de souffrance et de désespoir »	« Cycle de réconfort et de satisfaction »

4. Conclusion : vers un Eros postmoderne ?

Pour Giddens ces deux modèles du lien amoureux opposent deux temporalités de la culture occidentale. Le premier type de lien amoureux d'addiction à l'autre, ou de domination, figure déjà le passé du lien érotique occidental et moderne... Tandis que le second modèle est celui qui pourrait, - qui peut déjà -, éclore sur la critique du premier, et construire un nouveau rapport amoureux et érotique propre aux temps post-modernes. La description effectuée par Giddens reste largement critique pour le lien amoureux de type fusionnel qu'il compare à l'addiction à un produit psychotrope (le « sex-addict »

anglo-saxon), et qu'il analyse en conclusion comme entraînant un cycle de souffrance et de désespoir, un pathos de la relation amoureuse. Tandis qu'il cherche et construit un lien d'intimité qui serait libéré de l'obsession de l'autre et du sexe, un « Faire ouvertement part de ses désirs, de ses sentiments et de ce que chaque partenaire représente pour l'autre » qui permettrait enfin l'enclenchement d'un « cycle de réconfort et de satisfaction » dans la relation amoureuse : une « relation d'intimité » construite consciemment et patiemment par les amoureux.

Effectivement, après avoir extirpé les schèmes de la relation amoureuse au sein de cultures et temporalités différentes, et tenter de les styliser, de nouvelles questions de recherche s'esquissent. Pourquoi un Eros occidental (Figure 1) aboutirait-il à un relâchement de cette relation de domination, puisque le couple occidental réinvente à partir de la mi-XX^e siècle, une autre relation plus libre, plus égalitaire ? Et pourquoi, à l'inverse, un Eros oriental (Figure 2) aboutirait-il à son contraire dans la pratique ? Les modèles de lien féminin/masculin se sont-ils inversés dans le temps pour les deux civilisations ? Qu'évoquent aujourd'hui ces mythes dans les représentations contemporaines ?

Des questions propres à la sociologie des religions méritent aussi leur part d'attention. Ainsi notamment, le rôle joué par un groupe religieux minoritaire : détient-il la fonction d'un contre-modèle, d'un contrepoint ou d'un garde-fou, minoré, mais qui finit par resurgir dans des conditions qu'il reste à analyser ?

Bibliographie

- Boyer, R. (2002) *Les Vikings. Histoire et civilisation*, Paris : Éditions Perrin.
- Bretou, S., conférence intitulée « Femme et culture basque », Montpellier.
- Chabaud-Rychter, D.; Descoutures, V.; Devreux, A. M. & Varikas, E. (eds.), (2010) *Sous les sciences sociales, le genre*, Paris : La Découverte.
- Durand, G. (1969) *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris : Bordas.
- Durand, G. (1996) *Introduction à la Mythologie, Mythes et Sociétés*, Paris : Albin Michel.
- Ferrand, M. (2004) *Féminin. Masculin*, Paris : La Découverte, Repères.
- Frontisi-Ducroux, F. (2003) *L'homme-cerf et la femme araignée*, Paris : Gallimard.
- Giddens, A. (2004) *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris : Le Rouergue/Chambon.
- Guénif-Souilamas, N. & Macé, E. (2004) *Les féministes et le garçon arabe*, Gémenos : Éditions de l'Aube.
- Guionnet, C. & Neveu, E. (2004) *Féminins/Masculins. Sociologie du genre*, Paris : Armand Colin.
- Héritier, F. (1996) *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob.
- Lévi-Strauss, C. (1964) *Mythologiques 1, Le cru et le cuit*, Paris : Plon.
- Maffesoli, M. (1991) *L'ombre de Dionysos*, Paris : Méridiens Klincksieck.
- Maffesoli, M., (2011) *La passion de l'ordinaire. Miettes sociologiques*, Paris : Éditions du CNRS.
- Merlin, C. (1988) *Livret réalisé par l'Avant-Scène Opéra*, Paris : Éditions Fayard.
- « Mission Egalité » à l'Université Paul-Valéry de Montpellier, resp. Mme Christa Dumas, egalite.f-h@univ-montp3.fr
- Page, R. I. (1993) *Mythes nordiques*, Paris : Seuil.
- Sailley, R. (1999) *Les déesses de l'Inde*, Paris : Les Editions du Cerf.
- Wagner, R. (1876) *L'Or du Rhin, La Walkyrie, Siegfried, Le Crépuscule des dieux*, composent la Tétralogie *L'Anneau du Nibelung*.
- Weber, M. (2003) *Hindouisme et bouddhisme*, Paris : Flammarion.

The postmodern interstices within modernity: interpreting the historical controversy

Thomas Seguin*

“I have said and repeated that postmodern did not mean the end of modernism but another linkage with modernity.”

Jean-François Lyotard (1988a: 64)

Resumo: Será que existe algo como um postura pós-moderna? Propomo-nos reflectir sobre a postura cultural que está por trás da teoria pós-moderna. Se nos debruçarmos sobre os fundadores desse movimento, percebemos a que ponto a divisão moderno/pós-moderno constitui, de alguma forma, uma dicotomia artificial. Para além dos aspectos descritivos das mudanças sociais envolvidas no pós-modernismo, olhamos para a intenção originária que orienta os autores pós-modernos. A análise desses fundamentos permite-nos penetrar de forma relevante na própria ideia pós-moderna. A novidade pode ser realmente encontrada na postura reflexiva que caracteriza o pós-modernismo na sua conexão interna com a modernidade. Por isso, desenvolvemos a hermenêutica da mudança que os pensadores pós-modernos puseram em prática no que diz respeito à re-leitura e re-escrita de algumas reivindicações modernas. Os pensadores pós-modernos abrem interstícios dentro da modernidade, criando espaços fundamentais para revitalizar a modernidade e promover a imaginação em direcção a novas configurações sócio-históricas.

Palavras-chave: modernidade, pós-modernidade, teoria pós-moderna.

When the scientific community evokes postmodernism, it often refers to the historiographic debate. It is true that the term “post-modern” is confusing particularly if we abandoned hermeneutics. By its etymology, the postmodern appears to contain an obvi-

* Phd Sociology. University Montpellier III, IRSA/ CRI/ LERSEM. Assistant Technological Institute of Chalon-sur-saône. University of Burgundy. (tseguin07@gmail.com)

ous formulation which establishes a new era. Nevertheless, articulating the discussion only around the historiographical aspects does not allow reaching an adequate level to analyze what is at stake in the historical criticism of postmodern authors.

Of course, it is certainly possible to analyze each particular field of social activity, to delimit the transition for endorsing a little worn dichotomy. But the task is hard because we still face conflicting interpretations on Modernity. To conclude or support the hypothesis of a transition from modernity to postmodernity, it would be necessary to engage in a very precise description of the multiple layers of social reality. In these interpretations, we would still confront with antagonist views of what specifically stands for modernity, and what represents typically postmodernity. This problem is not anecdotic, because it undermines the more appropriate debate that can be led on the contemporary statute of modernity in these various fields. It contributes to obscuring the real effects that are searched by the postmodern posture in its discourses concerning modernity. Some authors, who calls themselves “modern” tried to unravel the contradiction with a slight distinction between types of modernity which can be reflexive (Giddens, 1990), second (Beck, 2002), or even saturated in a renamed hypermodernity (Lipovestky, 1989). The major distinctions made by these great authors drive us not to explore the postmodern posture in itself, but their attempts to safeguard modern conceptual devices. It results in a profound misunderstanding of the own posture of postmodern authors, on which so many unjustified prejudices are based. Rather, we propose to revert to the roots of postmodern thought, which has irrigated the plural investments in areas of knowledge and fields of activity. By seizing the deep hermeneutic, and the underlying motifs, we attain a better idea of the postmodern gesture, as a global context for highlighting all the individual contexts that derived from the originary intellectual configuration.

1. The postmodern moment: heuristic or political?

We need to conceive see “postmodern moment” as an integral part of modernity. Postmodern notions are indeed not extracted from the “modern” to create a *sui generis* situation. Their conceptualizations arise directly from modern corpus and the achievements of modernity. Although postmodern authors emphasize the imminent ending or the necessary closure of modernity, and invoked the creation of an alternative, they retain a singular linkage with this founding period. It is particularly relevant to note how Lyotard views himself postmodernism not as the end of modernity but as the emerging state of the modern move, insisting on the fact that this emerging moment is *recurrent* (Lyotard, 1988b: 28). Here we discern how the postmodern posture does not think itself against modernity, but it precisely envisions its motif as embodying the own modern vocation of moving thought and society forward. This can be argued by the postmodern claim for being inheritors of mostly the whole modern critical legacy. Lyotard thus writes that the postmodern is already at work, for a long time, in modernity itself (Lyotard, 1991). In philosophy, the legacy would be found in the criticism of deconstructive thinkers such as Nietzsche or Heidegger. In the cultural sphere, it would be related to architectural and artistic avant-gardes. In politics, postmodern theoriza-

tions may be inscribed in the radical political traditions that questioned modernization, the Frankfurt School for example.

We can certainly affirm that postmodernists crystallize historical movements that already existed within modernity. On the contemporary scene, they symbolize a long critical tradition both philosophical and esthetical, investigating reason and the rightness of its foundations, as well as assessing its claim to design the organization of society. If we can resume the main items of their critical stance, we should first note that they contest scientific truth as a final objective entity. Postmodernists rather place reason in the socio-historical constructions that have framed its grounding representations, unfolding the inevitable power interests and subjective cultural classifications. With unlocking the iron cage of reason, they attempt to lay reason in a broader historical and sociological scope, setting the objectivization process on larger frameworks that take into account communicative and phenomenological aspects. Instead of subsuming the totality as a reachable goal, they prefer considering its impossible finitude, which fosters pluralization and deepens its referential richness. Analytical frames are not seen as exact representations of reality, because this implies the closure of representation (Rorty, 1979). Yet, only the opening of representation allows enlarging perspectives on reality. It gives room for dissent and contradiction, in one word, difference. Postmodern epistemology opposes itself to the stability of modern science. This latter portraits reality as essentially a non-dynamic feature, it pictures motion as achieved, already constituted and not to be done (Deleuze, 1985).

Postmodern science, as Lyotard explains, wishes to reveal the modern presuppositions (Lyotard, 1979). It seeks instabilities that will disturb the reassuring and apparent modern continuity. At these points of contact, it underlines the way totality has neutralized remaining conflicts and excluded some perspectives for the sake of hegemonic or mainstream conceptions of reality. By subverting representations in this way, postmodernists aim at showing how prescriptive denotations are always enshrined even within supposed objective pictures. Thus, they create spacing from where to reflect on the adequacy between reality and representation. Moreover, this spacing is framed as an appeal for individuals to involve in a personal experience of critical confrontation with universals. Postmodern science therefore desires to underline the critical and existential intensities lost in the linearity and failures of modern course. Against the univocity of modernity, it is necessary, for them, to revitalize the critical potentials of thought since it awakes critical consciousness as much as existence. The never-ending process of representation offers the opportunity to *differ* the determination, while giving the possibility for the *other* to get into the discussion, and, finally, *alter* what seems to be inalterable at first (Derrida, 1979).

One can think that prejudices against relativism may be relevant; it rests nevertheless that, to a certain extent, this relativist posture can be apprehended as a strategy for fostering social bounds between the plurality of truths of our contemporary societies. Indeed, confronted to the modern breathlessness, postmodernists try to reactivate active citizenship and social cohesion within a knowledge-based debate on modernity and its

conceptual schemes. The belief is strong among postmodernists that an epistemological change is essential for this endeavor, which may have not been possible using the verticality and totality of modern science. It requires new dispositions of thought, for the *differend* to emerge about the socio-historical state (Lyotard, 1984). Few critics of the postmodern did read the hermeneutic or heuristic between the lines of sometimes complicated philosophical and sociological blends. Despite this unwillingness, one should combine the thought of the various authors, accumulate the similar epistemological distinctions, and perceive gradually the stratum of a hermeneutic circle. Animating the references, understanding the prescriptive denotations and the rule of different language games are all components of the postmodern moment. However, in a debate for instance, this moment does not belong to any of the two contradictory positions; it only fills the gap between these two. It means that the postmodern moment is a dialectic tool within the contradiction, a specific rhetorical and scientific stance which has to notice the *differend*, and works out the tension rising whether from the conceptual devices or factual judgments related to the given situation or object. While modern science is driven by an obsessive quest for ultimate truth, postmodern science privileges what Rorty calls an edifying philosophy, that is “the infinite striving for Truth over all Truth” (Rorty, 1979:377). Instead of closing prematurely the discussion about our ways of thinking, the postmodern moment sets processes that put thought and action in motion. According to Derrida, deconstructive thought could be compared to a virus, introducing disorder into our concepts, habits or certainties (Brunette&Wills, 1994:12).

This new scientific approach condemning finitude should be comprehended as the product of modern critical thought. Postmodern thought digs out some of the most substantial and critical aspects of the modern moment itself such as the active force of dissent, the promotion of interpretation as multiplication, the dissemination of reflexive cognitive and communicative practices, the logical intercourse between opposite dualisms, the deepening of complexity related to the multiple layers of reality and the constant dynamic motion in its structure. But, for postmodernists, the critical modernity has been forgotten, diverted from its original roots, and, finally, annihilated in instrumental and scientist positivism, now purely economic and technical. There is indeed a profound historical connection between scientific paradigms and political conceptions of society. Most postmodern authors analyze a one-sided political modernity, which has abandoned the paradigm of human nature that is the legitimacy of the modern project (Morin, 1979), for techno-capitalist efficiency (Lyotard, 1991). In a sense, the metaphysics of development seems to progress without finality, except maybe toward a disincarnated goal. It does not need any finality as it extends itself according to an internal dynamics far away from the ethico-political horizons that lied in native modernity (Lyotard, 1991). Therefore, the spacing we describe as the postmodern moment is an attempt to fill the gap between the ideals of modernity and its empirical and historical achievements (Derrida, 1993). In such a way that, within the spacing, postmodernist thinker could put down again the fundamental questions related to the truth or the rightness of development. Thenceforth that is the modern question itself that would

be raised again. They refuse the hypostasized conception of modernity, embedded in the notion of “the end of History” (Fukuyama, 1992). Since modern thought is characterized by the constant search for the actual, thought should not rest on its laurels. It must, as much as possible, rethink itself according to the most actual developments of contemporary societies. This applies to the cultural transition of social values, as well as to the frame of Nineteenth- Century political ideologies or early Twentieth-Century scientific epistemologies.

The incredulity towards metanarratives is precisely used for that purpose, reevaluating the grounds of modernity. According to Lyotard, the postmodern is thus which, in the modern configuration, “puts forward the unrepresentable ; that which denies itself the solace of good forms, the consensus of a taste [...]” (Lyotard, 1998: 31). By composing images of modernity, unveiling modern incompleteness, postmodernists desire to scrutinize the deleterious aspects inscribed in its structure and revealed in the course of modern history. There are no prescriptive obligations, neither given judgment about the modern question; there is only an appeal to judge again. Not closing history constitutes an opportunity for giving strength to the residual critical aspects in modern thought. Redeploying historicity is viewed as an imperative when judgment seems not to be required anymore, since modernity has supposedly reached its ending conclusion. Consequently, the postmodern moment constitutes a reflexive attitude, spacing from where the modern forms and values could be recomposed and reanimated. A too strict periodization does not really correspond to the spirit of this subtle gesture. Postmodern authors such as Foucault criticized the epochal concept because it fundamentally dissimulates the plurality of history, inaudible voices of minorities and powerless, silenced in the triumphant story-telling of the winners and powerful holders of society (Foucault, 1969). On a more philosophical basis, Lyotard agrees with this criticism, in so far as historico-politics just presents case or examples, but never schemes (Lyotard, 1986). The historical sequences only offer us data, signs to be interpreted. He therefore thinks we should substitute the totality of History for an enthusiast interpretation of historical signs. From the fission of the end flows the multiplication of heterogeneous finalities, which are directly related to inventiveness and creation, within and *by* history.

The historiographic work is surely a task for many generations, given the fact that most of the historical transition times are definitely delimited a posteriori. The conclusive debate about modernity *versus* postmodernity is far ahead from us. What stays productive for Lyotard, is the re-opening of the modern, as re-formulated according to contemporary modalities. The Rereading and Rewriting’s notions represent ways of avoiding periodization, they moreover underline the hermeneutic motif of postmodern thought. Lyotard emphasizes that anamnesis and anamorphosis processes better symbolize the postmodern gesture (Lyotard, 1991). On the one hand, it means that we should remind modern ideals by re-reading them - anamnesis. On the other hand, it means we should change or transfigure the modern forms through anamorphosis. The act of re-writing can be better understood with the Freudian notion of *durcharbeitung*, perlaboration or “working-through” the event. Lyotard takes up from Freud

three distinct moments of therapy, which are repetition, remembrance and perlaboration. Oblivion engenders repetition, as we forget what cause or caused the disease. Remembrance consists in the awareness rising of the forgotten past. Perlaboration is what may bring together the three temporal dimensions of time, linking the living past to the understanding of the present, so that these elements can be integrated to conceive a future, without the reiteration of pathological features. The working-through has no other goal than healthiness; it stands for an ethico-political mechanism that will go into every scales of modernity: ideologies, philosophies, governance practices, political or historical events. The perlaboration is a never-ending dialogical work which is nevertheless driven by an imperious finality. It is obvious that postmodernists interpret some items of modern thought as pathologies that have materialized within modern history and societies. Thus, there is an attempt to notice and purify all the false prescriptive devices underlined by modern genealogies. Postmodern re-reading aims at re-writing and erasing what is representative of any forms of violence and domination, in politics, separation and reduction, in epistemology.

All the postmodern criticisms of modernity put in question a “false” civilization opposed to a “real” individual culture. They decrypt the bankruptcy of a certain integrative model of emancipation, which coincided with the collective and systemic task. It signifies that the modernization crisis starts from the high top of society, a lack of positive projection into what represents nowadays the values of civilization. If postmodernism may be described as a spectral fight on the sense of history and modern orientation, it is symptomatic of a struggle on the ways of “saying” and “making” history. The silent revolution of the post-war era has profoundly modified western societies. Technical changes and cultural transition, namely with knowledge dissemination and information networking, has favored a democratization of the historical narration and political governance. Paradoxically, Postmodernist’s attempts have been interpreted as serious threats to the democratic edifice or the scientific statute of modern thinking. For modernists, the postmodern moment has no place within modernity, as it would detour the basic objective foundation of science and contradict the political achievements of liberalism and human rights.

2. Modern prejudices, modernist strategies

After having clarified the inner logic of postmodern idea, we propose to confront the modernist criticisms with the postmodern hermeneutic we exposed. The first criticism consists in considering the postmodern as an anti-modern movement, that is to say fundamentally reactionary, positioning against Western Humanism. Habermas sustains that denying universality contradicts with the basic making of human rights and strongly damages the conceptualization of progress (Habermas, 1988). Postmodern authors would be fundamentally against modernity, destroying the substantial achievements of liberal and progressive modern thought.

We have shown however how the postmodern is not appropriate to the gesture of rupture, typical of the modern. Postmodern thinkers seek to identify the authenticity of modernity, reviving the most relevant features of modern thought. They advocate a continuous re-reading and re-writing, which by a specific genealogy, would revitalize the currents of thought that seem to be at the roots of the modern movement itself. They gather what they think to symbolize the most modern fragments. These modern images are supposed to better fit with the modern mind as well as to the most actual trends of modernity. Re-reading and re-writing, therefore, to find this contemporaneity. Following this critical vision, they expect to liberate the liberal and progressive thought that have been unveiled in the historical construction of universality. Indeed, one should not blindly subscribe to a socio-historical construction of the universality notion because, with a careful look, we could perceive all the failures and exclusions at the grounds of universality.

Western history has purposely or unintentionally omitted the discontinuities lying into the alleged objective and neutral notion of universality. At this point, we understand how the postmodern philosophical debate is wisely accompanied by a strong awareness of its own historical gesture. Postmodernists carry out an active historic and social interpretation. Since they accomplish this essential rethinking of modernity itself, they are legitimate to ask whether the modern legacy is one with itself. Here, postmodern thinkers address the question of the plurality of modernity, from its origins to its realization in the course of history. More specifically, Foucault stresses, among other distinctions, two types of modernity. The first one is dependent upon a tradition which focused on the meaning of the present, following the path of “ontology of ourselves” (Foucault, 1984). The second one is relative to an analytical tradition that poses the conditions under which a true knowledge is possible. Postmodern scholars embrace the first tradition which stands for a reflexive posture about modern developments, by questioning modernity and its knowledge on a more existential manner, so to say, the *being* outputs. Positivism could be assimilated to the second tradition, because there is no fundamental question on the social or existential statute of what we find out, but what is essential constitutes how we find this out, the *methodological* inputs. The postmodern *ethos* is more consistent with the first tradition, while the modernist thinkers refer themselves as being the inheritors of the second tradition - holders and defenders of truth. It is not surprising that these latter refuse the ontological criticism of modernity enounced by postmodern theory. If the modernists would accept the ontological critic as a postulate for discussion, they would have to reevaluate the foundations of knowledge on which their methodologies are based, on which modernization has been established. In fact, the debate seems to be impossible as we basically face two different registers of discourse: ethical and analytical, subjective and objective or qualitative and quantitative. Thus, modernists deny postmodern criticisms because they maintain that postmodern knowledge is not sufficiently valid relatively to their analytical requirements.

The second criticism consequently results from this opposition. Postmodern knowledge and methodologies would be fundamentally anti-scientific. But if we closely examine postmodern epistemology, we do not notice any attempts to roughly subvert critical

thinking and modern scientific outlooks. On the contrary, postmodern theory indicates a very clear willingness to include and extend, within social sciences, the new scientific discoveries in physics or biology. Lyotard underlines himself that the questioning of reason, and scientific pretensions for truth, ultimately derives from the inherent logic of the scientific approach itself, which is the auto-application of scientific requirements of truth to this requirement itself (Lyotard, 1979).

After deconstruction, we should not see rationality as being lessened but rather as being reinforced and enlarged. This stance is explicitly contained in the complexity paradigm. For example, perspectivism intends to enhance referential depth. The search for instabilities never gets rid of the quest for objectivity. Postmodern epistemology is precisely about an examination of the conditions of knowledge under updated scientific notions such as incompleteness, indeterminacy, uncertainty. We are therefore in a supplement of modern science but never in its mere destruction, like some have awkwardly or wrongly assumed. It certainly helps fostering Science in the comprehension of the world; it may be interpreted as a moment that consolidates Science since it contributes to the creation of new modes of legitimacy. The intent of Lyotard's writing of *The Postmodern condition* was indeed to deliver a book deeply engaged in the finding of these new modes of legitimacy for science.

3. The postmodern as a modern phenomenon: a critical analysis

Rather than excluding postmodernism from scientific debates, one shall read the texts and understand the innovative character of the postmodern posture. Beyond any attempts of delegitimization, postmodern representations are symptomatic of the state of modernity. They are significant of deep-long rooted trends that have been at work within modernity and crystallized nowadays under the postmodern banner. Postmodern conceptualizations offer us a standpoint where to question what remains of modern spirit into our contemporary era.

When we read the texts, what strikes us most, lies in the fact that we observe a survival of modern ideals into postmodern world view. On many aspects, we can affirm that the postmodern current incarnates a survival of modern utopia, but a forgotten modernity, a covered up modernity. We should never neglect that modernity contains many faces, there is a profound uncertainty on its contours or limits that have constituted its strength to redefine itself, but that besides made of it an instrumental object. There exists a field of symbolic struggles on modernity which largely irrigates a political debate where the modern issue as such is rarely addressed. In esthetics, Jameson remarks for example how postmodernism implies a restructuration of some features that were already present in modernism, but in which they were minor, marginalized, secondary (Jameson, 1983). These features become determinant features into postmodern cultural production. In philosophy, the emphasis is put on the notion of becoming or the plasticity of reason. Modern values find a new configuration into postmodern theory, as it recaptures the cult of novelty, the modern injunction to exceed itself and

to go beyond its own limits, the spirit of change and innovation. In fact, the word “postmodern” appears in social space when some avant-garde authors try to describe, within modernity, the current epistemological, technical and social trends of society. Sometimes, these descriptions embody fundamental transition compared to modern structures, sometimes it shows the necessity of changes, and sometimes the changes can only be understood beyond the specific modern epistemology. To be *postmodern* is to delimit these actual changes. To be *postmodernist* is to advocate for these changes.

To a certain extent, as we have argued, the postmodern is the modern reflection applied to itself. But, when we understand postmodern thought in this cultural frame, we have no answer for the characterization of postmodernity as a new era, while many authors embarked in this multidimensional and descriptive figuration. We could surely analyse some fundamental ruptures within various fields or into epistemological frames that indicate the transition path. Nevertheless, if we desire to be sharp about the native outlook that emerged with the postmodern issue, we should note that, according to Lyotard, Postmodernity is not a new age, but the rewriting of some of the features claimed by modernity (Lyotard, 1991). As a consequence, we could interpret Postmodernity not as a myth but as a space wherein to project our imaginaries into another era. That is for instance the position of Jameson. He views the postmodern as an essential spacing of the modern in which to deploy a politics of aesthetic representation with an ethical vocation (Jameson, 1994). Indeed each discourse on Postmodernity reveals the investment of a symbolic space. Representing postmodern society is a postmodern representation in itself. The political strength of postmodernism has to be found into the incapacity of defining Postmodernity because the unrepresentable holds an esthetical force that stimulates political imagination.

In conclusion, we would like to underline that it is necessary to go beyond the frontiers that have been raised. No rigid dichotomy or dualism can explain both the modern spirit and the postmodern posture. These two elements are too assembled that it remains useless to separate them. We attempt to demonstrate their complementary quality. The modern/postmodern divide may result from the default of communicative practices within scientific community; it may be a symptom of doomed strategies for hegemony. The polemics engendered by postmodern theory could be related to the tricky posture they adopt, which sometimes disconcerts mainstream scientific schemes of argumentation, discussion, and confrontation. Nonetheless, the issues that have been treated by postmodern theory raise fundamental questions for political and epistemological modernity. The seriousness of these questions can explain why it is easier to disqualify the postmodern criticisms than answering them without any intellectual deformations. The hysterical nature of the debate probably finds an explanation in the significance of their criticism concerning the statute of modernity. It is indeed significant of something else than the true extent of transition. Much more, it sheds light on the fact that we lost a clear understanding of contemporaneity, we do not visualize how society is nowadays precisely shaped and can be shaped. It highly signifies and underlines that we are not able to grasp or seize our era, a regime of dispossession. Post-historicity constitutes a modern

aporia which destabilizes Science and the Humanist project, which were modern pre-suppositions. We should indeed cognitively master the whole set of phenomena but the motifs of our actions are beyond our comprehensions, they escaped from us. On a technical level, History has rapidly accelerated but we seem to be unable to describe its inner logic. As civilization, we are taken into an extreme complexity, which produces increasing difficulties to figure out the whole set of changes we experience: interconnection of systems, deployment of plural logics, always more rapid technical implementations.

While modernity place men as actor of history in its philosophical project, postmodern men gradually realize that his pretensions to know and to be actor of history are being substantially nuanced. The multiplicity of intermediate links that have appeared takes the individual away from the motifs of his own actions and the responsibilities of his acts. The feeling is widespread that reality follows its own line and escapes from our control. The postmodern condition is characterized by entropy. It symbolizes a dispersion of cognitive and practical references, the bursting of a conceptual unity, the fission of an ethical end or the lost of humanist finality into development due to the development itself. Here, the disenchanting modernity of Weber takes a new but maybe different form. It is no more the destruction of beliefs and myths produced by rationalization. It is instead now a disenchantment descended on reason itself. After all it may be part of a step into the process of rationalization to question itself. In his definition of the quaternary era, Mills shows that its main ideological trait consists in challenging the idea of reason and liberty (Mills, 1959).

Postmodern thought participated to this endeavor because they question the capacity of reason to target reality and its ability to achieve freedom for people. In fact, what makes the controversy so sensitive is centrally that postmodernism may correspond to a moment in western history, a historical moment that is inscribed within the structure of both reason and liberal thought. Historically, we have witnessed a collective liberation process that have questioned and even destroyed all the transcendental features: magical thought, divinity, empires, divine law embedded in kings, personification of power with dictatorship, and somehow now representative institutions. But Science and scientism have not yet been under much debate. Through its technical and economic configuration, performative reason remains one the main contemporary features ordering the conduct of human lives. This is time to deconstruct reason so that human conduct can really rely on their experience of freedom and their own individual choices. The postmodern moment is directed toward this individual liberation. By getting away from all the transcendental signified the postmodern dives into the underlying signifier process which institutes the world, that is under which knowledge and perceptive mechanisms can we understand the socio-construction of reality. From the own reason questioning, it perhaps aims at reaching the naked immanence itself, the pure process of experience. With no doubt, it is probably at this precise moment that postmodernity embodies modernity at its emerging state.

Bibliography

- Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage.
- Brunette, P. & Wills, D. (eds.) (1994) *Deconstruction and the Visual Arts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, G. (1985) *Cinéma Tome II : L'image-temps*, Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1967) *L'Écriture et la différence*, Paris : Seuil.
- Derrida, J. (1993) *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail de deuil et la nouvelle internationale*, Paris: Minuit.
- Foucault, M. (1969) *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1971) *L'Ordre du discours*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984), "Qu'est-ce que les Lumières?" in *Dits et écrits*, volume IV, Paris: Gallimard, 1994, pp. 562-578.
- Fukuyama, F. (1992), *The End of History and The Last man*, New York: Penguin.
- Giddens, A. (1991) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1988) *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris: Gallimard.
- Jameson, F. (1983) "Postmodernism and Consumer Society" in Foster H. (eds.) (1983) *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend: Bay Press, pp. 111-125.
- Jameson, F. (1994) *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke: University Press.
- Lipovetsky, G. (1989) *L'Ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris: Folio.
- Lyotard, J.-F. (1979) *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris : Minuit.
- Lyotard, J.-F. (1984) *Le Différend*, Paris: Minuit.
- Lyotard, J.-F. (1986) *L'Enthousiasme ou La critique kantienne de l'histoire*, Paris: Galilée.
- Lyotard, J.-F. (1988) *Le Postmodernisme expliqué aux enfants. Correspondances 1982-1985*, Paris: Galilée.
- Lyotard, J.-F. (1988a) "Réécrire la modernité", *Les Cahiers de philosophie*, 5.
- Lyotard, J.-F. (1988b) *Le Postmodernisme expliqué aux enfants. Correspondances 1982-1985*, Paris: Galilée.
- Lyotard, J.-F. (1991) *The Inhuman*, Stanford: Stanford University Press [1988].
- Mills, C. W. (1997) *L'Imagination sociologique*, Paris: La Découverte [1959].
- Morin, E. (1973) *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, Paris: Seuil.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

Novas tecnologias, média e comunicação

L'orgie électronique. Vices et vertus du paysage Facebook

Vincenzo Susca*

L'action décisive est la mise à nu. La nudité s'oppose à l'état fermé, c'est-à-dire à l'état d'existence discontinue. C'est un état de communication, qui révèle la quête d'une continuité possible de l'être au-delà du repli sur soi. Les corps s'ouvrent à la continuité par ces conduits secrets qui nous donnent le sentiment de l'obscénité.

Georges Bataille, *L'Érotisme*

Résumé : Facebook est un royaume où ce sont les sens qui pensent et non la pensée qui dirige la sensibilité. Au cœur de ce système se développe une éthique alimentée par des ivresses ludiques, des pulsions oniriques et des adhésions esthétiques, pouvant faire abstraction de la morale, voire être immorales dans la mesure où l'épiphanie d'un groupe, avec son lot de codes, de valeurs et de symboles, se révèle être inconciliable avec toute règle établie et consolidée. Pour chaque tribu, en effet, la loi du groupe, autrement dit ce qui permet aux participants de se sentir unis, de se reconnaître et de vibrer à l'unisson, triomphe sur tous les autres principes extérieurs à son corps communautaire, à sa peau électronique.

Mots-clés : Facebook, socialité, ludisme, tribalisme.

Chaque jour, des centaines de milliers de nouveaux visages apparaissent sur Facebook comme des champignons dans une forêt luxuriante, et depuis la fenêtre d'où ils se penchent ouvrent aux multiples essaims d'amis fluctuant dans le cyberspace le rideau le plus intime de leur existence. Depuis janvier 2008, le nombre d'utilisateurs du réseau social fondé en 2004 par Mark Zuckerberg à Harvard a augmenté au rythme de plusieurs millions par semaine, dépassant désormais le seuil des cinq cent millions. Autant de visages

* Maître de Conférence en Sociologie de l'Imaginaire à l'Université Paul Valéry, Montpellier III. (vincenzo.susca@gmail.com)

riches de minutieux détails caractérisant l'aspect le plus sensible, émotif et symbolique du vécu individuel. Les expériences amoureuses, les soirées de débauche, les relations amicales et les conflits familiaux débordent de la dimension domestique privée et jaillissent sur les écrans de tous ceux qui ont été choisis et inclus dans le vécu personnel des usagers. C'est ainsi que chacun devient partie intégrante de tous ses amis – qu'il s'agisse d'amis véritables, supposés ou virtuels – desquels il peut accéder tant à la scène qu'aux coulisses existentielles.

Ce n'est pas simplement la pulsion voyeuriste qui pousse à visiter la page personnelle d'autrui, mais plutôt un sentiment de coparticipation aux événements qui font sa vie, suggérant le partage d'un destin commun. Ainsi, nous sommes appelés à participer à la vie de l'autre parce que la trace laissée par notre présence renforce son identité, consolide notre relation à lui et fortifie la tribu à laquelle nous appartenons.

Ici, chaque communauté est parcourue par des rapports de solidarité entre ses membres, qui vont de la complicité autour d'une plaisanterie à l'adhésion militante à une cause, et comportent transparence et interdépendance réciproques. Nous assistons ainsi à un florilège de pactes, de rengaines impertinentes, d'engagements civils, de stigmatisations et de dénonciations qui, bien que souvent centrés sur des sujets futiles, coagulent et réconfortent des sentiments partagés, les diffusant sur le réseau sous forme de nébuleuses tribales. Il s'agit d'un paradigme communautaire poreux, qui d'une part réunit les participants en une étreinte intime, et d'autre part les projette sans cesse ailleurs. De fait, nous avons accès aux visages-traces affichés sur la page personnelle de chacun de nos interlocuteurs, nous sommes au courant des relations qui se nouent entre les utilisateurs, nous connaissons les déplacements et les liens qui se tissent jour après jour et nous sommes constamment appelés à épouser une nouvelle cause, à adhérer à un autre groupe ou à nous fondre allégrement dans une tribu différente.

Une socialité vibrante se fraie ici un chemin et parvient à mettre en synergie le divertissement et l'implication, la légèreté et l'engagement, dévoilant toute la profondeur des figures culturelles actuelles apparemment les plus éphémères. Voilà pourquoi sur notre page de profil nous pouvons afficher à la fois et sans gêne une plaisanterie ou un commentaire et la dénonciation du génocide au Sri Lanka ou une pétition appelant au respect de la Constitution. Car il existe dans ces deux dimensions une forme de participation empathique où la pensée des sentiments, l'implication émotionnelle et sensible finissent par prévaloir sur l'adhésion rationnelle et abstraite à un principe ou à une cause : Facebook est un royaume où ce sont les sens qui pensent et non la pensée qui dirige la sensibilité.

Au cœur de ce système se développe une éthique alimentée par des ivresses ludiques, des pulsions oniriques et des adhésions esthétiques, pouvant faire abstraction de la morale, voire être immorales dans la mesure où l'épiphanie d'un groupe, avec son lot de codes, de valeurs et de symboles, se révèle être inconciliable avec toute règle établie et consolidée. Pour chaque tribu, en effet, la loi du groupe, autrement dit ce qui permet aux participants de se sentir unis, de se reconnaître et de vibrer à l'unisson, triomphe sur tous les autres principes extérieurs à son corps communautaire, à sa peau électronique.

Cela induit dans le même temps une implication intense et familiale dans la vie de l'autre. Il suffit pour cela d'observer la structure de chaque page personnelle de ce social network : le visage de l'utilisateur y est immédiatement associé au prisme de ceux de ses amis, sa présence complétée par le regard, éventuellement les commentaires, les images et tout type d'empreinte numérique laissés par les autres. Comme s'il y avait, dans notre chambre, un fourmillement constant de voix et de stimulations venu superposer à notre conscience personnelle une surconscience capable d'interrompre l'état de solitude vers lequel nous tendons et d'ajouter de nouvelles strates à notre existence. Il s'agit donc d'un processus dont la complexité va bien au-delà de la double simplification voulant le réduire soit à la disparition du moi soit au triomphe narcissique de l'individu.

Ce cadre nous exhorte, dans un va-et-vient incessant, non seulement à agir sur l'autre mais également à désirer secrètement l'action de l'autre sur nous. Il nous incite à rentrer dans le jeu, tant dans sa composante active que passive, tant dans l'autopromotion de notre personne que dans son sacrifice sur l'autel du réseau, ce corps dilaté composé d'une communion de visages.

De cette façon, l'Accueil représente cet espace que chaque « habitant » de la matrice peut marquer de sa présence et qui devient par là même une sorte de gazette contemporaine des événements publics et privés. Lorsque nous y lisons qu'une amie s'est séparée de son compagnon, nous ne pouvons ignorer l'information. Une conscience invisible, mais péremptoire comme l'appel ancestral de la forêt, nous murmure que nous devons lui apporter notre soutien ou simplement lui faire sentir que nous sommes avec elle, en elle. L'acquisition de l'information nous incite immédiatement à l'action et à l'interaction, pratiques qui, bien entendu, peuvent se cantonner à la seule activité communicative, sans pour autant se traduire immédiatement ou directement sur le terrain physique de l'action sociale. Dans cette dynamique, nous apercevons toutefois qu'un fil rouge lie progressivement la dimension imaginaire et immatérielle de la toile à la trame matérielle du monde, comme le montrent les situations et les événements créés à partir des réseaux sociaux et des mondes virtuels. Il en est ainsi de la propagation sur les territoires physiques de modes, de styles de vie et d'attitudes nés dans les sphères de la société électronique. Les exemples que nous venons d'évoquer mettent en lumière l'instauration d'un rapport dialogique entre médias et vie quotidienne, un processus de codétermination qui façonne un paysage capable de jeter un pont entre le ciel et la terre, entre le digital et le terrestre. C'est sur ces limbes que nous renouvelons et reproduisons notre expérience et que nous conjuguons de manière alternativement harmonieuse et conflictuelle les horizons liquides de notre identité électronique avec ceux, solides, de son référent physique.

Du point de vue des rapports sociaux, Facebook avalise une condition où chacun expérimente individuellement une double perspective : celle de faire partie d'un ou plusieurs groupes sans pour cela abandonner complètement son identité, et celle de voir son identité accrue sans pour autant perdre l'esprit du groupe. Chacun de nos amis a le droit et le devoir d'afficher une pensée, une image ou une trace sensible sur notre mur ; c'est précisément ce qui confère une valeur spécifique à notre profil personnel, où notre

visage est défini par le mélange confus de l'image de soi et de l'empreinte de l'autre. L'identité privée se pulvérise et se liquéfie dans les ruisseaux des groupes de contacts où elle est canalisée et sans cesse réélaborée. Ici, l'individu moderne explose en quelque chose de plus grand que lui et que son Soi. Sans les incursions et les inscriptions de nos amis, notre page personnelle, paradoxalement, s'appauvrit et devient anémique. Nous assistons ainsi à un événement à la fois prodigieux et ombrageux : Facebook, comme précédemment indiqué, annule tendanciellement la solitude et l'isolement qui enveloppent tant de dimensions de la vie sociale et électronique contemporaines. De ce point de vue, ce système permet au Web, et en particulier au concept de blog, d'accomplir un saut qualitatif. Dans la blogosphère, nombreuses sont les comètes fugaces, où ceux qui écrivent et ceux qui lisent sont les bloggeurs eux-mêmes. Celles-ci se désagrègent soudainement parce qu'elles ne parviennent pas à s'insérer dans la galaxie du réseau. Facebook est en revanche un univers multistratifié où la connexion est exhortée non seulement techniquement mais aussi socialement ; il en devient ainsi un processus quasiment automatique, soutenu par l'architecture et l'esthétique du logiciel, suffisamment uniformes pour garantir clarté et accessibilité et bien assez personnalisables pour laisser aux individus une marge de manœuvre dans l'agencement de leur vitrine.

Les communautés jouent ici un rôle unificateur, garantissant à l'utilisateur qu'il ne s'égarera pas dans un univers dépassant en nombre la population de plusieurs Etats. Des centaines de milliers de groupes sont en effet disséminés dans ce monde. Chacun d'eux se distingue par une passion partagée et mise en évidence, par un symbole ou une appartenance. Dans la plupart des cas, le groupe n'est pas un lieu où s'organisent des actions et où s'entretiennent des discussions, mais une sorte de marque qui sert à habiller le profil personnel en déterminant son identité et en organisant sa trame relationnelle. L'unicité de la personne se construit alors à travers la participation à une série de groupes, d'événements et d'icônes, revêtant le rôle de masques aussi caducs que capables de témoigner de l'âme profonde de l'utilisateur.

Créé autour des universités de Harvard, Stanford, Columbia et Yale, ce réseau social a largement dépassé les frontières académiques. Plus de la moitié de ses habitants est extérieure aux campus américains et, surtout, est mue par des objectifs et structurée sur des langages bien éloignés des perspectives sérieuses et scientifiques de l'université. Le feu sacré qui enflamme l'imaginaire de Facebook est le creuset d'images et d'émotions qui fluctuent entre les écrans et les corps des utilisateurs. Le partage des banalités autour desquelles se dessine l'existence ordinaire fait de Facebook un lieu familial et approprié à l'entrelacement de nouveaux et robustes liens, se développant sur la base du principe « les amis de mes amis sont mes amis » et éludant l'intervention de la personne par laquelle la rencontre a été possible. En fouillant dans la liste des contacts d'un ami, nous nous laissons fasciner par un visage et pouvons facilement, une fois l'interlocuteur ayant donné son consentement, entrer en contact direct avec lui et avec son univers. C'est ainsi que nos réseaux s'étendent et que chacun peut s'élever par l'imagination depuis son point de départ géographique ou social.

Chaque tribu oscille dans le cyberspace comme une météore, s'égrenant dans certains cas et attirant magnétiquement de nouveaux composants dans d'autres. Pour découvrir l'identité des résidents de Facebook, il faudrait pouvoir explorer les multiples trames communautaires auxquelles ils participent. Ce qui n'est possible que dans la théorie car les tribus ne sont que des bulles ondulantes aux traits soudainement changeants, comme les nuées d'étourneaux oscillant dans le ciel de Rome. Et il suffit de penser que les pages personnelles visitées s'élèvent à une centaine de milliards par semaine et que la visite moyenne de chacune d'elles dure vingt minutes pour cerner l'impossibilité de l'entreprise. Lorsque l'on s'inscrit sur Facebook, on se voit brusquement attiré par des flux de personnes et d'images qui nous mènent au-delà de ce que l'on croit pouvoir contrôler, là où l'on n'aurait jamais imaginé aller. Le monde technomagique de Facebook est en mesure de nous immerger complètement, en temps réel et dans une suspension entre enchantement et choix rationnel dans la vie des autres, au point de nous offrir l'ivresse du « souffle dans le cou ». S'inaugure ici une circulation vertueuse et vicieuse d'affections, élaborées sous forme de photos, de représentations graphiques ou de courtes phrases, qui garantissent une communion païenne entre les participants et les conduit, à partir du partage des aspects les plus éphémères et ordinaires de l'existence, à une relation en profondeur.

Facebook n'est plus simplement le réseau où la socialité électronique a atteint son expression la plus aboutie, il est désormais devenu un révélateur fiable et un laboratoire d'essai des formes d'expérience en gestation dans nos sociétés. Les comportements et les relations sociétales qui se manifestent sur la plateforme la plus en vogue du Web 2.0 établissent un jeu de miroirs fécond avec les dynamiques de la vie quotidienne, instaurant avec elles un rapport constant de va-et-vient. Ce réseau parvient à sceller de manière paroxystique certaines tendances de fond qui imprègnent l'imaginaire postmoderne, traduisant en formes visibles et sensibles ce qui, à l'origine, appartient à la dimension immatérielle, voire onirique, de l'existence. Une fois cristallisées sur un écran, les figures de la socialité électronique consolident leur puissance et irradient par contagion virale les trames de la vie ordinaire, accélérant leur mutation. Les rassemblements et les fêtes organisés avec une fréquence exponentielle depuis le réseau social inaugurent, par exemple, des situations inédites où les amis de nos amis nous sont proches de manière quasi automatique. Nous connaissons leurs visages, leurs albums photos et les facettes les plus intimes de leur personnalité. Ils nous sont liés par une aura magnétique qui nous attire et suscite en nous un état de participation à la fois magique et érotique. Désir et peur. Curiosité et inquiétude. Chaque jour, le logiciel nous suggère des personnes qui pourraient devenir nos amis et les contacts que nous avons récemment négligés. La communication, alors qu'elle semble en apparence nous laisser indifférents ou suspicieux, agit dans notre conscience souterraine pour nous emporter vers une socialité torrentielle et mécanique.

Notre vie électronique pèse de plus en plus sur notre vie physique et se déverse avec toutes ses habitudes et ses attitudes sur les territoires du réel au point d'en modifier les traits. Depuis que l'usage et la fréquentation du paysage électronique projeté en

Californie est devenu une activité ordinaire, regarder une personne déclenche en nous, après une forme de cadrage mental photographique, un mécanisme qui cherche à la « tagger » ; nous prenons désormais de nombreuses photographies en pensant à leur représentation sur notre profil ou celui de nos amis; nous prenons telle pose plutôt que telle autre et surveillons celui qui est en train d’immortaliser notre comportement, l’esprit déjà tourné vers sa transposition sur Internet. Ainsi l’immatérialité des flux électroniques s’incarne dans la chair vivante du vécu collectif, l’imaginaire devient objectif et le ciel descend sur la terre.

Les barrières et les inhibitions sociales s’écroulent devant la sensibilité propagée par l’univers de Facebook, capable de nous projeter vers de nouvelles relations et en même temps de nous connecter aux sources profondes de notre histoire personnelle et de notre histoire groupale. Dans l’architecture du réseau réapparaissent, parmi nos amis, nos camarades d’école perdus de vue au fil des années : nous retrouvons les membres de la bande fréquentée il y a longtemps sur la petite place à côté de chez nous. Notre trajectoire de vie s’ouvre à une vitesse vertigineuse à l’altérité et en même temps s’immerge de nouveau dans ses racines primordiales. La toile apparaît ainsi comme la terre de la découverte et des retrouvailles. Aussi paradoxal que cela puisse paraître – tant le cyberspace a été décrit comme une simple donnée éthérée de la fantaisie, sans chair ni territoire – les plus récentes chroniques ainsi que notre propre expérience nous mettent de manière péremptoire face à cette réalité. Qui d’entre nous n’a pas ainsi renoué des rapports avec des personnes perdues de vue ? Il semble que la culture numérique soit parcourue par une lame de fond qui nous accompagne constamment dans un voyage de retour vers nos racines, tandis que ce même flux nous permet de prendre le large vers des terres inconnues.

Lorsque nous sommes connectés, nous sommes totalement impliqués dans cette dynamique dont nous n’avons qu’un contrôle partiel. Souvent, d’ailleurs, nous n’avons aucune intention de rouvrir la page d’une relation abandonnée et nous aurions volontiers renoncé à la médiation d’un réseau social entre nous et le vieil ami qui *frappe* aujourd’hui à notre porte. C’est ce qui se produit pour l’espace physique et plus particulièrement pour ce que l’on appelle « les terres vierges ». Tout récemment, grâce à Google Earth, a été découverte au Mozambique une forêt vierge encore jamais explorée, même par les autochtones, à cause de son inaccessibilité. Le cyberspace a donc rendu possible la mise en lumière d’un territoire qui sans cela était destiné à demeurer inconnu de l’humanité. Dans un cas comme dans l’autre, le Web n’investit pas dans des relations et des espaces immatériels, il n’invente rien de nouveau, mais il jette une lumière neuve sur un contenu physique ou une relation déjà existants, leur conférant une nouvelle vie. Le virtuel se pose alors ainsi comme un dispositif semi-automatique de régénération et de recréation du réel à partir d’une donnée déjà existante. Que ferons-nous à l’avenir des personnes dont nous perdons la trace et des terres dont nous ignorons l’existence ? Sera-t-il encore possible de nous accorder ce privilège d’oublier quelqu’un ? Existera-t-il encore une nature préservée et inhabitée ? En ce qui concerne Facebook, la réponse, en apparence affirmative, étant donnée la possibilité d’accepter ou non une nouvelle

demande d'amitié, laisse, au contraire, supposer l'actualisation d'une condition dans laquelle notre passé, présent et futur confluent vers une seule dimension où le royaume des possibles nous presse instamment d'être réalisé pleinement. Pour cette raison, la plateforme grignote une part toujours plus consistante de notre temps et devient aussi source d'angoisse lorsque nous ne pouvons donner suite à toutes les sollicitations provenant de nos contacts.

L'interface ouvre sur une série multiple de sollicitations et de rapports communicatifs qui varient du *chat* privé à l'échange de conversations publiques, en passant par les appels téléphoniques via Skype, les invitations aux événements, les adhésions aux groupes, les réponses aux discussions dans les forums qui y sont dédiés jusqu'aux lettres les plus traditionnelles. Ces échanges sont néanmoins préparés par l'initiation que représente l'immersion dans le répertoire de données, et surtout d'images, fourni par l'utilisateur afin de se présenter au public. Facebook, avec les milliards de photos qu'il recueille incarne désormais le principal service de partage d'images qui n'ait jamais existé. Celles-ci témoignent combien la culture numérique a à cœur – dans son cœur – la dimension esthétique de l'existence (Casalegno 2007) et à quel point elle sait s'en doter.

Les images exposées ne sont pas de pâles copies des photobooks artificieux exhibés par les mannequins et autres vedettes, mais reproduisent de manière aussi spontanée que recherchée les axes portants, les icônes et les passions de base qui meuvent chaque sujet, révélant ainsi l'âme carnavalesque, sexy et fétichiste qui rayonne, comme nous le verrons par la suite, du creux de la société d'aujourd'hui. La mise en scène du Moi, bien que s'articulant autour de l'exhibition érotisante des données les plus intimes et banales de la personne et évoquant le grotesque médiéval, l'ostentation des pulsions les plus basses de l'homme – sexe, appétit, débauche, extase... – s'accomplit de manière innovante par rapport aux dérives de la télé réalité, où le recours exaspéré au ridicule et au *trash*, exigé par l'industrie télévisuelle, est le prix à payer par le public pour pouvoir apparaître.

Le monde de Facebook, qui sur de nombreux points n'est pas étranger au système économique et financier sous-jacent au Web 2.0, est ouvert gratuitement à tout le monde et ne vend ni spectacle ni audience. Ici, le visage de l'utilisateur, exhibé, intégré, confus et altéré par l'Autre, est le spectacle. Un *show* extraordinaire de l'ordinaire, dont les sens et l'imagination, dans leur croisement fécond, sont les grammaires de base.

Références bibliographiques

- Abruzzese, A. (2011) *Il crepuscolo dei barbari*, Bevivino: Milan-Rome.
- Bardainne, C.; Susca, V. (2009) *Récréations. Galaxies de l'imaginaire postmoderne*, Paris: CNRS éditions.
- Bataille, G. (2007) *L'Érotisme*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Baudrillard, J. (1976) *L'Échange symbolique et la mort*, Paris: Galilée.
- Casalegno, F. (2007) *Le cybersocialità. Nuovi media e nuove estetiche comunitarie*, Milan: Il Saggiatore.
- Castells, M. (1998) *La Société en réseau. L'ère de l'information*, Paris: Fayard.
- De Kerckhove, D. (2000) *L'Intelligence des réseaux*, Paris: Odile Jacob.
- Hugon, S. (2010) *Circumnavigations. L'imaginaire du voyage et l'expérience Internet*, Paris: CNRS éditions.

- Jenkins, H. (2006) *Convergence Culture. Where old and new media collide*, New York: New York University Press.
- Johnson, S. (2002) *Emergence: The connected lives of ants, brains, cities, and software*, New York: Scribner.
- Maffesoli, M. (2007) *Le Réenchantement du monde*, Paris: La Table Ronde.
- McLuhan, M. (1966) *The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man*, Toronto: University of Toronto Press.
- McLuhan, M. (2004) *Pour comprendre les médias*, Paris: Seuil.
- McLuhan, M. (1972) *Counter-blast*, Paris: Hurtubise.
- McLuhan, M. (1977) *D'œil à oreille*, Paris: Hurtubise HMH.
- Rheingold (2005) *Foules intelligentes*, Paris: M21 Éditions.
- Susca, V. & De Kerckhove, D. (2008) *Transpolitica. Nuovi rapporti di potere e di sapere*, Milan: Apogeo.

Que les ténèbres soient... Les univers mythiques du film-catastrophe moderne et postmoderne

Bertrand Vidal*

Résumé : Dans cet article, nous tenterons de comprendre la signification sociologique des catastrophes et des désastres dans la fiction et le cinéma-catastrophe. Nous montrerons que le genre cinématographique est en étroite relation avec notre imaginaire de la fin et du Salut et qu'il se cristallise autour d'*univers mythiques* de sens. Ainsi, nous dégagerons dans la multitude des peurs qui s'expriment dans les films-catastrophe deux structures dominantes : celle de la modernité et celle de la postmodernité.

Mots-clé : Mythes, catastrophe, cinéma, modernidade, postmodernité.

Du tout premier film-catastrophe par Georges Méliès, *Eruption volcanique à la Martinique* (1902), entièrement tourné en studio et réalisé à l'aide d'une reproduction carton-pâte, à la multiplication contemporaine de ce genre, ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler des blockbusters Hollywoodiens comme *Titanic* (1997) de James Cameron ou *2012* (2009) de Rolland Emmerich, chiffrés respectivement à 20 millions d'entrées et 5 millions d'entrées en France, le film-catastrophe, genre aux multiples facettes qui explose dans les salles obscures aujourd'hui tant par ses techniques et effets-spéciaux que par le nombre de ses spectateurs, d'une part traduit des fantasmes de destruction du monde, et d'autre part se trouve être l'expression et le miroir des phobies culturelles et des angoisses sociétales.

Par ailleurs, le genre ne se cantonne pas à un simple reflet de notre désir de *tabula rasa* ou encore de notre aversion pour la catastrophe, il demeure également dans le film-catastrophe une fonction cathartique, d'exutoire pour la société ou le groupe social auquel il s'adresse. Mise en scène du grand Mal, qui en ce sens pousse à la réflexion sur les mena-

* Chercheur à l'IRSA-CRI (Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques - Centre de Recherches sur l'Imaginaire, Montpellier III). E-mail: bertrand.vidal@live.fr

ces sociétales, ou du moins, à la représentation de ces dernières, les films-catastrophe sont à considérer comme des réservoirs de solutions empiriques ou idéales, aussi bien aux problèmes ancestraux et mythiques qui nous tourmentent depuis toujours qu'aux défis plus actuels qui caractérisent notre contemporanéité. La fiction-catastrophe accapare et par-là même désamorce la réalité du désastre. Ainsi, les propositions que le genre aborde, pragmatiques ou imaginaires, sont à entrevoir essentiellement sous l'ordre de la métaphore. Ainsi, les multiples apparitions à l'écran de *Godzilla/Gojira* (Trente films de 1954 à 2004) peuvent être appréciées tant comme des symbolisations de l'horreur du monstre nucléaire que comme des appels au développement d'une conscience écologique, mais en aucun cas ne donnent de réelle solution au problème du nucléaire et de son impact sur la vie des hommes et sur l'environnement. Elles se contentent d'imager le problème, de le transférer de son occurrence réelle à sa dimension imaginaire et fictive. C'est typiquement le principe de l'exutoire : évacuer et détourner un problème ou une angoisse en les projetant sur un plan autre.

À la croisée de la technique de pointe et de l'effet magique, l'art du film-catastrophe – art de se susciter la frousse ou art de la fascination devant l'effroi – se donne à voir comme un « trompe-la-mort ». Ainsi comme le précise Martine Roberge (2004) dans son livre sur *L'art de faire peur*, pour l'homme contemporain, la production cinématographique de la peur est une réactualisation des anciennes légendes cauchemardesques. C'est en imageant ou en essayant de fixer – dans le récit mythique ou sur l'écran de cinéma – au sein d'un ensemble symbolique cohérent nos inquiétudes les plus diffuses que l'on réussit à en absorber une part, ou du moins, à les minimiser – paradoxalement, par leur maximisation. En se réappropriant le jeu de mot de Gérard Lenne (1977), le film-catastrophe, c'est tant *la mort à voir* que *avoir la mort* ; en bref, une forme d'*euphémisme de la mort* (Durand, 1959), par sa sur-représentation comme le sont les images et les films amateurs sans cesse ressassés depuis maintenant dix ans des attentats du 11 septembre 2001 au WTC.

Ainsi, qu'ils s'apparentent à la fiction ou au documentaire, à la prospective ou à la commémoration, au domaine de l'imaginaire ou à la figuration du réel, les films-catastrophe s'inscrivent dans l'esprit du temps et s'intègrent dans les pratiques et les représentations sociales : l'art de représenter la catastrophe devenant alors un phénomène social, qui se trouve encouragé par la technique moderne et les technologies de la communication de masse et cybernétique (Voir la multiplication des blogs, des forums et des discussions internet consacrés, par exemple, à ce que l'on appelle le phénomène *2012 Fin du monde*). Outre la tentation alarmiste, son but est de représenter la fin, du monde, du connu, etc. mais aussi l'indicible, l'innommable, l'irreprésentable, qui est bon gré mal gré *pourtant là*. Ainsi, à l'instar du conte, le genre présente une histoire aux résonances morales et philosophiques représentative de l'imaginaire de la Fin, mais aussi de la rédemption d'une époque ou d'une communauté. Visant à établir une relation de proximité entre le spectateur et l'action (Edgar Morin (2002) évoque « la magie du cinéma » par le règne de l'émotion et de la participation affective suscitées par les techniques cinématographiques : infrason, plongée, contre-plongée, gros plan, etc. Nous rappelons

aussi, l'épisode de la projection du film des frères Lumière, *Arrivée d'un train en gare de la Ciotat* (1896) où les spectateurs ont fui la salle de peur que le train « traverse » l'écran), le but du film est de faire croire et d'adhérer aux enseignements et aux valeurs éthiques que l'action et l'esthétique inspirent. Alors du point de vue phénoménologique, le film-catastrophe traduit de l'inscription dans l'esprit du temps et dans les consciences individuelles et collectives occidentales d'un ressentiment bien particulier, que nous identifions dans le passage des « futurologies roses » aux « futurologies grises ou noires » (Riesel & Semprun, 2009) : peur diffuse mais généralisée de l'« à-venir ».

Le *phénomène* dévoile du *noumène*. Ce qui nous intéresse ici, c'est de voir dans quelles mesures cet aspect phénoménal de la vie contemporaine s'inscrit dans des habitudes et des pratiques foncièrement actuelles, enracinées dans ce que l'on peut nommer la civilisation (Lagadec, 1981), la société (Beck, 1986) ou la culture (Giddens, 1991 : 244) du risque. Comme le disait György Lukács (1920), une œuvre, un genre ne surgissent jamais « *ex-nihilo* », mais sont préparés, conditionnés par un certain contexte historico-sociologique, et transpirent des normes et des valeurs d'une époque. Ce qu'il faudra impérativement comprendre, alors, c'est que ces normes et ces valeurs propres au film-catastrophe dévoilent de l'esprit du temps mais aussi forment sa consistance historique et sociale, c'est-à-dire instaurent un dialogue complexe entre le contexte et le prétexte.

1. Imaginaire et catastrophe

L'objectif de cet article étant de proposer une taxinomie des films-catastrophe, un essai de classification du sens inhérent aux films-catastrophe dont la cohérence et la logique propre soient soumises à l'observation de l'origine, de la signification et de l'évolution des mythes et de l'imaginaire qui composent le cinéma-catastrophe, cette taxinomie se doit d'être motivée par certains constats qui inscrivent le phénomène « film-catastrophe » et ses mythologies dans l'ambiance et l'épistémè du temps présent, mais aussi, nous permette de d'éclairer les propositions suivantes :

Première proposition : Il existe une confusion entre la réalité du risque et l'imaginaire du risque. Pour reprendre une expression de Gilbert Durand, c'est « le Roi caché » qui domine le cours de l'histoire sociale : l'*imaginaire*. Proposition quelque peu fumeuse pour un assureur, un économiste, un banquier ou un trader, tous ces experts du risque – et de l'imaginaire du risque – acceptable et inacceptable, mais, proposition qui se vérifie systématiquement dans la logique anthropique et sociale. L'évaluation du risque répond d'une construction sociale de ce qui est sûr et de ce qui est dangereux. Chaque culture sélectionne ses dangers (Douglas & Wildavsky, 1983), comme elle préconise les manières de s'en prévenir (contagion, contamination, souillure), au prisme de multiples stratégies. Ce que nous voulons dire, c'est que la peur ne se résout pas seulement dans son propre paroxysme : *la peur panique*. Entre le phénomène « normal » et son excès pathologique, l'abandon à la panique, le sociologue et l'historien se trouvent en présence d'une multitude de stratégies intermédiaires, dont le but est d'intercéder, voire

de prévenir les dangers et les nuisances. Bien souvent ces stratégies sociales se résument à l'édification et à la construction d'un ordre symbolique de l'Anéantissement par le Mal et du Salut par le Bien (essence de la dialectique chrétienne), voire comme l'expose Joseph R. Gusfield (1987) à propos de l'alimentation diététique et, aussi, du consommateur d'alcool au volant, une construction d'un ordre symbolique aux résonances quasi-religieuses de ce qui relève du malsain et de ce qui relève du sain, de ce qui est impur et de ce qui est pur. En ce sens, au fil de l'histoire sociale, le Diable (du grec « *diabolein* » : « se jeter en travers »), ou Satan (de l'hébreu « l'adversaire ») figurent la menace : les éléments, les monstres préhistoriques, les collisions planétaires, le millénium, mais aussi les hommes entre eux, leur orgueil et leur folie ainsi que leur production monstrueuse comme la bombe nucléaire et sa résultante la guerre atomique, etc. ; et fournissent une mythologie du Sauveur, du rachat et de la rédemption.

Deuxième proposition : Notre imaginaire de la fin se cristallise autour des correspondances entre science et philosophie, et en ce sens, se trouve en étroite relation avec l'*esprit du temps*, c'est-à-dire, répond d'une ambiance sociale et des pratiques qui y sont attachées. La vision scientifique et experte du risque et de la catastrophe stipule qu'il existe un décalage entre la réalité des risques et des catastrophes auxquels est soumise une société et nos représentations ou notre imaginaire du danger, tout comme, il existe un décalage entre la réalité de la sécurité, du sûr, du sain, et les idéations qui y correspondent. Mais ce décalage s'estompe, voire s'efface dans nos attitudes et comportements de prévention du risque : face à un risque avéré ou réel, nous agissons selon des « stocks de connaissances » (Alfred Schütz), idem face à un risque supposé ou fictif. Ce qu'il faut admettre, c'est que nous partageons exactement les mêmes stocks de connaissance et que ceux-ci se modèlent autours d'*univers mythiques*. L'expérience de la peur – de la fin du monde – se construisant autant sur la base des expériences vécues que sur celle de nos fantasmagories, ou comme le dit Gilbert Durand à propos du *trajet anthropologique de l'imaginaire* : un va-et-vient entre « les intimations objectives du milieu » et « les pulsions subjectives » ; ainsi, comme le mythe, le cinéma catastrophe influence et structure l'*épistémè* de notre époque, en tout cas fait office d'*instances de fixation* dans notre représentation du réel. Comme création imaginaire d'une époque, le film-catastrophe joue une dia-logique entre nos conceptions de la sécurité et nos représentations du danger, et, de ce fait, influence, tout comme la science dans l'idéal de l'esprit des experts, tantôt l'un tantôt l'autre. Pour reprendre ce que l'on pourrait appeler avec Edgar Morin une dynamique complexe du trajet entre le média et l'immédiat, entre la représentation et la réalité :

La réalité des désastres éclaire l'imaginaire catastrophiste et vice versa

2. Le polymorphisme des peurs catastrophes : vers une difficile taxinomie du genre.

À chaque époque de l'histoire, dans chaque civilisation, l'on s'inquiète de la fin du monde. Le rationalisme et la science n'ont en rien changé nos habitudes, et nos sociétés matérialistes continuent d'exploiter les Diables en tout genre sur fond d'occurrence

apocalyptique. Comme Michel Maffesoli le précise dans *Apocalypse*, plus que la fin du monde, il s'agit de la fin d'un monde et de la révélation d'un nouvel ordre, « impermanence d'une manière d'être, continuité de la vie » (Maffesoli, 2010a). Fin du rationalisme et du mythe du Progrès introduit au XVIIIème siècle par la science et poursuivi au XIXème siècle par le développement technologique et révélation du passage de la modernité à la postmodernité.

Le but est de voir que le cinéma, lieu par excellence du « comme si » où l'homme se retrouve désarmé face à son imaginaire, est vecteur d'émotion et d'ordonnement cosmogonique. C'est en ce sens que la fiction-catastrophe, là où s'exprime la jouissance thanatique, prend office de remède ou de soupape d'une société à bout de souffle, comme l'ont été à une époque les jeux du cirque, les exécutions publiques, etc. : jeux avec le phantasme et le spectacle de la mort.

Vers une taxinomie du sens dans les films-catastrophe

Ainsi, avant d'avancer une – bien ardue – taxinomie des films-catastrophe, il nous paraît intéressant et primordial d'introduire une classification du cinéma-catastrophe selon des périodes historico-philosophico-esthétiques ; classification qui nous permettra d'assurer la pertinence et la cohérence d'une taxinomie des films-catastrophe :

1. L'Art Impressionniste des films-catastrophe présente les grandes catastrophes par et dans l'Histoire et la Géographie – mythique (Pompéi, Rome, les grandes batailles portées à l'écran mais aussi le Mal venant du sous-sol, de la mer, de l'espace, etc.). Dans cette période, l'archétype du Mal se combat à l'aide d'un ou plusieurs héros prométhéens – parfois apollinien ou faustien – présentés comme défenseur des grands mythes – modernes – de l'émancipation (le Bonheur, le Travail, la Science, etc.)
2. L'Art Expressionniste des films-catastrophe, deuxième période du genre, quant à lui présente une autre facette de la catastrophe et du danger, qui se traduit par un détachement de la grande Histoire et de la grande Géographie du Mal, au profit d'un attachement au présent voire même à l'anticipation d'un futur catastrophiste comme genre cinématographique. La catastrophe est l'image de l'effondrement des grands mythes modernes et de la désillusion qu'engendre l'ambivalence des progrès de la Technique, de la Connaissance, de la Science, etc. Ici s'exprime le *Götterdämmerung*, le crépuscule des Dieux et surtout fin de la bénédiction divine accordée aux puissances occidentales. Alors, ce n'est plus dans l'Espace et le Temps que l'on situe les sources du Mal, mais au plus profond de l'humanité et de ses productions (1984, *Mabuse*, *La Vie future*, *La Bombe*, etc.), dans la même optique, ce n'est plus de l'Autre que provient le danger, mais bel et bien de l'Homme qui crée ses propres chimères, ses monstres à pourfendre (comme dans *Le docteur Folamour* (1963) de Stanley Kubrick, stipulant que « Notre propre anéantissement nous appartient », « Nous avons vu l'ennemi et il n'est autre que nous-mêmes »).

3. La troisième période, que l'on qualifie d'Art Surréaliste du film-catastrophe (L'art surréaliste est défini par Mircea Eliade (1963 : 95-97) comme *esthétique de la destruction et destruction esthétique*), présente une tout autre (dimension) fantastique de la catastrophe. Le danger se loge dans les interstices du quotidien, il devient banal et actuel – actuel et actualisé au quotidien. Le qualifier ou le quantifier est quasi-impossible et, contrairement aux précédentes périodes, il ne se cantonne plus à des univers clos (la tour, le sous-marin, la navette spatiale, etc.) mais tant se dérobe et se déborde à lui-même, il ouvre la porte aux multiples possibles (l'onde radio meurtrière qui fait revenir des ancêtres déchainés, la cabine de télésiège maudite qui transporte ses occupants dans d'autre dimension, la secte apocalyptique qui s'allie aux revenants dans une panne de métro, le miroir qui laisse passer les reflets des morts, etc.) et devient *unitas multiplex*. Rhizomatique, l'archétype du mal se love partout et nulle-part ; la frontière symbolique qu'il entretenait auparavant avec le Bien, s'évanouit au bénéfice de sa force de contagion.

C'est trois périodes subsument une certaine taxinomie des films-catastrophe. 1 et 2 appartiennent à la modernité, tandis que 3 est le propre de la postmodernité (sans oublier des emprunts à 1 et 2). Taxinomie soutenue par un constat : le cinéma-catastrophe, comme production culturelle d'une époque et, ainsi, d'un esprit du temps, laisse à penser que la modernité et ses mythes fondateurs portent en eux-mêmes les germes de leur propre épuisement, voire de leur propre effondrement. *La Tour infernale* en est un exemple type, le film apparaît comme la description d'un « enfer au paradis » (Annan, 1977 : 48) par l'anéantissement d'un des chefs d'œuvres du génie moderne, chef d'œuvre dont on ne peut que fuir, que tenter de s'en évader au péril de sa vie, en se jetant, par exemple, du 60ème étage d'un produit architectural – émancipateur à la base – devenu carcan et prison meurtrière.

Jean-Pierre Sironneau (1993) précise que l'analyse de la *dimension mythique de l'existence sociale* conduit à mettre en lumière les mythes dominants d'une époque, d'une culture, d'une nation, d'une génération, littéraire ou artistique, ou d'une classe sociale. Ainsi, même si le film-catastrophe est symbole de notre imaginaire social, c'est-à-dire, qu'il est une cristallisation de l'état présent de la pensée de l'ordre et du désordre (Balandier, 1988) dans nos sociétés contemporaines, un simple regard sur ces derniers films dénonce l'insuffisance de tout classement qui les considère comme une catégorie ayant sa propre cohérence. Le terme est tout au plus un label, souvent usurpé, qui éveille dans notre conscience une série d'images bien précises (destruction par l'eau, par le vent, par la terre, le feu, etc.). En dehors de ces amas d'images, la catégorie n'existe pas. Donc ce qu'il est nécessaire de faire, c'est de chercher les liaisons imaginaires qui composent « les univers mythiques » (Yves Durand) et « les constellations d'images » (Gilbert Durand) au sein des films-catastrophe, le but étant de mettre en évidence deux types de films-catastrophe : le moderne et le postmoderne ainsi que les figures du Mal et du Salut à leurs sont associées.

3. Les films-catastrophe modernes

Dans la plupart des films-catastrophe modernes, les causes de la destruction relèvent des phantasmes de l'inconscient collectif et, en ce sens, évoquent des peurs qui « parlent » au grand public. Paradoxalement, ces peurs, connues et reconnues, se trouvent très rarement actualisées dans le réel, même si dominant les explications pseudo-scientifiques ou pseudo-rationnelles de l'incroyable ; faisant que chaque révolution scientifique procède d'une nouvelle production culturelle de la catastrophe (Par exemple : le drame de l'Atlantide est, dans *L'Atlantide* (1961) de Edgar G. Ulmer, la conséquence d'une explosion atomique et *L'Echappé de la Chaise Electrique / Man Made Monster* (1941) de George Waggner est renommé *The Atomic Monster* (1953). En fait, les éléments déclencheurs du film-catastrophe se composent des angoisses de l'inconscient collectif et des phantasmes socio-historiques d'une époque et, par-là, permettent de comprendre la pragmatique et la réalité sociologique de l'imaginaire. Alors, dans l'esprit des modernes, la catastrophe se donne comme le signe du déclin de la civilisation, par l'introduction fatidique du désordre. Ainsi, c'est ce que représente la destruction, plus que l'événement (épidémie, invasion extraterrestre, ras de marré, etc.), qui génère les angoisses sociétales. Une des caractéristiques fondamentales du film moderne est que la cause du désastre est essentiellement due soit à un *événement brutal et extérieur* (le mal tombé du ciel, venu d'ailleurs, des profondeurs, etc.), ou soit à la folie des hommes (actualisation du mythe de Némésis, qui punit la démesure humaine). Dans tous les cas, cet événement brutal est une figuration de la punition divine et de la fin de la bénédiction divine accordée aux puissances occidentales. Cette catastrophe prend l'aspect de la *stase*, qui stoppe la flèche lancée du progrès, comme dans le film de Robert Wise, *Le Jour Où La Terre s'Arrêta / The Day The Earth Stood Still* (1951 ; remake par Scott Derrickson en 2008), où une soucoupe arrivée sur Terre paralyse la totalité des défenses militaires humaines, rendant ainsi l'humanité vulnérable. *Fusion/The Core* (2001) de Jon Amiel, illustre ce même thème, mais aussi, entrevoit une solution : pour des raisons inconnues le noyau de la Terre cesse de tourner sur lui-même, la bombe atomique et la puissance nucléaire, production technique moderne, permettent de faire redémarrer la planète. Idem dans *La Chose d'un Autre Monde / The Thing from Another World* (1951) de Christian Niby et Charles Lederer : une créature végétale extraterrestre qui se nourrit de la substance humaine se trouve vaincue par l'électricité.

Tous ces films reprennent la structure dramatique classique du film-catastrophe, un déroulement linéaire et dialectique – issu des millénarismes judéo-chrétiens – avec un avant, un pendant et un après la catastrophe et, bien sûr, un retour synthétique à la normale, une fois le monstre imaginaire ou le dragon apocalyptique pourfendus. Tout d'abord, une séquence d'exposition des menaces (plus ou moins longue) : le danger s'installe et est exposé par les responsables politico-religieux, militaire ou scientifique. Ensuite le film présente la téléologie catastrophiste : un déroulement de cause à effet avec un événement déclencheur. Alors, le spectacle débute : les premiers effets de la fin du monde se font ressentir, on fait appel au fond vert et au carton-pâte, on recrute figurants et cascadeurs. Mais tout est voué à la *destruction-spectacle*. C'est là que le

héros rédempteur (celui qui tranche entre le jour et la nuit, la lumière de la civilisation et l'ombre portée par barbarie de la catastrophe) apparaît et débute sa « *course contre la montre* » (contre le Temps et la Mort, pour reprendre les structures anthropologiques de l'imaginaire de Gilbert Durand). Au moment paroxystique du climax catastrophiste, s'ajoute la rédemption apocalyptique : l'humanité, sauvée et libérée, se promet alors de prendre en compte l'avertissement (divin) et de repartir sur un bon pied vers la route du progrès rationnel ou rationné.

Quand au film post-apocalyptique, genre qui se passe de la première partie de la structure présentée ci-dessus, ou du moins la résume en quelques secondes, il axe la dramaturgie sur la survie dans un monde devenue hostile à l'homme civilisé et représente la lutte entre les bons et les méchants (zombies, pillards, êtres démoniaques, etc.), en bref, les métaphores de l'inhumanité monstrueuse. Quoi qu'il en soit, les deux structures dramatiques exposent de manière générale la théomachie apocalyptique biblique du Bien contre le Mal, la *Guerre des Dieux et des valeurs* incarnés entre Civilisation et Barbarie. Le film-post-apocalyptique introduit toutefois une certaine nuance, ce n'est pas toujours le Bien qui doit l'emporter, en tout cas ce n'est certainement pas la Civilisation. Là débute le film-catastrophe postmoderne, qui ouvre la réflexion sur ce que l'on peut appeler une « écosophie » (Maffesoli, 2010b) de la vie, contrairement au film moderne qui affirmait l'homme comme « maître et possesseur de la nature ».

4. Les films-catastrophe postmodernes

Le film-catastrophe postmoderne, quand à lui, se caractérise par une quasi-absence d'historicité, en tout cas, il n'y a que très peu d'événement brutal. Dans l'imaginaire filmographique, la catastrophe postmoderne se caractérise par l'entrée dans un temps obscur, un espace maudit ou une forme endiablée de l'existence. La transcendance du mal laisse la place à son immanence : le danger se love à la fois partout et nulle part, il prend un aspect interstitiel, à l'exemple de *The Dark Hour* (2005) d'Elio Quiroga, où c'est uniquement certaines heures de la journée qui semblent habitées par le malin. Aussi, dans *Devil* (2010) de Drew et John Erick Dowdle ou *The Descent* (2005) de Neil Marshall, suite à une panne ou un éboulement, un ascenseur ou une grotte peuvent renfermer de véritable monstre au potentiel catastrophique. Le mal habite les méandres du quotidien et du banal et, ainsi, en devient idiopathique, gratuit et sans raison apparente. Laurent Jullier parle de quasi-absence de causalité dans le déclenchement de l'événement « le cinéma post-moderne fait donc symptomatiquement apparaître, de temps à autres [...], des *vilains* nouvelle mouture, tueurs et sadiques perpétrant leurs méfaits non sous l'emprise du désir de venger ou de la promesse d'un gain substantiel, mais par jeu, par plaisir, ou tout bonnement sans raison » (Jullier, 1997 : 107-108).

Le Diable est là, c'est tout ! Et le quotidien devient un terrain de jeu privilégié à l'envoi de purs stimuli ; c'est l'esprit du ludique qui prend le dessus et toute mise en message d'une leçon de vie (axiome du film-catastrophe moderne) s'expose à être plus ou moins ridiculisé, l'exemple type est *Shaun of the Dead* (2003) d'Edgar Wright. Le sérieux se

convertit en frivole (Sontag, 1964). Ou bien, comme dans *Red Sand / Dunes de Sang* (2009) d'Alex Turner où, suite à une tempête de sable, de terrifiants djinns viennent venger des soldats talibans, *Le Terminus de l'Horreur / End of The Line* (2006) de Maurice Devereaux, *syncrétisme* total où fusionnent accident de train, secte chrétienne apocalyptique, psychiatrie et morts-vivants assoiffés de violence, et encore le fameux *2012* (2009) de Rolland Emmerich, mêlant prophétie maya, alignement planétaire, bug informatique, cataclysme terrestre et mythe du déluge avec son vaisseau arche-bunker de Noé, ce n'est plus les *métarécits* (Lyotard, 1979) qui ordonnent le monde, mais des micro-récits à valeurs circonstancielle qui laissent la place aux multiples interprétations-appropriations. C'est alors que s'exprime la *métanoïa* du local et du tribal, « l'ordre ferme, ou postulé tel, permettait de concevoir une vérité unifiée ; le mouvement et le désordre la rend inéluctablement plurielle. » (Balandier, 1988 : 241).

Alors s'il y a toujours lutte entre le Bien et le Mal – et c'est sans doute le genre qui l'impose, le héros n'est plus tout à fait « clean » ; la logique de la conjonction (et...et) prend le dessus sur la logique moderne disjonctive du ou...ou : à l'exemple de la trilogie *Mad Max*, « chevalier des temps modernes », il demeure en lui une part obscure, une part maudite de folie, voire comme dans *Fido* (2006) d'Andrew Currie, l'on s'attache et l'on s'habitue à la barbarie du monstre (le zombie est domestiqué dans ce cas). Quelque chose d'inédit, parfois même, c'est le mal qui nous sauve d'un mal paradoxal : l'excès de Bien et de Sécurité (comme dans le remake *Le Territoire des Morts / Land of the Dead* (2004) de George A. Romero). S'exprime ici, une sorte d'*amor fati* dans lequel l'homme se retrouve en symbiose avec son environnement, même si celui-ci en devient hostile, pour reprendre la formule nietzschéenne, un monde où « on peut y vivre puisque l'on y vit ».

5. Conclusion

Bien que notre propos ne s'est pas attaché aux pures techniques cinématographiques et aux modifications du sens et du contenu qu'elles supposent (Manovich, 2010) – avec, par exemple, ce que le producteur de *Cloverfield* (de Matt Reeves, 2008), Jeffrey Jacob Abrams, appelle une « youtubisation du monde » et le « home-cinéma » – il nous a été possible de dégager à travers les représentations de la catastrophe et du salut dans le cinéma quelques aspects essentiels de ce que l'on appelle en sociologie : *modernité/post-modernité*. Pour prolonger ce qui a été dit, et ne pas conclure, l'on peut affirmer que la modernité et ses mythes (Prométhée, Apollon, Faust, etc.) transpirent un idéal particulier de domination de l'homme sur son environnement. Le *drame dialectique* moderne consiste à tout régler, planifier, organiser et, ainsi, reporter la jouissance érotique du monde et de la vie soit à plus tard, soit à un ailleurs. Soutenu par le mythe du progrès (thèse + antithèse + synthèse) et le grand Temps de la grande Histoire (un temps irréversible ou règne le concept de *causalité*, qui instaure « une manière d'organiser les données spatiales et temporelles en chaîne d'événements liés par une relation de cause-à-effet, avec un début, un milieu et une fin, manière d'organiser qui matérialise un jugement sur la nature des événements aussi bien qu'elle démontre comment il est possible de connaî-

tre ces événements, et donc de les narrer », Edward Branigan, cité par Laurent Jullier, (1997 : 100)), le crédo moderne stipule que « le paradis, c'est demain ».

Quand à la postmodernité et son imaginaire de la fin et de la rédemption, elle instaure une forme particulière de « carpe diem », celle du *tragique aporique* (il n'y a pas de solution et l'on s'y habitue) : la postmodernité est un « rapatriement de la jouissance ici et maintenant » et se caractérise, comme le dit Michel Maffesoli, par un souci du paganisme (du latin *paganus* : aimer ce monde-ci, cette terre-ci, et avoir comme refuge, notre maison commune).

Aussi, autre particularité de la postmodernité, et de l'abandon du mythe du Progrès qui la caractérise, c'est que la technologie devient vectrice des grandes peurs. Tant *situation-paradoxe* que *situation paradoxale* : les fins du monde primitives (feu, eau, terre, air, etc.) sont véhiculées par internet et les mass-médias contemporains (produits hyper-modernes – produits du progrès le plus technique). Proposition que l'on peut résumer comme telle : « Le plus moderne véhicule le plus archaïque ». Ainsi, l'on ne peut plus se reposer sur le positivisme rationaliste pour se rassurer, même la science nous inquiète dans la fiction (ondes néfastes, etc.) ou dans la réalité (feu nucléaire, écologie, qui est un pur développement de la pensée critique et scientifique), si bien que la science développe une certaine appétence pour le religieux : il y a une indistinction entre la pensée scientifique et religieuse, pour le dire en d'autres termes, il y a indistinction voire confusion entre ce qui est du domaine du profane et du sacré, et la technique devient magie (quelque chose que l'on pensait être réservé à la pensée primitive). Le tout consiste à donner une dimension spirituelle, surnaturelle, irrationnelle, mythique ou mystique à un certain nombre de conflits. Phénomène identique au moment de la Peste Noire : ce n'est pas les nuisibles (puces ou rats véhiculant le bacille de Yersin) qui apportent la maladie, mais le Diable. Quand le trouble est suffisamment grave on l'attribue à des forces sur-humaines, qui dépassent l'entendement. En tout cas cela représente une réelle sortie de ce que Max Weber (1919 : 78) nommait : « Maîtriser toute chose par la prévision [...] désenchanter-démagifier le monde » et de l'ambiance moderne, introduite par le développement scientifique au XVIIIème et le développement technologique au XIXème siècle. Alors, avant toute chose, ce qu'il faut comprendre, c'est que ce phénomène ne dénote pas une régression mais un retournement, un renversement des valeurs pour reprendre l'expression Nietzscheenne : le passage des valeurs apolliniennes aux valeurs dionysiaques ; le passage de l'ouranien au chthonien ; du transcendant à l'immanent, et ce que l'on recherche, dans le paradoxe de la postmodernité, c'est l'enchantement dans ce qui désenchanté : *l'orgie de la technique et de l'archaïsme*.

Références bibliographiques

- Annan, D. (1977) *Films Catastrophe* (trad. Haldeni E.), Paris: Editions Marc Minoustchtine.
 Balandier, G. (1988) *Le Désordre. Eloge du mouvement*, Paris: Fayard.
 Beck, U. (1986) *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (trad. Bernadi L.), Paris: Éditions Aubier, 2001.
 Delumeau, J. (1978) *La Peur en Occident*, Paris: Fayard.

- Douglas, M. & Wildavsky, A. (1983) *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, London: University of California Press.
- Durand, G. (1969) *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris: Dunod, 2002.
- Eliade, M. (1963) *Aspect du mythe*, Paris: Gallimard, 2007.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity*, Stanford: Stanford University Press.
- Gusfield, J. R. (1987) « Aspects symboliques du risque sociétal : l'aliment et la boisson comme sources de danger », in Fabiani J.-L. & Theys J. [dir.], *La Société vulnérable. Evaluer et maîtriser les risques*, Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, pp. 121-138.
- Jullier, L. (1997) *L'Ecran post-moderne. Un cinéma de l'allusion et du feu d'artifice*, Paris: L'Harmattan.
- Lagadec, P. (1981) *La Civilisation du risque*, Paris: Seuil.
- Lenne, G. (1977) *La Mort à voir*, Paris: Editions du Cerf.
- Lukács, G. (1920) *La Théorie du Roman* (trad. Clairevoye J.), Paris: Gallimard, 1989.
- Lyotard, J.-F. (1979) *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Editions de Minuit.
- Maffesoli, M. (2009) *Apocalypse*, Paris: CNRS Editions.
- Maffesoli, M. (2010a) « Du développement à l'enveloppement : un retour à la nature ? », Université Paul Valéry: Conférence/débat de L'Ouvre-Tête, [8/03/2010].
- Maffesoli, M. (2010b) *Matrimonium. petit traité d'écologie*, Paris: CNRS Editions.
- Manovich, L. (2010) *Le Langage des nouveaux médias* (trad. Crevier R.), Paris: Les Presses du Réel.
- Morin, E. (1956) *Le Cinéma ou l'homme imaginaire. Essai d'anthropologie*, Paris : Editions de Minuit, 2002.
- Riesel, R. & Semprun, J. (2009) *Catastrophisme et administration du désastre*, Paris: Editions de l'Encyclopédie des Nuisances.
- Roberge, M. (2004) *L'Art de faire peur : des récits légendaires aux films d'horreur*, Québec : Les Presses de l'Université de Laval.
- Sironneau, J.-P. (1986) *Figures de l'Imaginaire Religieux et Dérive Idéologiques*, Paris: L'Harmattan, 1993.
- Sontag, S. (1964) « Notes on Camp » » [www.math.utah.edu/~lars/Sontag::Notes%20on%20camp.pdf, accessed 28/08/2010].
- Weber, M. (1919) *Le savant et le politique* (trad. Freund J.), Paris: Plon, 1959.

L'homme préhistorique, l'animal et nous : métamorphose des images vulgarisées

Marianne Celka*

Résumé : Les sciences paléontologiques et éthologiques participent du processus de désenchantement du monde. La première en tentant de percer les mystères de l'hominisation, ce qui nous fait Homme, la seconde en mettant au jour les obscurs fondements du comportement animal. Cependant, à l'ère de l'image, l'ensemble des sciences font l'objet du principe de vulgarisation (simplification pour diffusion dans le sens commun). Et c'est ce principe même, qui grâce à la réappropriation qu'il engendre par la conscience collective, participe paradoxalement du réenchantement du monde. Ainsi, il y a remagification du monde au travers de l'écran qu'il soit livresque ou cinématographique, et ces productions peuvent-être considérées comme le reflet toujours actualisé des représentations collectives. À travers elles nous pouvons sentir les métamorphoses de l'ambiance sociale.

Mots-clé : animal, remagification, image, media.

Quelque chose se trame au creux de l'ambiance sociale contemporaine, quelque chose de l'ordre de la métamorphose qui sonnerait le glas d'anciens postulats qui avaient jadis soudé les bases de la modernité. La métamorphose des normes et valeurs modernes marque le dépassement d'un type de société ou le glissement vers ce que certains nomment postmodernité. Une nouvelle éthique de l'esthétique se dessine, révélée par de nombreux supports de représentations collectives, les productions fictionnelles, romanesques et cinématographiques, qui nous serviront de leviers heuristiques susceptibles de nous aider à mieux comprendre ce qui est en jeu.

Nous ne pourrons évidemment pas réaliser une étude complète et exhaustive de cette métamorphose, cependant nous choisirons deux perspectives particulières et par-

* Chercheur à l'IRSA-CRI (Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques - Centre de Recherches sur l'Imaginaire, Montpellier III). E-mail: marianne.celka@live.fr

ticulièrement expressives de ce glissement de la modernité vers une ambiance sociale refaçonnée. Il nous semble en effet que ces deux perspectives, celle du regard que nous portons sur nos origines : les premiers hommes ainsi que le regard que nous portons sur l'altérité animale sont toutes deux révélatrices de ce dont nous souhaitons rendre compte présentement. C'est pourquoi dans un premier temps nous tenterons de montrer la métamorphose des représentations relatives à cet *Illud tempus* originel, celui des premiers acteurs du genre homo, puis dans un second temps, montrer la métamorphose des représentations relatives à l'altérité animale, pour en finalité, dans une dernière partie, tenter de broser les traits significatifs de l'éthique de l'esthétique en train de se cristalliser dans les consciences collectives.

Nous postulons dès l'abord que les représentations sociales et collectives sont nourricières de nos attitudes et comportements mais pas seulement, nous posons d'ores et déjà notre encrage épistémologique au cœur de la pensée durandienne. Nous posons donc les termes du « trajet anthropologique » que l'on retrouve dans l'ouvrage majeur du penseur, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (2002), concept selon lequel il y a ce va-et-vient incessant entre ce qui est objectivement et collectivement admis, donné, partagé et les pulsions subjectives et individuelles.

1. Figure des hommes des origines

La paléanthropologie raconte le récit des origines du genre humain. Le discours scientifique de cette discipline s'est toujours accompagné de productions fictionnelles qui sont le reflet des représentations sociales et collectives. Les images des premiers hommes dans les romans préhistoriques et aujourd'hui, dans les multiples docu-fictions et autres films, traduisent ou témoignent de la manière dont les consciences collectives se représentent l'*Illud tempus* où l'homme n'était plus tout à fait un animal mais pas encore tout à fait un humain. Ces productions sont donc indicatives quant à l'évolution des représentations que notre société se fait d'elle-même et de ces ancêtres lointains. Ces productions ont connu, corrélativement au discours scientifique, une lente évolution ou plutôt métamorphose depuis le début du XX^{ème} siècle jusqu'à nos jours.

1.1 L'*illud tempus* moderne, morne et froid

L'*illud tempus* est cette notion que nous empruntons à Mireca Eliade, que l'on comprendra comme ce temps hors temps, temps immémorial, où toutes choses ont commencé, et duquel toutes choses sont issues.

Depuis le développement de la modernité, de la discipline paléanthropologique et des fictions qui lui ont été associées, l'image des premiers hommes se dessine sous les traits de la sauvagerie. En effet, le temps des origines est perçu alors comme obscure et pétri de tous les dangers. Cet *illud tempus* correspond à une vision du monde nourrie par le mythe prométhéen qui possède tous les éléments essentiels de la conquête de l'homme sur la sauvagerie. Prométhée apporte aux hommes, à la fois le feu qu'il

dérobe aux dieux et pour ce larcin il sera éternellement puni, et la technique, c'est-à-dire l'outil qui extirpera une fois pour toute l'homme du règne animal. Certaines productions fantastiques sont révélatrices des images collectives relatives à la modernité. Nous prendrons précisément deux exemple : *La guerre du feu, roman des temps farouches* de H. J. Rosny paru en 1911 (1980), le film de J.-J. Annaud (1988), et *2001, l'odyssée de l'espace* de S. Kubrick (1968).

La quête initiatique, l'enjeu de *La guerre du feu* est une véritable pérégrination, retrouver le feu que l'on ne sait pas encore créer. Cette quête incombe aux protagonistes les rendant responsables du destin du groupe entier auquel ils appartiennent. En effet, le feu « salvateur », s'il reste perdu, entraînerait la tribu des *Ulam* dans la misère du froid et de la faim. La reconquête du feu sacré est pleine de péripéties et moult dangers entravent le chemin de ces héros pré-historiques. Les protagonistes rencontrent en effet plusieurs espèces de bêtes sauvages, par exemple les célèbres tigres à dents de sabres, ainsi que d'autres espèces primitives d'êtres humains. Ainsi *l'illud tempus* des premiers hommes, tant dans le roman de Rosny que dans le film d'Annaud, est un temps de rudesse que ce soit en terme de climat, de faune et de relations intertribales. Les premiers hommes, au langage sommaire, voire inexistant, ont cette difficulté de communication qui entretient le climat de conflit. Seule la conquête du feu leurs permettra de s'extirper de ce temps morne, froid et bestial.

La révélation de l'outil, est l'objet du film de Stanley Kubrick qui met en scène l'ellipse la plus célèbre du monde cinématographique, celle de l'homme-singe mettant en pièces un squelette, qu'il fait ensuite voler dans les airs. Voilà la seconde révélation offerte par Prométhée : l'outil, de l'os au satellite en orbite. Mais à l'aube de l'humanité, *homo* n'est perçu que comme un singe parmi d'autres, il est en grandes difficultés et est sur le point de disparaître se cachant dans une grotte triste et humide. Caractérisé par la peur, mais aussi le par le courage et la curiosité, l'homme-singe fait alors face au mystérieux monolithe, qui est le déclencheur de l'ascension de cet animal vers l'humanité. C'est grâce à l'ellipse de l'os dans l'air et d'un acte de violence que l'homme-singe devient Homme et plus tard cosmonaute, passant de l'état d'herbivore à celui de carnivore puis d'omnivore capable de chasser le gibier. Ce qui est essentiel, en ce qui nous concerne, est la puissance de l'acquisition de l'outil, qui permet le développement technique et de fait impulse l'extirpation de la nature.

Ainsi, la modernité a fait naître des œuvres fictionnelles adéquates à ses représentations prométhéennes du monde, de l'homme et de ses origines. Avant d'être ce qui l'est, l'homme-singe est un animal qui n'en est plus un mais qui n'est pas un Homme. Il conquiert son humanité au prix du danger et de la violence originelle, par la maîtrise du feu, de l'outil et du langage. Voilà les traits principaux de la manière dont la conscience collective occidentale s'est forgée l'image de ces ancêtres lointains. Au regard des productions fictionnelles récentes relatives au discours sur nos origines, il semblerait qu'il n'y ait non pas un changement brutal des représentations de ce temps où les premiers hommes ont émergé des arcanes du paléolithique, mais plutôt une métamorphose progressive.

1.2 L'*illud tempus* contemporain et le jaillissement des sentiments

Bien que certains éléments majeurs forgeront des images modernes de l'*illud tempus* soient encore bien présents, dans les nouvelles docufictions, l'on peut remarquer que d'autres éléments entrent également en jeu. Nous proposons de comprendre ceci par une analyse de la trilogie réalisée par Jacques Malaterre, *Aux origines de l'humanité* (2009), d'une part parce qu'elle tente de mettre en scène les quatre millions d'années qui séparent nos hypothétiques ancêtres d'*homo sapiens* et nourrie ainsi, par le mariage de la science et de la fiction, les consciences collectives et les manières de se représenter le temps des premiers hommes. Mais aussi parce qu'elle a connu un succès tel que l'on peut supposer en effet qu'elle peut avoir une certaine influence non négligeable sur les dites-consciences. Tout d'abord, notons que les résidus de la modernité, c'est-à-dire au sens de Vilfredo Pareto, le fond constant d'une nature humaine qui s'exprime à travers des dérivations qui sont relatives à une situation historico-sociale, imprègnent encore aujourd'hui nos représentations collectives de l'*illud tempus*. La quête du feu, de l'outil et de la spiritualité, sont encore les éléments qui fondent l'ascension de l'homme des premiers temps. Cependant, d'autres éléments viennent enrichir les images que nous nous forgeons quant aux premiers hommes.

Les sentiments de terreur tiennent toujours la part belle dans la description de cet *illud tempus*, les pré-humains de *L'odyssée de l'espèce* (2003) sont en effet terrifiés. Cependant, déjà la célèbre Lucy joue la carte de la séduction pour intégrer d'autres groupes de pré-humains, et ainsi apparaissent les prémices des sentiments de coopération. *Homo Habilis*, l'homme habile est celui qui se distingue par l'outil, là encore il s'agit d'une dérivaison moderne, mais *Habilis* se caractérise de plus par une solidarité accrue envers les siens, notamment lorsqu'ils doivent faire face aux éléments naturels. Et *Homo Ergaster*, le conquérant, développe également des liens affectifs, et pour lui la perte d'un de ses confrères lui apparaît comme un déchirement, et la tristesse le submerge. Dans l'épisode intitulé *Homo Sapiens* (2005) de nouveaux éléments sont constitutifs du propre de l'homme, le beau et le rire sont des leviers qui permettent à l'homme premier de se défaire de l'animalité. Mais le moment le plus révélateur des émotions et sentiments des hommes premiers est celui de la rencontre entre *Homo Neandertalensis* et *Homo Sapiens*. Sentiments d'attrait-répulsion, sentiments complexes donc mais qui révèlent l'humanité des deux types d'Homme. Enfin, c'est la naissance de l'art qui est perçue aujourd'hui comme le support des émotions universelles qui finit d'extirper l'homme du monde sauvage, indifférencié et conflictuel. L'*illud tempus* s'éclaircit alors.

La complexification est le signe novateur des représentations contemporaines de nos origines. En effet, que ce soit en terme de solidarité, des liens affectifs, ou en ce qui concerne les différentes découvertes majeures telles que la spiritualité, tout est présent (dans le germe) avant l'histoire. Les trois épisodes de Malaterre mettent en exergue ce processus de complexification, chaque espèce nouvelle hérite des dons de la précédente et l'enrichit de plus belle. C'est dans le troisième épisode, *Le sacre de l'homme* (2007), que ce processus est le plus mis en avant. En effet, ce qui est en jeu dans ce dernier volet, est bien la complexification croissante des éléments présents dans les épisodes

précédents : complexification des rites funéraires, des relations entre les hommes et les femmes, entre les hommes et le pouvoir, le religieux, les animaux, etc.

Pour en finir quant aux éléments novateurs des représentations contemporaines de nos ancêtres, une nouvelle figure mythique s'insinue aux côtés de Prométhée, Némésis, la nature vengeresse qui fait écho à l'idéologie grandissante ambiante, celle de l'écologie. Ainsi, Jean Guilaine, archéologue et conseiller scientifique de Malaterre de révéler dans le *making-off* du dernier épisode que la nature se venge aujourd'hui de notre capacité de destruction à son encontre, parce que les premiers hommes avaient commencé de jouer avec elle. Et Yves Coppens, paléontologue, autre conseiller scientifique, de rappeler qu'il est toujours possible de faire appel à la raison lorsque l'on est allé trop loin, lorsque mère nature devient fâchée et fâcheuse. Némésis rejoignant ainsi un Prométhée de la responsabilité tel que le présente Hans Jonas lorsqu'il dit dans son ouvrage intitulé *Le principe responsabilité* (2008 : 13) : « le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui ». La dernière production de Malaterre, mise à l'écran du roman de Marc Klapczynski, intitulé *Aô, l'homme ancien* (2010), s'inscrit parfaitement dans cette idée de devenir (de *l'illud tempus* à *l'in illo tempore*) responsable de la nature.

Ce Prométhée responsable, s'enracine désormais dans une perspective globalisante, celle d'un rapport raisonné et réfléchi à la nature, et ce qui implique par là même, de considérer l'altérité animale. Les représentations de cette dernière ont, elles aussi, connu une métamorphose, c'est ce que nous tenterons d'entrevoir dans ce qui suit.

2. Les figures animales

La modernité émergente s'est forgé une image de l'animal comme objet, principe hérité de la pensée cartésienne (l'homme mesure de toute chose). L'animal est alors perçu comme un mécanisme perfectionné, réglé, pour ainsi dire, comme une horloge. Alors les éthologues tels que Konrad Lorenz ou Yvan Petrovitch Pavlov ont tenté de déconstruire le mécanisme animal pour tenter de mieux en comprendre les rouages. Ensuite, Jacob Von Uexküll a permis d'envisager la multitude des mondes animaux, l'*Umwelt*, dont l'exemple le plus célèbre reste celui de la tique, animal microscopique mais au combien révélateur des infra-mondes et de l'interpénétration des mondes. Cette idée nouvelle selon laquelle chaque espèce animale évolue dans son monde propre et partage dans une certaine mesure celui des autres, fera écho dans les études contemporaines et surtout dans les représentations collectives que nous nous forçons quant aux animaux.

2.1 L'animal objet

La théorie cartésienne selon laquelle l'animal est une machine naturelle, un mécanisme fabuleux dont on peut examiner puis maîtriser tous les rouages a fait de l'animal un objet. Un objet tantôt terrifiant et monstrueux, tantôt un objet de consommation. Ce

qui reste de plus frappant pour les représentations modernes de l'altérité animale est bel et bien l'idée de danger de l'animal comme partie du tout naturel. En effet, la nature et les êtres qui en font partie, doivent faire l'objet de maîtrise au risque sinon que leur instinct brutal et sauvage n'envahisse l'ordonnement social.

Le film de M. C. Cooper et E. B. Schoedsack de 1933 intitulé *King kong* est révélateur de cette image collective d'une nature animale monstrueuse qui menace l'ordre des hommes. Un animal aux proportions gigantesques, délivré d'une nature sombre et indifférenciée, menace directement la plus imposante des constructions humaines, la ville de New York. Le film, qui a fait l'objet de nombreuses réinterprétations est une catharsis de la peur et de l'angoisse modernes face à l'altérité animale potentiellement dévastatrice. La bête est brutale, sauvage, incontrôlable, la solution est alors radicale : l'abattre. Quête de l'homme contre la nature, le combat contre l'animal signifie pour l'homme moderne, la sortie de sa propre animalité. La conquête de l'humanité se réalise dans la suprématie de l'homme sur les animaux. Les représentations modernes de l'altérité animale, permettent de la disséquer, de la décomposer, et d'en expliquer les linéaments. Deux mondes hermétiques l'un à l'autre se livrent une bataille de pouvoir, celui des hommes culturels et civilisés sur celui des êtres naturels et sauvages, c'est ce qui ressort des images modernes de l'animal objet.

Objet de consommation aussi, une fois dilapidé, il est empaqueté, distribué, pour l'usage biomédical, cosmétologique ou alimentaire. Cet animal objet que l'on retrouve dans les barquettes des hyper et supermarchés, animal morcelé qui subit le même processus général à la modernité, le processus de civilisation et d'aseptisation décrit par Norbert Elias. L'animal objet aseptisé se voit par moment contrarié par des sursauts de sa condition d'être vivant, telle est la conclusion que l'on peut tirer du fait que les dernières barquettes au rayon des viandes soient celles qui sont ensanglantées. Le sang qui se balade sous le film plastique est un signe entrant en contradiction flagrante avec l'idée maîtresse de la modernité : l'animal objet parmi les autres.

Mais aujourd'hui, il semble que d'autres éléments viennent chahuter les représentations modernes de l'altérité animale. Le concept de Von Uexküll, l'*Umwelt*, le monde propre à chaque animal et l'interpénétration des différents mondes a fait du chemin et se retrouve au cœur des productions fictionnelles postmodernes. L'animal objet doit faire face à l'animal sujet.

2.2 L'animal sujet

Ainsi certains films sur grand écran sont les supports médiatiques de cette nouvelle idée initiée par Uexküll : *Microcosmos*, *le peuple de l'herbe*, *Le peuple migrateur*, etc. La littérature n'est pas non plus avare de productions fantastiques mettant en scène l'interpénétration des mondes animaux, la saga de Bernard Werber intitulée *Les fourmis* (1991), qui a connu un succès important sur les jeunes générations, envisage toute la complexité des mondes inférieurs, nichés au cœur de la terre. L'élément qui est à la fois le plus novateur et le plus éloquent d'un mouvement des représentations collectives est

celui de la sympathie telle que la décrit Max Scheler. En effet, l'exploration de la multitude d'*Umwelt* « permet la mise à la place de ».

Tout d'abord, le film de C. Nuridsany et M. Perenou, *Microcosmos, le peuple de l'herbe* (1996), plonge le spectateur au cœur du monde des insectes et autres animaux microscopiques, dont la richesse ne nous est perceptible qu'à partir de plans de caméra en macro. Ainsi il est possible de se mettre à la place d'escargots, de bousiers, de cocinelles et de comprendre à quel point une pluie de printemps peut-être perçue par ces êtres minuscules comme un véritable cataclysme. Ce film est une illustration exemplaire de la théorie des mondes propres, interdépendants et riches de sens pour chacun de ses acteurs. D'autres docu fictions ont emprunté le même chemin, tels que *La marche de l'Empereur* (2004), *Les animaux amoureux* (2007), et déjà le commandant Cousteau avait signifié toute la richesse sensible du *Monde du silence* (1956). Mais il existe à côté de ces films documentaires, de véritables productions cinématographiques qui mettent en scène l'animal comme sujet sensible. *L'ours* (1988), de J.-J. Annaud tiré du roman de James-Oliver Curwood (« *Grizzly-king* », 1916), permet d'entrevoir la tragédie d'un ourson orphelin, Youk, poursuivi par les chasseurs qui ont tué sa mère. Le film est fort d'émotions, de tristesse, d'humour aussi, mais surtout de tendresse envers l'animal sujet, l'animal personne.

Il est une hypothèse soutenable selon laquelle ce serait la pensée anglo-saxonne qui aurait impulsé ce type d'images de l'animal sujet, personne. Tout d'abord, toute l'œuvre de Walter Disney, avec en premier lieu : Mickey, la souris que tous les enfants adorent, puis d'autres animaux, *La belle et le clochard* (1955) qui narre la vie amoureuse des chiens de compagnie, *Le roi lion* (1994) mettant en scène une grande histoire de la vie dans la savane africaine, inspirée d'*Hamlet* de William Shakespeare. Ainsi est narré le règne d'un roi, son lot de trahison et de vengeance, d'amitiés plus ou moins probables (celle d'une mangouste et d'un phacochère, puis celle de ces deux avec le prochain roi lion). Ce qui ressort de ce genre de productions fictionnelles sont des éléments partagés à la fois par les humains et par les animaux : l'humour, l'amour, la haine, la violence, la tristesse, la joie, l'espoir, etc. L'anthropomorphisme y est éloquent, cependant, celui-ci se double d'une pensée philosophique, l'utilitarisme. Originellement attribuée à Jérémy Bentham, cette pensée à tendance à prendre de l'ampleur dans certains milieux, celui de la protection animale et de la libération animale. Et cette pensée est au cœur du Projet Grand Singe (Great Ape Project) de 1993 initié par Paola Cavalleri et Peter Singer et signé par de nombreux penseurs et chercheurs tels que Jane Goodall. Il s'agit là d'intégrer les grands singes anthropoïdes dans une « communauté des égaux » puisqu'ils partagent avec nous, plus qu'un ensemble de gènes, mais aussi certains sentiments : la joie et la souffrance.

Depuis les grands films de la postmodernité, tels que ceux de J.-J. Annaud, l'animal devient une altérité significative, elle donne sens. L'on remarque qu'il y a de moins en moins de films qui ont pour sujet le combat de l'homme contre la nature, contre l'animal dévorant, mais de plus en plus de films ayant pour sujet la multiplicité des infra-mondes de la nature. Il s'agit désormais de révéler toute la beauté et la bonté du monde naturel

qu'il faut préserver comme une chose sacrée non pas transcendante mais immanente. L'animal devient dans les consciences collectives cet ami bafoué, la terre comme mère nature et les animaux comme nos frères, encore peut-être inférieurs mais pour le moins sensibles.

3. En guise de conclusion : les métamorphoses contemporaines

L'humanité et l'animalité contemporaines, au travers de productions fictionnelles sur nos origines et sur l'altérité animale connaissent de nouveaux contours. Les résidus des représentations que la modernité s'est forgé sont encore vivaces au cœur des images contemporaines, cependant un certain nombre de nouveaux éléments ont vu le jour et viennent enrichir ce processus de complexification. Il s'agit d'entrevoir toujours plus de complexité au cœur de ce qui nous fait être ce que nous sommes. Depuis plusieurs décennies déjà, le discours moderne sur nos origines, au même titre que celui sur l'animal se voit non pas radicalement modifié mais métamorphosé par une nouvelle éthique de l'esthétique. Notons le passage de ce que Michel Maffesoli nomme le principe d'identité à celui d'identification, dorénavant efficient. Celui-ci est remarquable dans les *making-off* de la trilogie de J. Malaterre, le générique de fin du premier épisode fait un parallèle continu entre les visages des premiers hommes et ceux des acteurs qui ont endossé leur rôle. Encore, il est question de retrouver pour l'acteur, des choses en nous tous, vieilles de soixante mille ans. Une archéologie individuelle et collective, retrouver notre « ancestralité » (Y. Coppens). Ceci semble répondre à un besoin également individuel et collectif qui se traduirait par le proverbe africain suivant (et qui est une sorte de fil conducteur à la trilogie) « si tu ne sais plus où tu vas, arrêtes-toi et regardes d'où tu viens ».

Cette nouvelle éthique de l'esthétique, diffusée au travers des écrans, fait apparaître l'importance du sentiment. Nous l'avons souligné tout au long de notre développement, ce qui ressort des représentations collectives contemporaines de notre ancestralité et de l'animalité, partagées par l'intermédiaire de la vulgarisation scientifique, est bien la notion du sensible. Nos lointains parents, les animaux et nous partageons dorénavant la même capacité de souffrir, d'aimer, cette dynamique amour/haine que la modernité avait exclusivement accordée à l'Homme civilisé. De l'individu, nous passons à l'idée de personne, de *persona*. Le fait de donner des prénoms à chaque homme ancien, à chaque animal permet d'asseoir leur potentiel d'être vivant, animé par les passions que l'on pensait jadis exclusives à l'homme des grandes civilisations. Aujourd'hui nous connaissons une multiplication de figures personnelles, et même d'idoles, quelles soient pré-humaines comme Lucy ou animales comme Simba, le roi lion ou encore Youk l'ourson de J.-J. Annaud. Ainsi, ceux qui ne sont pas encore tout à fait humain et ce qui ne le sont pas, peuvent à leur tour porter les masques de la tragédie, des émotions, des passions et prendre part à la grande notion baroque du *theatrum mundi*.

Les productions fictionnelles, romans, films et docu fictions sont au cœur du trajet anthropologique de Gilbert Durand, des représentations forgées à la fois par un socle

objectif et collectivement partagé et des pulsions subjectives qui viennent de l'individu et qui sont de l'ordre de la sensation. Aujourd'hui comme hier, ces productions sont le reflet des images que les consciences individuelles et collectives se font de nous-mêmes et de l'autre, qu'il soit ancêtre d'avant l'histoire ou animal. Nous pouvons ainsi y observer une lente métamorphose, une éthique de l'esthétique qui se renouvelle et fait émerger de nouveaux préceptes dont celui du sensible qui d'ores et déjà est omniprésent. Et l'utilisation de « gros plan » sur les visages des premiers humains comme sur la gueule des animaux, permet de mettre en place ces « image-affectives » dont parle Gilles Deleuze (*L'Image-mouvement*, 1983 : 125) et donne une lecture affective à l'ensemble d'une œuvre. Ce qu'il ne faut pas perdre de vue c'est qu'il n'y a pas de rupture franche entre la modernité et notre contemporanéité, mais que les résidus de nature transhistorique chers à Pareto se métamorphosent grâce aux dérivations, qui elles sont relatives à une ambiance sociale, à un contexte historico-culturel. Et les productions fictionnelles sont peut-être le meilleur support ou plutôt réceptacle de la pensée et des représentations suivant ce mouvement à l'œuvre dans nos sociétés occidentales contemporaines.

Références bibliographiques

- Degand, M. (2010) *Les Mythes et les genres littéraires, aspects théoriques* : Folia Electronica classica.
- Deleuze, G. (1983) *L'Image-mouvement*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Durand, G. (2002) *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris: Dunod.
- Eliade, M. (2005) *Traité d'histoire des religions*, Paris : Payot.
- Eliade, M. (2009) *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris : Gallimard.
- Eliade, M. (1996) *Histoire des croyances et des idées religieuses, tome 1 : de la préhistoire aux mystères d'Eleusis*, Paris : Payot.
- Elias, N. (2003) *Civilisation des mœurs*, Paris : Pocket.
- Jonas, H. (2008) *Le Principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Flammarion.
- Klapczynski, M. (2010) *Ao, l'homme ancien : L'Odyssée du dernier Neandertal*, Paris : Aubéron.
- Legros, P.; Monneyron, F.; Renard, J.-B.; Tacussel, P. (2006) *Sociologie de l'imaginaire*, Paris : Armand-Colin.
- Maffesoli, M. (1996) *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*, Paris : Bibliothèque essais.
- Morin, E. (2005) *Introduction à la pensée complexe*, Paris : Point-Essais.
- Pareto, W. (1917) *Traité de sociologie générale*, Paris/Genève : Librairie-Droz.
- Rosny, J. H. (1980) *La Guerre du feu, roman des temps farouches*, Paris : Livre de poche.
- Scheler, M. (2003) *Nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- Von Uexküll, J. (2004) *Mondes animaux et monde humain*, Paris : Pocket.

Films et docu-fictions :

- Annaud, J.-J. (1981) *La Guerre du feu*.
- Annaud, J.-J. (1988) *L'Ours*.
- Kubrik, S. (1968) *2001, L'Odyssée de l'espace*.
- Malaterre, J. (2009) *Aux origines de l'humanité*.
- Nuridsany, C. et Perrenou, M. (1996) *Microcosmos, le peuple de l'herbe*.

Ecologia, mídia e pós-modernidade*

Massimo Di Felice**, Julliana Cutolo Torres*** e Leandro Key Higuchi Yanaze****

Resumo: As teorias que questionaram o pensamento moderno e a racionalidade ocidental são hoje chamadas a cumprir um ulterior passo em direção à crítica ao antropocentrismo e à assunção da questão da técnica e das arquiteturas informativas digitais como elementos centrais da cultura do pensamento contemporâneo. Este artigo apresenta os pressupostos teóricos que apontam para o surgimento de uma nova ecologia – baseada nos sistemas neuronais e reticulares – dos sistemas informativos, no interior dos quais os elementos orgânicos, ambientais e as tecnologias da informação fundem-se em fluxos a-direcionais que descrevem as formas comunicativas e atópicas do habitar contemporâneo.

Palavras-chave: redes digitais, atopia, pós-humanismo, ecossistemas informativos, sustentabilidade.

1. Os ecossistemas informativos e a crise da concepção instrumental da mídia

O que é verdadeiramente inquietante não é que o mundo está se transformando num lugar dominado completamente pela técnica. Muito mais inquietante é que o homem não está preparado para esta radical mutação do mundo. Muito mais inquietante é que não somos ainda capazes de alcançar através de um pensamento uma confrontação adequada com o que está realmente acontecendo na nossa época.

(Heidegger, 2005: 43)

Seja definida como o fim dos paradigmas do pensamento moderno (Harvey) e da história (Fukuyama), o advento da sua crise (Lyotard e a crise das metanarrativas), ou,

* Artigo produzido no âmbito da pesquisa Redes Sociais Digitais e Sustentabilidade, realizada pelo Centro de Pesquisa ATOPOS, da Universidade de São Paulo, Brasil, e patrocinada pela Petrobras S.A.

** Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, Brasil (ECA-USP); Centro de Pesquisa ATOPOS (ECA-USP) molfelice@uol.com.br

*** Centro de Pesquisa ATOPOS (ECA-USP)

**** Centro de Pesquisa ATOPOS (ECA-USP)

ainda, a evolução plena da modernidade (Augé e a supermodernidade), ou a sua extensão na própria superação, a discussão sobre a pós-modernidade ficou fechada, com poucas exceções, no interior das fações opostas que defendiam diferentes interpretações nas quais não era contemplada a análise das qualitativas transformações tecnológicas da nossa época.

Apesar da proliferação das nanotecnologias, das comunicações digitais e das biotecnologias, o debate sobre a pós-modernidade resulta incompreensível – dá-se pouca atenção a um novo carácter interativo da técnica e deixa-se em segundo plano as profundas transformações da nossa época, atreladas ao surgimento de novos dinamismos entre tecnologia, mente e formas comunicativas. A tradição dos estudos sociológicos sobre os meios de comunicação limitou o pensamento sobre o papel da mídia ao simples repasse das informações, ou seja, a um papel limitado à divulgação e difusão de informações produzidas socialmente. O advento das inteligências conetivas (D. de Kerckhove) e planetárias (Lévy) nos obriga a superar tal concepção e a repensar o significado das relações comunicativas e do próprio conceito de mídia.

Particularmente férteis nesta redefinição, resultam as estreitas relações entre sistemas informativos e ambientes que estão ressignificando, na época contemporânea, não apenas a experiência da localidade, mas as próprias formas de habitar (Di Felice, 2009).

Bem antes do advento das redes digitais, o carácter não instrumental da mídia e a sua importância nos processos de significação da percepção da espacialidade estão presentes em alguns autores cujo pensamento a esse respeito resultou dissonante e original.

Comentando a respeito do advento do cinema, W. Benjamin tinha observado o processo de alteração de percepção do espaço social:

Os nossos botecos, as ruas das nossas metrópoles, os nossos escritórios, os nossos quartos decorados, as nossas estações, as nossas fábricas, pareciam nos fechar irremediavelmente. Depois chegou o cinema e, com a dinamite dos décimos de segundo, fez explodir este mundo parecido com uma prisão; assim nós podemos tranquilamente iniciar aventurosas viagens no meio das suas ruínas. Com o primeiro plano dilata-se o espaço, com a tomada lenta dilata-se o movimento. (Benjamin, 1996: 112)

Da mesma forma, a obra de M. McLuhan alertou sobre a importância da electricidade na construção dos novos espaços sociais:

A mesma energia aplicada à iluminação alterou ainda mais radicalmente os nossos espaços da vida e do trabalho. Aboliu a divisão entre noite e dia, entre o interno e o externo, entre o subterrâneo e o terrestre. Alterou todas as considerações espaciais para o trabalho e a produção, assim como os outros meios eléctricos alteraram a experiência espaço temporal da sociedade. (McLuhan, 1971: 148)

Joshua Meyrowitz se propõe estudar a relação entre a mídia e as interações sociais, chegando a descrever o impacto da mídia como causa da modificação da tradicional relação entre ambiente físico e situação social.

Em época mais recente, partindo da observação de como as novas mídias produzem novas relações entre espaços e pessoas, Meyrowitz, superando a concepção de Goffman (segundo a qual os comportamentos aconteceriam somente no interior de espaços físicos delimitados pelas barreiras perceptivas), aprofunda a relação entre mídia e ambiente. Para ele, mais do que os lugares, a determinar o comportamento seriam as barreiras que se sobrepõem à percepção:

De fato, um exame mais aprofundado das dinâmicas de situações de comportamentos indica que o lugar enquanto tal é, na realidade, uma subcategoria da noção mais inclusiva de campo perceptivo. A natureza da interação não é determinada pelo ambiente físico enquanto tal, mas pelos modelos de fluxos informativos. A análise da definição da situação social pode ser totalmente separada do problema da presença física direta, possibilitando assim a concentração do nosso interesse unicamente sobre o acesso das informações. (Meyrowitz, 1984: 60, tradução nossa)

Tomando como referência o exemplo de Goffman, segundo o qual os garçons que passam da cozinha para a sala modificam, ao passar pela porta que separa os dois espaços, a própria postura e o próprio comportamento, Meyrowitz observa que a presença de um microfone ligado, que permitisse ouvir na sala as conversas da cozinha, alteraria radicalmente a interação dos garçons naquele lugar:

A situação social e os comportamentos no interior da sociedade podem ser modificados pela introdução de novos meios de comunicação (...). A situação social pode ser considerada também como um sistema informativo, isto é, como um determinado modelo de acesso às informações sociais e como um determinado modelo de acesso ao comportamento das outras pessoas. (Meyrowitz, 1984: 61, tradução nossa)

Tal definição leva a análise para além das situações sociais que se produzem nos espaços fisicamente e arquitetonicamente delimitados, “quebrando” a tradicional distinção que se produziu entre os estudos de interação e os estudos midiáticos.

O conceito de sistemas informativos desenvolvido por Meyrowitz indica que os ambientes físicos e os “ambientes” das mídias pertencem a um *continuum* e não a uma dicotomia, fazendo com que a difusão dos mídias eletrônicos criem muitas novas situações sociais:

Provavelmente, um dos motivos pelos quais os teóricos da situação e dos papéis optaram por considerar estáveis as situações sociais é a raríssima eventualidade de uma improvisada mudança de posição de portas e paredes, na configuração de uma cidade ou de outra estrutura arquitetônica e geográfica. Mas as mudanças que acontecem nas situações e nos comportamentos, quando se abrem e se fecham as portas e quando se constroem e se deslocam paredes, correspondem hoje ao leve golpe de um microfone que se liga, a um televisor que se põe em funcionamento, ou ao átimo no qual se levanta o recebedor do telefone para atender a uma chamada. (Meyrowitz, 1984: 65, tradução nossa)

Deduz-se, portanto, que, além de um nível filosófico (Lyotard, Vattimo, Derrida); um nível sociológico (Maffesoli, Harvey, M. Featherstone) e um nível antropológico (C. Geertz, J. Clifford e A. Appadurai), existe a possibilidade de pensar a crise do moderno a partir de uma ruptura do significado tradicional do ambiente tomando como ponto de partida o significado atribuído a este pela intervenção da mídia e pelo impacto das transformações que a mídia aporta no pensamento, no cotidiano, na situação social, na formação do mundo imaginal e no processo de significação de mundo.

Segundo Castells (2002), de um ponto de vista histórico, a “sociedade em rede” representa uma transformação qualitativa da experiência comunicativa humana:

Na segunda metade da década de 1990, um novo sistema de comunicação eletrônica começou a ser formado a partir da fusão da mídia de massa personalizada e globalizada com a comunicação mediada por computadores. (...) O que caracteriza o novo sistema de comunicação, baseado na integração em rede digitalizada de múltiplos modos de comunicação, é a sua capacidade de inclusão e de abrangência de todas as expressões culturais. (Castells, 2009: 460, tradução nossa)

Com as tecnologias digitais, a comunicação passa a contemplar um novo paradigma em sua estrutura funcional. Para Di Felice,

pela primeira vez na história da humanidade, a comunicação se torna um processo de fluxo em que as velhas distinções entre emissor, meio e receptor se confundem e se trocam até estabelecer outras formas e outras dinâmicas de interação, impossíveis de serem representadas segundo os modelos dos paradigmas comunicativos tradicionais (Shannon-Weaver, Katz-Lazarsfeld, Eco-Fabbri, etc.). (Di Felice, 2009: 23)

A comunicação digital apresenta um modelo dialógico onde se diluem os papéis tradicionais da unidirecionalidade de um ponto emissor para um público receptor. Na lógica das redes digitais, além de as mensagens se diluírem com as próprias plataformas, o leitor se dilui com o compositor pela sua navegabilidade interativa. E o próprio usuário se dilui nas diversas comunidades em uma grande composição que suporta a ambigüidade contemporânea, na denominada sociedade em rede.

Associado a essa conseqüente revisitação na forma de perceber e considerar o mundo, a humanidade passa a necessitar de um novo modelo que, baseado nos fluxos comunicativos, o “reconecte” ao planeta. Percebendo que não é mais possível identificar um indivíduo na rede, mas somente considerá-lo enquanto estiver conectado na rede, o mesmo acontece na sua percepção não mais como um ser no mundo, mas de “ser” enquanto parte do ecossistema global.

As alterações trazidas pelas redes digitais ao modelo comunicativo nos leva a perceber a experiência comunicativa não mais como uma experiência frontal, de recepção de informações, mas como uma interação imersiva, em rede, isto é, no interior de ecossistemas informativos. Nestes, os elementos orgânicos, informativos e ambientais

fundem-se numa relação de fluxo que torna impossível a percepção da distinção entre as diversas partes.

2. A crise da concepção da natureza moderna: ecologia e pós-modernidade

Esqueçamos, pois, a palavra ambiente (...). Ela pressupõe que nós, homens, estamos no centro de um sistema de coisas que gravitam à nossa volta, umbigos do universo, donos e possuidores da natureza. Isso lembra uma época passada, em que a terra colocada no centro do mundo refletia o nosso narcisismo, esse humanismo que nos promove no meio das coisas ou no seu excelente acabamento (...). É necessário mudar de direção e abandonar o rumo imposto pela filosofia de Descartes.

(Serres, 1990: 58)

Uns dos campos que melhor exprime o reducionismo epistêmico da razão moderna é, sem dúvida, a dificuldade com a qual o pensamento antropocêntrico e positivista abordou a questão da natureza. A dramática urgência da questão ambiental que caracteriza a nossa época é o desvelamento do fracasso da lógica antropocêntrica e separacionista imposta pela razão e pelo pensamento ocidental. Na modernidade, o triunfo da razão instrumental (T. Adorno) e a imposição de uma separação identitária entre o homem (sujeito ativo e racional) e o meio ambiente (matéria-prima, recursos) amplificaram a concepção do caráter unidirecional dessa relação.

No entender de Serge Latouche, um economista estudioso das teorias do desenvolvimento e um dos teóricos¹ da chamada “*décroissance sereine*”, a *hybris*, a desmedida do homem no confronto com a natureza, praticamente tomou o lugar da antiga sabedoria da inserção em um ambiente desfrutado de modo racional. O que leva à pergunta: teria sido, portanto, a nossa racionalidade enquanto “medida de todas as coisas” a fazer-nos perder a medida, fazendo-nos destruir a capacidade de regeneração dos ecossistemas dos quais dependemos?

Para Latouche, a concepção da sociedade do decrescimento é uma superação da modernidade também porque coloca em discussão o “espírito do capitalismo”, do qual é necessário “sair”:

sair do desenvolvimento, da economia e do crescimento não quer dizer renunciar a todos os institutos sociais que a economia se apropriou, mas reenquadrá-los em uma outra lógica. (Latouche, 2008: 110, tradução nossa)

Para ele, o projeto do decrescimento é uma fonte de diversidade, considerando que a globalização tenha ocasionado uma deslegitimação do discurso relativista e um retorno ao etnocentrismo ocidental, na forma do mercado global.

¹ Entre os quais podemos citar ainda Nicholas Georgescu-Roegen, Jean-Claude Besson-Girard e Vincent Cheynet.

No seu entender, trata-se de empreender uma outra lógica, uma perspectiva “a-humanista”, e re-valorizar a modernidade, sem contudo rejeitar a ideologia do progresso ou a técnica, ainda que se dê o direito de fazer a crítica de ambos: “entre o antropocentrismo cego ou dogmático da modernidade ocidental e a sacralização animista da natureza, há espaço seguramente para um ecoantropocentrismo” (Latouche, 2008: 122, tradução nossa). Assim, isso significaria “sair” de uma condição humana e de uma condição natural que mantêm homem e ambiente em lugares/sistemas distintos, quais sejam: a sociedade e a unidade de conservação.

Propondo o decrescimento econômico “convivial” como um dos objetivos globais urgentes e já hoje identificáveis, Serge Latouche afirma a necessidade de criar um programa de uma sociedade do decrescimento baseado na convivialidade e na sustentabilidade para revitalizar o “húmus local” (dado que, a seu ver, se vive localmente mesmo em um mundo virtual) e inventar a democracia ecológica local², não heterodirigida³, reconquistando ou reinventando os *commons* (bens comuns, espaços comunitários) e re-valorizando os patrimônios culturais, materiais, relacionais existentes, num processo de “descolonização do imaginário” do desenvolvimento.

No entender de Michel Maffesoli (1996), essa percepção parece seguir na direção de um ideal de “ecologização do mundo social”, no qual a natureza não mais se apresenta como objeto a explorar, e a comunhão/vivência com a natureza tende a fortalecer a ligação/vivência social de forma não mais “contratual”, mas estética, entendida como *aesthesis*, como um “sentir-comum”, uma partilha de sensações e emoções que, de um lado, colocam em interação, em sinergia, o *tribalismo*, a preocupação com o território, a atenção à natureza, a religiosidade e o prazer dos sentidos, e, do outro, o desenvolvimento tecnológico, o multiculturalismo metropolitano, a comunicação – sem criar uma síntese, mas mantendo as contradições entre esses elementos (Maffesoli, 1996). Esse novo social é vivido hedonisticamente no cotidiano, representando uma

modulação específica do hedonismo contemporâneo: usufruir aqui e agora os prazeres que nos oferece a terra. Prazer que pode ser imaterial, espiritual até, e que não existe sem lembrar a fórmula franciscana: *nihil habentes, omnia possidentes*. (...) O amor pela natureza, a socialização da natureza, repousam essencialmente sobre o reinvestimento do imanentismo. (...) A preocupação com o presente passa pelo prazer com o mundo e com os seus frutos. (Maffesoli, 1999: 234)

E poderíamos dizer que passa pelo “reencantamento do mundo”. Nas considerações de Maffesoli, a ecologia romântica atual estabelece um “misto de comunhão (com a natureza e com os outros), de experiência partilhada e de emoções coletivas e pouco gregárias” (1999: 235), um *ethos* do cotidiano que não mais se funda sobre a dialética natureza-cultura, mas se afirma sobre a coincidência das coisas e das pessoas. Segundo

² Segundo Latouche, o local pode ser entendido da localidade à região transnacional, do micro ao macro, remetendo ao território e aos seus patrimônios materiais, culturais, relacionais, e portanto aos limites, fronteiras e enraizamento identitário.

³ Para Latouche, existe a necessidade de se definir um projeto local participativo – ao invés de um “território sem poder à mercê de poderes sem território” (2005: 44).

o filósofo, essa coincidência exprimiria o ambiente dionisíaco da nossa contemporaneidade, impregnado pelas imagens do mundo.

Assim, a natureza “transfigurada”, espiritualizada em imagens de natureza, permitiria a nossa participação do “pequeno outro que é (...) um ambiente, e por isso mesmo cria-se esse Outro que é a sociedade” (Maffesoli, 1995: 112). Essa “participação mágica”, esse “reencantamento” através das imagens, favoreceria a correspondência

em que não são apenas os objetos inanimados, ou os diferentes elementos da natureza que entram em composição, mas onde cada um, pela participação comum no culto das imagens, entra em ressonância com os outros (...). Todos os elementos díspares se mantêm unidos; donde a metáfora da barroquização de mundo que propus (...) [em que] os elementos do dado social não deixam de constituir uma organicidade sólida. A eflorescência das imagens é, ao mesmo tempo, causa e efeito dessa organicidade: elas são diversas, múltiplas, mas entram em correspondência, em ressonância umas com as outras, criam uma unicidade, uma coesão que banha a vida e as representações de cada um. (Maffesoli, 1995:112-113)

Nessa vitalidade do cotidiano, caracterizada pela estética de um sentir-junto imaginal, surge uma nova forma de laço social que funda uma comunidade a partir de um território, de um ambiente, ou, se quisermos, de um ecossistema – uma ética que promove uma religação não linear entre natureza e homem, objeto e sujeito/observador, enfatizando a reintegração da natureza na compreensão da existência humana.

Enquanto a modernidade, sobretudo com o advento dos meios de comunicação eletrônicos (fotografia, cinema e, depois, a televisão), multiplicou as imagens da natureza e as colocou em circulação, revelando uma tecnologização da paisagem (Walter Benjamin), a época contemporânea, através dos fluxos informativos em rede, vem reacender o debate em torno da concepção de natureza e das formas de “ecologização” do mundo, tornando impossível a compreensão da vivência do espaço social sem a consideração da sua dimensão natural (Maffesoli, 1999).

Assim, segundo tal raciocínio, resultariam improfícuos os discursos ecológicos ainda ligados a uma lógica moderno-separacionista que tendem a isolar a natureza em redutos de conservação, mantendo-a à distância do elemento humano e da sua redução à matéria/recurso. Trata-se, especificamente, diria talvez Gregory Bateson, de um problema epistemológico. A centralidade da concepção do homem no vasto sistema filosófico da modernidade ocidental permite alcançar apenas uma parte de um sistema ainda maior que implica o “homem-e-ambiente”. Partindo dessa constatação, Gregory Bateson desenvolve o seu conceito de “mente total”, acomodando, por assim dizer, num mesmo âmbito de relações, todo o conjunto do “vivente” – sociedade humana, organismos, sistemas biológicos – interagindo em um complexo circuito cibernético.

Enquanto tal centralidade evoca o domínio inerente da espécie humana sobre as demais, o pensamento cibernético leva Bateson a um exame do dualismo cartesiano que separa mente e matéria e a uma crítica da modernidade fundamentalmente humanista:

Eu prefiro usar o termo cibernética para descrever todos os sistemas circuíticos. Para mim o sistema é homem-e-ambiente; a introdução da noção de controle traçaria uma linha de confim entre ambos, fornecendo uma imagem do homem contra o ambiente. (Bateson, 1991: 202, tradução nossa)

É justamente essa “fronteira” epistemológica que define uma separação ontológica entre esses dois elementos e uma relação excessivamente conflituosa entre ambos, ordenando-os em lados opostos do pensamento, com consequências exponenciais, a ser questionada por Bateson.

Enquanto a entropia possa significar uma reconfiguração de um sistema em um outro patamar de organização e funcionamento, ela não é necessariamente indesejável do ponto de vista batesoniano. O que de fato preocupa Bateson é o quão destrutivos têm se mostrado o uso instrumental da técnica e o determinismo econômico diante do ambiente, tal como se não fizessem parte também eles, assim como o homem, de um mesmo ecossistema recursivo⁴. Para ele, a possibilidade de sobrevivência e evolução não reside nem na técnica nem no homem, mas na unidade sistêmica “homem-e-ambiente”.

Ora, enquanto entidade abstrata, a diferença para Bateson não está nas partes, mas nas suas relações. Nesse contexto relacional, o sistema complexo, a “mente” ecológica que procede por acertos e erros, ajustes e transformações, manutenção e inovações, cria diferenças a partir das diferenças (ou relações, se preferirmos) entre suas tantas partes autônomas e interagentes. Assim, em se tratando de causas e efeitos em um sistema, a análise não se deve limitar às suas partes, mas remeter justamente às diferenças que advêm das relações entre elas – as diferenças são a ponte entre uma e outra parte e é deste ponto de vista particular que devem ser observadas. Além disso, é evidente para Bateson que um observador interessado nos processos sistêmicos não pode pretender eximir-se da sua inserção no sistema, nem pode ignorá-la:

Os cibernéticos em sentido estrito foram vencidos pelo ‘input-output’. Você tem uma caixa, (...) e a ciência é a ciência dessas caixas. Ora, a essência da cibernética de Wiener era que a ciência é a ciência do circuito inteiro (...) Em verdade, você não está em relação com um ‘input-output, mas com os eventos no interior do mais vasto circuito. (...) Eu estou dentro da caixa, e Wiener também. (Bateson, 1972: 34, tradução nossa)

Sendo o observador parte integrante do sistema, é importante considerar que aquele não pode exercer sobre este nenhum controle unilateral, porque já o seu comportamento “é determinado pelo comportamento das outras partes do sistema, e indiretamente do seu próprio comportamento precedente” (Bateson, 1972: 342, tradução nossa). Nesse aspecto, não deixa de ser igualmente relevante o atual debate sobre a não-neutralidade do pesquisador diante do objeto. Enquanto a modernidade isolou o objeto e o silenciou, abordando-o a partir de sua lógica separatista e ordenadora, “encaixotada” em

⁴ “Recursivo” como oposto de “linear” no entender de Bateson, ou seja, o oposto daquilo que “descreve uma relação entre uma série de causas ou discussões de forma a que a sequência não volte ao ponto de partida” (Bateson, 1987a: 199).

seus departamentos e cátedras, o pensamento pós-moderno, problematizando a centralidade do humano ou teorizando o advento de novas formas de sentir (M. Maffesoli, M. Perniola, etc.), emancipou a natureza da dominação da razão, destacando o advento de uma nova lógica comunicativa plural que produz e revela “diferenças de diferenças”, novas ideias e novos dinamismos.

Nesse sentido, para Bateson, a epistemologia, enquanto construção das linguagens formais que evoca o conhecimento das ciências positivas, é capaz de apreender apenas uma fração reduzida de todo o “processo mental” que, na sua concepção epistemológica, seria o modo de ser do homem-no-ambiente.

Partindo dessa concepção, os pressupostos racionalistas ocidentais resultam contrários a uma compreensão ecológica do mundo. Além do aumento populacional e do progresso tecnológico, tais pressupostos que fundamentam o conceito de natureza e as relações distintivas do homem diante do ambiente estariam, segundo Bateson, na base da crise ecológica contemporânea, expressão de uma cultura antropocêntrica, que, como visto, manteve prisioneiro o pensamento e a ação na dicotomia homem-natureza.

3. Atopias e redes digitais: uma nova cultura ecológica

Nem em casa, nem fora, nem ida, nem volta, nem pátria, nem exílio, nem tradição, nem inovação, nem passado, nem futuro, mas transição, translação, tradução, transmissão, trânsito, no espaço, no tempo, na psique, na linguagem, na sexualidade, na sociedade. (...) Em cada lugar está tudo o que deveria estar, porque existe a coisa mais importante: o presente. Assim não alcançamos a imobilidade, mas, às vezes, a temporalidade do espaço, a sua dimensão efetiva, histórica. O mundo não tem nem centro, nem periferia.

(Perniola, 1995: 54 tradução nossa)

A proeminência das tecnologias comunicativas digitais se caracteriza, essencialmente, pela consolidação de uma rede cibernética que conecta seus usuários por meio de arquiteturas computacionais. Neste contexto, fica praticamente impossível desassociar sujeitos, indivíduos, comunidades, circuitos eletrônicos, computadores, celulares, interfaces, cabos de fibra ótica, ondas de rádios e todos os demais elementos que fazem parte do fluxo informacional que ocorre nas redes digitais.

Em uma percepção mais conceitual, fica muito difícil definir (no sentido de levar até ao fim) e determinar onde terminam os dedos das mãos e onde começam as teclas do teclado enquanto se produz um texto, já que ambos elementos, tanto o orgânico quanto o inorgânico, só são relevantes ao processo proposto quando funcionam em uma associação transorgânica⁵.

⁵ A dinâmica transorgânica é estabelecida no momento em que compreendemos que a existência do homem (orgânico) está atrelada ao desenvolvimento da tecnologia (inorgânica), pois fisionalmente somos inferiores aos demais seres vivos e não poderíamos sobreviver, já que o nosso corpo não tem elementos adequados nem para fugir (presa), nem para caçar (predador). Para sobreviver, sempre dependemos da tecnologia, nos seus aspectos cognitivos e instrumentais, ou seja, a inteligência e o uso de ferramentas.

A digitalização do território, a partir da introdução das tecnologias digitais de comunicação que transformaram o ambiente em código informativo, produziu, pela primeira vez, uma superação da distância entre sujeito e território, permitindo a alteração da natureza deste último e a interação e interdependência entre indivíduo e ambiente. Esta interação constitui uma prática comunicativa em que a relação entre o sujeito e o território deixa de ser dicotômica, correspondendo a um tipo de forma comunicativa do habitar que se pode chamar *atópica* (do grego *ατοπος*, lugar atípico, estranho, paradoxal, fora do lugar) (Di Felice, 2009):

Uma vez reproduzido digitalmente o espaço, transformado este em informação, configura-se a formação de um habitar informativo, pós-arquitetônico e pós-geográfico que, multiplicando os significados e as práticas de interações com o ambiente, nos conduz a habitar naturezas diferentes e mundos no interior dos quais nos deslocamos informativamente. (Di Felice, 2009: 22)

Esse habitar atópico não constitui um “não-lugar”, nem um metaterritório, mas é um outro ecossistema construído através de interações entre territórios, indivíduos e tecnologias informativas.

Este processo de conectividade e de interações dinâmicas resulta numa concepção e numa cultura de um novo tipo de ecologia que compreende tanto os elementos orgânicos como aqueles tecno-informativos. Além da concepção de atopia, cabe perfeitamente, neste mesmo sentido, o conceito defendido por James E. Lovelock⁶ na sua concepção conhecida como “Teoria de Gaia”, na qual o planeta Terra deve ser reconhecido como um corpo vivente. Segundo o autor,

Gaia é o nome da Terra entendida como um sistema fisiológico único, uma entidade que é viva pelo menos até o ponto em que, assim como os outros organismos vivos, os seus processos químicos e a sua temperatura regulam-se automaticamente em um estado favorável aos seus habitantes. (...) Gaia é um sistema em evolução, um sistema constituído por todos os seres vivos e o seu ambiente na superfície terrestre, os oceanos, a atmosfera e as rochas da crosta, essas duas partes firmemente unidas e indivisíveis. (Lovelock, 2006: 12)

Por meio dos fluxos informativos presentes nas redes digitais – e que expressam os próprios fluxos da vida do planeta –, Gaia, enquanto também sistema comunicativo tecnobiológico, tem mostrado, através de um processo de comunicação, o quanto o desenvolvimento antropocêntrico colocou o próprio homem em risco de extinção. E a própria Gaia tem nos revelado que o equilíbrio sustentável só é possível segundo um viés ecossistêmico no qual, seguindo a mesma lógica das redes digitais, não é possível considerar, pensar ou agir fora do próprio contexto coletivo da rede.

⁶ O pesquisador e ambientalista Lovelock é reconhecido mundialmente por suas contribuições para a NASA e, mais recentemente, pelas suas pesquisas que culminaram na elaboração da hipótese de Gaia, que faz alusão à deusa grega que representa o próprio planeta Terra, em que considera que o próprio planeta tem vida, pois tem trocas energéticas e dinâmicas químicas semelhantes aos organismos vivos.

Aparecem assim os elementos para o desenvolvimento de uma nova cultura ecológica, feita não por elementos de diversas naturezas, interdependentes entre si e “interdialogantes”, mas por elementos simbioticamente unidos pelos fluxos informativos de redes que, comunicando-se, criam dinâmicas nem internas, nem externas.

Torna-se necessário pensar um novo tipo de *physis* e, conseqüentemente, um novo tipo de ação não mais deslocativa e transitiva, mas atópica e reticular.

M. Maffesoli descreve a nossa época como marcada pela volta de uma “pulsão selvagem”:

O retorno da pulsão selvagem. Pulsão que vem de muito longe e reencontra uma nova vitalidade nas práticas juvenis, nas multidões esportivas, nas histerias musicais e em outros encontros religiosos. (Maffesoli, 2010: 14, tradução nossa)

Desde as práticas juvenis até os esportes radicais e as histerias musicais, assistimos a um afloramento de um novo tipo de pulsão selvagem que articula com absoluta espontaneidade a natureza e a tecnologia, o espírito ecológico e a tecnologia da informação. O atirar-se das alturas em direção ao rio atado a laços elásticos (*bungee jumping*) é sempre acompanhado de filmagem que será sucessivamente disseminada *online*, assim como as práticas esportivas, e as músicas eletrônicas enquanto verdadeiras práticas de hibridação entre os sentidos humanos e os circuitos sintéticos de produção e distribuição da música (sequenciadores, *samplers*, *mixers* e amplificadores de vários tipos), como mostram as atividades dos DJs e dos VJs.

Uma pulsão selvagem que transita ao mesmo tempo no animal e no tecnológico, uma ecosofia que proporciona contemporaneamente uma heteronomia das naturezas e o surgimento de novas peles, nem orgânicas nem inorgânicas, nem sedentárias nem nômadas, nem internas nem externas, mas atuais.

Referências bibliográficas

- Bateson, G. (1972) *Verso un'ecologia della mente*, Milão: Adelphi.
- Bateson, G. (1987) *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, London: Jason Aronson Inc.
- Bateson, G. (1987a) *Natureza e Espírito, uma Unidade Necessária*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Benjamin, W. (1996) “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, in Benjamin, W. (1996) *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Castells, M. (2002) *A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra.
- Castells, M. (2009) *Comunicazione e potere*, Milão: Boccioni Editore.
- Di Felice, M. “Das tecnologias da democracia para as tecnologias da colaboração”, in Di Felice, M. (org.) (2008) *Do Público para as Redes: A comunicação digital e as novas formas de participação social*, São Caetano do Sul, SP: Difusão Editora.
- Di Felice, M. & Pireddu, M. (2010) *Pós-humanismo. As relações entre o homem e a técnica na época das redes*, São Paulo: Difusão Editora.
- Donaldson, R. D. (org.) (1991) *Sacred Unity: Further Steps to an Ecology of Mind*, New York: Harper Collins.
- Heidegger, M. (2005) *Essere e Tempo*, Milão: Longanesi.
- Hertzgaard, M. (2009) “Regreening Africa” in *The Nation*, December 7th, 2009. Versão eletrônica: <http://www.thenation.com/article/regreening-africa>. Acesso em agosto de 2010.

- Latouche, S. (2005) *Come Sopravvivere allo Sviluppo. Dalla Decolonizzazione dell'Immaginario Economico alla Costruzione di una Società Alternativa*, Turim: Bollati Boringhieri.
- Latouche, S. (2008) *Breve Trattato sulla Decrescita Serena*, Turim: Bollati Boringhieri.
- Lovelock, J. E. (2006) *Gaia: Cura para um planeta doente*. São Paulo: Cultrix.
- Maffesoli, M. (1995) *A Contemplação do Mundo*, Porto Alegre: Artes e Ofícios.
- Maffesoli, M. (1999) *No Fundo das Aparências*, Petrópolis: Editora Vozes.
- Maffesoli M. (2010) *Matrimonium: petit traité d'écologie*, Paris: CNRS Editions.
- McLuhan, M. (1971) *Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem*, Rio de Janeiro: Cultrix.
- Meyrowitz, J. (1984) *Oltre il Senso del Luogo*, Bolonha: Baskerville.
- Perniola, M. (1995) *Transiti*, Roma: Biblioteca Cappelli Edizioni.
- Serres, M. (1990) *O Contrato Natural*, Lisboa: Instituto Piaget.

Pós-modernidade e mídias nativas: a comunicação indígena brasileira audiovisual

Eliete da Silva Pereira*

Resumo: Num contexto pós-moderno, onde as tecnologias comunicativas são as bases para processos cada vez mais globais, a expressão das diferenças encontra a visibilidade da sua própria dinamicidade cultural. A partir da análise da comunicação audiovisual indígena brasileira – dos vídeos do projeto *Vídeo nas Aldeias* –, este artigo tem por objetivo apresentar o conceito de “mídias nativas”, enquanto uma reflexão sobre a apropriação dessas mídias favorável a um maior protagonismo desses povos com resultados expressivos para a ação indígena contemporânea, voltada para a expressão das suas narrativas audiovisuais.

Palavras-chave: pós-modernidade, mídias nativas, índios do Brasil, comunicação audiovisual.

Este artigo busca uma primeira aproximação a respeito do que venha a ser a comunicação indígena, a partir de algumas experiências nativas com as tecnologias comunicativas audiovisuais as quais chamamos de “mídias nativas”. Para isso, apresentamos a análise de alguns vídeos, com destaque para a percepção desses produtores indígenas quanto às imagens audiovisuais produzidas por eles dentro do projeto *Vídeo nas Aldeias*.

O que nos interessa examinar aqui é o significado dessa comunicação, dadas as situações particulares de alguns grupos étnicos indígenas situados no Brasil, num contexto pós-moderno resultante das transformações tecnológicas e comunicativas – enquanto condição favorável à visibilidade da expressão da cultura indígena na comunicação audiovisual.

* Centro de Pesquisa ATOPOS, Escola de Comunicações e Artes – ECA, Universidade de São Paulo. (elipereira@usp.br
elisilva70@gmail.com)

1. Pós-modernidade e multiplicação de vozes

O termo “pós-modernidade” nos oferece uma gama de significados voltados a qualificar as transformações econômicas, tecnológicas, políticas, sociais, culturais, estéticas e epistemológicas da contemporaneidade. Do fim das grandes narrativas explicativas da modernidade (Lyotard, 1998) à configuração de um capitalismo tardio (Jameson, 1997), da emergência de socialidades baseadas no estar junto ao social constituído pela emoção compartilhada (Maffesoli, 2000), da crise do conceito único de história construído pela perspectiva europeia, à multiplicação de vozes dos sujeitos antes objetos dessas mesmas narrativas (Vattimo, 1989), temos uma constelação de mudanças radicais que questionam a centralidade do discurso europeu sobre o Outro, sobre a racionalidade e sobre a objetividade de sistemas explicativos, até então inabaláveis, do conhecimento científico (ou do ‘discurso científico’, assim dito por Michel Foucault). Inúmeras são as estratégias de interpelar os significados da pós-modernidade, substantivando o termo no contraste com a modernidade (Hassan, 1985: 123-4)¹ ou na excrescência da crise dos fundamentos modernos, iluministas, que tanto orientaram o imaginário cultural do Ocidente.

Mas, não obstante as aporias teóricas, destacamos duas considerações dessa miríade de expressões reportadas à pós-modernidade que nos ajudam a tecer algumas interpretações sobre a experiência indígena com a comunicação audiovisual. A primeira, inspirada pelo filósofo italiano Gianni Vattimo (1989), afirma que o fenômeno da multiplicação de vozes com a sociedade do *mass media* promove, assim, o fim do sentido único da história, dos pontos de vista centrais e, com isso, o enfraquecimento da noção de realidade. É relevante sublinhar o fator tecnológico e comunicativo dessa tomada da palavra e dessa mudança de eixo, da visibilidade das diferenças culturais e da crítica à racionalidade e ao eurocentrismo.

Essa explosão de visões de mundo, até então marginais ou sucumbidas às narrativas e aos modelos epistemológicos ocidentais, remetem à crítica cultural, a segunda consideração sobre a pós-modernidade, para além do uso recorrente do prefixo “pós –”, para aquilo que o crítico cultural Homi K. Bhabha destaca na introdução da sua referencial obra *O local da cultura* (2003):

Se o jargão de nossos tempos – pós-modernidade, pós-colonialidade, pós-feminismo – tem algum significado, este não está no uso popular do ‘pós’ para indicar seqüencialidade – feminismo *posterior* – ou polaridade – antimodernismo. Esses termos que apontam insistentemente para o além só poderão incorporar a energia inquieta e revisionária deste se transformarem o presente em um lugar expandido e ex-cêntrico de experiência e aquisição de poder. (Bhabha, 2003: 23)

Entendendo a importância da tecnologia comunicativa na constituição dos fenômenos referentes à pós-modernidade, a partir dessas considerações de Bhabha sobre o

¹ Hassan apresentou uma tabela de diferenças esquemáticas entre modernismo e pós-modernismo que, como dito por David Harvey (1992: 49), pode ser um útil ponto de partida para analisar as qualidades do pós-modernismo.

presente, lançamos o olhar para esse contexto mais amplo de crítica ao imaginário da modernidade em suas mais variadas dimensões, mas fundamentalmente associada ao fator tecnológico que, assim, proporcionou a explosão das diferenças e a sua subversão com a assunção de estratégias comunicativas de experimentação e enunciação. Isto é, diante desse contexto pós-moderno, caracterizado assim pela difusão das mídias e das multiplicações de vozes (Vattimo, 1989), pela “ética da estética” e pela “sinergia do arcaísmo e do desenvolvimento técnico” (Maffesoli, 2000: 13), as tecnologias da comunicação exercem um papel primordial na emergência das diferenças e de sua visibilidade pelas quais são significativas para repensarmos os significados dessas tecnologias capazes de estilizar as imagens de “índio”, discursiva e tecnologicamente criadas ao longo do processo histórico brasileiro.

A comunicação indígena é entendida aqui como lugar de posição de sujeitos, de performatização de identidades e de emergência das diferenças. Destacamos, assim, a sua relação com os meios de comunicação, portanto, com a ‘mídia’, enquanto suporte da informação e fonte de interação dos sujeitos com as tecnologias comunicativas. Longe das indagações de ordem ontológica do processo comunicacional que enfatizam a vinculação – como aquilo que Muniz Sodré qualifica de “o algo entre os seres” (2007: 22), que desconsidera, a princípio, a mediação tecnológica da própria comunicação, responsável pelas interações sociais –, reportamos-nos à “mídia” para compreender essa interação tecnológica existente entre os produtores da informação e os meios pelos quais as mensagens são veiculadas, interação essa promotora de relações socioculturais, comunicativas e midiáticas transformadoras dos níveis sensíveis e perceptíveis (Benjamin, 1996; McLuhan, 1971).

Neste sentido, optamos por designar “mídias nativas” (Di Felice, 2008), cuja interação indígena com as tecnologias de comunicação decorre da apropriação dessas tecnologias e da posição midiática de suas diferenças. Inspirado nesse conceito em movimento proposto por Massimo Di Felice (2008), principalmente naquilo que entendemos serem as mídias nativas, para as quais “nativas” tem, nos casos analisados a seguir, o sentido adjetivo equivalente a “índigenas”, interpretamos que as mídias *indigenizam-se* com a ação desses sujeitos e não se delimitam aos suportes técnicos da produção de mensagens, dado que as mídias nativas realizam-se com a interação entre os dispositivos comunicativos tecnológicos sensíveis e os sujeitos produtores dos conteúdos, promovendo, portanto, a multiplicação de vozes e a pluralização dos pontos de vistas. Estando assim, de acordo com a consideração da vocação democrática das tecnologias de comunicação, motivada pelo seu incremento, como demonstrada ao longo da história das revoluções comunicativas (Di Felice, 2009). Embora faltem pesquisas sobre a história da comunicação indígena brasileira que possam nos revelar mais detalhes – e precisão sobre essas apropriações – podemos afirmar que desde a introdução da escrita, com a gramaticalização das línguas indígenas, à disseminação do rádio, do vídeo e de modalidades multimídias surgidas com a internet (Pereira, 2010), os povos indígenas passaram a utilizar essas mídias de forma difusa e descontínua. Isso se deve ao fato de

que a experiência deles não foi a mesma que aquela ocidental das revoluções comunicativas².

A difusão das mídias nas sociedades indígenas foi geralmente instrumentalizada pela política colonial e nacional como veículo de divulgação ideológica e linguística pretensiosamente disposta a consagrar a sua hegemonia cultural sobre as culturas indígenas. A TV na aldeia indígena parecia ser o instrumento eficaz para efetivar a ‘globalização’ (como signo de homogeneização e dominação cultural) desses povos. Porém, essa “dominação cultural” por meio das mídias de massa, tornou-se bastante falível, baseando-se num pressuposto reducionista do uso e da recepção das mídias.

De fato, com as observações de Jesus Martin-Barbero (2001) e Stuart Hall (2003) sobre a atitude ativa e produtiva do receptor da mensagem das mídias de massa (pela qual o receptor não só decodifica aquilo que o emissor depositou na mensagem, mas torna-se também produtor de significações), juntamente com as atribuições de Gianni Vattimo (1989), sobre a multiplicação de visões de mundo surgida com a sociedade da informação, considera-se, assim, superada essa discussão do caráter absolutamente ‘passivo’ e ‘dominador’ dessas mídias.

A partir dessas considerações, temos a oportunidade de pensar as especificidades das *mídias nativas*, as produções midiáticas indígenas, sejam elas expressas no corpo, no vídeo, no rádio, na literatura e, na internet (Pereira, 2010). Entretanto, neste artigo iremos nos debruçar sobre o caso das mídias nativas audiovisuais produzidas no interior do projeto *Vídeo nas Aldeias*. Parafraseando M. Heidegger, o qual afirma que é na fronteira que ‘algo começa a ser fazer presente’, é na comunicação audiovisual indígena que a diferença e a performatividade das identidades étnicas nativas começam a se fazerem presentes.

2. A mídia nativa audiovisual – o caso do Projeto Vídeo nas Aldeias

A forte vocação oral dos povos indígenas contribui para o sucesso do audiovisual entre eles, já que entre as tecnologias comunicativas existentes (rádio, literatura e internet) o vídeo é a que os povos indígenas mais absorvem e incorporam como poderosa mediação cultural. As explicações são as mais diversas, e certamente as principais se devem às características inerentes à linguagem audiovisual, entre as quais a capacidade expressiva das imagens de englobar o fundamental da comunicação indígena: a oralidade e

² O sociólogo Massimo Di Felice (2009) destaca que as quatro revoluções comunicativas, marcadas pelas novas tecnologias comunicativas e novas práticas sociais, inovaram as práticas de participação social na esfera pública, sendo estas: “A primeira revolução, surgida com a escrita no século V a.C., no Oriente Médio, e que configura a passagem da cultura e da sociedade oral para a cultura e a sociedade da escrita. A segunda, ocorrida na metade do século XV de nossa era, na Europa, provocada pela invenção dos caracteres móveis e pelo surgimento da impressão criada por Gutenberg, que causa a difusão da cultura do livro e da leitura, até então circunscritos a grupos privilegiados. A terceira, desenvolvida no Ocidente na época da Revolução Industrial, entre os séculos XIX e XX e que se relaciona com o começo da cultura de massa, realizada pelo advento da eletricidade e caracterizada pela difusão de mensagens veiculadas pelos meios de comunicação eletrônicos” (Di Felice, 2009, p. 32). A quarta refere-se à revolução digital com o surgimento da Internet e da comunicação móvel com os celulares com acesso à rede.

a corporalidade. Da tela de uma TV vê-se o mundo como num sonho coletivo onde a imaginação é captada pelos olhos e pelos sentidos. Tecnomagia. Do esplendor da TV à força arrebatadora e irresistível das imagens em movimento, geradora de curiosidade coletiva nas aldeias indígenas, repercute, aos poucos, uma nova forma de olhar e de viver um tempo diverso àquele da reprodução visual. Tudo isso, sem a necessidade de alfabetização prévia.

Sem a intermediação da escrita, com a produção audiovisual esses povos passam da linguagem oral diretamente para a audiovisual, incitando mudanças na posição (de “receptores” a produtores), na forma (de documentários etnográficos, etc., a estilos variados de produção audiovisual) e no conteúdo (de ‘índios puros’ projetados pela sociedade nacional a ‘sujeitos reais’, os quais narram suas culturas).

A inversão da lógica³ dos índios verem os brancos para a lógica de se verem a si mesmos, proveniente da apropriação dessa linguagem audiovisual, de modo nativo e original, fez-se concreta com o projeto *Vídeo nas Aldeias* (VNA). Criado em 1987 dentro das atividades da ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o *Vídeo nas Aldeias* foi pioneiro na área de produção audiovisual indígena no Brasil, pelo qual tal produção compartilhada com os povos indígenas tornava-se uma narrativa poderosa de apoio a esses povos no intuito de “fortalecer suas identidades e seus patrimônios territoriais e culturais” (<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=11>).

Foi em 1997, através da organização da primeira oficina de formação na Aldeia Xavante de Sangradouro (MT), com a distribuição de câmeras e equipamentos de exibição, que a produção audiovisual indígena gerou novas experiências e, com isso, a formação de novos realizadores (*videomakers*) indígenas. Desde então, uma geração de realizadores indígenas⁴ está mudando a forma de registrar e narrar as suas culturas e, assim, toma aos poucos o papel, até recentemente preeminente, do etnógrafo. Contudo, a diferença é que nessas produções indígenas há um impacto intersubjetivo significativo, motivado pelo modo de se ver em imagens produzidas pelos mesmos, imagens capturadas nas aldeias, nos rituais e nas performances de suas narrativas orais e míticas.

Esse aprendizado com a linguagem cinematográfica desencadeado com o VNA, em conjunto com os realizadores indígenas, abrange as técnicas de elaboração de roteiro, de captação de imagens e edição⁵. A produção e o resultado do trabalho audiovisual rendem um envolvimento comunitário e uma percepção da importância daquilo que resulta imperativo: o que mostrar da cultura deles, a autoria das imagens em movimento

³ Essa é uma inversão parcial. O aparecimento das produções audiovisuais indígenas despertou o surgimento de uma ‘audiência’ nativa, mas isso não ocasionou o fim do interesse deles pela produção televisiva. As telenovelas e a transmissão de partidas de futebol estão entre os principais programas na preferência dos índios nas aldeias.

⁴ Atualmente, no projeto VNA, existem 34 realizadores, pertencentes às etnias ashaninka, guarani- mbya, hunikui-kaxinawá, ikpeng, kisêdjê, kuikuro, kisêdjê, panará, waiãpi, waimiri atroari, xavante. Entre eles, há duas realizadoras: Natuyu Yuwipo Txicão (Ikpeng) e Vanessa Ayani (Hunikui-Kaxinawá).

⁵ Além da formação e da produção, o projeto atua na divulgação do material audiovisual em escolas, universidades e em mostras e festivais. Recentemente o site do projeto foi reformulado e há a informação dos vídeos e dos seus realizadores, como também há a venda dos vídeos.

e o verem-se e serem vistos⁶ (Terena, 2007). Um procedimento colaborativo⁷ e criativo de produção coletiva de imaginário que se desdobra em percepções significativas de si, oriundas do estranhamento e do reconhecimento da força das imagens.

O impacto do projeto VNA e da produção indígena de narrativas visuais é de longe uma extraordinária mudança de perspectiva e de ação na performatização de suas narrativas e identidades. As suas narrativas orais ganham visualidade e uma temporalidade desterritorializada, fora do tempo e do espaço da sua enunciação. Eles percebem, assim, que suas narrativas tornam-se discursos enunciadore de suas identidades étnicas. A escolha do mito a ser representado, o ritual ou qualquer aspecto do grupo a ser filmado são algo que incide diretamente naquilo que o grupo pensa sobre si e no que deseja que se pense sobre ele. Aqui cabe a metáfora do espelho. O vídeo como espelho e reflexo de si, criador de múltiplas imagens reveladoras do processo tecno-imagético-intersubjetivo de reconhecimento da sua alteridade e singularidade.

Andréa França (2006) sublinha justamente essa consciência indígena do processo de filmagem que expõe o jogo entre quem filma e quem é filmado: “um jogo em que a performance dos índios está ligada a fatores que são produzidos ‘pelo’ documentário, ‘para’ o documentário e que não existiriam sem ele” (2006: 198). Essa mesma performance exercida no processo de filmagem, condicionada a essa tecnologia e suas específicas linguagens, entrelaça-se àquela de se auto-representar no audiovisual.

Além disso, estamos diante de uma transformação de largo alcance não só no empoderamento desses sujeitos indígenas nos modos de se auto-representar e de se apropriarem de suas próprias imagens, mas na nova inserção desses sujeitos ‘realizadores’ indígenas⁸ que se apresentam como agentes produtores desses imaginários e são reconhecidos internamente e externamente pelos seus trabalhos audiovisuais. É no campo da comunicação e da produção do imaginário que se joga, hoje, o conflito interétnico. Narrar suas culturas por meio do audiovisual ganha uma densidade poética e política muito mais sofisticada que – as também válidas – ações de ocupação de espaços públicos.

Com a interação com a comunidade, a produção audiovisual indígena ocasiona um processo de autoconsciência coletiva da sua diversidade e das mudanças ocorridas nas

⁶ As reações são as mais diversas para quem atua e depois se vê nessas produções: constrangimento, vergonha, acanhamento, orgulho, alegria, satisfação, divertimento.

⁷ Esse processo colaborativo é adequado à estrutura social nativa, onde os velhos são constantemente consultados (Terena, 2007; Carelli, s/d). Ao mesmo tempo, a realização do vídeo está submetida aos interesses e às lutas políticas internas. Ver: CARELLI, V. *Crônica de uma oficina de vídeo*. São Paulo, agosto de 1998. Disponível no site do VNA: <http://www.videona-saldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=24>.

⁸ Cabe destacar que a produção audiovisual dos sujeitos realizadores indígenas que moram na aldeia é submetida às regras locais, ao consentimento dos velhos ou das lideranças locais. Diferente da produção escrita dos escritores indígenas, cujo comprometimento é muito mais étnico, pois em sua maioria não vive na aldeia e não tem que submeter a sua obra ao consentimento local. Isto é, o aparecimento da figura do ‘sujeito’ é muito mais visível no escritor indígena do que no realizador indígena, pois este último não é ‘autor’ autônomo da sua narrativa visual; ele depende de uma série de circunstâncias locais para a realização de sua obra. Daqueles realizadores do projeto VNA poucos são aqueles que querem exercer e viver unicamente dessa atividade, diferente dos escritores indígenas emergentes que buscam se estabelecerem profissionalmente e garantir um espaço no mercado editorial.

suas culturas, ao mesmo tempo que fornece os meios de fortalecê-las. E é nesse sentido que Isaac Pinhanta, professor e realizador ashaninka, diz:

Aí eu comecei a perceber que o vídeo podia servir para discutir a nossa cultura, organizar a escola, pensar em todo nosso sistema de vida. Por mais que o povo fale sua própria língua, tenha a cultura forte, tem algo de fora que também está entrando ali e a gente não está nem percebendo. Então o vídeo serviu muito nas discussões com a comunidade, por exemplo, para que usar o gravador, para que serve a TV. Foram discussões grandes.

Por mais que a gente trabalhe a cultura, trabalhe a língua, a gente vai mudar, algo vai mudar ali dentro, como já mudou. Só a escola já é uma coisa diferente. O vídeo também é uma coisa diferente. Mas a questão não é ser diferente, a questão é como utilizar a imagem. Se a pessoa conta uma história, através do vídeo, você pode incentivar várias crianças a querer aprender aquela história. Dentro da escola, o vídeo pode ajudar muito a pessoa a refletir sobre si mesma, porque o contato trouxe muita desorganização para o nosso povo, e se você não encontrar uma alternativa de reflexão para você olhar seu valor, isso acaba. (Pinhanta, 2004: 4)

Essa percepção de Isaac Pinhanta, Vicent Carelli chama de “consciência aguda do processo de transformação”, a mesma consciência indígena que sente a exigência de agir e que resulta no empenho da comunidade em contatar o projeto VNA, para a realização de oficinas⁹ na aldeia.

Esse processo de transformação da cultura indígena, compreendido por eles como um risco para a mesma, é muito diferente daquela interpretação baseada na imagem estereotipada de índios produzida pela sociedade envolvente. Essas imagens produzidas pelos não índios são descoladas e evasivas da realidade indígena. Como sublinha James Clifford (1993), não existem figuras puras que enlouquecem, mas figuras emergentes que desafiam as várias formas de representação baseadas em clichês de índios puros e autênticos. Assim, a produção audiovisual indígena desencadeia ao mesmo tempo uma consciência da cultura deles, e uma revitalização da mesma, provocando uma desconstrução do olhar não indígena sobre a cultura nativa.

A interação dos índios com a linguagem cinematográfica resulta em conteúdos enunciativos de identificações étnicas, portanto, em práticas de significação em constante transformação. Devido a essa dinâmica, o ‘preservar’ a cultura por meio dessas produções entende-se como ‘presentificação’¹⁰ daquilo que é próprio do grupo, o referente cultural deles. Como sublinha Mutua K. Mehinaku, jovem kuikuro¹¹, no vídeo “Os

⁹ Segundo Vicent Carelli, as oficinas ocorrem por meio de convite da parte de lideranças indígenas ou de “visionários” (assim chamados por Carelli) que percebem a desintegração cultural interna. As oficinas ocorrem de três semanas a um mês com a equipe do *Vídeo nas Aldeias*, onde são ensinadas as técnicas de registro de imagem para que os índios possam filmar sozinhos ao longo do dia. Só depois, com o material bruto, é discutido entre a equipe como será editado o material.

¹⁰ Tornar presente como referencial cultural adaptado às novas circunstâncias e necessidades do grupo de acordo com o contexto.

¹¹ Os Kuikuros, o maior povo do Alto do Xingu, estão localizados no estado do Mato Grosso com 509 pessoas (Funasa, 2006).

Kuikuro se apresentam – VNA”¹² (2008) de Takumã Kuikuro e do Coletivo Kuikuro de Cinema: “Os filmes [produzido por nós] ficam para sempre para a gente assistir. Antes os velhos só contavam as histórias pela boca”. Assistir os vídeos produzidos por eles assume um caráter de atualização das suas narrativas – antes somente oral, agora também audiovisual.

No vídeo “Para os nossos netos – Trabalho panará com vídeo”¹³ (2008) de Vicente Carelli e Mari Corrêa, o qual registra os depoimentos dos personagens e realizadores do vídeo “O amendoim da cutia”, baseado na narrativa mítica dos Panará¹⁴, uma mulher do grupo participante da produção comenta a finalidade do vídeo como perpetuação cultural, motivação principal que a fez atuar, já que a filha e os netos poderão assistir no caso de sua ausência. Ainda nesse vídeo, outro jovem panará comenta: “o filme serve para não esquecer a nossa cultura. Para manter sempre vivas as nossas festas. Temos que lembrar como a gente plantava a roça. Para a gente nunca esquecer”.

A eficácia das imagens equivale para eles à presença. Eles apostam no vídeo muito mais que em outras tecnologias comunicativas, porque as imagens em movimento parecem lhes proporcionar a perenidade coletiva e existencial – a memória do grupo pode ser transmitida às futuras gerações, principalmente a memória dos velhos, os guardiões das suas narrativas.

Nesse sentido, a produção audiovisual indígena, como mídia nativa audiovisual, é compreendida pelos índios como uma tecnologia da memória onde a linguagem e a narrativa do seu povo se perpetuam e se presentificam para as futuras gerações. Mais que um instrumento, a tecnologia em interação com esses povos torna-se, então, um vetor de enunciação e experimentação de linguagens e performatividades.

Referências bibliográficas

- Benjamin, W. (1996) “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” in *Magia e Técnica, Arte e Política*, São Paulo: Editora Brasiliense.
- Bhabha, H. K. (2003) *O local da cultura* (2003), Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
- Carelli, V. (1998) *Crônica de uma oficina de vídeo*, São Paulo, Agosto de 1998. [<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=24>. Acesso em 21/02/2010].
- Clifford, J. (1993) *I frutti puri impazziscono – Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Turim: Bollati Boringhieri.
- Di Felice, M. (s/d) *Mídias Nativas*. [<http://www.grupoatopos.blogspot.com>. Acesso em 30/05/2010].

¹² O vídeo está disponível no Youtube <http://www.youtube.com/user/VideoNasAldeias#p/u/4/RsymYzBdck8> e faz parte do DVD Coleção Cineastas Indígenas: Kuikuro.

¹³ O vídeo está disponível no Youtube <http://www.youtube.com/user/VideoNasAldeias#p/u/5/jZnZAPZBn5g> e faz parte do DVD Coleção Cineastas Indígenas: Panará.

¹⁴ Os Panarás, também conhecidos como Krenakores, foram oficialmente contatados em 1973, quando a estrada Cuiabá-Santarém estava em construção e cortava seu território tradicional. Após o contato, a população deles diminuiu em 2/3, por causa de doenças e massacres, levando a Funai a transferi-los em 1975, para o Parque Nacional do Xingu. Depois de vinte anos eles retornaram ao seu território original e conseguiram na justiça brasileira um feito inédito: uma ação indenizatória, contra o estado brasileiro da União e a Funai (Fundação Nacional do Índio), pelos danos materiais e morais causados pelo contato (ISA, 2006). Atualmente eles são 376 pessoas (Yakiô, 2008), situadas no Mato Grosso e no Pará.

- Di Felice, M. (2009) *Paisagens pós-urbanas – O fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*, São Paulo: Annablume.
- França, A. (2006) “Índios somos nós” in Beto, R. & Fany R. (eds.) (2006) *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*, São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Hall, S. (2003) *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil.
- Harvey, D. (1992) *Condição pós-moderna*, São Paulo: Edições Loyola.
- Jamenson, F. (1996) *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo: Ática.
- Liotard, J. (1998) *A condição pós-moderna*, Rio de Janeiro: José Olympio.
- Martín-Barbero, J. (2001) *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Maffesoli, M. (2000) *O instante eterno*, Porto Alegre: Editora Zouk.
- McLuhan, M. (1971) *Os meios de comunicação como extensões do homem*, Rio de Janeiro: Cultrix.
- Pereira, E. S. (2010) *Ciborgues indígenas@s.br: a presença nativa no ciberespaço*, São Caetano do Sul: Editora Difusão.
- Pinhanta, I. (2004) “Você vê o mundo do outro e olha para o seu” [www.videonaldeias.org.br. Acessa em 22/02/2010].
- Sodré, M. (2008) *Antropológica do espelho*, Petrópolis-RJ: Vozes.
- Terena, N. (2007) “Diari visuali: vedo, mi vedono, ci vediamo” in Di Felice, M. & Buccieri, P. (eds.) (2007) *Indiografie: Saggi e racconti scritti dai native del Brasile*, Milão: Costa e Nolan, 37-45.
- Vattimo, G. (1989) *A sociedade transparente*, Lisboa: Edições 70.

Referências filmográficas

- Kuikuro, Takumã & Coletivo Kuikuro de Cinema, *Os Kuikuro se apresentam – VNA* (2008). Brasil: 2008. 7 minutos e 8 segundos. Disponível em: <http://www.youtube.com/user/VideoNasAldeias#p/u/4/RsymYzBdck8>.
- Carelli, Vicente & Correa, Mari, *Para os nossos netos – Trabalho panará com vídeo*. Brasil: 2008. 9 minutos e 39 segundos. Disponível em: <http://www.youtube.com/user/VideoNasAldeias#p/u/5/jZnZAPZBn5g>.

Média, política e crise de sentido

Francisco Rui Cadima*

Resumo: Qual o contributo dos média para as novas esferas de sentido no contexto das culturas digitais emergentes? O enunciado dos média fala-nos, em primeira instância, das suas exclusões, das suas estratégias de negociação do acontecimento, constituindo-se tendencialmente numa espécie de sociedade da desinformação. Através de novos ciclos de desregulamentação, pode dizer-se que os meios de informação estão a ficar mais orientados para o mercado e para o entretenimento, o que tem vindo a contribuir para a degradação da experiência democrática. Mesmo em contexto dos novos média, surgem novos e complexos bloqueios à abertura do digital à experiência democrática.

Palavras-chave: media, digital, crise, sentido, democracia.

O não sentido das coisas me faz ter um sorriso de complacência. De certo tudo deve estar sendo o que é.

Clarice Lispector

(...) le nombre de ceux qui se défient des journalistes dépasse régulièrement les 40%. Souvent il est majoritaire. (...) Que dirait-on d'une industrie dont 40% des consommateurs se défient ?

Jacques Bouveresse

A primeira década do século, dada como «perdida» pela ciência económica, para além de ter vindo reforçar a convicção do campo filosófico e sociológico sobre o declínio do próprio sistema de valores do Ocidente, teve hipoteticamente uma virtude da qual jamais se separará – a de que no centro desta degradação geral da experiência está um velho «bastião» da cidadania e da democracia: o sistema de média e o jornalismo.

* Departamento de Ciências da Comunicação, FCSH-UNL (frcadima@gmail.com)

Pode dizer-se que de uma maneira geral os média tiveram algumas boas contribuições para alguns dos principais tempos de inflexão da história do século XX, mas a sua intervenção no plano global, por assim dizer, ficou muito aquém das suas capacidades específicas em diversas áreas, por exemplo, no domínio do olhar crítico do processo social, nas múltiplas literacias da ordem do político e sobretudo no reforço da consciência crítica da opinião pública, bem como no escrutínio e transparência da coisa pública.

E a verdade é que o culminar das grandes crises dos anos 2000-2010 teve uma contribuição clara dos média na múltipla declinação da sua concretização – crise *dotcom*, legitimação da invasão do Iraque, *subprime*, endividamento obsceno dos Estados e das famílias, produtos tóxicos, crise financeira, etc., etc.¹ Para alguns autores como Max Otte, por exemplo, é óbvio que há como que uma espécie de vírus no sistema de média que faz propagar não a sociedade do conhecimento, mas uma sociedade da desinformação, cedendo às pressões dos grupos de interesses e dos sistemas de governo, por sua vez comprometidos com complexas lógicas de opacidade que tudo velam, desde a transparência das informações financeiras às contabilidades dos Estados. É assim evidente que os média, de um modo geral, contribuíram para este sistema de desinformação que, pela experiência vivida designadamente nos anos 2007-2009, conduziu a um quase eminente colapso social geral do chamado «mundo desenvolvido».

Mas importa falar também numa das questões fundamentais que é a questão dos valores e da ética. Vejamos: o fenómeno televisivo tornou-se progressivamente numa rede discursiva desconexa, acentuando nas últimas décadas esse seu afastamento do *Lebenswelt*. Qual, verdadeiramente, o contributo que a televisão deu para aquilo a que podemos chamar as novas esferas de sentido – a cultura participativa e as novas lógicas colaborativas e deliberativas –, no contexto do fim da era analógica e das culturas digitais emergentes? É um facto que a televisão cultural e educativa, de uma forma geral, sempre procurou cumprir esse desiderato, e que o chamado serviço público de televisão também integra um conjunto de programas, designadamente nos seus canais complementares, com esse tipo de objectivos. Já a televisão privada, praticamente não produz conteúdos que possamos integrar nesse domínio, muito embora algumas séries ou mesmo programas de divulgação, raros, possam ter relevância nessa matéria. Mas, de uma maneira geral, trata-se do anúncio não de um sentido da história, ou da política, mas dos sentidos efémeros, e obnubilantes: emoção, espectáculo, sensacionalismo integram os novos ciclos televisivos do *entertainment*.

É evidente que no novo contexto digital algo vai mudando para o meio de maior penetração – a televisão. A começar pelo serviço público de televisão, que na nossa perspectiva sempre falhou historicamente a sua missão, dado que em boa parte se tornou fundamentalmente numa espécie de «analgésico» pós-laboral. Por vezes, a televisão erradicou mesmo o debate público, como aconteceu com os canais privados em Portugal. Importa também perceber que, hoje, a oferta geral de televisão na Europa

¹ Max Otte, *El crash de la información. Los mecanismos de la desinformación cotidiana*. Madrid: Editorial Ariel, 2010.

atinge cerca de oito mil canais, o que, por outro lado, reduz cada vez mais o espaço de intervenção pública em matéria de TV generalista, dada, sobretudo, a diversidade da oferta privada, por um lado, e dada a demissão do sector público face ao cumprimento das suas atribuições e competências.

Por outro lado, há o aspecto financeiro. Na Europa gastam-se por ano 22 mil milhões de euros nos serviços públicos de televisão, sem que se possa dizer que esse colossal montante esteja sequer a contribuir para a consolidação do projecto europeu, dos seus valores e da herança cultural europeia. Pelo contrário. A «massagem» substituiu-se desde cedo à mensagem, como Francisco Lucas Pires² bem explicou – e alertou –; e por outro lado, a produção de novas narrativas audiovisuais jamais emergiu como fundamental para as novas esferas de sentido. Para o diálogo intercultural, para a construção de sociedades democráticas com forte participação cívica, para construção de uma opinião pública forte, para as novas representações do mundo – é esse o papel dos média.

A crise de sentido que procuramos aqui abordar é também – e essencialmente – uma crise de memória no sistema de média, um «não-sentido». Isto é, os média hoje não procuram construir, com a sua própria história e o seu discurso, um sentido da história, ou tão-somente a imagem crua do humano e da sua experiência, mas antes efabulações e estórias sem sentido, narrativizando os acontecimentos de forma a garantir a ficcionalidade e as redundâncias do mundo – da pequena política à grande catástrofe –, cumprindo assim cabalmente o conceito emergente do tempo (*infotainment*). Assim, a possibilidade de o telejornal da noite dar um sentido à história, política, social, etc., um sentido ético ao humano, perde-se no seu carácter disjuntivo, no arbítrio de um palimpsesto electrónico cujo ritual é o do esquecimento. Os telejornais das 20h tornaram-se assim num *patchwork*, em última instância não passam de mais uma das novelas da noite. Ao contrário da proposta de Berger e Luckmann (1997), esta crise de sentido, do nosso ponto de vista, não se dirime através de um retorno às «comunidades de convicção», ou através da crítica da pluralidade – interpretando esta como a «causa da crise de sentido na modernidade»³, mas justamente pelo seu contrário, pelo debate plural num espaço público aberto e constituído sobre a pluralidade das vozes.

Se quisermos ir um pouco mais além, é forçoso reconhecer que tecnologias e média não estão a cumprir as suas promessas de uma sociedade mais participada, dita da informação. A cultura da transparência e do conhecimento sai claramente afectada desta crise e a cultura da excelência ameaçada. Ao desenvolvimento enquistado sucedem-se as novas formas de pobreza, os Estados falidos, as democracias vigiadas ou em défice; enfim, os extremos entre o mundo rico e o pobre agravam-se porque, do nosso ponto de vista, estão a falhar também os modelos de mediação, ou melhor, o próprio escrutínio público e político outrora assumido pelos meios de comunicação.

Fala-se então numa nova ética da responsabilidade para os média, da necessidade de uma nova cidadania democrática no contexto desta emergente cultura das redes onde a

² Francisco Lucas Pires, *A Imprensa e a Europa*, Edição de Autor, Lisboa, 1992.

³ Peter L. Berger, Thomas Luckmann (1997) *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona: Paidós, p. 76.

Internet parece eliminar algumas barreiras, sobretudo no plano de uma *digital literacy*, que de certa maneira contribui para a formação de um receptor crítico, criativo, de um «*producer*» nos novos contextos da experiência democrática, definitivamente mais importante do que uma tecnologia «sem conteúdo».⁴

Fala-se num «novo humanismo»⁵ marcado pela multiculturalidade e pelo imperativo da responsabilidade, pela necessidade de criar conteúdo nos média, fala-se de uma «*nethics*» para esse novo humanismo de forma a superar as velhas estratégias «nacionais» ancoradas nas culturas homogéneas. Fala-se numa crise da racionalidade e no declínio da experiência vivida, onde o racionalismo crítico acaba porventura por ser o seu melhor descodificador. E fala-se nas espirais do silêncio que estão a retirar à democracia a dimensão de «valor universal» tal qual era pensada no passado, ou nas lógicas de terror – bio ou *cyber* – que vulnerabilizam ainda mais o sistema democrático, tal como, aliás, as práticas submissas do próprio jornalismo: «Les lecteurs reprochent, en particulier, aux journaux de ne pas être suffisamment indépendants par rapport au pouvoir politique et économique, de ne pas faire preuve d’une rigueur suffisante dans le contrôle et la vérification de l’information, de manquer d’impartialité et d’objectivité dans le traitement de celle-ci (...), de disposer d’un pouvoir excessif en ce sens qu’il ne semble pas être limité par des contre-pouvoirs suffisants (...)».⁶

Ao contrário do que possa parecer numa primeira análise, o sistema de média tem vindo a contribuir para a degradação da experiência democrática. Poder-se-ia partir do caso português para o geral e constatar isso mesmo. Por exemplo, da análise do estado da arte da bibliografia portuguesa sobre o jornalismo televisivo algumas regularidades tornam-se constantes na apreciação geral que é feita nos diferentes estudos sobre a construção social da realidade pelos média, quer no plano da mercantilização – económica, mas também política das práticas jornalísticas –, quer no plano da diversidade de vozes específicas do sistema político-partidário, quer no plano do défice de pluralismo de largo espectro – geográfico, cultural, político.

Mas verifica-se também que as estratégias editoriais não são inócuas; reflectem, em regra, um modelo performativo de negatividade, ou mesmo um princípio do esquecimento que se corporiza nas censuras naturalizadas ou cristalizadas no próprio dispositivo televisivo. Assim se produz um défice de conhecimento da experiência da cidadania que num primeiro momento é configurado na própria elisão dos processos sociais ou da virtude civil. Dramatização, actualidade trágica e *fait-divers* passam então a dominar a selecção do acontecimento e a hierarquização da agenda e, em consequência, formatam a celebração do consenso e do conflito como realidades fechadas sobre si próprias e sobre o seu muito redutor modelo enunciativo.

⁴ Cf. Francisco Rui Cádima, *A Televisão, o Digital e a Cultura Participativa*, Lisboa, Media XXI, 2010 (no prelo).

⁵ Tapio Varis and Salem Al-Agtash (Orgs.) *Soul, Spirit & Skill – Ubiquitous ICT for Sustainable Education and Cultural Literacy*, Helsínquia: Helsinki University Print/Finnish National Commission for UNESCO, 2009.

⁶ Jacques Bouveresse em entrevista a Sylvain Bourmeau no site *Mediapart* (16 Mars 2008): «La presse doit résister à la soumission». Consultado a 19 de Maio de 2010: <http://www.mediapart.fr/article/offerte/e150719cdc1f97927af2ad228d1d3fc4>

Dessa forma, a história que os média enunciam é, desde logo, a sua própria história. Diz Daniel Innerarity (2006: 95) que «os meios de comunicação não descrevem uma realidade exterior: são autores, eles próprios, num campo social de forças em que exercem influência e que neles a exerce também». Podemos interpretar esta asserção de diversos ângulos, quer do ponto de vista, por exemplo, da teoria e epistemologia da história dos média, quer do ponto de vista da própria experiência relativa ao discurso destes ao longo do século XX; mas o que é facto é que este ponto de vista é central em toda a nossa questão, isto é, o enunciado dos média fala-nos, em primeira instância, das suas exclusões, das suas estratégias de negociação dos acontecimentos face a essa espécie de contratualização mercantilista a que já aludimos e à qual devem obediência. É esse sistema integrado de recomposição do mundo e de reescrita do acontecimento que, de certa maneira, Innerarity nos propõe quando diz que os média «proporcionam a coesão social mínima (...) criam a integração comunicativa instantânea»⁷ sem a qual, nas suas palavras, uma sociedade seria impensável, na medida em que, por assim dizer, não haveria uma imagem mitificada e redundante e securitária desse mesmo mundo.

Porque, no fundo, os média devolvem-nos um mundo-sem-surpresa, uma realidade de referência com os seus rituais próprios, um mundo que é «descomplexificado» numa lógica mais de entretenimento do que de informação e que por isso mesmo paira acima do caos organizado. Aliás, o referente do sistema de média acaba por ser não o «real» propriamente dito mas o jogo de espelhos que a sua lógica discursiva auto-reproduz: «a comunicação é efectivamente o lugar onde se constrói o comum, mas este comum tem muito pouco valor de realidade e resulta de um dispositivo de construção social».⁸ Da mesma maneira, a perspectiva analítica sobre as suas práticas não é tanto «adequacionista» (verificar a sua adequação ao real), mas sim «construtivista», isto é, procura perceber «não como [os média] destroem a realidade, mas sim como a constroem».⁹

Alguma nuance pode ser aqui introduzida. Lembramos um estudo coordenado por James Curran (2009) sobre o pequeno universo de práticas enunciativas quando perante diferentes sistemas de média: a preponderância do modelo público, a dupla público/privado e o modelo mais especificamente de mercado. Quando comparados, tal como Curran e a sua equipa fizeram, parece óbvio que o modelo de serviço público de televisão dedica mais atenção aos assuntos públicos e internacionais e promove mais o conhecimento nestas áreas do que o modelo de mercado. O tempo concedido à informação é também maior e inclusivamente contribui para um menor desconhecimento das realidades sociais e das questões da agenda da vida pública e política. Mas, genericamente, através de novos ciclos de desregulamentação, pode dizer-se que os meios de informação estão a ficar mais orientados para o mercado e para o entretenimento, o que traz um problema acrescido para a ordem democrática.

Como refere Curran no seu estudo, é verificada a hipótese de que um sistema de média mais orientado para o mercado, fornecendo mais *soft news* do que *hard news*

⁷ Daniel Innerarity, *O Novo Espaço Público*, Lisboa: Teorema, 2010, p. 87.

⁸ Innerarity, *op. cit.*, p. 88.

⁹ Innerarity, *op. cit.*, p. 99.

(isto é, mais informação centrada no crime, em calamidades e em acidentes do que informação sobre política, administração pública, economia, ciência, etc.), impede o exercício de uma cidadania informada e tem como consequência um progressivo distanciamento da população da vida pública. Curran reconhece que hoje um número crescente de países está a convergir para o modelo centrado no entretenimento da TV americana. Tendência que está a promover uma diminuição da exposição ao jornalismo sério e uma redução dos níveis de conhecimento público e cívico. Sendo certo que a informação pública é determinante nos média, a contínua desregulamentação da televisão conduz a uma situação extremamente crítica em matéria de experiência democrática.

As teses de Curran não estão isoladas. Outros investigadores têm chegado a conclusões semelhantes. Estas matérias foram excepcionalmente bem identificadas e analisadas por um investigador americano, de seu nome Markus Prior. Num livro que é já uma referência nos EUA¹⁰, Prior defende justamente que na era da pós-televisão há um fenómeno crítico que tem a ver com um acentuado crescimento da oferta televisiva na área do entretenimento. Tal verificação vem ao encontro daquilo que Curran também sustenta: que uma diminuição do contacto com a informação, de um modo geral, significa um desvio da atenção dos cidadãos para as matérias de domínio público e político; significa, no fundo, a sua progressiva despolitização.

Markus Prior considera que o contexto de hiperfragmentação da oferta colide com a própria experiência democrática, no sentido em que afasta o cidadão comum do próprio conhecimento político e abala as «fundações» do sistema democrático. Num contexto de maior exposição à informação há um efeito claro de interiorização dessa informação, ainda que não haja uma determinação prévia nessa relação entre o telespectador e a emissão em causa. O que deixa prever que a questão da motivação ou interesse relativamente às *hard news* pode estar fortemente dependente das possibilidades de escolha em presença. Uma vez que a tendência é o forte crescimento do *entertainment*, verifica-se um cada vez maior afastamento do cidadão comum dos próprios assuntos políticos. As consequências deste fenómeno são evidentes para a experiência democrática e de cidadania, conduzindo, portanto, a esse progressivo afastamento do político. Aquilo que se tem caracterizado como a hiperfragmentação da oferta no novo ambiente mediático, que tem fundamentalmente a ver com o mundo de possibilidades de escolha de conteúdos no actual complexo de redes e plataformas disponíveis, acaba por ser a fraqueza central do sistema, na medida em que esse é precisamente o principal bloqueio à produção e ao acesso à matéria política.

O facto é que, se a televisão inicialmente aumenta o grau de cultura política dos cidadãos, nas eras da fragmentação e da hiperfragmentação essa tendência abrande e/ou inverte-se. A cada vez menor exposição aos «velhos» noticiários de *prime time* associada ao facto de muita dessa exposição se verificar face ao modelo das *soft news* tem como consequência não somente uma diminuição da cultura política dos cidadãos, mas também uma cada vez maior polarização política e ainda um decréscimo da par-

¹⁰ Markus Prior, *Post-Broadcast Democracy. How Media Choice Increases Inequality in Political Involvement and Polarizes Elections*, NY: Cambridge University Press, 2007.

tipificação na coisa pública, inclusivamente no próprio sistema eleitoral, donde se retira também uma das causas centrais dos elevados níveis de abstenção que são hoje a regra no mundo ocidental: «Even though political information is abundant and more readily available than ever before, political knowledge has decreased for a substantial portion of the electorate: entertainment fans with access to new media. Ironically, the share of politically uninformed people has risen since we entered the so-called “information age”»¹¹ (Prior, 2007: 134).

Mas, voltando ao tema do serviço público, importaria pensar o velho modelo analógico com o contributo de um nome incontornável na filosofia contemporânea – Jürgen Habermas¹², designadamente através de um seu texto em torno das «patologias» da comunicação política, em que refere justamente que as televisões públicas estão, fundamentalmente, num processo de adaptação ou de adopção do modelo dos seus concorrentes privados, alertando também para o facto de o «velho» jornalismo político, que ele considera uma peça central da política deliberativa, estar em vias de extinção. Ter-se-á então uma ideia mais correcta do lugar que o serviço público deve ocupar, por excelência, no espaço público em reforço da experiência democrática, da ideia de Europa e de uma nova cultura participativa e deliberativa dos cidadãos.

Gilles Lipovetsky falava em «telecaridade» para nos tentar dizer que a uma certa inacção política e de cidadania responde o sistema de média com a regulação das solidariedades, fixando «causas prioritárias»; assim sendo, nessa medida, há que condescender perante essa ética minimal que desculpabiliza as consciências, muito embora subordinando a moral ao golpe mediático. E o autor profetizou: «A construção do futuro não exige grandes cruzadas moralizadoras, tão encantatórias quanto ilusórias, tão heróicas como incapazes de resolver os nossos problemas reais. No nosso mundo, temos menos necessidade de hinos aos grandes valores do que de alargamento do reino das virtudes modestas.»¹³ Isto para dizer que na era da «pós-moral», centrada nos múltiplos hedonismos do consumo, do eu, da imagem, e face ao fim da socialização moralizadora, os limites da transgressão do «caos organizado» estão sobretudo numa ética e numa exigência da responsabilidade, isto é, não no «virtuoso», mas no compromisso. O problema surge quando se constata que a experiência nos fala mais do conflito ou da pulsão pelo efémero do que do compromisso ou da capacidade de saber habitar o tempo, o mesmo é dizer, de saber habitar a História. Ou, se quisermos, em termos de uma teoria dos média, numa ecologia da acção comunicacional, mais conjuntiva do que disjuntiva, resistindo à urgência, numa lógica de implicação mútua e de «inscrição» da experiência.

No contexto desta reflexão sobre o campo dos média e a respectiva transição para o digital, qual o lugar da Net e das redes sociais? Isto é, será que as novas dinâmicas que

¹¹ Prior, *op. cit.*, p. 134.

¹² 6 Jürgen Habermas, «Political Communication in Media Society – Does Democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research», *Communication Theory*, 16, 2006, pp. 411-426.

¹³ Gilles Lipovetsky, «A era do após-dever» in Edgar Morin; Prigogine Ilya, *et al.*, *A Sociedade em Busca de Valores*, Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

vão corroendo a distinção público/privado e o próprio estatuto da privacidade ganham características afins às enunciadas para a TV e a Net, configurando-se como uma espécie de novos ciclos de entretenimento, lazer, etc., produzidos no interior da própria rede de amizades/familiar? A ser assim, as redes sociais reforçariam esse afastamento do político, verificado também em casos anteriores.

Evidentemente, hoje, pensando por exemplo nos sistemas de agregação de informação, é sabido que estes introduzem um novo problema nesta área, que tem a ver com a privacidade e o cruzamento inteligente de informação. Vejam-se os sistemas *data mining*, que são, no fundo, dispositivos analíticos dos dados, que os categorizam, identificam tipos de relações, encontram correlações ou padrões de uso, e outros, e isto entre múltiplas bases de dados relacionais... Nesta configuração, qualquer cidadão corre o risco sério de vir a ser o último a saber a sua própria história. Percebe-se, por isso, que haja resistências (não tanto dos *digital natives*) face à disponibilização da informação, à videovigilância, à geolocalização, ao «naturismo» digital, etc. Mas, por outro lado, a essa potencial resistência, sucede uma banal exposição.

Este fenómeno, aliás, pode ser interpretado a par de outro, da fase da «neotelevisão», que tem a ver sobretudo com a *reality TV*. Os velhos *reality shows* e *talk-shows* da televisão generalista transformaram-se, em muitos casos, em autênticos fóruns de histórias pessoais privadas, quantas vezes não mesmo em «púlpitos» para alguém anunciar publicamente algo que o próprio cônjuge poderia ainda não saber, mas que depressa seria do conhecimento do mundo... Esta súbita ascensão de uma espécie de «proletariado» catódico ao pequeno ecrã – isto é, daqueles que nunca tinham tido oportunidade de ascender à «dignidade mediática», os «sem-voz» da esfera pública/política, por assim dizer – verificou-se quer na *reality TV*, quer na própria informação televisiva, nas peças de género mais tablóide. Com isso, o que a televisão quis de certa maneira dizer é que estava a dar voz aos «deserdados» da mediocracia. Mas não. Realmente, o que sucedia é que lhes devolvia uma «voz», por assim dizer «deslocada», que não era exactamente a deles.

O que o Facebook faz é bastante mais do que isso, utilizando todas as suas facilidades «não-lineares», o que não significa que tenha outros resultados radicalmente diferentes no plano da experiência democrática dos cidadãos utilizadores desse serviço. Não se devendo esquecer, a propósito, que a possibilidade de eliminação total de um perfil é algo relativamente recente nesta rede social. Mas, ao contrário do «directo» televisivo que não tem emenda, um *upload* em falso na Net ou a existência de informação privada agregada ou não em bases de dados, históricos de navegação, etc., confrontam-se ainda com a questão do direito à eliminação de dados pessoais na Net. A verdade é que a questão da protecção dos dados pessoais é algo que não está resolvido. Uma coisa é certa, hoje o anonimato na rede parece estar a decrescer, o que demonstra que há uma evolução e uma consolidação deste novo sistema, inclusiva e paradoxalmente no plano humano, como se pode crer pelo interessante testemunho de uma consultora da área: «The social networks' greatest achievement has been to bring humanity into a place that was once cold and technological».¹⁴

¹⁴ «A World of connections – A special report on social networking», *The Economist*, 30 de Janeiro, 2010.

Na era *post-broadcast*, na emergência do novo ambiente digital, caracterizado pela multiplicação das opções de acesso e por novas facilidades da oferta, designadamente no contornar os tradicionais modelos de grelha televisiva ancorada na informação de *prime time*, a verdade é que tanto a desregulamentação da televisão pública, como a pós-televisão, e mesmo a Internet, como veremos, têm, porventura, aumentado as desigualdades políticas entre os cidadãos. E aqui vamos ao encontro de Matthew Hindman, que não é propriamente um netfóbico. Aqui estamos num outro registo, se bem que se deva levar em linha de conta outras múltiplas formas de pensar a «vida digital». Veja-se, por exemplo, o psiquiatra italiano Vittorino Andreoli: «Tenho medo de que (...) em vez de continuar na moldura da vida humana, se chegue a pensar que a tecnologia é o ser humano e que a *human life* é a existência digital, que a acção não parte do cérebro do ser humano, mas das polpas das cabeças dos seus dedos»¹⁵...

Hindman pensa contra a corrente. Um certo ciberoptimismo sobre a possibilidade de a Internet estar a democratizar a política pode ser uma ideia já em falência, uma vez que ele considera que não somente há mais desigualdades na política *online* do que na esfera política tradicional, como também que a Net *mainstream* acaba por absorver a quase totalidade do tráfego dos cibernautas, pelo que muito do que conceptualizava o «análogo» está também a migrar para o digital – «online politics is simply “politics as usual”» (Hindman, 2009: 12).

Mas não só a política é aqui replicada e porventura aumentada. Também sucede o mesmo com as barreiras à entrada e com a própria concentração e concorrência, conduzindo àquilo que Hindman chama uma «Googlearchy», isto é, um sistema dominado por motores de busca submetidos ao algoritmo do «The Winner Takes It All», o que está longe de assegurar o pluralismo e a diversidade na Net, bem como um acesso transparente à informação. É errada, portanto, a noção de que as audiências no *online* são menos concentradas do que no *offline*. Aplicando os índices Gini, HHI e Noam index, Hindman conclui inclusive que o grau de concentração dos média escritos na Net é maior do que o dos impressos. Hindman acaba por ter uma visão substancialmente diferente da de Benkler (2006), por exemplo, que acredita que a economia interconectada da informação é capaz de autogerar mecanismos de organização espontânea, onde os novos «*producers*» utilizam as suas competências para gerarem uma produção social nova, que se redistribui através de automatismos gerados nas próprias redes matriciais, originando novas dinâmicas no plano da liberdade dos cidadãos. Do conjunto de pesquisas muito assertivas conduzidas por este investigador norte-americano, é fácil concluir que a tão falada diversidade *online* é mais um mito construído pelo ciberoptimismo do que uma realidade respaldada nos números. Uma análise mais aprofundada mostra ainda uma constante desigualdade no acesso. A persistência da exclusão digital evidencia, afinal, um conjunto de complexos bloqueios à abertura do digital à experiência democrática.

¹⁵ Vittorino Andreoli, *O Mundo Digital*, Lisboa: Presença, 2007.

Referências bibliográficas

- Andreoli, V. (2007) *O Mundo Digital*, Lisboa: Presença.
- Auletta, K. (2010) *Google – O fim do mundo como o conhecemos*, Porto: Civilização Editora.
- Benkler, Y. (2006) *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*: Yale University Press.
- Beger, P. & Luckmann, Th. (1997) *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona: Paidós.
- Bouveresse, J. (2008) «La presse doit résister à la soumission». Entrevista a Sylvain Bourmeau no site *Mediapart* (16 Mars): Consultado a 19 de Maio de 2010: <http://www.mediapart.fr/article/offert/e150719cdc1f97927a-f2ad228d1d3fc4>
- Cádima, F. R. (2010) *A Televisão, o Digital e a Cultura Participativa*, Lisboa, Media XXI, 2010.
- Habermas, J. (2006) «Political Communication in Media Society – Does Democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research», *Communication Theory*, 16: 411-426.
- Hindman, M. (2009) *The Myth of Digital Democracy*, New Jersey: Princeton University Press.
- Innerarity, D. (2010) *O Novo Espaço Público*, Lisboa: Teorema.
- Lipovetsky, G. (1998) «A era do após-dever» in Morin, E. & Prigogine, I., et al. (1998) *A Sociedade em Busca de Valores*, Lisboa: Instituto Piaget.
- Otte, M. (2010) *El crash de la información. Los mecanismos de la desinformación cotidiana*, Madrid: Editorial Ariel.
- Pires, F. L. (1992) *A Imprensa e a Europa*, Lisboa: Edição de Autor.
- Prior, M. (2007) *Post-Broadcast Democracy. How Media Choice Increases Inequality in Political Involvement and Polarizes Elections*, NY: Cambridge University Press.
- Varis, T. & Al-Agtash, S. (eds.) (2009) *Soul, Spirit & Skill – Ubiquitous ICT for Sustainable Education and Cultural Literacy*, Helsínquia: Helsinki University Print/Finnish National Commission for UNESCO.
- The Economist* (2010) «A World of connections – A special report on social networking», January 30th.

Critical analysis on the communicative process between children's magical realism literature and animation movies: conceptual primitivism aesthetic context for the referential problems on children's texts

Márcio Danilo Mota Varela*

Resumo: A discussão entre verdade e realidade tem trazido muita crítica em relação aos modelos desenvolvidos na sociedade. Além disso, a segregação dos aspectos culturais por meio da filosofia racionalista e dialéctica tem mudado inteiramente a compreensão da formação de conceitos. Devido a um mercado competitivo, chama-se a atenção para o facto de a literatura infantil e os textos do cinema não considerarem as crianças como os receptores das mensagens. Desta forma, tal questão se deve aos problemas referênciais que as crianças atravessam na sua idade intuitiva. Para um tal problema, requer-se, portanto, a aplicação de uma análise crítica do processo comunicacional entre literatura infantil mágica-realista e o cinema de animação. Em primeiro lugar, o realismo mágico deve ser considerado como conceptualmente diferente do realismo mimético comum. Em segundo lugar, o realismo mágico deve ser conectado conceptualmente com a idade intuitiva das crianças. Em terceiro lugar, o quadro comum de trabalho, tanto no cinema de animação como na literatura, deve corresponder ao conceito da *Mythological Hero's Journey* que pode ser usado como escala para comparar e descrever a evolução mítica das histórias. Como resultado, podemos indentificar, através do processo de conceptualização do primitivismo pragmático, o que é e o que não é direccionado para as crianças, enquanto principais receptoras dos textos literários e cinematográficos.

Palavras-chave: primitivismo, cognição, infância, cinema, literatura.

* University of Santiago de Compostela (Universidade de Santiago de Compostela –USC). E-mail: mdmpub@hotmail.com
marciodanilomota.varela@usc.es

After observing some children's mythic elements embodied in literature and cinema materials, the main purpose of this project was to describe the critical points affecting, almost exclusively, the sorts of conceptual references applied on these specific texts. As many know, the conceptualization process has been studied in different lights by contrasting philosophies and authors from: Plato to Aristotle, San Augustine to Tomas de Aquino, Descartes to Kant, Locke, Stuart Mill, Berkley, and William James.

Therefore, it becomes paramount to set up a specific philosophic study branch in order to guide the whole project towards the most suitable theories and methodologies, for the application of the Mythological Hero's Journey (M.H.J.) primitivist context for solving some specific conceptual problems found in children literature and cinematographic texts. Consequently, the M.H.J. primitivist context is going to be used to work not as metanarrative¹, but rather as a framework that must be applicable to both extracting and analyzing the different contents seen in children's literature and animation movies.

For instance, children's conceptualization problems throughout textual material is claimed to be due to their insufficient referential experiences in terms of art. To understand what the aesthetical approach arts consists of, it is required that experiences be considered as the main sources of conceptualization embodied in a given text. As we take this prerequisite in comparison with literature and cinema, for example, much evidence of inadequacies of referential concepts arise.

Yet, their primarily function as artistic text should respond mostly for the production of sensation by the means of linguistics signs. By contrast, what in fact happens is the formation of misconception of what literature and art really are, especially, as the artistic material was to be intended for child receptors of the texts.

The referential problem of children in artistic texts, especially, literature and cinema has become of great interest in studies which deals with cultural production analyzes of both the textual registration and inscription of the subjects involved. In other words, in one hand the authors and their multiple grown-up conceptual references, and on the other readers, listeners with their local contextual references that must be taken in consideration as particular elements for constructing knowledge and individual identity.

In between authors and readers there is a big spatial-temporal gap which needs to be bridged by the best linguistic resources, for a reasonable communication and exchanging of experiences. For centuries the commonsense view about the nature of communication was that, articulated by Locke (1971: 262) «unless a man's words excite the same ideas in the hearer which makes them stand for in speaking he does not speak intelligibly». As we can see, Locke was thoroughly aware of the difficulties of achieving such a communication ideal, or guaranteed form of communication at least.

¹ In critical theory, and particularly postmodernism, a metanarrative (from meta-narrative, sometimes also known as a master- or grand narrative) is an abstract idea that is thought to be a comprehensive explanation of historical experience or knowledge. Therefore, for describing an abstraction and express universals truths, metanarratives is claimed to prophesy political hegemonies as well as to keep up the status quo of economic classes on which the lower class might accept passively such a condition.

However, it is known that such a **universal ideal** sought by Locke, does not resist to the skepticism of our postmodern society, which disbelieves in all that might seem out of the natural and particular relation with the ordinary subject. The problem is that once a proof is accepted as the standard of believability not only must we prove our claims, we must also prove our proofs, and so on, *ad infinitum*. This is what Lyotard was referring to as he claimed that the postmodern condition is one of incredulity toward metanarratives.

In what concerns exclusively children's texts among the intuitive age (4-8 year old), the response of what Locke once suggested cannot be applied at all. First, because of the children's inexperience; second, for the different ways of conceptualization that puts the author and readers apart. Consequently, the only way for different subjects to communicate to each other on this point, it must be made by including especial textual components, which shall belong to the children's intuitive conceptual cognition.

After getting at this point and on, we can really begin to justify our project for saying that the primitive cultural text, such as myths and all its subsets of aesthetical elements in which includes folklore, narration, dance, plastic arts, music, and so on, has been considered as the most important bridge between authors and children.

The natural attraction for the **popular**² is the essential condition for the creation of texts intended for children; because as many know, childhood building up history was not as full of enchantment as commonsense might think it was. In short, until up to the liberation and specific concernment of children's own nature and own world, lots of water had to run under the bridge.

Therefore, children's cultural text as just as the concept of childhood is a **modern idea** that needed to be adapted with many different cultural sources. So far, what has largely been used and accepted as belonging to children's own aspect of life, relies upon folklore and its entire primitivist heritage based on music, dance, jokes, parodies, guessing games, and all sorts of populist elements. To say that for children being included into the cultural scenario, it is not the same though saying that, this inclusion was made only for the sake of human rights or whatsoever which might be used to express condolences for a tragic past.

According to Phillipe Aries (1987), only after XIII century that a somewhat awareness initialization of childhood as a different stage from the adulthood began to be spread. During that time, the notion of children goes through two different levels; the first one is staked off by childhood representation into the religious context; second level, in its turn, the precursor model for a childhood representation in the art history were based either on the figure of Jesus Christ the baby, or Mary the virgin. The reason for this specific choice is directly related to maternity mystery as well as to Marian worship.

² The notions of popular, populism, and populist will be treated here according to Ben Agger (1992) as he says that popular culture and populism are two positive factors for the decanonization of Elitism. The specific notion of populist might be understood as all political orientations that go toward popular culture in order to give popular meaning to their arguments. Thus at this point the notion of populist can be either seen as positive or negative depending on the ideology applied for.

Thus, since very early children were led to work with their family or in the apprenticeship houses. The notion of family in its whole were not understood up to that time, namely, the familiar organization is also a historical construction which was taken out slowly until the monogamist version of family we have today. In short, the modeling of childhood in to a monogamist family is a notion that was created in a long run in history inside bourgeoisie class. Therefore, what all sociological studies claim for childhood and family as two interdependent social categories, is due to a historical social construction which had lots of populist influences in terms of art and politics of the time.

In fact, such insertion of popular values, beyond being just appropriate in terms of aesthetic, it also hides something else in the backstage of its framework; something that cannot be seen without using the lenses of criticism of our postmodern society. In other words, instead of being just funny and playful adaptation into children's cultural text, folklore along with the notion of what is popular, that is, what is made for the people and by the people themselves, must be seen also as lucrative segment of cultural production especially after the second World War, when many different media sources began to spring new concepts and formulate new identities worldwide.

Accordingly, classical literature books began to be adapted and readapted to different media and audiences. The story told once in the original book version may not be the same version seen in the films, for example. If there is something real in postmodern societies is that, nothing is for free, and nothing is true unless someone pays for it to be so. Therefore, the notion of culture has been disguised and transformed into the notion of profits and lucrative cultural products, as the whole Frankfurt School had proclaimed in its cultural studies.

For instance, to observe how the notion of Culture³ has been put apart from its anthropological sense, one might see that all social and economical strategies for its appropriation depends very much on philosophical issues that affect all other branches of the social structures, including science and religion. Therefore, the understanding of Culture as well as of all its compounding elements goes through different approaches in humanity history. So, to define what it really is depends on the kind of notion for which it has been applied.

According to the anthropological notions of Culture, it can be seen at three different aspects; first, at the notion that Culture was developed based on food transformation; second, based on mourning rituals. The third, in its turn, might be seen at the notion of a complex language structure which has the capability of both to form and be formed by individuals in collectivity. Despite of the different anthropological approaches, Culture has for its development, it affirmed that they altogether instead of being divergent, they converge themselves into a simple and mutual organization of experiences.

³ Culture here in capital letter to refer to all manifestations of humans' productions and results of their cognitive efforts towards nature and reality; integrating with this all possible contexts: social, political, artistic, linguistic, philosophical, familiar, ethical, etc.

As we take in particular the notion of Culture as language structure, one might see that it consists of in an essential extension of the being, promoted by the exclusively by their experiences. In short, whichever notion might be applied for Culture, there is always something connected and common to all of them, that is: **Experience**.

Yet, in the notion of Culture the importance of experience is affirmed, because language is claimed to be the most important factor of differentiation for the humankind as a cognitive being; its first sign of development was based primarily on the orality in which myths and ritual worked out as its first cultural Texts⁴. In other words, the essence of popular was vivid, because the concept of Culture was also integrated to roots of knowledge and developmental experiences as human beings.

Therefore, Culture might be understood as a construction of reality founded on natural references, that is, for being a construction of a second human living world, Culture, first of all, must demand for its creation a practical necessary, and secondly a psychological fulfillment demand. In other words, Culture in its very basic root, is a prime pragmatic conceptualization of nature which primitively respond for being thought and thing at the same time. In short, Culture for satisfying the mind and body all at once consists in a process rather than just a place where signs are invoked.

Getting at this point it just last to say that, the dynamic characteristic mentioned here, pushes Culture forward towards development. Accordingly, it consists also in a natural necessary of the cognitive being for their knowledge development.

As it is mentioned here, both the primitive notion of Culture as well as its physical and intellectual necessary altogether shall be seen as one large developmental process, very much like to the way ancient people used to deal with their symbolic text. Instead of being just entertainment, myths, rituals, astrology, and many other primitive texts were used for presenting physically **truths** based on **conceptual** element, which in terms of immediate contact, were considered to be as just concrete and tangible as any perceptual object.

In other words, it means that, for example, the existence of a simple stone was considered to be as just real and sacred as all gods were so. In short, there were no *absolutes*, no pre-determination ready-made to be perceived as existing in the outer world of objects; rather, their way of life was oriented to construction, based on **practical need** poetically expressed. In other words, myths as a textual tool of language were determined by the religious primitive context; all the narration episodes were **magical realistic**, because primitive people somehow really lived all what the metaphors used to saying; yet, their sacred narration were seen and understood as truth, because myths were capable to answer conceptually all they want to ask. In other words, concepts of reality were indissoluble from its perceptive part felt in their primitive routine.

According to Mircea Eliade (1974, 2000); Joseph Campbell (1973); Ernst Cassirer (1964, 1979); and Lévi-Strauss (1964) the primitive concept of both world and reality was understood as an encounter between two different world, the upper world (sky)

⁴ Text in capital letter is used to show that it shall be understood as as space of registration of subjects experiences, and not as simple witten piece of matter.

and the sub world (hell). Therefore, everything that existed in their primitive world and reality had the participation of both worlds coalesced into only one. The unity of the telluric and the human aspect is explained not by abstract concepts, but instead, by concrete ones.

The starting point primitive people used for guiding them through the instability of nature, was due to their trust based on concrete concepts of experiences and felt as truth by their body. That is why rituals were so important at the time to make sure and to reaffirm what all the myths expressed about. In other words, the quality of **faith** and **trust** rather than being based in dogmatism, it was based on the real necessary of knowledge about which all questions were answered and pragmatically felt as real.

After explaining this point of concurrence of conceptions and perception in the primitive culture, the discussion keeps going on about how different the notions of culture and reality have undergone since the introduction of reason and rationality into the matter of what is true and wrong; what is conception and what is perception, along with all contrasting elements that reality might have as existing “elsewhere out there” rather than “here and right now.” Therefore, to begin with the explanation of how the primitive concrete conceptualization has been put apart from the regular notion of truth and reality, we must say that civilized philosophical traditions based primarily on the Greek influence of rationality was the first stake for it.

Ordinarily, for such a distinction of conceptual values in the Western society, it seems to have a starting point at which marked since the dichotomy between Plato’s and Aristotle’s understandings of reality. As many know, ideas and knowledge, for the former, were just a mere representation of ready-made concepts; and for being so existing somewhere in the intelligible world, which consequently corresponded only for the *a priori* part of the universal reality. By contrast, for the later, the universal reality was possible to be achieved from the particular to the universal using *a posteriori* deductive methods.

Therefore, as one can see both of them diverged in their specific approaches to the origins of knowledge of a *Universal* reality. As a result of this philosophical segregation, was the culmination of an entire theoretical misleading and domination of simple minds over the existence of Universals and Absolutes of a unique reality existing either in the mind or in the matter, but never both at once. In short objectivity and subjectivity were for a long time split up as two different identities which the only way to acquire knowledge was by the means of self-transcendence. Such a self-transcendence, in its turn, required the supreme participation of an abstract figure that was believed to help people transcend the ordinary world of ignorance by performing the “jumping act” (*Acto Saltatorio per se*). An absolute, in its turn, was a mental entity that corresponded to concepts as a result of an *abstraction act*. So, concepts were seen as immaterial and existing elsewhere.

Such conceptualization of reality based on either *a priori*, or *a posteriori* entities, Universals were thus the mainstreams of all philosophical approaches, ranging from classic Greek philosophy to Renaissance, which the latter tried uselessly to set

Philosophy and Arts free from the traditions of the former. It could have been perfect and successful though if they had promoted a more humble approach to diversity and particulars instead.

Ordinarily, after the frustrated philosophical intends of explaining reality and knowledge in Renaissance, the same sort of search for universals continued being applied on by modern thinkers, especially, by René Descartes (1596-1650) for his notion of Dualism. Such dualistic doctrine included Nicolas Malebranche, Leibniz, Blaise Pascal, and **Baruch Spinoza** as the most important thinkers whom developed their philosophical approach over the segregation of **mind** and **body**.

However, as the name of Spinoza is mentioned a closer attention must be paid, because he was the only metaphysic thinker responsible for introducing a whole new idea about the notion of reality with his concept of Monism. For Spinoza, nature was only one, and all the substances were made of one unique element that consisted of both *a priori* and *a posteriori* at the same time which both was mediated by the means of experience.

Spinoza, in his work about Ethics and Religious experiences, believed in the existence of a practical *conscious* which rather than previously already existing; it needed to be developed in a long run of the existence of the being. In other words, the existence of conscious for Spinoza affects respectively at the same time concepts and percepts, or rather spirit and body as the same entity. Therefore, Spinoza's monism concept lies out the first main principles to break out with the whole Greek tradition of universals and also to break out with the dualism of the substance of Descartes.

In accordance with Spinoza, William James (1842-1910) developed a deeper understanding of Experience for emerging consciousness and knowledge as both physical and mental recognizance. In other words, for putting together **Idea** and **Matter** as the same thing, William James manifested a pragmatic realization of the world based not in universals anymore, but in particulars. As a result of this indissoluble view about concept (idea) and matter (percept), William James instead of considering the existence of only one reality, multiple and pluralistic realities were possible existing altogether after his thinking. It seems that with this new approach of truth and reality, William James, along with Charles Sanders Peirce (1839-1914), have proclaimed a new approach to logic, which corresponded to a turning back to primitive concrete logic based on the construction of a sensitive logical reality esthetic⁵.

Differently from Spinoza, William James affirmed the possibility of existence of such a pluralistic universe, because Experiences, he said, are the only means for the realization of such realities. In other words, the monism concept of Spinoza continued existing for James, but not in the sense of substances as the metaphysic doctrine required for it to be true. For instance, what James did was to eliminate the notion of substance and

⁵ The term esthetics is used here to show that ethic and esthetic were connected as the studies of good and bad. This idea initiated by Peirce in his studies about Aristotle, Kant and Hegel influenced William James as they held that, esthetics is the study of the ends governing all conduct which comes ahead of other normative studies. The sense of Aesthetic, in its turn, Peirce isolated to the artistic value of beauty only.

apply ahead the notion of **action** and **movement** by which experiences run through; consequently paths, circuits, vias, ways, connections, relation, all of this words mean the same thing to James, because they express the continuity and the movement of experience from one to another forming thus another experience repeatedly so on and so forth as time and space pass by.

Therefore, the William James pragmatic view of reality is more related to the natural realism of the primitive culture than the rational point applied throughout the whole history of substances, entities, universals. For saying this, pragmatism considers reality as a construction guided harmoniously by both the senses and ideas. In one word, concepts and percepts both at once are used for the construction of **Reality** (practical needs) and **Culture** (psychological and practical needs).

Nonetheless, it is very important to mention that as just primitive culture used to dealing with reality and culture like two interdependent parts of the same “magical” process, Pragmatism in its turn, also considers such values as truth. Accordingly, the term Magical or Magic consists itself in a particular way in which reality construction is claimed to be made through concepts in the primitive and pragmatic fashion.

To rescue the term **Magic** from the generalized and twisted rational philosophical misconceptions has demanded lots of concerned efforts to establish its primer and essential meaning as truth; Magic, for instance, for the whole evolutionist and progressionist philosophical thinkers was denied its value of truth, because **myths** and **magic** were considered as being permissive lies, so magic with low letter is to refer that for a long time in history the term was seen as modification and distortion of perceptual reality.

Thanks to the radical primitivism applied on the artistic Avant-Gard movement in the early 20th century, a very important meaning showed up for the appearance of a new philosophical awareness of Magic, as well as for the appearance of a new artistic esthetic was found in dance, sculpture, and literature of that time.

The new era of conceptualism brought about a lot value of the term Magic as process of truth; furthermore, the whole new Era began to be understood as a conceptual hybridism, which wound up doing on that, pointed out by Camayd-Freixas (1988) as the *aesthetical primitivism*⁶ which, since then, has been best known for its influence on the appearance of the **Magical Realism**.

In other words, this aesthetical primitivism found in the arts of the Avant-Gard movement has been best understood for changing some important concepts of representation, which started from a *Perceptual Realism* towards a *Conceptual Realism* (Camayd-Freixas, 1988); (Camacho 2006); (Goldwater, 1967); (Gombrich 2003); (Seymour Menton, 1999).

In the explanation about the separation and depreciation of the term Magic as well as of the whole conceptualization process, Camayd-Freixas (1988) points out that due to the evolutionist theories presented throughout the whole 19th century, which had also domi-

⁶ As an example of that new aesthetic era which was influenced for the artistic vanguard movement we shall cite: Pablo Picasso, Rimbaud, Heri Rousseau e Apollinaire.

nated the concepts of both Arts and Philosophy, he affirms that the first contacts European civilization had with the primitive cultures were done by the means of objects of art, which were brought from the African people, Amerindians, and Polynesians. However, not much could be accepted as truth by the evolutionist researchers regarding the primitive objects. Instead, such objects were only conceived as a mere material of décor.

Ultimately, the artistic value of such objects was denied due to the naturalist view of that time, which did not understand those objects as having the capacity of a trustful representation of reality; that is, the nature of those objects did only prove to the evolutionist philosophers that the primitive people were both intellectually and biologically inferior in comparison with the European civilization.

The reason found for such a tremendous ‘Eurocentricism’ rested upon the same objects taken from the primitive art, which were seen by evolutionists that primitive cultures were incapable of seeing the natural reality just as the European people did. That kind of assurance was very common among anthropologists, such as Tylor and Lubbock whom were used to studying the primitive handcrafts as objects of study for the mental evolution analysis about the ancient civilization.

Despite that, the new approach and constant influence that such primitive objects caused in philosophical and political issues in Europe was strong enough to bring them to a higher status of value. Afterwards, such social phenomenon was known as a new era of conceptual hybridism which wound up doing on the aesthetical primitivism⁷ which, since then, has been best known for its influence on the appearance of the Magical Realism

Consequently, the highest point achieved by the Magical Realism as a conceptual way of building up reality begins, effectively, only when the formal aspects of the artistic objects of the primitive cultures begin to be assimilated as expressive *truths*, which later on such a new understanding would affect its understanding about what we nowadays understand as **Contemporaneous Art**.

According to the Goldwater’s thought (1967) Picasso and Braque are examples of artists who were strongly inspired by the African’s primitive art; ordinarily they were the first ones to adapt primitive concepts of art to emphasize the new fashion of transcription and representation of the three-dimensional perspective of volume; Cubism, for example, appears itself as a concept of representation of reality under the influence of the primitive aesthetic, because the relationship of the modern primitivism in Europe with tribal arts was not a mere imitation of its pure plasticity, but instead, it meant a deep insight of conceiving format structures as well as interpreting of the subject by the modern artists who analyzed the tribal arts during that time.

Therefore, regarding the idea of a Realism understood from a conceptual point of view corresponds exactly to what gives value to both the primitive aesthetic and the Human Being’s desire as truth (Joseph Campbell, 1973; 2005); (Ernst Cassirer, 1953; 1963; 1979); (Paul-Ricoeur, 1999); (Mircea Eliade, 1961; 1974; 2000); (Lévi-Strauss,

⁷ As an example of that new aesthetic era which was influenced for the artistic vanguard movement we shall cite: Pablo Picasso, Rimbaud, Heri Rousseau e Apollinaire.

1964); (Lévy-Bruhl, 1983; 1987); (Lovejoy & Boas, 1965); (Malinowski, 1974). Here, at this point, there is an important paradigm breakout, which deals with particular elements of a broader structure of the subject in terms of Feelings and Emotions. As a result of new paradigm, Magical Realism emerges from the darkness of “scientificism.” Hence, Magical Realism understood under this fashion, assumed its place as a kind of Realism, which is thoroughly built up by the primitive concepts of reality.

The term Magical Realism is a representation of a conflict. It consists itself of an **oxymoron** that is constituted by two different philosophical concepts, which conflict one another in order to generate a third brand-new concept without losing any characteristic of its part. Consequently, both parts integrate into a concept that combines **Magic plus Realism**.

This point of explanation is important to define in this project that no dialectical relation is admitted here for the generation of a new conception between two different ones. For saying this we refer to a kind of relation of concepts which deals basically with pragmatism in its very core. In other words, for being requested a pragmatic relation for the construction of concepts, so inevitably one shall accept the conceptualization process as a natural phenomenon, which pragmatically considers Idea and Matter as the same numeric thing: one. Notwithstanding, concept and percept are two interdependent elements of knowledge connected by their multiple kinds of relations (William James, 1997; 1975); (Eugene Taylor & Robert Wozniak, 1996).

Aside from the pragmatic considerations of knowledge and relation for the construction of reality in terms of particulars (Emotion, Feeling, Volitions, etc.), there is also a particular stress in the syntax of the term Magical Realism, which turns it into a special type of Realism, because in one hand we have **Magical** (Adjective), and on the other hand we have **Realism** (Noun).

Consequently, the comprehension of this grammatical structure is important to make sure that Magical Realism is formed by a non-mimetic perceptive realism, as the regular Realism is; instead in its core it demands a broad vision for its understanding, which is made through pragmatic conceptualization for the involvement of percept (as physical stimulus) plus concept (as a result of such stimulus). For this type of concept is assumed that once it is formed, it can become perceptive matter as long as they may cause sensorial presence in terms of physical sensations, e.g. dreams, memories, taste, etc.

Hence, the conception of Magic applied in the Magical Realism is not the conception used by the evolutionists who used to stressing the manipulation of the reality into impossible things; instead, the conception of Magic here is closely related to the conception of Cosmovision of the primitive culture, which conceived reality based on the intuitive power of its construction.

Basically, the interest in developing this research project came along with the urge of analyzing the symbolic mythic structures concerning the Mythological Hero's Journey (M.H.J.) grounded in the children's Magical Realism literature discourse intended for ages from four to eight years old. The reason for such a limitation in terms of age was due to the fact that the (M.H.J.) structure shall be both understood and compared to

the Intuitive Age of children's development as a cognitive tool capable of generating concepts for the education betterment. Along with it, the (M.H.J.) structure shall be used for the insertion of this specific age group into their proper way of construct their reality. And for saying reality we inevitably tend to refer to concepts as formed by the perceptive stimulus of their social context.

Thus, what basically this project has been intended for consists itself of some descriptions and evaluations, concerning the main structural⁸ principles of both the Magical Literature and the (M.H.J.) from which children make use in their symbolic age for generating meaning along with their experiences. That is assumed to be made through both a realistic and mimetic physical environment, and through their especial aesthetic process they make use for processing information and acquire knowledge in their imaginary world.

By saying this, this research tries to advance in the understanding of the basic children's intuitive concept, comparatively, with the primitive esthetic of Art and Narration, which both (children's concept and primitive esthetic) have so much to do with one another as a mutual relation than the commonsense might think they could possibly do.

Undoubtedly, the primitive concepts of reality in the ancient primitive society were founded on certain aesthetical aspects based primarily on religious experiences, which necessarily called for the direct participation of Myths and Rituals for the settlement and foundation of their sacred reality. Ordinarily, children's Intuitive Age (4% y.o.) presents the same mythic process of which consists, as such in a natural cognitive process. Moreover, this mythic process can be compared to the Intuitive Age because of its large manifestation found according to Joseph Campbell (2005) in all cultures; besides, its characteristics of expression are tacitly manifested through the layer of narratives, which used to combine realism with Magic; by the same token, such narratives are due to work as a logical procedure of organization of experiences.

In other words, it means that children make natural usage of the symbolic cognitive patterns of narratives just as the primitive cultures used to for validating and giving sense to their experiences (Arthur Applebee, 1989); (Marisa Bortolussi (1987); (Cervera 1991); (Teresa Colomer, 1999); (Juan Delval, 1975). Thus, the cognitive patterns of narrative we are referring to, correspond basically to Animism, Artificialism, and Finalism (Piaget, 1976; 1984). Aside from that, another reasonable point about the similarity of the mythic narrative structures observed existing between **primitivism** and **childhood** in their intuitive age is due to the kind of focus that both of them regularly spend on specific patterns of actions towards the construction of their cultural context.

⁸ This project assumes the importance of structures principles; however, it is not assumed or affirmed here Structuralism as a dialectical prerequisite of validation of the theory being presented. Therefore, is used the term "structure" only to show the logical relation between common elements found in both myths and children's Magical Realism discourse.

Such patterns of action are claimed to be constructed by concepts, which involve basically notions of: *religion, ethics, and philosophy*⁹; ordinarily, both contexts (primitivism and intuitive age) are made by both practical Realism and Magic, all at once. Therefore, it is said that according to Camayd-Freixas (1998) both contexts have **ten common feature-conceptions of reality** (*traditions; mystic concept of time; mystic notion of causality; animism and vitalism; natural and supernatural unity; allegory transformation of reality; concrete logic; ludic element of narrative; natural and supernatural tendency*). Accordingly, both contexts can be called Magical Realism, because their primer Texts are based on simple conceptual structures needed to develop knowledge into their Culture.

Getting at this point, one may affirm that as Ernst Cassirer (1979) does as he says that myths consist themselves of a cognitive function, which is much more concerned with a practical and social integrity of the individual into their society than just the rhetorical explanations myths can express. In other words, myths as a structure of cognitive development deal with an important function of promoting a common feeling of unity and harmony between the members of a society, and also with the wholeness of nature or life.

The mythological aspects of the (M.H.J.), for instance, affirm the reminiscence of residual elements of mythic construction in our postmodern society. Yet, nowadays with the increasing development of new technologies, along with the new findings of the humanities and social science, as well as Philosophy and Art make a big importance for Texts construction based on ancient approaches of narratives. Consequently, the fusion of both primitive aesthetic and postmodern texts generates a great and valid change in the analysis of Culture, which according to Dijk (1989) is seen now as a Text¹⁰; and for being so, as a support of registration of subject's experience process.

The construction of concept from the pragmatic view assures its concreteness possible not just because concepts are formed by percepts in their initial structure, but also because both of them (percept and concept) are pointed out to be formed by Feelings and Emotions. The human body according to pragmatists is the place of realization and concretization of reality through complex organization of cells, tissues, organs and systems. So by affirming that the Brain is considered as the central organ for the organization of all stimulus perceived by the nervous system (Antonio Damasio, 2007); (Jáuregui, 2000). Its function, beyond that, stands for categorizing and discriminate meaning for its primarily own benefit not just as individual, but also as a species participant.

Even though the Brain develops a core function in the selectivity of the stimulus by its countless imaginary industry, it is assumed that the Brain only works as a regulator, a kind of refine decoder, which takes into account memories, dreams, desires, beliefs,

⁹ Our classification of these specific principles of humanity studies in low letters is to preserve their regular concept as such and only to show their basis of their existence and both children and primitivism aesthetic as natural manifestation of the cognitive being.

¹⁰ Note here that Text in capital letter come to differ from the regular "text" common sense understands it, which is seen only as support of authors' expressive content. Inversably, our Text in capital letter means support for which and by which the subjects involved in the communication make sense of both themselves as subject and of their experiences.

instincts, reflexes, moods, and so forth. As a result, the Brain turns out to be the central organ of registering and producing final images of experiences, but not the responsible for such phenomena. It is required so, to understand the whole complexity that evolves human lives in and out of Culture to consider that there is a mutual relation between them, or rather to realize that the only thing accepted as truth is experience and its relations. Consequently, that is why pragmatists tend to emphasize that Experience and Knowledge are connected through natural organic paths of the being.

Yet, considering Experience as the most important event to promote knowledge as well as to construct reality, one might ask: are all the experiences equal to everyone? What people understand by the means of their experiences is it necessarily the same thing from one another? Do people have different conceptions about a given object?

All these questions evoke the curiosity of studying texts as objects constructed and registered through experiences. Texts shall be seen as both a common and essential meeting place of ideas and experiences. This approach to text is considerably recent, because if we go back in time and compare the philosophical history, not much could be accepted as truth or possibly achieved as such without the influence of an *Absolute* entity created ideologically to determine reality as existing somewhere out of the ordinary human's world. Such entity was due to be rationalistically made up during the Cartesian influence in science with his phantasmal *dualism of substances* in metaphysics (William James, 1975).

Instead of rendering obedience to an abstract entity such and such rationalist did for a long time in history, pragmatists as well as constructivists in this sense have brought a lot effort together to show that in postmodern society no abstract entity can be accept existing. And for this, they have shown instead of universal concepts as a guide model for all human kind to follow% condensed *monism* expressed in terms of Experience, freed of entities, which responds automatically for concept and percept at the same time as soon as the knowledge has been acquired.

As a result of this monism that pragmatists and we make use, not anymore a dualistic universe is the base of the dialectical creation of only one God; instead, and most important of all a pluralistic universe is produced. Many different realities can possibly be understood as truth. The possible worlds of the pragmatist reality are boundless; fiction, realism, fantasies, myths are all possible and true worlds just the same as laws, education, institutions, politics, science, media, and all other cultural segments common sense takes as the only trustworthy worlds that must be believed in.

No longer must concept be understood as an abstract thing. No longer must universal rule the roles of living of society. Anything that resists to this point might be accused of being dogmatic and ideologically Universalists for defending only "Noble" reasons. And for saying "Noble" with capital letter one might depict that only noble interest of hegemony must be considered in society; therefore, it rests on this affirmation a permissive ideology that must be corrected by pointing out different approaches for discerning of what concepts really are made of. For instance, the only matter which must be used as a guide of finding truth is due to be the experience and its particular structure.

To understand these philosophical differences between universals and particulars, and to distinguish the way rationalism conceives concepts differently from pragmatism is very important, because at the time to analyze children's literature texts, we shall see what is intended for them and what is not. So that, we can see what is made for fulfilling the actual children's psychological need for the sake of literature and cinema as Art, and what is made just to promote the persuasion of the parents for the buying of the cultural material (Marisa Bortolussi, 1987); (Cervera, 1991); (Teresa Colomer, 1999).

Accordingly, the questions about this point are: who is the actual **receptor** of the message of a specific children's material? What does the message consist of? What kind of knowledge can children construct with the specific cultural material? Can they really construct their reality through that cultural material, or can they merely get already-made reality? Do the authors respect children's own nature of conceptualization? What is missing out?

That is why it is so important to distinguish such aspects in children's texts before analyzing them. As soon as we begin to do so, we inevitably come to realize that Reality is made by experiences through which are connected automatically with other experiences; in other words, Reality as a whole consists itself in particular pieces of "truthiness" in movement; or rather circuits *in transit*. Ultimately, of particulars the ordinary reality is made; no outer reality exists already made for being revealed, but only pieces of a fragmented Reality that needs to be connected for the production of meaning by the subject.

Accordingly, Culture in general, serves as a general support of registration of experience, that is, creator and creature shall be understood as the very same thing, which respond to be both concept and percept; subject and object; culture and subject. As a result, the position that might be assumed by the subjects in order to achieve meaning is to put he/she in a constant particularization of its subjectivity towards Culture and Contexts (Derrida, 1992; 2007)

Affirmatively, children in their intuitive age have a natural tendency to such "deconstruction" of their wholeness to organize adaptively their sense as subject into a specific cultural text. Furthermore, it shows us that the intuitive age is mainly concerned with question involving the subject, namely, finding of a possible subject into cultural terrain which are registered on texts just as the primitive societies used to do for creating myths and rituals.

The biggest difference in conceiving reality between an adult and a child (in the intuitive age) consists of the amount of insights that were given to the adult during their whole childhood span, whereas the intuitive childhood is, or at least should be constructed with the help of appropriate text, and not otherwise by which insights are given unilaterally formed by concepts they cannot understand at all. This is the basic criticism of this project, which not just points out social problems concerning education, but also provides solutions that shall be taken into consideration for a better education as well for a better integration of childhood into a society freed of misconceptions applied in children's texts.

Therefore, this project affirms that Culture offers a great space of registration of experiences for subject's insertion; in short, for the mutual and playful cooperation between **Culture** and **Subject** that appears, too, a sensitive playful interdependency. Perhaps, this is the reason why it is so difficult to determine where is one and the other. Accordingly, Culture and Subject just as Concept and Percept, correspond altogether to a unique and very same matter, which one affects the other by playful relation at all times.

Consequently, as we approach to the studies of children's literature and cinema, especially concerning Magical Realism, we become committed to finding, too, a playful relation between subject (children) and culture by the means of the primitive conceptualization involving animism, finalism, and artificialism based on the (M.H.J.) structure as the framework for children's literature and cinematographic texts. For this reason, we also become committed to adapting the children's Magical Realism literature to the Animation Movies for being both literality equivalent as artistic expression developed by letters and images; besides, for them both being the first textual supports children have contact with.

This ellipse is important in our introduction, because it offers a pragmatic approach to the understanding of both Culture and Subject as well as of Experience; beyond that it is also important, because we can differentiate such understanding from the Phenomenological¹¹ approach which no voluntary act is invoked for the appearance of the conscious. Pragmatism, in its turn, also believes in the existence of conscious, but not in a conscious that exists without the *intentionality* to become such. Thus, for the pragmatist consideration of existence of conscious must there be voluntary act or intention. Hence, to understand what intention is made of consists in a huge challenge for all disciplines that must operate interdisciplinary in order to get closer to all the facts that cause its phenomenon to come to existence.

Despite of the tone that pragmatism evokes as though it were something new in terms of construction of reality, nonetheless is a philosophy that is very much connected with the traditional thinking of the primitive cultures, which believed concretely in their concepts formed by their percepts. Their religiosity was pantheistic rather than monotheistic; consequently their reality was interconnected with different realities as just as many gods were connected with them in their regular routine and rituals.

Besides, their construction of reality, basically, was oriented by an intentional conscious that followed, consequently, their needs which included physical and physiological both at once. As it has already been told here before, the creation of myths and rituals in the ancient cultures correspond neither to exactly explain what the world is about, nor entertain the group with their narratives but, instead, to lead the group to a collective conscious of integration and union. However, it is assumed that their narratives were playful for the pleasure they caused in their audience. Besides, narratives were playful, too, because they worked out as an intermediate text between different

¹¹ This project differentiates such understanding from the Phenomenological approach because of it has been influenced by the Kantian thinking which considers conscious as something existing *per se*.

realities which are conventionally explained by the possible worlds of fiction, Lubomír Doležel (1998).

At this point narrative assumes a special treatment for being a natural and accurate tool of developed knowledge created by humans to organize experiences logically (Branigan, 2001); (Joseph Campbell, 2005); (Cassirer, 1979); (Jurij Lotman, 1977); (Mayordomo, 1998). As result of such importance of narration, Culture is created by verbs and expressions inexorably attached in the core of its structure of registration the Subject in particular to the response of this project: child subjects in their Intuitive Age.

References

- Agger, B. (1992) *Cultural Studies as Critical Theory*, Washington, DC: The Falmer Press.
- Applebee, N. A. (1989) *The Child's Concept of Story*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Ariés, P. (1987) *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid: Taurus S.A.
- Bortolussi, M. (1987) *Análisis teórico del cuento infantil*, Madrid: Alhambra.
- Branigan, E. (2001) *Narrative Comprehension and film*, New York: Routledge.
- Camayd-Freixas, E. (1998) *Realismo mágico e primitivismo*, Boston: University Press of America.
- Camacho, D. J. E. (2006) *Comentarios filológicos sobre el realismo mágico*, Madrid: Arco S.L.
- Campbell, L. J. (2005) *El héroe de las mil caras*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, L. J. (1973) *Myths to Live by*, London: Souvenir Press.
- Cassirer, E. (1953) *Language and Myths*, New York: Dover Publication INC.
- Cassirer, E. (1964) *The Philosophy of Symbolic Forms*, London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1979) *Symbol, Myth, and Culture*, London: Yale University Press.
- Cervera, B. J. (1991) *Teoría de la literatura infantil*, Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Colomer, T. (1999) *Introducción a la literatura infantil y juvenil*, Madrid: Síntesis.
- Delval, J. (1975) *El animismo y el pensamiento infantil*, Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.
- Derrida, J. (1992) *Acts of Literature*, New York: Routledge.
- Derrida, J. (2007) *Psyche: Inventions of the other*, Standford: Standford University Press.
- Doleže, L. (1998) *Heterocósmica: ficción y mundos posibles*, Madrid: Arcos.
- Eliade, M. (1974) *Imágenes y símbolos*, Madrid: Taurus.
- Derrida, J. (2000) *Aspectos del mito*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Derrida, J. (1961) *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires: Fabril Editora S.A.
- Goldwater, R. (1967) *Primitivism in Modern Art*, New York: Vintage.
- Gombrich, E. H. (2003) *La preferencia por lo primitivo*, London: Random House.
- James, W. (1997) *The Meaning of Truth*, New York: Prometheus books.
- Lévi- Strauss, C. (1964) *El pensamiento salvaje*, Mexico: Fondos de Cultura Económicas.
- Levy-Bruhl, L. (1983) *Primitive Mythology*, St. Lucia: University of Queensland Press.
- Levy-Bruhl, L. (1987) *Mito y significado*, Madrid: Alianza.
- Locke, J. (1971) *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Fontana.
- Lotman, M. J. (1977) *Semiótica de la cultura*, Madrid: Cátedra.
- Lovejoy, A.; Boas, G. (1965) *A Documentary – History of Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York: Octagon.
- Malinowski, B. (1974) *Magia ciencia, religión*, Barcelona: Ariel.
- Mayordomo, T. A. (1998) *Teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa*, España: Universidad de Alicante.
- Menton, S. (1999) *Historia verdadera del realismo mágico*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Piaget, J. (1984) *La representación del mundo en el niño*, Madrid: Morata S.A.
- Piaget, J. (1976) *La construcción de lo real en el niño*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (1999) *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary studies of creation of meaning*, Toronto: University of Toronto Press.
- Taylor, I. E.; Wozniak, H. R. (1996) *Pure Experience: The response to William James*, London: Thoemmes Press.

Comunicação e Sociedade, vol. 18, 2010, pp. 133-145

Uma modernidade-outra ou o hipermoderno

Samuel Mateus*

Resumo: A contemporaneidade vive, ainda, sob o espectro da modernidade, seja como ruptura – exemplificada pela pós-modernidade – seja como amadurecimento – exemplificado pelos diversos prefixos que se acoplam à “modernidade” para indicar a continuidade do seu projecto. Este artigo visa discutir a experiência do nosso tempo a partir da perspectiva de uma modernidade-outra mas modernidade ainda: a hipermodernidade. Em contraste com o projecto pós-moderno, a posição hipermoderna considera que nem todas as grandes narrativas modernas entraram em colapso. O que observamos é uma superlativização da modernidade com todas as implicações aí contidas. A inquietação, a incerteza e o risco surgem como consequências de o homem hipermoderno não dispor senão dos fundamentos imanentes à sua própria experiência e reflexividade. Daí o papel central do presente como a temporalidade a partir da qual as sociedades ocidentais contemporâneas se organizam.

Palavras-chave: hipermodernidade; modernidade e pós-modernidade; presente; imedia-tez, hyperion.

O esforço de nomeação consensual da experiência contemporânea, estabelecendo-lhe as fronteiras e determinando-lhe as alternativas, repete os mecanismos de identificação: é necessário primeiro descobrir o outro para nos identificarmos como nós próprios e

* Doutorando em Ciências da Comunicação na Universidade Nova de Lisboa. Bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia. (sammateu@gmail.com)

nos considerarmos, por conseguinte, outros. A contemporaneidade parece reconhecer-se através de uma experiência outra, encontrando a sua identidade no entrecruzamento com a modernidade. Está dependente do projecto de modernidade e assume-se como a sua sombra, o seu outro, o seu duplo.

Decorre daqui uma curiosa interrogação que é a de apurar qual a natureza deste duplo. Pois, a acontecer, a experiência contemporânea seria não mais que uma modernidade sublimada, um deslocamento que continha em si o germe da mais completa coincidência. Ou, pelo contrário, seria a experiência contemporânea uma modernidade amadurecida?

Este artigo explora a constituição da experiência contemporânea a partir do diálogo que enceta com a modernidade e a pós-modernidade. No primeiro caso um diálogo concordante; no segundo, um diálogo discordante. Designaremos, por isso, a experiência hodierna como sendo uma modernidade-outra, uma hipermodernidade: uma modernidade que simultaneamente se prolonga mas que existe como um outro tipo de experiência que assenta num agudizar de uma modernidade em crispação.

1. O pós-moderno e a saída da modernidade

Frequentemente, a contemporaneidade é associada à pós-modernidade. Como sabemos, a noção de “pós-moderno” surge pela primeira vez no vocabulário da arquitectura, no final da década de 1960, com a intenção de romper com o estilo moderno e de dar ao espaço um valor geral harmónico e de conforto interior para o indivíduo. Mas rapidamente transborda os limites da estética urbana e passa a ser utilizado pela filosofia. Vattimo e Lyotard utilizam-nos para constatar a falência do projecto moderno. A modernidade estaria como que liquidada, sendo o traço mais manifesto o fim das metanarrativas (Lyotard, 1979: 39). Com efeito, as ideias de uma sociedade sem classes, de emancipação dos indivíduos e de bem-estar universal, fundamentos da modernidade, deixam de ter força efectiva e, tendo por consequência a crise da História concebida como caminho único e universal. O desenvolvimento da técnica, e especialmente dos dispositivos tecnológicos de mediação simbólica, aprofunda-a introduzindo a fragmentação do discurso unitário e a multiplicação e diversificação das enunciações segundo uma lógica pragmática. Baudrillard refere, por isso, a época contemporânea como uma época de simulacros (1981). A pós-modernidade passa, então, a referenciar a dinâmica de individualização e pluralização advinda de um sentimento de relativização e renúncia da legitimidade moderna. A sociedade passa a ser vista como diversa e mais facultativa, menos carregada pelas expectativas da razão plena, salientando, antes, a precariedade dos projectos humanos. O seu mérito é enfatizar esse reordenamento profundo ocorrido ao nível social, cultural e económico das sociedades democráticas ocidentais.

Mas o que significa esta “modernidade” da “pós-modernidade”? Serão a mesma coisa, a modernidade e uma modernidade prefixada? A dinâmica pós-moderna nasce de simultaneamente decorrer da modernidade e pretender ser mais do que ela. Na verdade, ambas as modernidades não são co-extensivas, nem sequer idênticas. Se a modernidade é a concepção maior, a nomenclatura do *pós-modernidade* indicia uma moderni-

dade menor e minorizada, modernidade atenuada, relativizada (e reprimida). O “pós-” indica, pois, uma ruptura inabalável. A “pós-modernidade” é um conceito operacional estratégico que assume o papel de confrontação, fractura e crítica radical da modernidade. É um depois da “modernidade” com muito pouco de moderno, espécie de época órfã por recusa violenta da hereditariedade. O pós-moderno, defendem os seus advogados, seria algo radicalmente novo, que nada teria de moderno: um *pós-do-moderno*. Ele seria modernidade por ascendência, mas deseja-se diferenciado. É apenas o nome de família de um movimento contestatário com nome próprio, projecto singular e individualizado que representa uma saída total da modernidade.

O desaparecimento das metanarrativas é, então, suficiente para os pós-modernos falarem de liquidação do projecto moderno e, por conseguinte, de uma rejeição da modernidade. Contudo, este retrato é redutor ao obliterar um conjunto de factos que sugerem uma muito maior prudência quanto ao vaticínio de uma saída da modernidade. As sociedades contemporâneas demonstram uma complexidade que não pactua com conclusões precipitadas e simplificadoras. Charles (2007: 15) chama-nos a atenção para o facto de nem todas as Grandes Narrativas modernas se encontrarem desacreditadas. É, por exemplo, o caso dos Direitos do Homem, um pilar fundamental nas democracias ocidentais. Além de que, se se observar o eclipse de algumas metanarrativas, tal não significa necessariamente o fim da modernidade. O problema da pós-modernidade não é tanto a descrição que faz das sociedades mas, sobretudo, a cisão que instaura com a modernidade.

Um dos aspectos pós-modernos mais criticados é justamente essa interrupção dos laços com a modernidade. A constatação deste facto é assinalada pela diversidade de prefixos: *Tardo-modernidade* de Giddens (2001), *Sobre-Modernidade* de Augé (1992), *Ultra-Modernidade* de Lenoir (2003), *Modernidade-Líquida* ou *Leve* de Bauman (2009), os quais atestam a vontade de descrever a contemporaneidade como um além-modernidade, um “após” da modernidade sem, todavia, recusar a autoridade e a legitimidade modernas. O que eles todos partilham é a ideia de transposição. Transposição de algo que, no entanto, não é possível deixar de referir. O que há de comum em todas estas propostas é a evocação, não de um para lá da modernidade, mas de uma sua radicalização na contemporaneidade. Trata-se, no fundo, de relatar uma modernidade por excesso ou abundância exponencial. Daí que a noção de hipermodernidade seja preferível à de pós-modernidade. Os princípios a partir dos quais a modernidade se constituiu não se encontram caducados, como defendem os pós-modernos. Princípios como a valorização do indivíduo (iniciados no pacto social do *Leviathan* de Hobbes), a valorização da democracia como forma política de combinar a liberdade individual e a segurança colectiva, a promoção liberal da economia de mercado como sistema económico de referência com vista ao enriquecimento individual mas também colectivo, ou ainda, o desenvolvimento tecnológico e científico como instrumento de promoção da riqueza material e intelectual, – todos estes quatro princípios modernos formam ainda o esqueleto do ideário contemporâneo hipermoderno comprovando a herança moderna de que somos actualmente depositários. (cf. Charles, 2007: 16-17). Se falamos em hipermodernidade, tal deve-se ao reconhecimento de que vivemos uma modernidade-outra mas ainda profundamente

modernidade: um tempo que manifesta diferentes modos de apropriação dos princípios modernos. Trata-se de uma modernidade renovada que procuramos continuamente “modernizar”, o hipermoderno como modernidade radical caracterizada pelo exacerbar e intensificar da lógica de modernidade, dos seus valores e exigências incontornáveis.

Contudo, não significa que a hipermodernidade coincida com a modernidade. Na verdade, ainda que haja uma evidente afinidade, não se trata de expressões sinónimas. O movimento contemporâneo hipermoderno é simultânea e paradoxalmente moderno e não-moderno, ou, se quisermos, a experiência contemporânea é forjada entre a ambivalência da ultrapassagem superlativa da modernidade pura e a sua legitimidade. O traço pregnante que permite distinguir entre a modernidade e a sua exponenciação hiper consiste no facto de a hipermodernidade ser destituída do sentido transcendente que o Iluminismo conferiu à modernidade, nomeadamente, ao lugar de destaque obtido pelo Progresso e a Razão maiúsculos.

2. A hipermodernidade

A prefixação “hiper” aponta, então, para a hiperbolização de alguns traços constitutivos da modernidade. Mas em que é que uma tal denominação se fundamenta? Embora prossequindo alguns princípios modernos, que diferenças as sociedades contemporâneas apresentam que as fazem diferir radicalmente das sociedades modernas?

Um início de resposta consiste em caracterizar a hipermodernidade como movimento, fluidez e flexibilidade, como uma dinâmica ilimitada que empurra os processos sociais para uma espiral hiperbólica. Tudo se acelera e intensifica: o funcionamento em “tempo-real”, os noticiários permanentes durante vinte e quatro horas, a aceleração das operações económicas, políticas e culturais permitidas pelo hipertexto e pelas redes telemáticas. A vida torna-se desmedida, perde-se na escala infinita do “sempre mais” e do “mais rápido”. Tudo é transparente no seio dos milhares de páginas de Internet, dos dispositivos fotográficos, das câmaras de vídeo que trazem consigo a sociedade de hipervigilância, a profusão de produtos que seduzem o hiperconsumidor, a intrincada rede de transportes das metrópoles. “Por todo o lado acentua-se a obrigação do movimento, a hiper mudança aliviada de toda a visão utópica, ditada pela exigência de eficácia e a necessidade de sobrevivência. Na hipermodernidade, não existe mais escolha, não há outra alternativa senão evoluir, acelerar a mobilidade para não ser ultrapassado pela ‘evolução’” (Lipovetsky, Charles, 2008: 55). A proactividade, a reactividade, a *performance* invadem o nosso léxico à medida que a necessidade de adaptação à aceleração da vida social impera.

Neste sentido, a hipermodernidade pode significar o intensificar da complexidade da experiência e a consequente perda do sentido. As estruturas tradicionais e modernas do sentido têm agora de ser reapreciadas, remodeladas, restauradas face à instabilidade e volubilidade que uma sociedade “hiper” envolve. Esta reveste-se de paradoxos e contradições sublinhando o simultâneo recrudescimento da responsabilidade e da irresponsabilidade, do conhecimento e da ignorância, da autonomia e da dependência,

da segurança e do risco (cf. Beck 1992). As escalas confundem-se, o local e o global fundem-se no glocal, o tempo mediato derrete-se na imediatez do “directo televisivo”, a distância (espacial e temporal) contrai-se na proximidade dos *bits* e *bytes* da Internet. O problema levantado pela hipermodernidade não é o mesmo que o da pós-modernidade. Neste, sublinhava-se a atomização e o estilhaçamento dos processos de sentido, a sua liquefacção irrecuperável; todavia, nos tempos hipermodernos, o que ressalta não são as aporias do fim do Sujeito ou do fim da História mas o questionamento envolvido numa experiência que já não se apoia em metanarrativas nem discursos ideológicos mas que se vê confrontada com o seu próprio destino, e com a necessidade de o produzir a cada instante. O hipermoderno não redundava nem na fé infinita do Progresso (modernidade), nem do desespero do niilismo (pós-modernidade) (Lipovetsky, Charles, 2008: 43), mas numa confiança instável, movediça e variável em função das circunstâncias. O sentimento de confiança está, então, no topo das prioridades individuais no momento em que se desinstitucionaliza e desregula (cf. Giddens, 2001: 34). Após o interregno pós-moderno da libertação do indivíduo, surgem as nuvens sombrias recuperando, sob novas nuances, a ansiedade que caracterizava a modernidade: o aparecimento do terrorismo como arma política, a tecnologização genética (a clonagem e os alimentos transgênicos) ou a estagnação do desemprego levantam novos problemas mas sublinham aquilo que já existia em germe na modernidade: uma inquietação generalizada que traz o imperativo de responder reflexivamente aos constrangimentos contemporâneos.

Na hipermodernidade, face a um futuro que parece incerto, a desagregação da tradição não é mais vivida como emancipação (como advogam os pós-modernos) mas como crispação, uma inquietude profunda onde o medo, a hesitação e a consciência do destino afloram a cada instante (Charles, 2007: 20). O paradoxo hipermoderno desenha-se no horizonte quando a estimulação dos prazeres é acompanhada por uma dificuldade cada vez mais real em viver num mundo onde a riqueza relacional não vai a par com a riqueza material das sociedades ocidentais contemporâneas. Entregue à sua própria liberdade, o indivíduo hesita por entre essa cultura do excesso e o elogio da moderação. A hipermodernidade agudiza o que o homem moderno intuía já: o facto de o crescimento da autonomia e liberdade individuais supor uma tomada de responsabilidade reflexiva de si. Porém, ao revés de se fundar em discursos transcendentais, ele sabe que só pode contar consigo próprio, com os comportamentos que o compõem. Nota-se, assim, uma responsabilização de geometria variável, onde a compreensão do mundo tanto assume posições críticas e racionais, como igualmente emocionais, empáticas e lúdicas.

O homem hipermoderno tem, pois, de ser um indivíduo corajoso, redefinindo e justificando a sua existência e assumindo a responsabilidade cada vez mais complexa de agente social e político. A questão hipermoderna resume-se, então, ao desassossego constante, à ansiedade que o mundo contemporâneo suscita a um indivíduo que se compreende na encruzilhada do seu próprio destino. Nesta medida, o homem hipermoderno é o *Hyperion* dos tempos hodiernos.

3. *Hyperion*

O prefixo “hiper” continua não só a apontar para um prolongamento, ou pelo menos uma articulação íntima, com a modernidade, enquanto, por outro lado, salienta o seu exacerbamento, a sua dimensão ambivalente e suplementar. Ele encontra a sua origem no romance de Hölderlin, *Hyperion*, escrito entre 1797 e 1799, o qual narra as epístolas do herói grego ao seu amigo Bellarmin. O romance está dividido em três partes, cada uma dizendo respeito a uma fase da vida de Hyperion dominada por uma relação de mestre-discípulo (Adamas), amizade (Alabanda) e amor (Diotima). Estas três fases representam a unidade e a beleza estética da Antiga Grécia, em claro contraste com a Grécia contemporânea de Hölderlin que se encontrava subjugada pelo domínio turco.

O que faz deste romance a fonte inspiradora para designar a experiência hipermoderna, e que lhe confere toda a densidade literária e filosófica¹, é a procura por parte de Hyperion da consciência da unidade do Ser entre o pólo da liberdade e o pólo da unidade original. A profundidade dramática do herói grego reside na dificuldade deste em harmonizar ambas as dimensões. Toda a sua vida se traduziu na procura dessa unidade intrínseca perdida, e dos vários modos de a recapturar. Todas as fases da vida manifestam a sua finitude e a necessidade de Hyperion em avançar devido a uma incomensurável vontade de ultrapassar a condição de insatisfação permanente através de um desejo irrefreável. Ele possui o desejo incessante de modificar a sua condição presente perante a aguda falta de contentamento e de completude de que sofre. “Nós temos prazer em nos atirmos sobre a noite do desconhecido, na frieza de um outro mundo, pouco importa qual desde que seja estrangeiro. Se pudéssemos nós abandonávamos a órbita solar. Não existe pátria para o coração humano” (Hölderlin, 2005: 65). É a inconstância do comportamento de Hyperion, bem como o seu desassossego permanente, que o leva de busca em busca à procura da unidade perdida e do sentido último sumido. É do extravio da existência que ele tem consciência e que o torna diletante na demanda pela condição desaparecida. No fundo, ele apercebe-se de que a promessa foi quebrada e que não resta muito senão a precariedade de equilíbrios temporários. Por isso ele continua a interrogar-se por essa Unidade Primordial. “Ó vós que procurais o melhor e o mais elevado nas profundezas do conhecimento, no tumulto da acção, na obscuridade do passado ou no labirinto do futuro, nas sepulturas ou para-além dos astros, sabeis o seu nome? O nome que constitui o Uno e o Todo?” (*idem*: 110). Hyperion debate-se com as respostas insatisfatórias e com as dúvidas persistentes de uma realidade que teima em fugir da sua alçada. A resposta que ele concede acaba por ser a Beleza, a qual ele vê sucessivamente alcançada e gorada, por Adamas, Alabanda e, por fim, Diotima. Contudo, nesses raros e fugazes acessos, ele experimenta a alegria poética que afasta a dúvida e que permite algum grau de unidade de permeio das tragédias.

Hyperion descreve, assim, a luta conciliatória entre uma unidade original perdida, uma inocência que cessou de o ser e o impulso do livre-espírito que teima em ultrapassar

¹ O poeta alemão Hölderlin chegou a relacionar-se com Georg Hegel e Friedrich Shelling, pelo que é de supor alguma influência dos sistemas filosóficos destes dois autores.

os seus limites. A hipermodernidade retoma a consciência da tragicidade e incompletude do herói grego, agudizando as interrogações acerca da desilusão do mundo no momento em que, depois da sua ambição, nascem as dúvidas e a consciência da unidade perdida. Ela recupera esse sentimento de perplexidade do herói grego sem, contudo, deixar de apostar na procura do elo desaparecido. A relevância de Hyperion consiste no facto de denotar o dilema que o homem contemporâneo vive entre uma experiência que caminhou para o seu próprio processo de erosão e uma experiência que desponta mas que não se sabe bem onde começa e onde termina. A dúvida metódica da modernidade torna-se, agora, a dúvida existencial que revela a incapacidade de adaptação a uma realidade nova. Hyperion simboliza o homem hipermoderno que se encontra no silêncio que é precedido das trombetas promissoras, e que sente o torpor que sucede ao tumulto. Como ele confessa, “Há um eclipse, um silêncio de toda a existência em que parece termos perdido tudo, uma noite da alma sem a luz das estrelas, nem mesmo uma pobre tocha para nos iluminar” (*idem*: 97). Contudo, a hipermodernidade, como a personagem de Hölderlin, não capitula. Mesmo sem Luzes, ela avança. A hipermodernidade deve a sua denominação a um desenvolvimento da modernidade que encontra novas formas de recuperar o sentido perdido. Ela sabe que o caminho se faz caminhando, daí que empreenda novas formas de compreender o mundo, tal como Hyperion procurava novas formas da Beleza original, não obstante as sucessivas perdas.

O processo de modernidade agudizada e em crispação das sociedades ocidentais prossegue. A hipermodernidade denota a emergência de uma remodelização da modernidade construída sem pretensões universalistas e que reencena novos modos de individualização, na qual surgem sociedades de indivíduos plurais que encontram múltiplas pertenças e que entendem agir no tecido social a partir de pressupostos e prioridades diferenciadas das modernas (Asher, 2005:15). No fundo, a hipermodernidade traduz, de algum modo, uma sociedade hipertextual em que o texto se vai construindo de forma reversível e flexível, onde as relações sociais se encontram inseridas em redes intermutáveis compostas por sintaxes e semânticas diferenciadas. Os indivíduos alternam quotidianamente entre campos sociais cuja estrutura se constrói em sentidos e graus variados. A hipermodernidade é, enquanto processo dinâmico, a experiência moderna dos novos dispositivos de comunicação simbólica, do capitalismo cognitivo, das metrópoles, da consumação, não de uma razão pura, mas de uma razão adendada, numa razão que Maffesoli em *Éloge de la raison sensible* chama de “razão sensível”.

Todavia, interroguemo-nos ainda: em que medida a hipermodernidade é um intenso prolongamento da modernidade? Recordemos que, com efeito, a hipermodernidade decorre de três grandes processos da modernidade: a individualização, a racionalização e a diferenciação social. Mas decorre, sobretudo, da partilha de uma mesma atitude. Há, quer na modernidade, quer na hipermodernidade, uma atitude que as aproxima e que as coloca em estreita articulação teórica. Essa atitude consiste num modo de relacionamento com a realidade que acentua um modo de pensar e sentir que coloca o sujeito como tarefa. É, assim, que a hipermodernidade não deixa de apreciar a sua tentativa de emancipação do sujeito. Ela aproveita a modernidade para o trabalhar dentro

da sua própria lógica de desenvolvimento. Aquilo que a hipermodernidade recupera e reapropria da modernidade é a activação de uma atitude de problematização da relação histórica do homem com o presente na procura de uma constituição do eu como sujeito autónomo. Ela é uma experiência ecléctica que intensifica a experiência moderna recolhendo alguns dos seus princípios. Para além da apologia e da diatribe, talvez seja possível encontrar fronteiras-limite que permitem uma saudável permeabilidade entre posições extremistas. A crítica que a hipermodernidade opera joga-se na análise e ponderação dessas demarcações para tornar efectiva uma (re)invenção do sujeito contemporâneo. Tal crítica não se encerrará em estruturas formais de valor universal mas nos actos quotidianos particulares de cultivo e ampliação da identidade². A hipermodernidade consiste, pois, no arreigamento da experiência moderna e acentua um *ethos* individual em que aquilo que define o sujeito é ainda aquilo que ele postula para si. Esta modernidade-outra, que a hiper-modernidade delinea, é uma modernidade que escapa à tendência uniformizadora da racionalização e a unilateralidade de um mundo subjectivo introduzindo importantes doses de subjectividade. Ela será assim uma experiência tensional que coloca o Sujeito, a subjectivação e a individualização como os seus dois desafios de maior alcance e maior dificuldade de concretização³.

4. A síntese hipermoderna

A hipermodernidade pode ser melhor compreendida a partir do ponto de vista da sua temporalidade.

Cada modalidade da experiência incide sobre diferentes temporalidades. A tradição é uma experiência ligada ao passado reconfortante da retransmissão (*traditio*) dos costumes. Experiência de perpetuação dos modelos de comportamento e de manutenção da estrutura social, a tradição encontra a sua fonte de legitimidade (e de referência) nas acções dos antepassados. Ela é simbolizada pelo género épico, importante instrumento de transmissão ética e moral da sociedade, o qual revive as glórias do acontecido por forma a moldar o acontecer. A autoridade advém do reconhecimento dos muito ilustres antepassados, os quais garantiram a continuidade da sociedade.

Por seu turno, a experiência moderna assenta, não no passado, mas num futuro distante e infinito a conquistar. Enquanto na experiência tradicional, a transmissão do passado fazia autoridade e esta se tornava historicamente tradição, na experiência moderna a

² A crítica hipermoderna de construção da subjectividade que se vem desenvolvendo tem no pensamento do segundo Foucault uma enorme inspiração. Se a quiser seguir, ela poderá desenvolver-se em torno de uma investigação arqueológica ao concentrar-se nas instâncias discursivas e simbólicas como instrumentos de recriação de si, e de uma investigação genealógica que em vez de afirmar o que é impossível ao sujeito lhe trace as possibilidades de não ser mais aquilo que é (Foucault, 1984).

³ A crítica da modernidade de Alain Touraine pretende libertar a modernidade “de uma tradição histórica que a reduziu à racionalização e introduzir nela o tema do sujeito pessoal e da subjectivação. A modernidade não assenta num princípio único e menos ainda na simples destruição dos obstáculos que se opõem ao reino da razão; ela é feita do diálogo entre Razão e Sujeito. Sem a Razão, o Sujeito encerra-se na obsessão da sua identidade e, sem o Sujeito, a Razão torna-se no instrumento de poder” (Touraine, 1994: 14). Ressaltando na sua proposta um entendimento da contemporaneidade enquadrado pelo paradigma racional, ela possui a utilidade de colocar o Sujeito como condição de liberdade e de resistência às tendências de objectivação do mundo.

autoridade vem exactamente da extracção do passado da tradição e a sua substituição pela autofundação racional. A autoridade moderna desconecta-se do passado e funda-se na ideia de construção de uma sociedade que honre o futuro radioso que espera o homem de razão. O futuro torna-se autoridade. A máxima (*Wahlspruch*) kantiana “*sapere audere*”, respondendo à vontade de livre-exame, apenas admite a autoridade do tribunal de uma razão que torna a história previsível porque, apoiando-se numa concepção de Progresso, é realizada pelo homem. O projecto da modernidade liga-se a uma certa historicidade que organiza o presente em função de um futuro por realizar mas que está já prometido na ideia de Razão. Na modernidade, a descontinuidade entre passado e presente avoluma-se devido à sobrevalorização de um futuro que, apesar de incerto, se encontra determinado logo à partida pelos pressupostos racionais do homem. O género literário que contém a ideia de modernidade é a fábula, na medida em que, tal como a sociedade moderna, ela resulta da tentativa de veicular uma verdade universal e um cunho moral. Quando o homem deve realizar um futuro, a fábula, como a parábola, tornam-se instrumentos simbólicos de inculcação do sentido moral que deve prevalecer e orientar essa efectivação.

A modernidade experimentava o presente apenas como fase transitória na direcção de um futuro. A sociedade vivia comprimida entre um passado que se rejeitava e um futuro que se abraçava cegamente, portanto, entre a impossibilidade de um passado e a impossibilidade de um futuro, parafraseando Chateaubriand nas *Mémoires d'outre tombe*. O futuro era o infinito território da liberdade, constituindo o *telos* do presente. Este pautava-se pela ideia de movimento, transporte⁴, deslocação na direcção de algo além-presente cruzando os caminhos que o Progresso lhe colocasse pela frente. O presente era somente aquilo que conduzia ao futuro⁵, uma espécie de uma sua pré-anunciação (Heller, 1999: 7).

Há como que uma oposição bem manifesta entre a tradição e a modernidade que os regimes de temporalidade salientam. A tradição privilegia o passado, a modernidade enfatiza o futuro. A tradição, enquanto modalidade fundadora e primeira da experiência,

⁴ É na modernidade, sobretudo a partir do século XIX, que ocorrem as mais profundas transformações técnicas ao nível do transporte. Esta é uma ideia fundadora do ideário moderno como exemplificam o desenvolvimento dos transportes marítimos, rodoviários e ferroviários. O homem moderno é um homem entre dois destinos, homem em deslocação permanente, indivíduo errante que viu o seu mundo encolher à medida que se operava nele a contracção espacial e temporal. Também as viagens estão investidas do mesmo valor. A viagem é o símbolo do homem moderno, aprisionado entre uma localização que o impede de ser, e um destino a visitar que promete realizá-lo apenas enquanto ele lá não chega. Na modernidade, o indivíduo quer estar onde não está. É o síndrome da (constante) inconstância aquele que lhe está reservado.

⁵ Condorcet consagra no *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, de 1795, as oito primeiras épocas à história da humanidade. A nona época, a moderna, cobre o período que vai desde Descartes à formação da República Francesa, enquanto a décima diz respeito aos progressos futuros do espírito humano. Não apenas se nota uma aceleração vertiginosa na perfectibilidade do espírito humano, como esta, na décima época, se torna infinita. O futuro é aqui um elemento central da tipologia que suporta a ideia de aperfeiçoamento humano. Esta referência torna-se ainda mais relevante se tivermos em conta que Condorcet teve um papel activo na Revolução Francesa (foi eleito em 1792 presidente da Assembleia Legislativa). Esta centralidade do futuro mostra, assim, a importância que este teve para a modernidade. Pode, ainda, distinguir-se, no seio da modernidade, dois futuros, o liberal e o marxista. O futuro liberal residia no acumular progressivo de avanços sociais e tecnológicos. Significava o fim da estrada que o homem esclarecido devia percorrer, a recompensa pelo árduo esforço de realização do projecto moderno. O futuro marxista era simbolizado por um falésia abrupta que irrompia da estrada em linha recta. Ele surgiria, de uma vez só, como o ponto de viragem da sociedade. O futuro liberal figurava a evolução. O futuro marxista figurava a revolução.

constitui uma tese, sobre a qual a modernidade enquanto experiência de ruptura constitui uma antítese. Como vimos, sobre o estrato basilar da experiência tradicional erigiu-se um estrato de completo antagonismo numa atitude de interrupção do gesto tradicional. A modernidade formou-se como a antítese da tradição, negando-lhe importância e não reconhecendo nenhuma outra autoridade e legitimidade que não emanasse de si. Temos, então, uma tese tradicional direccionada para um passado, e uma antítese moderna orientada para um futuro. Tradição e modernidade formam, assim, uma cabeça de Janus, ou se quisermos, uma faca de dois gumes distantes entre si. Tradição e modernidade, como passado e futuro, são pólos antagónicos inconciliáveis entre si e irreduzíveis na sua constituição. Que dizer, então, da experiência hipermoderna? Terá ela lugar neste modelo?

Diremos que a hipermodernidade será, no fundo, a conciliação da tradição e da modernidade, de um passado e de um futuro aproximados por um regime temporal presente. Entre a transmissão de um passado e a realização de um futuro, a hipermodernidade enfatiza o presente concentrando-se, em certa medida, na sobreposição das duas experiências. A hipermodernidade é produto do desenvolvimento da modernidade mas sem se ater a uma modernidade que nega a tradição. Se tradição e modernidade configuram a tese e a antítese, então, a hipermodernidade é a síntese, a terceira via da experiência. Ela sublinha o presente como a sua temporalidade de referência. Não um louvor do presente no sentido pós-moderno hedonista e epicurista mas num sentido contrário ao *carpe diem*, isto é, no sentido da emergência da imediatez como pilar fundamental da organização das nossas sociedades (Livovetsky, Charles, 2008: 60) A revolução introduzida pelas tecnologias de informação instaurou o “atraso-zero”, a simultaneidade ou a crono-concorrência como ideias basilares que rematam a hipermodernidade numa lógica urgentista que destrói todas as anteriores escalas de tempo. Contudo, este não significa a absolutização do presente mas apenas a concentração da actividade humana sobre esta temporalidade. Isto significa somente que os tempos hipermodernos não se encontram reféns do passado nem subordinados ao futuro, concentrados que estão na construção e compreensão do seu próprio presente. Eis o tempo vivido não tanto como fruição mas como pressão, como preocupação maior. A obsessão contemporânea com o tempo advém não apenas da sua heterogeneização (cada domínio da vida parece ter a sua própria temporalidade de desenvolvimento, como são exemplo os horários de trabalho flexíveis ou os horários de funcionamento alargados durante todo o ano), como também da sua proeminência como objecto que requer uma organização e uma apropriação cuidadas. O presente considerado sobre a perspectiva da duração, e não tanto como período efémero: quando os horizontes num Futuro se esboroam, resta o regresso ao presenteísmo e ao instante, como alternativa preferível à regressão da precariedade e incerteza de um futuro que ainda não existe, e que para existir depende das decisões do presente. O seu horizonte de sentido nega o sentido transcendental de um *Futuro* ao mesmo tempo que descredibiliza um sentido capital da *História*. Centra-se, porém, na imprevisibilidade de um presente capaz de reabilitar o passado. “Celebrando o menor objecto do passado, invocando os deveres da memória, remobilizando a tradição religiosa, a hipermodernidade não é estruturada por um presente absoluto mas por

um *presente paradoxal*, um presente que não cessa de exumar e ‘descobrir’ o passado” (Lipovetsky, Charles, 2008: 83). O âmago da hipermodernidade reside na interrogação que a perpassa e que expressa a dificuldade de se viver um tempo entre um passado que passou e um futuro que passará, ainda que de forma indeterminada.

Pelo contrário, a hipermodernidade aceita viver num presente absoluto sem destinos promissores que, não obstante as vantagens que possuam, implicam uma weberiana “gaiola de aço”. A temporalidade cessou de prometer alguma coisa. “A ideia de construir a sociedade do futuro, sociedade simultaneamente mais justa e mais avançada, mais moderna e mais livre, desapareceu arrastada pelas sucessivas vagas de totalitarismo. A tentação presente não é a de sonhar com amanhã que cantam, mas sim a de sonhar viver *de outro modo*, encerrar-se numa contra-sociedade ou numa cultura ‘alternativa’” (Touraine, 1994: 383). O futuro não é o fim da sociedade, mas o princípio que começa na celebração do presente. Mais do que visionar um futuro hipotético melhor que o presente, a experiência hipermoderna concentra-se na melhoria da sociedade e das condições de liberdade do indivíduo. Abdicando da quantidade, ela procura a qualidade de vida a partir de tentativas cada vez mais inspiradas por mecanismos de personalização. O homem hipermoderno intui que a absolutização do presente inclui o futuro (o futuro do presente), e simultaneamente inclui o passado (o passado do presente). Futuro e passado relativizam-se face ao presente, tornando-se esferas temporais dependentes e subordinadas ao presente. O homem cumpre, mais do que um *pro-gresso*, um *in-gresso*. Percorre a temporalidade sem se projectar para diante. A única responsabilidade do homem é para com este presente, é para com os seus pares, não perante um futuro que desconhece, nem perante um passado que já aconteceu. Por isso a ênfase nos aspectos comunitários e colectivos, e a tomada de valor da alteridade (cf. Riesman, 2001: 19), face à qual se posiciona agora o indivíduo. A insistência no presente significa que a sociedade se torna mais importante para o sujeito e que a sua própria realização avança da privacidade para a publicidade.

Em síntese, ao indivíduo contemporâneo hipermoderno, resta-lhe o presente como temporalidade que sustenta a sua compreensão do mundo. Não é, então, de admirar que o género discursivo que melhor a identifica seja o género jornalístico. Ao resgatar os acontecimentos da actualidade para um presente comungado por todos, ao torná-los públicos, ao devolver uma certa ordem discursiva à pluralidade de eventos que todos os dias ocorre, o jornalismo responde à necessidade hipermoderna de estruturação de um presente. O jornalismo acaba por presentificar o presente, dando a conhecer a actualidade que doutra forma lhe escaparia. Ele relativiza passado e futuro a um presente que se quer instantâneo e independente. O jornalismo responde, assim, às preocupações hipermodernas ao fundar a temporalidade presente a desfavor das duas restantes. No entanto, elas estão subjacentes formando os pilares invisíveis que suportam a actualidade.

Uma dimensão metafórica inspirada na geometria resumirá o que afirmámos.

A temporalidade da tese tradicional assume a forma de um círculo. O tempo vai e volta descrevendo o movimento de revolução. Todos os anos, as instituições, os hábitos, os costumes e os rituais tradicionais são renovados e revividos, apresentando a

mesma natureza cíclica da natureza. A experiência tradicional é reiteradamente vivida em comunidade, na encenação previsível dos laços afectivos e emocionais dos indivíduos. A sua narrativa fundadora é de origem mítica (*mythos*). Já a temporalidade moderna, orientada para um futuro, apresenta um carácter linear em que a História é a sucessão e acumulação de acontecimentos na direcção do Progresso. Tal como o homem moderno experimenta solitariamente o mundo sem a autoridade dos antigos, assim é o caminho que deve percorrer, em cada momento deparando-se com a novidade, a surpresa, o original. Sem um templo cíclico que assegura uma certa previsibilidade do mundo, indispensável ao sentimento de segurança, o tempo linear da modernidade fustiga o homem com o permanente desconhecido que a realização do Futuro obriga. A sua narrativa fundadora é a Razão (*logos*). A Razão é a única coisa sólida e constante que acompanha o homem na sua demanda pela Liberdade, Justiça e Igualdade. Tudo se resume a percorrer um tempo que não se repetirá.

Por seu lado, a hipermodernidade apresenta, enquanto síntese da tese tradicional e antítese moderna, uma temporalidade espiralada. Integrando a circularidade da tradição e a linearidade da modernidade, a pós-modernidade é uma espiral. Espiral que desenvolve de uma só vez o movimento mitológico e emocional da tradição, e o movimento logocrático da modernidade tornando simultâneas a temporalidade cíclica e linear. A experiência hipermoderna terá, antes, um carácter prático (*praxis*) e estético (*aethesis*). Enquanto síntese das experiências tradicional e moderna, ela é sensível a ambas as experiências.

5. O hipermoderno como radicalização da modernidade

A terminar, sublinhamos o facto de a hipermodernidade se descrever, não tanto como uma revolta contra a modernidade, mas sobretudo como uma adaptação crítica muito aguda ao próprio desenvolvimento da modernidade. Ela não é “simples modernidade” apresentando-se, antes, como um acto moderno superlativo de (re)fundação. Ela não possui uma índole “contra-moderna” colocando-se como um seu prolongamento agudo. A hipermodernidade não nasce por geração espontânea, sendo inerente à própria experiência moderna. Nasce da tentativa de renovação do projecto de modernidade, mas sobretudo, dos desafios que esse projecto lança na contemporaneidade. Ela demonstra que a modernidade ainda não pereceu mas que se confronta com o seu próprio *ethos* e as consequências imprevistas das suas realizações.

Ela caracteriza os conflitos e tensões da modernidade consigo própria, pelo que não deve ser compreendida como uma etapa ulterior à modernidade mas ainda como um momento de fina tensão, tal como representado pelo *Hyperion* de Hölderlin.

Mencionar a hipermodernidade pressupõe a aceitação superlativada da modernidade. O deslocamento e a ultrapassagem está já incluídos nas condições de possibilidade da modernidade. Não existe regeneração (*inovatio*) sem imitação. Qualquer superação pressupõe, ainda, um elevado grau de repetição do paradigma anterior. Esta é a conclusão que os Modernos não foram capazes de intuir. A hipermodernidade é uma evolução

na continuidade. Ela é a mudança e inovação da própria modernidade, não enquanto ruptura mas enquanto integração. Supõe um respeito pela tradição e pela modernidade lembrando que uma árvore nasce com as raízes bem fixas à terra.

A experiência hipermoderna enquanto impulso contraditório da modernidade não deve, assim, ser compreendida como superação absoluta mas como emergência evolutiva da própria modernidade. Ela é a explosão fragmentada das micronarrativas quotidianas e individuais. É o acto próprio de reconstrução da modernidade, é o acontecer da contemporaneidade.

Bibliografia

- Asher, F. (2005) *La Société hypermoderne ou ces événements nous dépassent feignons d'en être les organisateurs*, Paris: Éditions de l'Aube.
- Augé, M. (1992) *Non-Lieux – Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Seuil.
- Baudrillard, J. (1981) *Simulacres et simulation*, Paris: Galilée.
- Bauman, Z. (2009), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press [2000].
- Beck, U. (1992) *Risk Society. Towards a New Modernity*, London: Sage [1986].
- Charles, S. (2007) *L'Hypermoderne expliqué aux enfants*, Montréal: Liber.
- Foucault, M. (1984) "What is Enlightenment?" in Rabinow (eds.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, pp. 32-50, acedido em Agosto de 2010: <http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.whatIsEnlightenment.en.html>
- Giddens, A. (2001) *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras: Celta [1991].
- Heller, A. (1999) *A Theory of Modernity*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Hölderlin, Friedrich (2005) *Hypérion*, Paris: Gallimard [1797-99].
- Lenoir, F. (2003) *Les Métamorphoses de Dieu*, Paris: Plon.
- Lipovetsky, G. & Charles, S. (2008) *Les Temps hypermodernes*, Paris : Grasset [2004].
- Lyotard, F. (1979) *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Minit.
- Riesman, D. (2001) *The Lonely Crowd*, New Haven and London: Yale Nota Bene [1961].
- Touraine, A. (1994) *Crítica da Modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget [1992].

Cidades, identidades e tribalismo

O espaço da arquitetura e do urbanismo: uma componente sensível na compreensão das relações sociais da pós-modernidade

Julieta Leite*

Resumo: Quaisquer que sejam as reações que inspiraram o emprego do termo “pós--moderno”, constatamos na arquitetura e no urbanismo do final dos anos 1960 uma clara utilização do termo para designar uma série de novas propostas estéticas em uma crítica oposição ao movimento moderno. No entanto, a acepção de pós-modernidade encontra diferentes significações e sua definição pela simples oposição aos paradigmas do modernismo é bastante polêmica, sobretudo nas ciências sociais. A intenção deste artigo é propor uma reflexão que conjugue esses dois campos de reflexão. Partimos de uma revisão do pensamento e das práticas da arquitetura e do urbanismo enquanto viés de compreensão da sociedade contemporânea onde se identifica uma valorização sensível da componente espacial.

Palavras-chave: Espaço urbano, arquitetura, modernidade, pós-modernidade, tecnologias da informação e da comunicação.

A arquitetura é um exercício permanente de tradução do mundo em mutação.
Philippe Trétiack, *Qu'est-ce que l'architecture aujourd'hui ?*

1. Introdução

Simbolicamente, a passagem do modernismo ao pós-modernismo na arquitetura é marcada pela implosão, em 15 de julho de 1972, do conjunto habitacional Pruitt-Igoe (Jenks, 1977). O projeto, do arquiteto Minoru Yamasaki, foi realizado sob influência dos preceitos estéticos e funcionais do movimento moderno e construído nos anos 1950

* Arquiteta e Urbanista pela Universidade Federal de Pernambuco (Brasil), doutora em Sociologia pela Université Paris Descartes, Sorbonne. E-mail: julietaleite@gmail.com

em Saint Louis, EUA. Em apenas vinte anos de ocupação, o conjunto, que consistia em 33 edifícios idênticos e comportava 2870 unidades habitacionais, foi considerado como inapropriado para morar e demolido. Considerar a destruição de tal obra como marco do fim modernidade indica uma ruptura com o racionalismo, a estética e os ideais deste período. A pós-modernidade se afirma na arquitetura pela liberdade de estilo, pela utilização de elementos do passado, elementos vernaculares, pela metáfora, pelo diálogo com o existente, o cotidiano e o ordinário.

No entanto, uma concepção de pós-modernidade construída a partir da noção de ultrapassagem de um modelo anterior, que pretendia representar o progresso, ou como uma negação a qualquer tipo de ordem ou modelo, é bastante contraditória. Se hoje nos situamos nesse contexto sociocultural e estético dito pós-moderno, é porque aceitamos nele a coexistência de elementos quase opostos como, por exemplo, o retorno de valores arcaicos e o desenvolvimento tecnológico, o localismo e a mobilidade crescentes dos indivíduos, como também a ambigüidade e a complexidade que existem e caracterizam a sociedade contemporânea e os seus espaços de vida.

Este artigo apresenta assim uma reflexão sobre o estado atual de nossa sociedade a partir do seu espaço, como ele é pensado, construído e, sobretudo, sentido e experimentado na pós-modernidade, considerada como um posicionamento epistemológico que nos permite compreender os fenômenos sociais e urbanos atuais, ainda em estado de gestação (Maffesoli, 2005). Mais precisamente, procuramos discutir questões próprias do espaço urbano contemporâneo considerando dois aspectos principais: o papel de outra “sensibilidade” na maneira de compreender a cidade enquanto um espaço social e a contribuição das tecnologias de informação e de comunicação digitais na experiência sócio-espacial da pós-modernidade. Fazemos referência ao pensamento do sociólogo Michel Maffesoli, autor de uma sociologia compreensiva, do cotidiano, para quem o lugar é considerado como um “vetor do estar junto social” e a cidade é um espaço sensível, essencialmente relacional, onde circulam as emoções, os afetos e os símbolos (2003).

Torna-se então necessário considerarmos que a leitura sensível da vida social contemporânea não se inscreve mais na forma de racionalidade baseada num indivíduo-tipo, como categoria sócio-político-econômica. Aquilo que compreendemos por “relações sociais” corresponde às relações que se estruturam em grande parte em torno de manifestações “estéticas” e de práticas afetivas que se estruturam, por exemplo, em torno dos agrupamentos efêmeros, das práticas de comunicação à distância e do consumo. Antes de serem sociais, políticas ou econômicas, as atuais formas de relações sociais revelam um fenômeno cultural.

2. Do moderno ao pós-moderno: o urbanismo em questão

Fazendo uma antologia do Urbanismo, a historiadora Françoise Choay (1965) retrança as origens desse campo do conhecimento no século XIX, período em que as cidades enfrentam novos problemas ligados ao crescimento populacional, suscitando uma reflexão sobre o espaço urbano e o desenvolvimento de novas infra-estruturas. No entanto,

considera-se que o Urbanismo propriamente dito nasce na época das grandes reformas urbanas de Paris e de Barcelona. O seu texto fundador data de 1867, altura em que o catalão Ildefonso Cerdà publica a *Teoría general de l'Urbanización* e utiliza pela primeira vez o termo “urbanização”. É quando o estudo do espaço passa a enunciar as suas pretensões científicas para tornar-se uma disciplina do conhecimento.

Observamos assim que, desde sua origem, a idéia-força do urbanismo foi a planificação: a distribuição otimizada de pessoas, bens e serviços sobre um dado território, em resposta a diversos fatores, entre os quais os mais importantes foram a urbanização massiva, a industrialização e a revolução dos transportes. A maioria das propostas de planeamento urbano elaboradas a partir de então tomam por base modelos hipotéticos de organização do espaço e da sociedade. Para dar alguns exemplos, podemos citar os modelos da *Cidade-Jardim* de Ebenezer Howard (1898), da *Ciudad Lineal* de Arturo Soria (1920) e da *Ville Radieuse* (1930) de Le Corbusier. De um modo geral, tais propostas procuravam, a partir de um modelo único, resolver os novos problemas das cidades, tanto do ponto de vista material como social.

Nos anos 1920-1930 o estilo arquitetônico internacional consolida-se, fazendo uso de novas técnicas construtivas e novos materiais como o aço, o vidro, o concreto e o uso do elevador. Cresce também o debate sobre a estética nas artes plásticas e o futuro das cidades. Nos Congressos Internacionais de Arquitetura e Urbanismo (CIAM) discutem-se e formulam-se os ideais da cidade moderna, apresentados na famosa Carta de Atenas (1933) que tinha como princípios a higienização, a funcionalidade e a *setorização* dos espaços urbanos. Elaborada em termos objetivos, tais teorias e propostas pareciam estandardizar as experiências espaço-temporais, reduzindo o espaço das subjetividades. Até a primeira metade do século XX, tal lógica “técnico-científica” predominou nos projetos de planeamento urbano, que pensavam a sociedade partir de um “individuo-tipo”, definido pelas suas necessidades como habitar, circular, trabalhar e relaxar.

Tal visão do espaço, progressista, porém redutora, foi fortemente criticada nos anos após a II Guerra Mundial. De um modo geral, as propostas e teorias do urbanismo elaboradas até então não conseguiram fornecer os instrumentos que permitissem resolver, como desejado, os problemas sócio-espaciais. Nos anos 1960, os princípios e as realizações da arquitetura e do urbanismo modernos começam a ser vastamente criticados. Lembremos o manifesto de Janes Jacobs, “Morte e vida das grandes cidades americanas” (1961), e a expressão de Peter Blake “*form follows fiasco*”, retomando a frase de Mies Van der Rohe, professor da Bauhaus, “*form follows function*”. Segundo Blake, a forma pura do modernismo conduziu a um excesso de simplicidade, resultando numa monotonia dos espaços.

Nessa mesma época Robert Venturi, arquiteto americano, publica dois livros que se tornaram emblemáticos da crítica da arquitetura moderna e marcam o início de um pensamento pós-moderno: *Complexidade e Contradição na Arquitetura*, de 1966, e *Aprendendo com Las Vegas*, de 1972. No primeiro livro Venturi argumenta que a complexidade da vida contemporânea não admitia projetos simplificados e que os arquitetos precisavam de voltar-se para projetos multifuncionais. É de Venturi a frase *less is bore*,

endereçada claramente ao *less is more* também de Mies van der Rohe. Já o segundo livro tem como argumento central que os arquitetos poderiam aprender muito com o estudo das paisagens populares e comerciais, mais do que com a perseguição de ideais doutrinários, teóricos e abstratos. Em comum, tanto um livro como o outro defendiam a idéia de que a arquitetura deveria transmitir significado (Rubino, 2003).

Na segunda metade do século XX a reflexão sobre a arquitetura e o urbanismo amplia-se, passa a considerar as variáveis da percepção espacial, retoma a arquitetura como forma de comunicação de uma cultura urbana e de narração de uma memória coletiva (Rossi, 1966). Paralelamente, observa-se a emergência de uma corrente de estudos interdisciplinares sobre a cidade, que agregam outros pontos de vista e de interpretação como, por exemplo, a geografia, a sociologia, a ecologia, que contribuem para a *problematização* e para a definição dos espaços e dos fenômenos urbanos da época¹.

Hoje, a idéia de que o planejamento urbano deve ser tecnologicamente racional e aplicado de um só “golpe” a toda uma cidade é amplamente questionada. Ao invés do desenvolvimento de grandes planos que permitem agir sobre todo o sistema, torna-se preferível pensar e construir a cidade a partir de projetos pontuais, em pequena escala, realizando assim uma “acupuntura urbana”². A nova geração de urbanistas procura resgatar outros valores espaciais como a diversidade, a dimensão histórica e a memória, elementos ligados a cultura urbana da sociedade. O espaço urbano é visto então como espaço de experiências, de circulação de signos e valores de uma coletividade.

3. Paradigmas do espaço urbano contemporâneo

Praticamente um século depois das grandes transformações sócio-espaciais que deram origem às primeiras questões urbanas nos finais do século XIX, os espaços urbanos ganham hoje uma nova configuração e são objeto de uma problemática ampla e complexa. O historiador André Corboz identifica a mutação qualitativa do modo de vida urbano como um dos paradigmas de nossa época, ligado à “cidade-território” enquanto lugar do descontínuo, do heterogêneo, do fragmentado (2001). Os lugares parecem multiplicar-se por particularismos que se revelam tanto por meio da sua estrutura física como da sua componente simbólica, através das diversas formas de experiências e apropriações coletivas do espaço, com as quais as tecnologias de informação e de comunicação têm contribuído bastante. Novos espaços estéticos e funcionais são elaborados para que a cidade possa corresponder às atuais dinâmicas sociais, do ponto de vista cultural, político e econômico. O desenvolvimento da informática de ubiquidade e das tecnologias portáteis é um dos fatores que influenciaram tais transformações sócio-espaciais, dando origem a novas experiências e ampliando as noções de tempo e espaço.

¹ Ver, por exemplo, os trabalhos de Gottmann, Jean (1961), *Megalopolis: The Urbanized Northeastern Seaboard of the United States*; Chombart de Lauwe, Paul-Henri (1965), *Paris. Essais de sociologie 1952-1964*; Lefebvre, Henri (1970), *La Révolution urbaine*.

² Expressão empregada por Jaime Lerner, arquiteto, ex-prefeito de Curitiba e ex-governador do Paraná (Brasil).

A conexão à Internet sem fio, o GPS e os mapas interativos são exemplos de aplicações de tecnologias digitais presentes no cotidiano e que oferecem novas formas de percepção e apropriação dos espaços urbanos. A conexão à Internet conhecida como *wi-fi* (de *wireless fidelity*) ou *wireless* cobre hoje os espaços públicos da cidade como cafés, praças e jardins, redefinindo as fronteiras e formas de apropriação desses espaços. Já o GPS, cuja aplicação mais comum está nos automóveis, ajuda a construção de outros parâmetros de orientação e de deslocamento, em tempo real, e permite cruzar os dados geográficos com outros tipos de informações contextuais, como, por exemplo, o estado do tráfego. Além do GPS os mapas virtuais consultados na Internet podem combinar indicações gráficas dentro de um sistema interativo que permite a identificação dos lugares a partir de diferentes níveis de informações como, por exemplo, a rede dos transportes públicos.

Uma vez que grande parte do conteúdo da informação e da comunicação digitais está relacionada com o cotidiano e o contexto físico dos indivíduos, o espaço virtual e o espaço urbano parecem entrar em sincronia. Os indivíduos se conectam uns aos outros e às informações presentes no ambiente, essas interações terminam por caracterizar novos tipos de interações sociais que se apóiam na comunicação, cujo conteúdo é um instante, um acontecimento, um lugar. Tal fenômeno é também revelador de um paradoxo: apesar do acelerado desenvolvimento dos meios de informação e de comunicação digitais, existe a necessidade, cada vez maior, de pertencer a um determinado território, de lugares antigos, de urbanidade (Ascher, 1995).

Tal sensação de “urbanidade” é comumente associada ao sentimento de familiaridade, de origem e de memória, tal como descreve Lucio Costa sobre os sítios históricos do Brasil: “Vendo aquela casa, aquelas igrejas, de surpresa em surpresa, a gente como que se encontra, fica feliz, e se lembra de coisas esquecidas, de coisas que a gente nunca soube, mas que estavam lá dentro de nós” (1962: 15). Tais elementos e sensações citadas por Costa são fundadores de identidade, refletem a importância e necessidade de espaços de referência, onde se estabelecem relações pertinentes de alteridade e de enraizamento antropológico ou psicológico.

No campo da arquitetura e do urbanismo, as propostas de espaços públicos têm se mostrado no mínimo paradoxais no que se refere à promoção ou ao resgate de signos de identidade nos dias de hoje. Elas exprimem a ambigüidade e a tensão da atualidade, face à globalização e à uniformização dos modos de vida que, por outro lado, levam a valorização e acentuação de valores particulares. As tentativas de um “retorno à urbanidade” incitam a busca pela história dos lugares, a valorização de territórios onde os sujeitos possam se re-apropriar de sua existência, embora às vezes sigam objetivos econômicos e realizem uma *mise en scène* para a promoção do turismo. Outras propostas buscam promover uma apropriação afetiva e coletiva do espaço a partir da construção de ambientes sensorialmente mais ricos e emocionalmente partilhados.

Nesse contexto, torna-se quase impossível reduzir a um denominador comum a polissemia de formas de expressão arquitetônica nos dias de hoje. No entanto, podemos observar alguns traços em comum à maioria das propostas de espaços urbanos,

como a acentuação do lúdico, a exposição da imagem, a “acentuação” do presente que se exprime pela exacerbação do emocional e do sensível (Maffesoli, 1999). Se o atual panorama das metrópoles contemporâneas indica uma perda das antigas *formas identitárias* dos seus espaços, o seu caráter revela-se pela ambigüidade, pela tensão, pela heterogeneidade e pela complexidade que acabam por criar outras *formas de identificação*, mesmo que múltiplas e efêmeras. Faz-se então necessário pensar a cidade hoje a partir do interior dos comportamentos sociais assim como a partir de “lugares de vida”.

Chegamos então a concluir que a atual mutação sócio-espacial das cidades não significou, portanto, a perda do caráter dos seus espaços, mas sim uma alteração dos lugares. Diferentemente do panorama espacial conjecturado por Marc Augé (1992) a partir do não-lugar na “supermodernidade”, constatamos uma transformação qualitativa do lugar, assim como o surgimento de novas “tipologias funcionais” que correspondem às dinâmicas e formas de vida contemporâneas. Lembremos que os espaços classificados por Marc Augé como “não-lugares” são aqueles de passagem, de consumo, de uma ocupação efêmera e transitória, tais como aeroportos, estações de trem, *freeshops*, cadeias de hotéis e centros-comerciais que, segundo o autor, são desprovidos de valores simbólicos e, sobretudo, de interação.

Ainda que possam servir de prova de uma racionalidade mínima (permitida, e não causada pelo desenvolvimento tecnológico), estes espaços tidos como “não-lugares” adquiriram hoje uma memória que lhes é própria. Eles não são lugares apenas transitórios, funcionais e de passagem, eles constituem terrenos de uma experiência vivida, com intensidade e duração; eles exprimem as “vagabundagens pós-modernas” e o inconsciente coletivo das “zonas flutuantes” da cidade (Maffesoli, 1999). Evidentemente, não encontramos neles a excitação sensorial dos espaços da metrópole descritos por Georg Simmel, mas trata-se ainda de lugares de práticas quotidianas, de relações sociais e de comportamentos, mesmo que de maneira transitória e efêmera, que permitem a criação e a partilha de um imaginário coletivo (Secchi, 2006).

Do ponto de vista da experiência sensível, enquanto os projetos espaciais da modernidade se caracterizavam pela prevalência da visão, de uma racionalidade expressa pela perspectiva, pela transparência, por volumes e formas facilmente legíveis, observamos hoje a prevalência de uma sensibilidade mais tátil, gerada pela exploração de texturas e materiais, pela excitação sensorial. As qualidades espaciais de um território, seja ele um bar, um estádio de futebol, um bairro ou uma cidade, associam-se a aspectos sensoriais como o cheiro, a comida, a moda, mas também aos costumes, aos gestos, aos acontecimentos, à linguagem e a tantos outros elementos simbólicos ou materiais que estruturam a nossa relação com os outros, com a coletividade. A *proximidade* ganha importância como conseqüência do valor atribuído à experiência vivida, às formas de correspondência, de construção de laços entre o ambiente e o mundo social.

Considerando o desenvolvimento da informação e da comunicação digitais, estas agregam-se às infra-estruturas urbanas cotidianas e, de certa maneira, vêm a enriquecer as dimensões do espaço. Tal “potência digital” associa-se às novas tipologias de “não-lugar”, re-encanta a cidade e alimenta a transfiguração de um imaginário urbano difuso.

Uma vez que a informação e a comunicação digitais tomam por principal conteúdo os acontecimentos, fatos, objetos e lugares do dia-a-dia, as práticas sócio-espaciais que emergem do uso de tais tecnologias podem fornecer um retorno à experiência do lugar, conferir-lhe outra significação e criar novas arquiteturas.

Se por um lado a cidade foi “simultaneamente maquinaria e herói da modernidade” (De Certeau, 1990: 144), para a pós-modernidade ela poderia ser sinônimo de complexidade e re-encantamento, como testemunha Maffesoli (2007), terreno de enraizamento e palco de manifestações estéticas. Enquanto a racionalidade do pensamento moderno “desconfiava” de tudo o que se relacionava com o espaço ou com qualquer outra forma de “localismo”, o território torna-se uma estrutura relacional na vida social da nossa época. Ele conjuga mobilidade e estabilidade, experiência dos lugares e dos não-lugares, ele serve de matriz que integra e comunica, concilia a diversidade de imaginários, *sou-vernirs*, crenças e hábitos assim como as tensões vividas no dia-a-dia. Ao considerar a cidade como palco da teatralidade da vida cotidiana, fazemos jus ao *leitmotiv* de Michel Maffesoli: “o lugar faz os laços” (2003).

4. Considerações finais

As profundas mutações que acabamos de comentar marcam de maneira paradigmática a passagem do século XX ao século XXI e manifestam-se na organização dos espaços urbanos e no cotidiano social. O desenvolvimento das tecnologias de informação e de comunicação contribuiu para este processo, sendo o “ciberespaço” visto como um símbolo da atual mutação social e de uma reconfiguração espacial indissociáveis uma da outra (Choay, 2006). Os diversos aparelhos comunicantes portáteis e a Internet, por exemplo, contribuíram largamente para a construção de novas maneiras de interação social no espaço. No início, levantou-se a questão de que poderíamos estar construindo uma nova forma de “estar-junto” que eliminaria até a necessidade de estar presente, simultaneamente, num mesmo espaço-tempo. No entanto, o que se observa atualmente é que a cidade continua sendo um lugar de referência e de relações sociais. Os percursos e deslocamentos na cidade nunca foram tão numerosos e, se considerarmos a economia global, as localidades urbanas são ainda fatores relevantes para os investimentos e os negócios. O sociólogo Bruno Marzloff (2006) chega a afirmar que tais tecnologias e a cidade têm hoje uma mobilidade bastante imbricada e conclui que “aqueles que praticam mais a cidade são também aqueles que percorrem mais a Internet”.

As formas de identificação institucionais cedem hoje lugar ao espírito comunitário, às interações simbólicas e informais, porém sólidas (Maffesoli, 2000); observamos uma revalorização do espaço como componente sensível na compreensão das relações sociais da pós-modernidade. Apesar da aparente “invisibilidade” dos fluxos de informação e comunicação digitais, estes têm contribuído para a partilha de emoções e de conteúdos que conferem uma noção de pertencimento a um determinado grupo e acabam por estabelecer uma correspondência entre diferentes dimensões de espacialização: o local e o global, o particular e o universal. Essas características dão origem às múltiplas formas

de “adesão” e de participação onde o paradoxo da reversibilidade e do efêmero culmina na idéia de *enraizamento dinâmico*: “Pertencemos com certeza a um determinado lugar, mas nunca de maneira definitiva” (Maffesoli, 1990: 76).

Tais considerações aplicam-se a uma interpretação da cidade nos dias de hoje, cuja materialidade não pode ser compreendida sem levar em consideração a componente social que lhe é própria. Considerando as formas de expressão espacial da modernidade e da pós-modernidade, cada uma dessas épocas se refere a um momento particular na história da sociedade ocidental. A arquitetura e o urbanismo são assim reflexos ou tradução de princípios não só estéticos, mas de valores, princípios e imaginários.

Referências bibliográficas

- Ascher, F. (1995) *Métapolis ou l'avenir des villes*, Paris: Odile Jacob.
- Augé, M. (1992) *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Seuil.
- Bégout, B. (2004) *L'Eblouissement des bords de routes*, Paris: Verticales.
- Certeau (de), M. (1990) *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris: Gallimard.
- Choay, F. (1965) *L'Urbanisme, utopies et réalités : une anthologie*, Paris: Seuil.
- Choay, F. (2006) “Patrimoine urbain et cyberspace” in *Pour une anthropologie de l'espace*, Paris: Seuil.
- Corbonz, A. (2001) “L'urbanisme du XXe siècle” in *Le Territoire comme palimpseste et autres essais*, Paris: Les éditions de l'imprimeur.
- Costa, L. (1962) *Sobre Arquitetura*, Porto Alegre: CEUA.
- Jacobs, J. (1961) *Death and Life of Great American Cities*, New York: Random House and Vintage Books.
- Jenks, C. (1991) *The Language of Postmodern Architecture*, London: Academy Editions.
- Maffesoli, M. (1999) *La Conquête du présent, sociologie de la vie quotidienne*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Maffesoli, M. (2000) *Le Temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: La Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2003) *Notes sur la postmodernité – le lieu fait lien*, Paris: Félin.
- Maffesoli, M. (2005) *Éloge de la raison sensible*, Paris: La table ronde.
- Maffesoli, M. (2007) *Le Ré enchantement du monde*, Paris: La Table Ronde.
- Marzloff, B. (2006) “Du web à la ville – les mobilités de l'homme radar”, *Revue Urbanisme*, n.º 348.
- Rossi, A. (1966) *L'Architecture de la ville*, Paris: Folio, 2001.
- Rubino, S. B. (2006) “Quando o pós-modernismo era uma provocação” *Vitruvius*, Resenhas Online, São Paulo, 02.020.
- Secchi, B. (2006) “Villes moyennes et nouvelles formes de métropoles européennes”, *Revue Urbanisme*, n.º 346.
- Venturi, R. (1999) *De l'ambigüité en architecture*, Paris: Dunod.
- Venturi, R., Scott Brown, D. & Izenour, S. (1972) *Learning from Las Vegas*, Cambridge MA: MIT Press.

Ambiências climatológicas urbanas: pensar a cidade pós-moderna

Fabio La Rocca *%

Resumo: Aplicaremos a hipótese kuhniana da revolução científica à cidade. Mostraremos assim que é preciso ficarmos atentos à constante evolução das formas e maneiras de experienciar os espaços citadinos. A cidade já não pode ser pensada numa óptica rudimentar, de ordem funcionalista, típica do modernismo. Antes pelo contrário, pretendemos, à semelhança dos pós-modernistas, exprimir as oscilações do clima urbano e das ambiências quotidianas. A noção de climatologia afigura-se, de forma similar à dos meteorologistas, como sendo necessária para determinar o clima do presente nos lugares da paisagem urbana.

Palavras-chave: paradigma, cidade, pós-modernidade, climatologia.

A cidade, em princípio, oferece-se ao nosso olhar numa multiplicidade de formas, ao mesmo tempo arquiteturais, espaciais e sociais, onde se desenrolam as experiências diárias dos indivíduos, com os seus reflexos simbólicos sobre a vida social. Deste modo, põe-se em forma uma modalidade de complexidade que constitui a substância vital da existência da própria cidade, um processo a pensar como uma conformação essencial da experiência urbana. Recordemo-nos das intuições da Escola de Chicago, no início do século XX, tradicionalmente concebida como o momento fundador da Sociologia urbana, para a qual o meio urbano representa a tentativa mais coerente e mais conseguida pelo homem na sua vontade demiúrgica de estruturar o mundo no qual vive. Assim, a cidade torna-se um grande laboratório de investigação do social, onde se concentram as mutações e as transfigurações da sua composição e das actividades expressivas próprias aos indivíduos. A cidade apresenta-se, aos nossos olhos, na sua realidade variável, forjando assim visões diferentes, associadas aos diversos momentos históricos.

* Investigador no CEAQ (Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien, Paris-Descartes, Sorbonne).
E-mail: fabio.larocca@ceaq-sorbonne.org / fabiuslaroc@yahoo.com

Neste sentido, no discurso sobre a cidade, uma mudança de paradigma faz-se valer, uma mudança que segue de perto a evolução do pensamento no domínio das ciências sociais. Por conseguinte, poderíamos vincular as mutações verificadas na cidade com a intuição sociológica proposta por Thomas Kuhn, na sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962).

Este autor propõe-nos a ideia de que cada época, com as suas práticas sociais, a sua linguagem, a sua experiência do mundo, produz uma estrutura imaginária que denomina de paradigma. Ou seja, uma visão do mundo sobre a qual se alicerça o pensamento que, no seu sistema, atravessa de forma circular um momento de crise, conduzindo à passagem de uma forma à outra e, por conseguinte, a uma mudança de paradigma. Com bastante frequência, a crise implica uma proliferação de descobertas novas, ao fornecer informações e dados necessários para a visão da mudança. A hipótese kuhniana da revolução científica pode também ser aplicada à cidade. Com efeito, uma mudança a nível dos paradigmas científicos influenciará subsequentemente uma nova visão da cena urbana que, através das situações históricas, vê a sua própria natureza consideravelmente alterada.

Uma cidade, pela sua natureza, nunca pode ser estática, promove constantemente a “novidade”. É necessário então ter em atenção a constante evolução das suas formas e as maneiras de experienciar nos seus espaços: o *esperire* do mundo urbano. Trata-se, neste caso, de produzir uma reflexão caracterizada por uma “ontologia da actualidade” que determina o nosso pensamento e o nosso olhar sobre o mundo tal qual como é. Prender-se assim a uma proposta de visão da actualidade das ambiências urbanas conduz-nos, desse modo, a uma espécie “de colocação”. Esta ideia da “colocação” é desenvolvida por Gianni Vattimo na sua reflexão sobre a pós-modernidade. No domínio da filosofia, a actualidade da qual fala Vattimo é a do pensamento pós-metafísico, e por conseguinte, a de uma superação da modernidade que nos encaminha na direcção de uma nova fundação: a que Nietzsche e Heidegger procuraram na sua relação crítica com o pensamento ocidental (Vattimo, 1985: 10-11)¹.

Desta maneira, “a colocação” da cidade pós-moderna deve ser aplicada à visão de uma nova ontologia da actualidade urbana, em concordância com a mudança de paradigma do pensamento. O anúncio da “morte de Deus” por Nietzsche na *Gaya scienza*, a ideia de Heidegger do declínio da metafísica, o fim das grandes narrativas operada por Lyotard constituem, de uma certa maneira, os fundamentos, ou antes, quando considerados no seu conjunto, o quadro de referência do advento do pós-modernismo.

A partir destas considerações, o estatuto do saber deve ser alterado. Trata-se, no fundo, de uma nova modalidade de sentir e pensar que, por conseguinte, vai modificar a nossa maneira de sentir, de pensar e viver a cidade. A forma e a experiência urbanas adquirem simplesmente uma dimensão “outra”, em concordância com estas mudanças do pensamento. Assim, já não se pode pensar a cidade numa óptica rudimentar, de ordem funcionalista, típica do modernismo. Recordemo-lo, na base do funcionalismo moderno

¹ Vattimo desenvolve também o seu pensamento sobre o pós-moderno no ensaio *Ontologia dell'attualità* (título esse que se refere ao texto de Foucault), in *Filosofia* 87, sob a direcção de G. Vattimo, Bari, Laterza, 1988, pp. 201-223.

havia a ideia de considerar a função como sendo prioritária em relação à forma: *forms follows function* era o famoso *slogan* do arquitecto americano Louis Sullivan.

Contrariamente aos urbanistas modernos que procuravam o controlo da cidade como totalidade, ao projectar uma forma “fechada”, os pós-modernistas tendem para situações “abertas”. Situações que podem ser entendidas como uma maneira de agir e construir o espaço, não somente do ponto de vista da estrutura arquitectural e do urbanismo em geral, mas também do da valorização do quotidiano que se exprime através das acções e das práticas dos indivíduos. O que está em causa é claramente da ordem da espacialização da existência, isto é, um processo de elaboração simbólico do espaço que emerge nas práticas da vida quotidiana. O espaço oferece-nos uma multiplicidade de oportunidades, permite uma construção de situações que lhe confere um sentido. Mas é um duplo sentido que está a ser posto em prática: por um lado, a especificidade espacial nos seus múltiplos aspectos; por outro, as manifestações singulares dos indivíduos.

Com o que foi dito, é necessário entender uma continuidade de significado nesta relação espaço/indivíduo, e considerá-la como uma chave-mestra que exprime as oscilações do clima urbano e das ambiências quotidianas. Aliás, nesta lógica, podemos vincular a análise heideggeriana do ser à análise de “ser-cidade”, que é, por conseguinte, uma condição existencial para uma compreensão da realidade urbana e social numa óptica de mudança das formas e dos significados simbólicos dos diversos estilos através das quais vivemos uma cidade. Estilo esse que particulariza as maneiras pelas quais as presenças sociais dos indivíduos se manifestam, nas suas atitudes grupais, manifestação de apropriação dos lugares que, desse modo, impulsam um ritmo específico à vida urbana. Ritmo esse que actua e que podemos observar nas expressões quotidianas e no enraizamento dinâmico onde, como no-lo explica Maffesoli: “os frenesins corporais, as exaltações musicais, as contorções teatrais, as histerias típicas da religiosidade contemporânea, estão aqui, como outros tantos indícios de uma coreografia social, com significado essencialmente ctoniano” (2004: 43).

Esta evidência poderia, ao mesmo tempo, aproximar-se da ideia de fundar uma teoria da morfologia urbana e social que colocaria a relação entre a sociedade e o meio no centro da sua reflexão. Uma espécie de ecologia como arquétipo da vida urbana, com a premência dada às relações espaciais nas diversas “zonas naturais” das cidades, onde, com toda a simplicidade, o quotidiano do homem se desenvolve nas suas múltiplas facetas. Em substância, a existência de uma cidade é sinónima de um estar no mundo. Tal afirmação encontra-se bem ilustrada na fórmula de Augustin Berque: “o ser humano é um ser geográfico” (2000). Vemos então nitidamente que não há ser sem lugar, e, de certa maneira, esta característica encontra-se fundamentalmente reforçada na óptica pós-moderna que, nos seus traços distintivos, é caracterizada por uma redescoberta do espaço e do seu simbolismo.

A centralidade da dimensão espacial, como modalidade de experiência – acarinhada por Simmel – é o sinal de um dinamismo social que indica extremamente bem a actual situação climatológica da cidade contemporânea. Por um lado, a forma e as modalidades específicas da cidade física, por outro, a sensibilidade da experiência estética

dos indivíduos que dão um sentido ao lugar. Uma ideia obsessiva que desenvolve um equilíbrio entre *mindscape* e *cityscape*, e, conseqüentemente, entre o panorama físico da cidade e a sua alma e cultura. Por este motivo, a conotação de uma cidade pós-moderna é conferida por um conjunto de práticas culturais, por uma diversidade de tribos urbanas, de sinais e de símbolos que fazem com que a actual fisionomia corporal da cidade receba significados novos. Assistimos então a um espaço em movimento contínuo, em constante renovação, um espaço que nos proporciona informações e indícios sobre o estado de uma sociedade, sobre o curso da evolução que se opera nesta grande máquina que é a cidade.

A cidade do século XXI exerce uma fascinação muito peculiar no clima social actual. Por essa razão, ela não deve mais ser pensada e vivida no seu simples aspecto funcional, ou ainda descrita como a manifestação visível e elementar da organização social e da racionalidade moderna, organização e racionalidade essas que impuseram uma lógica unificadora que tende a negar e a marginalizar as diversas características do imaginário dos microcosmos urbanos, os lugares do simbolismo das múltiplas tribos. O que a ruptura paradigmática pós-moderna, tanto no domínio das ciências como no da condição urbana, põe claramente em evidência é a exaltação da vitalidade urbana e a cisão com esquemas pré-constituídos que dão ênfase ao famoso provérbio alemão do século XV – referenciado por Weber e Marx – *Stadluft macht frei*: “o ar da cidade torna livre”. Este ditado medieval, que formalmente podia apontar para um certo desenraizamento, não representa mais o eco de um incentivo para abandonar o campo em prol da cidade.

De acordo com a nossa visão, este ditado deve ler-se em conformidade com o espírito do presente da metrópole difusa, no sentido de uma liberdade de investimento dos actores sociais nos múltiplos lugares, de uma liberdade de gozar as formas estéticas na sua dimensão quotidiana de práticas: paisagens urbanas, encontros, percursos. Por conseguinte, uma liberdade que deve ser entendida como uma diversidade dos humores, uma vivacidade orgânica que penetra a heterogeneidade do real, dando assim forma a uma diversidade de ambiências da experiência vivida. Uma liberdade, ainda, que revigora o espírito da cidade, que recentra a atenção sobre a estética quotidiana, enquanto *patchwork* de estilos e de identidades, onde predomina a diversidade das formas, o significado dos lugares, e que se traduz na necessidade de uma manifestação social com toda uma série de novos códigos e expressões simbólicas, que formam o cenário do imaginário urbano. Um imaginário que, com toda a certeza, abrange a totalidade de um universo existencial, de uma proximidade quotidiana que se exprime no tribalismo, no apego aos lugares significativos que se manifesta em situações “abertas”, onde se denota um certo vitalismo. Em suma, uma gramática urbana para “dizer” a cidade e as maneiras de a habitar que, no conjunto, constituem um universo de significados que permitem experimentar as “novidades”. Além disso, o adjectivo “novo” é frequentemente solicitado para designar a cidade contemporânea, mas a sua utilização deve antes ser compreendida como o sinal de uma mutação de ordem qualitativa, por meio da qual a cidade torna a adquirir uma “nova centralidade”, indício de uma metáfora prática e simbólica do seu estatuto. De uma forma similar, a palavra “novo” indica também as

mutações do território metropolitano, transformado num *continuum* de especificidades que o metamorfoseiam, formando uma espécie de *cosmopolis*, isto é, um vasto conjunto de múltiplas expressões que se referem à actual condição urbana, representativa da tecnologização do espaço, do ludismo urbano, da teatralização carnavalesca das ruas, da conquista simbólica tribal, do hedonismo arquitectural. Essas coisas, e outras tantas ainda, apontam para uma sensibilidade que corresponde ao ar do tempo, para uma pós-modernidade que já não está em gestação, mas já realizada, embora alguns duvidem ainda dos seus efeitos.

De uma forma geral, é o próprio tipo de relação com o quotidiano que reencontra uma importância estratégica nas maneiras de abordar as ambiências pós-modernas. Uma espécie de redescoberta do espaço, como o dizia Frederic Jameson (1989), ou do quotidiano, de acordo com Bruce Bégout (2005), onde o nosso corpo imerge no labirinto, numa espécie de queda e de perda no espaço, no sentido de poder experimentar as suas sensações, as suas emoções, no contacto com a energia vital da cidade. O que dá um sentido à nossa reflexão é, antes de mais, a acentuação dos traços distintivos ou dos caracteres essenciais que caracterizam a atmosfera quotidiana. Dito por outras palavras, uma constelação de fragmentos que envolve o *puzzle* do imaginário contemporâneo. Isto gera uma particularidade da visão: uma “climatologia” do nosso tempo que exprime o ar no qual nos banhamos e que orienta o olhar para as situações do quotidiano.

A climatologia serve de base para uma imagem da cidade pós-moderna e afigura-se, de forma similar à dos meteorologistas, como sendo necessária para determinar o clima do presente nos lugares da paisagem urbana. Uma climatologia sociológica e cultural que origina observações sobre os parâmetros que caracterizam a cidade, à semelhança da “temperatura social”, do “vento cultural”, das “precipitações simbólicas”, das “nuvens estéticas”. Por meio de tais considerações, a viagem nos meandros das cidades desenharia uma viagem no próprio coração da climatologia pós-moderna, na atmosfera de um tempo que se espacializa. “Einsteinização” do tempo, como o diria Gilbert Durand: por conseguinte, o tempo contrai-se em espaço, conferindo assim um novo significado, uma nova acentuação da espacialidade. Espacialidade essa que poderia ser denominada de “imaginal”, e que contribui para a acentuação do presente.

Esta climatologia pós-moderna cria o efeito do “lugar-tempo”, no qual podemos observar a exposição da vida quotidiana urbana, e onde, como no-lo mostra a análise de Maffesoli, se verifica a “fecundidade da sinergia entre espaço e socialidade” (2003: 60) que exprime uma identificação estética e uma “nova estilística da existência” (2002: 275). A analogia climatológica dá-nos então a percepção da ambiência global na qual mergulhamos, aptos a captar e a apreender as mudanças de *épistémè* que se operam na nossa sociedade e na configuração da cidade contemporânea.

Partilhando aqui a reflexão de Habermas – que se inscreve numa análise da crise da modernidade – de uma concepção da cidade estritamente ligada ao nosso modo de vida, podemos antever, na atmosfera actual, a celeridade de uma mudança paradigmática das formas existenciais urbanas e sociais, em simbiose com o ar que respiramos. A lingua-

gem da cidade, o seu aspecto sensível, o seu significado arquitectural, a sua antropologia das tribos efémeras assumem uma outra dimensão que influencia consideravelmente a visualização e a “imaginabilidade” da própria cidade, isto é, na óptica de Kevin Lynch (1960), a nossa capacidade de fazermos uma ideia, uma representação e que desenha uma imagem da cidade enquanto produto percebido.

Termos uma “imagem” da cidade: isto põe os nossos sentidos em conjugação, com o fim de compor um olhar, uma descodificação dos elementos urbanos. A legibilidade e a visualização da cidade na climatologia pós-moderna, tendo em conta a diversidade estética, permitem-nos conferir-lhe um sentido, assim como elaborar imperativos estilísticos para uma análise da sua permanente actualização. Uma cidade *work in progress*, uma espécie de unidade simbólica que precisa de novos indicadores, de metáforas expressivas que nos ajudam a recentrar o quadro de referência desta climatologia: “bladrunnerização”, “*hype zone*”, “*software urbano*”, “corpos em interconexão”, “espectáculo feérico”, “nomadismo festivo”, outros tantos neologismos que vão dar uma conotação ao presente das cidades. Isto mergulha-nos num labirinto “sisifiano” ou “situacionista” do imaginário urbano que dota cada cidade de um ar específico e de uma poética sensível que reflectem a sua essência, o seu estado de alma, a sua vitalidade, o seu ser.

Trata-se de uma transfiguração que deve ser entendida como uma passagem de um antigo modo de ver para uma nova perspectiva que contribui para a compreensão das cidades contemporâneas através “de um saber ver” que implica uma educação do olhar sociológico, proposto no seu tempo por Simmel, para delimitar as características essenciais do *mundus urbanus*. Uma “sensitividade” social que se baseia nos imperativos atmosféricos (Ortega y Gasset) que permitem assim apreender, por meio de mecanismos psicofísicos, as regiões sensíveis do universo urbano. Um novo *nomos* urbano que desabrocha na superfície das cidades, convocando o nosso olhar para esclarecer e evidenciar, numa relação empática, as formas da centralidade urbana reencontradas pela pós-modernidade. É a partir deste ponto de vista que se pode fundar “uma ciência climatológica pós-moderna” dos lugares e das relações que se forjam e se tecem na cidade, para assim fazer surgir as suas dimensões multi-sensoriais. À maneira de Simmel, as formas vividas da metrópole vão constituir uma aproximação ao mundo, uma espécie de paradigma indiciário do espírito do tempo.

A aceleração e a transfiguração urbana na era actual propiciam então uma mudança de perspectiva, um outro tipo de paradigma, uma exigência de re-contextualização da visão da cidade com a ajuda de uma nova “mappe” cognitiva e sensível. Lembremos que, na tradição sociológica, adoptamos, durante muito tempo, um modelo dicotómico para descrever o contexto urbano na época da transição para a sociedade urbanizada e industrializada da modernização. A imagem ideal-típica que interpreta o advento do modelo societário encontra-se resumida na distinção, ou melhor dito, na passagem da *Gemeinschaft* (comunidade) para a *Gesellschaft* (sociedade), distinção operada por Ferdinand Tönnies (1887) e que interpreta o aparecimento da metrópole moderna, como sendo o lugar da racionalidade e da dominação do mercado.

Na mesma ordem de ideias, temos a perspectiva durkheimiana que opera a transição de uma solidariedade de tipo mecânica para uma solidariedade de tipo orgânica, alicerçada na divisão social do trabalho; e temos ainda a óptica weberiana, para a qual a cidade se reduz a uma instalação estável do mercado, sendo caracterizada pelas acções de tipo racionais em finalidade, num universo de desencantamento do mundo. Naturalmente, se centrarmos a nossa atenção na atmosfera actual, este quadro encontrar-se-á sensivelmente transformado. Em congruência com o espírito do tempo, a transição para uma cidade pós-moderna coloca a tónica sobre as comunidades estéticas e o reencantamento do mundo, sem deixar de lado os diversos fragmentos significativos do clima contemporâneo. Uma climatologia como condição *sine qua non* da cena urbana que melhor caracteriza o seu quotidiano, composta pelas práticas, pelos humores, pelos sentidos, pelas formas envolventes da arquitectura e por todos esses elementos que constituem a grelha de legibilidade da cidade contemporânea.

Se falamos sempre de crise da cidade, ou mesmo de morte da cidade, é porque isto coincide precisamente com a constatação do aniquilamento da esperança prometeica e cartesiana, consistindo em querer dar vida a uma cidade que ilustre a perfeição e que é conforme ao modelo do homem moderno. Pelo contrário, a cidade revitaliza-se e, na cena urbana, os mitos, os sonhos, os desejos ganham forma e testemunham um Renascimento urbano que faz apelo ao imaginário e à centralidade do quotidiano. Na actualidade das coisas, assistimos a um reencantamento da experiência urbana que age como uma força reaccionária contra a tentativa de secularização e funcionalização da cidade pelo movimento modernista. Se, ao colocar-se sob a égide da ciência e da racionalidade, a cidade tradicional da modernidade era o produto da eficiência e da funcionalidade, a cidade pós-moderna distingue-se, pelo contrário, por um prazer dos sentidos e concretiza a actuação do imaginário e dos desejos colectivos. O que está em jogo e o que se reforça, no processo de “metropolização” é uma abertura para a vida quotidiana. Uma sensibilidade necessária para captar o clima actual e interrogar-se sobre o imaginário no actual processo de transfiguração urbano que, como frequentemente acontece, é percebido de forma negativa e associado ao declínio e à crise. Um distopia catastrófica actua frequentemente nos discursos sobre a cidade. É o caso de algumas distopias urbanas videolúdicas, em especial nos imaginários construídos pelos videojogos, mesmo que estas constituam, num certo grau, um elemento interessante no domínio de uma cultura “mass-mediática”, lúdica, remetendo-nos para um outro tipo de narração urbana. Por exemplo, uma cidade “pixelizada” – que vamos reencontrar no imaginário tecnológico – uma espécie de modelo de mundos persistentes que se interrogam sobre os efeitos da urbanidade e sobre a construção imaginária da cidade.

Ou ainda o domínio da literatura – pensemos por exemplo na ficção científica – que nos oferece em contínuo um rico espaço imaginário para pensar a cidade; e a esse respeito poder-se-á pensar nas visões de J. G. Ballard, enquanto espécie de antecipação social, e até mesmo sociológica, de uma ficção científica urbana. Ou, finalmente, o cinema, essa lanterna mágica que nos faz viajar nos territórios do imaginário e penetrar por meio do ecrã nas constelações do universo metropolitano.

As trajectórias fluidas que se desenham nos aspectos climatológicos urbanos dão conta da riqueza da diversidade do espaço vital das cidades nos seus múltiplos contornos. Uma perspectiva existencial e experiencial do presente, que encontramos, de uma certa maneira, na pluma de Italo Calvino, nas suas “cidades invisíveis”, onde o *hic et nunc* constitui a base da avaliação dinâmica sociometropolitana, e onde podemos realçar as passagens de uma ambiência para outra, numa espécie de espiral. Movimento espiral que nos revela os cursos dos movimentos urbanos e os imperativos atmosféricos que caracterizam a cidade. Um arquétipo de um movimento do mundo e do pensamento sobre a cidade que configura o aspecto e a perspectiva climatológicos, esta textura do ar para apreender o que já está cá, que se dá a ver nas circunstâncias ambientais.

Com o intuito de tornar a colocar-se num contexto, o da climatologia, poder-se-ia imaginar uma ambientação da actualidade urbana, ver nas suas particularidades e nos seus elementos díspares outros tantos sinais disseminados no espaço e que constituem uma ecologia visual para reconfigurar a cidade do presente. Localizar os sinais, já não na concepção corrente da representação, mas sim ao enfatizar as condições de possibilidade oferecidas pela vitalidade urbana, pela multiplicidade do real. Trata-se aqui de uma constituição epistémica da cidade, de um conhecimento comum do mundo vivido, e, por conseguinte, de uma “cidade-logia”, e já não de uma simples sociologia da cidade.

Neste panorama, o caleidoscópio urbano, com os seus fragmentos, acentua os momentos vividos, o instante: um *aïon*, este presente imanente (Deleuze; 1969), no qual agem os territórios vividos. Por conseguinte, um tempo das mutações, de um presente que age à escala espacial, no qual a mudança “societal”, que tanto abarcava os modos de vida como as prospectivas espaço-arquiteturais, está a ser posta em prática.

Tradução de Jean-Martin Rabot e Ana Leite Vilela

Referências bibliográficas

- Berque, A. (2000) *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris: Belin, coll. Mappemonde.
- Begout B. (2005) *La Découverte du quotidien. Éléments pour une phénoménologie du monde de la vie*, Paris: Allia.
- Deleuze G. (1969) *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Durand G. (1969) *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris: Dunod, 1993.
- Jameson F. (1989) *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Milano: Garzanti.
- Kuhn T. S. (1962), *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. fr., Paris: Flammarion, 1972.
- Lynch, K. (1960) *The Image of the City*, trad. fr., *L'Image de la cité*, Paris: Dunod, coll. Masson Ho, 1998.
- Maffesoli M. (1992) *La Transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, Paris: La Table Ronde, coll. La Petite Vermillon, 3^{ème} édition, 2002.
- Maffesoli M. (2003) *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien*, Paris: Le Félin.
- Maffesoli M. (2004) *Le Rythme de la vie. Variations sur l'imaginaire postmoderne*, Paris: La Table Ronde.
- Simmel, G. (1981) *Sociologie et épistémologie*, Paris: PUF.
- Vattimo, G. (1985) *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Milano: Garzanti.

A invisibilidade como subversão pós-moderna na cultura urbana

Júlia Catarina de Sá Pinto Tomás*

Resumo: No mundo contemporâneo o indivíduo é visível, em permanência, através dos registos dos impostos, da segurança social, dos seguros, dos bancos, etc. Todos os passos do dia-a-dia, todos os rituais do quotidiano podem ser observados por estranhos com telemóveis, computadores portáteis, GPS, câmaras web ou câmaras de segurança instaladas em quase todos os sítios públicos como as estações de serviço, as auto-estradas, os aeroportos, as estações de comboio, os multibancos. Neste contexto, ser invisível pode parecer desejável, mais ainda, pode ser um valor partilhado por algumas comunidades que vivem no seio da sociedade. O estudo das tribos pós-modernas é interessante, neste sentido, não só para analisar novos medos, mas também para revelar novos desejos sociais.

Palavras-chave: sociologia do imaginário e do quotidiano, invisibilidade, segredo, pós-modernidade, subversão, nómadas urbanos.

Se nos debruçarmos sobre a invisibilidade, no sentido de clandestinidade ou de anonimato, como uma rejeição da sociedade, é possível reconhecer uma forma implícita de contestação. A invisibilidade torna-se, nesta perspectiva, uma evasão à pressão social em relação directa com a teoria da sociedade de controle. Este artigo parte da ideia de que a invisibilidade pode ser uma tática de subversão correlativa à sociedade pós-moderna. Seguindo as teorias da sociologia do imaginário, podemos discernir uma sociabilidade particular a certas “contraculturas”, ou microgrupos sociais, que incluem o desejo de ser invisível como uma forma de expressão identitária.

A sociologia do imaginário é um paradigma inspirador que utiliza uma análise inovadora do modo de ser e de estar na sociedade através de certos rituais do quotidiano.

* Doutorada em Sociologia pela Universidade Paul Valéry, Montpellier III. Pós-doutoranda e investigadora no CECS (Universidade do Minho). Bolseira da FCT. E-mail: sa.pinto.tomas@gmail.com

Esta corrente sociológica permite expor “as motivações profundas e as correntes dinâmicas” (Legros, 2006: 1) subjacentes aos grupos. Veremos desta forma que certas tradições arcáicas – como o nomadismo ou a comunidade tribal – se repetem numa lógica que se conjuga perfeitamente com o conceito de pós-modernidade.

A instabilidade dos valores, a desfragmentação da família, o individualismo, o neo-liberalismo, a crise de identidade são algumas características facilmente associadas a estes tempos. O pós-modernismo está intimamente unido à emergência da cultura de massas e ao desenvolvimento das redes comunicacionais. Esta cultura mediática é visível em todas as camadas sociais, sendo, por isso, um pilar fundamental do imaginário colectivo.

A ideia da invisibilidade como tática de rebelião contra a sociedade de controle (conceito deleuziano) provém de vários autores, dos quais se destaca Michel Foucault e a sua concepção de sociedade de vigilância. Os mecanismos sociais desta estrutura teórica são baseados no panoptismo, onde “cada actor é constantemente visível” (Foucault, 1975: 233). Para este filósofo o Poder, comparável à arquitectura do *panopticom* de Jeremy Bentham, controla os indivíduos pela imposição da sociedade disciplinária, estruturada por um controle omnipresente, repressivo, todavia protector. Este é o efeito principal do panóptico: “induzir um estado consciente e permanente de visibilidade que garante o funcionamento automático do Poder” (Foucault, 1975: 234). Gilles Deleuze (1990) continua esta via de exploração do mundo social contemporâneo e propõe uma análise das sociedades de controle e dos mecanismos do Poder provenientes da globalização.

Um dos dispositivos de vigilância/segurança mais importantes é o poder dos *mass media*, que geram um “sistema sinóptico” (Bietlot, 2003) no qual todos vêm a mesma coisa simultaneamente. Os aparatos sinópticos são, no fundo, as tácticas usadas pelos média, ou seja a sedução, a aculturação, a distração e a comunicação do medo. Outro trunfo do Poder é o “superpanóptico” (Poster, 1996), ou seja, a vigilância e o controle pelas bases de dados que recolhem informações pessoais digitalizadas e que podem atravessar o planeta em apenas alguns segundos.

A sociedade de vigilância gera, desta forma, o sentimento de insegurança. No entanto, o que aparece inicialmente como um paradoxo segue, na realidade, uma lógica clara. As desordens sociais criadas por esta situação confirmam e reforçam as mensagens mediáticas. Desta forma, o diagrama de segurança/vigilância transforma-se numa espiral na qual as novas tecnologias permitem o desenvolvimento de uma civilização sinóptica e “superpanóptica” pós-moderna. O Poder observa o povo e o povo vê o espectáculo.

Na tirania do visual, a visibilidade pode-se transformar rapidamente numa armadilha alienante. Por isso, não é surpreendente pensar que a invisibilidade (anonimato) seja uma manha astuciosa, não só para “viver feliz” – “pour vivre heureux, vivons cachés” como aconselha a fábula de Claris de Florian no século XVIII – como para resistir a esta sociedade sufocante.

A ideia de rebelião secreta é analisada por Hakim Bey (1990) através da noção de TAZ. O termo designa uma zona autónoma temporária, ou seja, uma zona (geográfica, temporária ou imaginária) de insurreição que se dissolve antes que o Estado a esmague.

Bey vê a TAZ como um microcosmo de uma cultura totalmente livre, como uma tática ideal, porque é invisível para a cartografia do controle. A função principal da TAZ é a liberdade total e as duas condições são a invisibilidade e o anonimato.

A “cultura da desapareição” (Bey, 1990) apresenta-se assim como uma forma de fazer frente pela invisibilidade. Esta rejeição da sociedade pode ver-se em alguns fenómenos sociais como o abstencionismo, a pirataria informática, o abandono da escolaridade, a recusa do trabalho, a fuga à família nuclear e à monotonia do quotidiano. Para este autor, pretender a possibilidade de uma revolução é fútil porque o Estado é pura simulação. Mais ainda, a forma de enfrentar o Poder não deve ser violenta mas tem de evitar a violência do Estado. Para isso “o ataque deve efectuar-se ao nível das ideias e a defesa deve ser a invisibilidade” (Bey, 1990). Podemos, seguindo esta lógica, observar novos grupos sociais, novas pequenas comunidades, ou, aquilo a que Michel Maffesoli (1988) chama as “tribos pós-modernas”.

A passagem da época moderna à época pós-moderna é marcada pela descoberta da tecnologia microelectrónica e digital. A internet abre um espaço infinito de redes comunicacionais que Hakim Bey divide em três dimensões. Primeiro o espaço elitista, a Net, que privilegia o intercâmbio de informações como por exemplo as bases de dados dos bancos, dos governos ou ainda das empresas de marketing. Em seguida existe a Web, que é aberta a todos, como os motores de pesquisa geral (Google). A terceira dimensão é a “contranet” ou “antinet” que oferece um espaço subterrâneo de pirataria para o uso clandestino da Net. Os *hackers* (piratas virtuais) representam a pequena minoria susceptível de ter acesso a este espaço. É aqui, na “contranet”, que é possível uma rebelião pela invisibilidade porque é unicamente neste espaço que o sujeito pode fugir do controle omnipresente da vigilância planetária.

Esta teoria neo-anárquica oferece, sem dúvida, uma dimensão romântica e idealista. Afirma-se, por isso, como uma resposta utópica e intelectual às questões que angustiam o presente e as novas gerações. O conceito da TAZ pode ser considerado como a génese do *cyberpunk*, movimento cultural baseado na ficção científica e fazendo referência a um imaginário pós-apocalíptico que une o ambiente “*no future*” dos anos 80 à evolução tecnológica e informática actual, daí resultando no “*tecnho future*”. Os temas centrais desta corrente são o futuro próximo e a internet, a tecnologia que permite a união da máquina com o homem, e a teoria da conspiração directamente inspirada pela obra 1984 de George Orwell (1949).

Neste contexto, a invisibilidade, como desejo de clandestinidade, é uma forma implícita de contestação. Para ilustrar esta ideia, proponho uma breve análise dos jovens nómadas urbanos, ou vagabundos metropolitanos. Ao evocar estes termos, faço referência à definição da tribo pós-moderna de Michel Maffesoli (1988). Para ele, a noção de “tribo” designa de maneira ideal-típica a união de um grupo à volta de imagens que agem como vectores de uma comunidade. Estas imagens podem ser o imaginário de uma música, como por exemplo a música *techno* que engloba uma socialidade particular baseada na festa, na vagabundagem, na tecnologia e na cultura urbana. Estes grupos

de jovens juntam-se em redes informais que, ainda que não sendo políticas, podem manifestar-se como uma expressão política.

A distância em relação às estruturas tradicionais, juntamente com o imaginário colectivo destes microgrupos de jovens vagabundos criam uma ética comunitária, um ideal forte que os une profundamente. Esta socialidade engloba três elementos: o mito dionísio da libertinagem eterna, o mito da viagem e o mito da sociedade de vigilância.

O mito da festa eterna vai contra o do progresso. A boémia é uma forma de resistência à moral triunfante. Assim, ir a uma festa ilegal transforma-se num acto reivindicativo. O uso e abuso de drogas tem uma relação directa com o consumo e com a produção em massa de produtos químicos. Para muitos, festejar é sinónimo de se drogar. Através deste acto é possível criar, não só uma intensificação do presente, mas também uma vagabundagem psíquica. Para o melhor ou para o pior, a utilização de drogas contribui para a função social da festa ilegal, ou seja, para a coesão da comunidade (Castel, 1998). Deste ponto de vista, o laço social particular a estes microgrupos é edificado sobre o excesso tóxico. O encontro da contracultura da música “techno” com a droga aparece assim como uma forma de ritual que se insere no “estar-junto” (o “*être-ensemble*” maffesoliano) destes vagabundos do vazio. Desta forma, a cultura da droga forma-se com o tempo e com a partilha de experiências para se tornar parte integrante da memória colectiva do grupo. O segredo é, aqui, um aspecto central. Veremos posteriormente outros paralelos entre a invisibilidade e o segredo no acto de rebelião contra a sociedade.

O mito da vagabundagem glorifica a liberdade e alimenta-se do desejo de encontrar um lugar melhor. O movimento perpétuo da vadiagem é uma forma de “resistir ao saneamento prometiano da vida” (Rabot, 2009: 90). Festa e vagabundagem representam uma rejeição da monotonia da vida quotidiana e são manifestações da apreciação do instante presente, o que lembra o poeta Horácio ao dizer “*carpe diem*”. O “desejo de outro lugar” (Maffesoli, 1988: 27) – geográfico ou psicadélico – corresponde também ao desejo de arriscar e de brincar com a morte, porque “a felicidade de navegar é sempre acompanhada pelo medo de se afundar” (Durand, 1969: 286). Com efeito, a viagem pode ser compreendida como uma relação intensa com o tempo e com a morte, um vaivém ao paraíso, uma fuga de si próprio, o que inclui o esquema imaginário que rodeia o tema da “fuga perante um mundo que se esgotou” (Maffesoli, 1997: 55) como “*el ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*”, herói sonhador, idealista e absurdo.

É necessário insistir neste ponto em que considero este “nomadismo” no sentido dado por Maffesoli, ou seja, “nomadismo” como o caminho que o indivíduo atravessa ao passar por experiências relacionais que lhe permitem construir uma identificação múltipla mas num mesmo espaço social. Ironizando com o que é geralmente conhecido como aparelhos nómadas (telemóvel, portátil, etc.), Maffesoli (1997) indica que estas ferramentas de mobilidade são *a priori* objectos de sedimentarização identitária porque fixam uma identidade social a um indivíduo, qualquer que seja o contexto social.

Afinal o mito da conspiração, que influencia o imaginário dos jovens nómadas urbanos, é alimentado por uma visão policial da sociedade centrada no controle e na vigilância, como constatei anteriormente. Há alguns anos um omnipresente grafito prichava as

paredes da cidade de Londres: “*Big Brother is watching you*”. A teoria da conspiração, veiculada pelos rumores e pelos boatos urbanos, é um pensamento simplificador sobre o Poder que se desenvolve face a uma globalização cada vez mais complexa. A vantagem é que as denúncias têm uma função de mobilização protestatária. Sejam claros, o modelo de Foucault acima descrito não corresponde à realidade social, que é bem mais complexa e mais profunda que o sistema panóptico. No entanto, esta visão do mundo faz parte integral da constelação imaginária do nómada urbano.

A incompreensão social, alimentada pelo medo, vê os jovens das ruas como “selvagens” ou como “bárbaros”. O nómada urbano é um “cão selvagem que goza com os cães domesticados” (Maffesoli, 1997: 157). Eles quebram o que Simmel chamou “o rigor extremo da lei moral” (1908: 16). A sociabilidade destes micro grupos, por mais variados que sejam – quer sejam os jovens do *hip-hop* ligados aos *grafitti*, ou os adeptos da música techno, ou os *punks*, ou os góticos, ou os emos –, tem uma consistência própria e uma postura idêntica. A intersubjectividade partilhada é constituída por uma combinação de valores variados, polimorfos, estilizados. O imaginário colectivo que funda estes laços sociais põe em evidência uma constelação de mitos e de símbolos, pedra angular do seu poder invisível de subversão.

Por fim, para compreender a invisibilidade como subversão, é também necessário fazer referência à temática do Segredo. Existe uma dialéctica subtil entre o mostrar e o esconder, um pouco como os Guardiões dos Mistérios Antigos, incluindo os dos cristãos, que se reuniam em segredo para louvar os deuses e que se distinguiam dos profanos por fórmulas ou sinais de reconhecimento. Estes índices discretos alimentavam o medo colectivo. É por esta razão que os romanos os consideravam como os inimigos da sociedade e do Império (Pessoa, 1935: 61).

Seguindo um argumento idêntico, pode-se afirmar que a teatralidade das atitudes e das aparências esconde, no fundo, uma existência secreta e subversiva. De acordo com Maffesoli (1988: 140), “podemos dizer neste sentido que a multidão dos *looks* citadinos [...] é o índice mais nítido da vida secreta e densa dos microgrupos contemporâneos”. Assim, a comparação entre os micro grupos urbanos e as sociedades secretas parece-me pertinente. Fazendo referência ao sociólogo alemão Georg Simmel, é possível estabelecer algumas formas latentes partilhadas pelos nómadas urbanos, que são definidas pelo segredo: “A primeira relação interna essencial à sociedade secreta é a confiança recíproca dos seus elementos. E esta é necessária a um nível particular, porque a finalidade do segredo é, antes de tudo, a protecção. De todas as medidas de protecção, a mais radical é certamente a de se tornar invisível” (Simmel, 1908: 62).

A consequência directa desta situação é a instabilidade, porque, a partir do momento em que o segredo é rompido, a comunidade é destruída. Da mesma forma, quando a ocupação ilegal de um local ou de um terreno (no contexto das festas ilegais) é descoberto, o lugar é rapidamente evacuado pelas forças policiais.

A rebelião e a exclusão são também dois temas comuns às tribos pós-modernas e às sociedades secretas. As formas de subversão reflectem uma resistência à ordem estabelecida que se traduz no desarranjo das estruturas sociais tradicionais. Para Simmel

(1908: 65-66), “de uma maneira geral, a sociedade secreta aparece como o correlativo do despotismo e das interdições policiais, para se proteger de maneira defensiva e, eventualmente, ofensiva da violência esmagadora dos poderes centrais, e não só a do poder político, mas também no seio da igreja, do Estado, da escola e da família”.

A exclusão existe, num movimento idêntico, nos dois tipos de comunidade e nos dois sentidos. Por um lado, o grupo exclui o ambiente social geral e, por outro lado, a sociedade exclui o grupo. A separação entre o grupo e a sociedade torna-se assim a expressão de um valor comum sentido profundamente. Ora, este valor primordial é a liberdade. Para o sociólogo, a exclusão tem sempre um cheiro a liberdade. “Penetramos assim num terreno onde as normas do mundo social se desfazem. A essência da sociedade secreta é precisamente isto: a autonomia. Mas é uma autonomia que se isola na anarquia” (Simmel: 1908:85). O autor estava já bem consciente deste aspecto desordenado mas essencial da constituição de grupos “secretos”.

Esta análise apresenta elementos claros da pós-modernidade, como a noção de “tribo” (Maffesoli, 1988), “nomadismo” (Maffesoli, 97), “politeísmo dos valores” (Rabot, 2006), “aspecto estilhaçado da vida” (Rabot, 2008: 104), intensificação do quotidiano, instabilidade, relação com a tecnologia, mudanças culturais, ou ainda “desvio tóxico” (Xiberras, 1989). O segredo permite a delimitação de “um mundo invisível, dissimulado, ao lado da sociedade manifesta” (Tacussel, 1988: 31). A invisibilidade como subversão pós-moderna pode portanto ser compreendida, no sentido de Pascal Michon, como um fenómeno de “descivilização” (Michon, 2005: 439).

A visão do mundo apresentada neste trabalho é certamente negativa. No entanto, o negativismo faz parte do ambiente social actual. Assistimos ao desmoronamento dos laços sociais tradicionais, da economia, da estabilidade familiar. Vemos também, em permanência, a televisão e a informação repetitiva e simplificadora. Assistimos desde os anos 60, com a emergência das contraculturas juvenis, à rápida constituição e desagregação de microcomunidades, tendo sempre um mesmo objectivo: ir contra a moral estabelecida. Ora actualmente, o que se observa em geral é uma nova sociabilidade que se opõe a fenómenos como o individualismo, o consumo de massa, a overdose de informação televisiva.

Em suma, o desejo de invisibilidade pode ser vivido como um sentido comum a algumas contra culturas urbanas, como uma forma de resistência ao mundo pós-moderno. Se nos cingirmos ao entendimento mais comum – e superficial – destes grupos, escapar-nos-á uma sociabilidade mais profunda e interessante. Ora, é precisamente este aspecto escondido que pode revelar novas perspectivas para o sociólogo desejoso de saber o porquê das coisas.

Referências bibliográficas

- Bey, H. (1990) *TAZ : Zone Autonome Temporaire*, acedido em: [http://www.hermetic.com/bey/taz_cont.html].
 Bietlot, M. (2003) “Du disciplinaire au sécuritaire: de la prison au centre fermé”, *Multitudes*, 11, acedido em: [<http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id=article103>].
 Castel, R. (1998) *Les Sorties de la toxicomanie*, Fribourg: Édition Universitaire.

- Deleuze, G. (1990) "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", *Pourparlers*, Paris: Éditions Minuit, pp. 240-247.
- Durand, G. (1969) *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris: Bordas.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
- Legros, P. et al. (2006) *Sociologie de l'imaginaire*, Paris: Armand Collin.
- Maffesoli, M. (1988) *Le Temps des tribus. Le Déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Librairie des Méridiens, Klincksieck et Cie.
- Maffesoli, M. (1997) *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris: Librairie Générale Française.
- Michon, P. (2005) *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Pessoa, F. (1935) "Associações secretas" in Simões, J. (ed.) (1987) *Obras em Prosa*, vol. III, Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 59-76.
- Poster, M. (1996) "Database as discourse, or electronic interpellations" in Lyon, D. & Zureik, E. (eds.) *Computers, Surveillance and Privacy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 175-192.
- Rabot, J.-M. (2006) "Pós-modernidade e politeísmo dos valores" in *Actas dos Ateliers do V Congresso Português de Sociologia, Sociedades contemporâneas. Reflexividade e ação* (Braga, Universidade do Minho, 12 a 15 de Maio de 2004), Lisboa: Associação Portuguesa de Sociologia, pp. 4-9.
- Rabot, J.-M. (2008) "Syncretisme et postmodernité" in Cabecinhas, R. & Cunha, L. *Comunicação Intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios*, Porto: Campo das Letras, Editores, S.A., pp. 179-190.
- Rabot, J.-M. (2009) "Éloge des barbaries postmodernes", *Les Cahiers européens de l'imaginaire*, 1: 88-94.
- Simmel, G. (1908) *Secret et sociétés secrètes*, Paris: Circé.
- Tacussel, p. (1988) "Les lois du non-dit: silence et secret", *Diogène*, 144: 18-32.
- Xiberras, M. (1989) *La Société intoxiquée*, Paris: Méridiens-Klincksieck.

Ser num mundo outro: a mente bebida pela máquina?

Mariana Lameiras*

Resumo: O corpo como lugar que habita a sociedade envolve em si a mente humana e busca incessantemente formas de construção ou renovação cujas concretizações se repercutem nos mecanismos de identidade do *self*. As potencialidades abertas pelo virtual complexificam este processo, provocando fenómenos de multiplicação identitária ou personalizante num espaço onde tudo é permitido. O corpo surge, então, como uma forma de mediação do ser humano com a máquina e como meio de produção de identidade.

Palavras-chave: ciberespaço, corporeidade, identidade.

1. Introdução

O mundo actual é o do reino da imagem, no qual o corpo ocupa um lugar central como um “território sem fronteiras, continuamente renovável e infinitamente interpretável” (Santaella, *sd*: 1) e como um “produto” que se insere numa sociedade regida por um “princípio de concorrência” assente na “diferenciação dos produtos pelas imagens” (Rezende, 2005: 3). Além disso, é o corpo que surge como meio de produção da identidade (Rezende, 2005) e como elemento mediador na relação do homem com a máquina. O nosso entendimento é distinto do cartesiano (Geadá, 2001: 5) e versa sobre a relação corpo-mente de forma articulada, embora admitamos a crise que actualmente se vive com o elemento corpóreo (Miranda, 2001). Daí que a necessidade de “maquinação do ser” e de recurso às mais variadas técnicas de adorno da carne (Santaella, *sd*: 3) seja uma obsessão actual, na medida em que o corpo é a representação exterior do ser. Com as novas tecnologias, adensam-se os mecanismos de representação: abrem-se múltiplas e infindáveis possibilidades de ser outro noutro sítio que não se confina mais ao imaginário.

* Universidade do Minho. (marianalameiras2@gmail.com)

O princípio da personalização múltipla do “eu” de que fala Turkle (1997, *cit. in* Júlio, 2005: 10-16) e a teoria do agenciamento em rede (*Actor Network Theory*) (Sarriera, 2006: 102-103) não são, todavia, entendimentos consensuais. Ieda Tucherman (2001) julga que não estamos preparados (e não precisamos de o fazer) para viver no “imaginário e um pouco perverso princípio de multiplicação dos ‘eus’”, uma vez que as manifestações de identidade são antes concretização de um “princípio de identidade *prêt-à-porter*” e temos já uma subjectividade inerente na vida real “que é uma pluralidade de formas de ser” e uma liberdade patente na “produção de novas figuras a partir de si mesmo”. Ora, tal vai ao encontro da noção de individuação proposta por José Pinheiro Neves (2006: 31), princípio que “explica porque algo é um indivíduo, um ente singular”, na medida em que do ser faz parte um caminho de desdobramento:

A univocidade do ser não significa que seja único: ‘o essencial da univocidade não é que o Ser se diga num único e mesmo sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas’ (Deleuze, 1968: 53 *cit. ibidem*);

Partindo da ideia de que o ‘eu é o produto de uma construção imaginária’, da ‘ontologia de uma criatura despedaçada no seu próprio núcleo’ (Santaella, *sd*: 2), debruçamo-nos sobre as formas de fragmentação ou consolidação da identidade num mundo propiciado pelo virtual, semelhante a um sistema como foi o religioso, que ignorava origens, tradições e idades e permitia a todos serem cristãos, tal como agora todos podemos ser um ‘ciber-habitante’. (Tucherman, 2001)

2. O reino (?) do corpo territorial

A formação da identidade pessoal, complexo processo no qual mergulham todos os seres humanos, assume configurações várias e tanto bebe da experiência e interacção sociais como, por outro lado, a influencia. Numa sociedade que toma como imperadora a aparência, na qual “estar na imagem é existir” (Rezende, 2005: 6), o corpo afigura-se como um excelente meio de produção de identidade e como alternativa aos enfraquecidos “meios tradicionais” de que são exemplo a família ou a religião (*idem*: 3). Cultiva-se, então, o exercício daquilo alguns autores chamam “corporatria” (*ibidem*) ou “antropofagia” (Miranda, 2001).

Não sendo propósito deste ensaio reflectir acerca das concepções modernas do corpo, isso é, porém, inevitável quando tratamos do ser e da personalidade. A construção do *self* exerce-se também ao nível do corpo, concepção distinta da do dualismo cartesiano, que separava o corpo da mente, isto é, considerava o “corpo o limite espacial da mente onde se situaria o autêntico Eu” (Geada, 2001: 5). Há, portanto, uma definição mútua, uma interligação que não pode ser ignorada, mesmo (e mais?) quando falamos de ciberespaço. Para McHoul (*cit. in* Geada, 2001: 6), este é um “espaço técnico corporizado” que depende da mediação corporal.

Com base na distinção de Baró (1985, *cit. in* Sarriera, 2006: 99), há quatro elementos fulcrais que associam as considerações da psicologia social ao conceito de identidade

pessoal: a identidade com referência a um mundo; a sua afirmação nas relações interpessoais; a sua relativa estabilidade; e o facto de ser produto da sociedade e das acções individuais. Esta distinção parece-nos bastante útil quando pensamos a problemática da identidade com a introdução do elemento virtual, do ciberespaço. Tendo em conta que se trata de um processo instável e flutuante, parece mais simples pensá-lo no seio de uma sociedade ou realidade “reais”, com referências físicas reais e mensuráveis.

O mundo novo que as tecnologias vieram introduzir coloca acentuadas restrições (ou liberdades?) a todo este mecanismo de produção, mudando, deste logo, a referência do sujeito e o tipo de relações interpessoais que se estabelecem. Sarriera observa, a este propósito, que estas mudanças não “negam a continuidade do *self* nem contrariam a acepção de que o *self* é estável” (Sarriera, 2006: 99). Alguns argumentos vão no sentido de uma referencialidade própria, interior e intrínseca ao próprio sujeito (*ibidem*); porém, é a referência a um sistema mais lato que funciona como expoente máximo desta referência necessária. Daí que a “sociedade imagética” (Rezende, 2005: 3) e a excitação pela “maquinação do ser” por meio de “técnicas de composição e adorno da carne” (Santaella, *sd*: 3) sejam o motor da existência e não haja “separação entre a configuração externa do corpo e a imagem interna do eu” (*ibidem*). O corpo surge, também ele, como referente físico que contribui largamente para a formação ou consolidação de uma identidade. Ora, isto significa que o desenvolvimento do sujeito tem por base referências do *self*; porém, as mesmas só podem ser conferidas através das relações sociais (Harré, 1983, *cit. in* Sarriera, 2006: 100).

Neste sentido, os seguidores da *Actor Network Theory* (ANT) salientam que o *self* é um “agente” que se enquadra numa “rede” de sujeitos e objectos (Sarriera, 2006: 102-103). Há uma “série de elementos que o sujeito habita – sendo o corpo um deles – que se estendem para uma rede de outros objectos e sujeitos” e que formam a identidade de uma pessoa num determinado momento (*idem*: 102). De facto, os espaços virtuais surgem como forma de consolidar e representar o *self* mas também como forma de o questionar. Exemplos disso são as fotografias que os utilizadores colocam no *Facebook* (como extensão ou *links* de uma identidade, ao serviço de uma “multiplicidade de referências que constroem a nossa identidade” (Júlio, 2005: 14) ou, por outro lado, as várias formas que se podem encontrar de forjar a identidade, um terreno muito fértil potenciado pelo advento das novas tecnologias.

Poderão ser “identidades artificiais pouco estáveis” como as dos jogos virtuais, ou poderão ser formas de prolongar a identidade dita real (*idem*: 6).

3. O ser mergulhado noutro(s) mundo(s)

Os “mundos mediados por computador” (Júlio, 2005: 9) abrem ínfimas possibilidades susceptíveis de multiplicar o *self*, numa época em que se caminha, como refere Turkle (1997, *cit. ibidem*: 10) “para uma cultura pós-modernista da simulação”. Nesta cultura, a diferença é a rainha e o indivíduo é frequentemente impelido a ser “outro”, nos mesmos termos em que Fernando Pessoa falava de “outrar-se”, sair de si, como forma

de escape ou de concretização de desejos íntimos. É este “eu” fragmentado e múltiplo que o ciberespaço vem possibilitar; é no ciberespaço que se pode existir sob formas distintas. É o que sucede no filme “Avatar”, no qual Jake Sully podia ser outro e esse outro não tinha as limitações do corpo que o prendiam a uma cadeira de rodas na vida dita real; outro que já não podia viver na vida real e que precisava da máquina para se “outrar”, para estabelecer conexão com um mundo novo. Além disso, a personagem precisava ainda do corpo como mediador desta relação com o virtual, o qual se transformava no outro mundo: o corpo fraco de Sully exercia uma actividade que, “ao exteriorizar-se na materialidade da interface”, desaparecia por detrás dela (Massumi, *cit. in* Geada, 2005: 9). Seria uma fragmentação do seu “eu”, um “eu” que quis abandonar por completo a outra existência e ficar eternamente preso à terra dos sonhos por meio de uma máquina? Aqui, o virtual era bem mais real do que o próprio imaginário, também propício ao devaneio e à multiplicação do “eu”. Aqui, o homem deixara guiar pelo dispositivo maquínico e nele imergira. Poderia ser um “eu” fragmentado de Sully, necessariamente distinto de si mesmo, ou antes um “eu” fluido de Sully. Turkle (1997, *cit. in* Júlio, 2005: 13) definiu este “eu” fluido como uma faceta que deliberadamente damos a conhecer aos outros e que se exacerbou nos tempos modernos: “as novas tecnologias da comunicação nos levaram a colonizar os cérebros uns dos outros”.

Na volatilidade do ciberespaço, acepção contrária ao “princípio de eternidade” observado por Tucherman (2001), podemos ser quem queremos das mais variadas formas. Podemos mudar constantemente a fotografia do *Facebook* numa lógica do “fazer-de-conta” ou do “fazer-de-novo” (Moura, 2002: 3), podemos criar uma identidade (que alimente fantasias de forma fugaz ou duradoura no tempo e no espaço). Aliás, é essa identidade algo pantanoso e que sofre constantes avanços e retrocessos:

Uma individuação (seja ela psíquica – um *eu* – seja ela colectiva – um *nós*), sendo um processo (não um estado), tende sempre a tornar-se num *in-divisível* nunca plenamente atingido. Nunca se poderá falar de uma estabilidade de um *in-dividido* perante outro *in-dividido*: estamos sempre perante metaestabilidades que pode ser mais um *meta* (para a *in-estabilidade*), ou uma estabilidade (a não divisão). (Neves, 2006: 120)

Acrescente-se ainda a ideia de alucinação ou psicose de que fala Catarina Moura na relação do sujeito com a noção de realidade virtual, na medida em que há uma libertação “de si” que é “desdobramento” e “diluição”, que é “ausência ao mesmo tempo que é *hiperpresença*” e influencia “a imagem que o sujeito tem de si enquanto subjectividade corpórea” (*ibidem*). Sem podermos prescindir do elemento corporal como mediação, podemos criar ou reinventar o corpo, tal como nota Bragança de Miranda (2001). Por outro lado, a “visibilidade do indivíduo” pode ser a “sua própria armadilha” (Foucault, 1987 *cit. in* Oliveira, *sd*: 3).

É este espaço aquele que propicia a concretização de desejos ou de possibilidades que, de outro modo, não veríamos consumados e que proporciona, de modo distinto, a “auto-descoberta ou até a autotransformação” (Turkle, 1997, *cit. in* Júlio, 2005: 14), não tendo

necessariamente a ver com identidades múltiplas (que a autora associa a manifestações de personalidades). As identidades virtuais surgem como “objectos-propiciadores-do-pensamento” (*ibidem*) e podem não degradar o “eu”, o *self* que constantemente construímos e desconstruímos. O espaço por excelência da manifestação dessas identidades não deverá, por conseguinte, causar receio ou repulsa: “Não temos que rejeitar a vida no ecrã, mas também não temos que tratá-la como uma vida alternativa. Podemos usá-la como espaço de crescimento” (Turkle, 1997: 394, *cit. in* Júlio, 2005: 16).

4. Notas finais

“O mundo das imagens potenciado pela sociedade capitalista em que actualmente vivemos deixa-se levar pelos imperativos concorrenciais imagéticos e coloca os indivíduos num jogo com o corpo e com as suas imagens, permitindo-lhe tornar-se “outro” por efeito de decomposição” (Rezende, 2005: 5). Perante a fluidez e velocidade do mundo real, é o mundo virtual aquele que abre a “infinita possibilidade” (Moura, 2002: 2), representando a máquina a possibilidade de realização de sonhos: “o homem sonha, a máquina concretiza” (*ibidem*). De facto, agora os sonhos poderão sair do imaginário, e o íntimo de si pode manifestar-se, o que permite ao homem estender-se e/ou multiplicar-se de variadíssimas formas potenciadas pelo elemento maquínico neste tempo que é o do presente absoluto.

Assim, o “ser no mundo” passa a “ser nos mundos”, sujeito enquanto presença e ausência, subjectividade encorpada e desencorpada, matéria e imagem” (*idem*: 3). O anseio último será o da perfeição, o da simulação constante em busca do melhor, o que apenas é possível num espaço “que não parece sujeito a qualquer lei” e onde parece que tudo é permitido (*idem*: 4). Neste sentido, a “tecnologia está a pôr em causa o corpo como lugar do sujeito e da experiência” (*idem*: 5), mas percepçiona-o como mediador entre o sujeito e o ciberespaço, colocando a hipótese de sublimação do “eu”. As teorias pós-humanas e as considerações de Donna Haraway caminham para a evolução, que julgam natural, da fusão do homem com a máquina e postulam a figura do *cyborg* como apropriação do espaço humano. No entanto, há um “corpo vivido”, um corpo “que não é apenas um invólucro” e que exhibe a subjectividade do ser (*idem*: 7), que compõe o indivíduo e o enforma. Como refere a autora: “Eu sou também esse corpo sublimado que a tecno-logia transformou em imagem sem carne” (*ibidem*).

Sendo o corpo um instrumento de construção do *self* e a “marca identitária do seu ser e estar no mundo” ele é, na modernidade, um “corpo ausente” que dá de si e se manifesta quando entra em disfunção, quando adoece (Fidalgo & Moura, 2004: 3). Quem sou eu, então? Quem sou eu quando me multiplico e me reproduzo no ciberespaço? A ligação à máquina parece adensar a construção de uma identidade una, onde corpos e identidades se imiscuem e se separam radicalmente a uma velocidade estonteante.

Referências bibliográficas

- Cameron, J. (Produtor e Realizador) (2009) *Avatar*, Estados Unidos: Lightstorm Entertainment.
- Fidalgo, A. & Moura, C. (2005) “Devir (in)orgânico: Entre a humanização do objecto e a desumanização do sujeito”, in [<http://www.bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-moura-devir-inorganico.pdf>, acessado em 18/04/2010].
- Geadá, M. T. (2001) “Corpos ligados: mobilização e neutralização do desejo”, in [<http://www.bocc.ubi.pt/pag/geada-maria-teresa-corpos-ligados.pdf>, acessado em 18/04/2010].
- Júlio, B. (2005) “Identidade e interacção social em comunicação mediada por computador”, in [<http://www.bocc.ubi.pt/pag/julio-bruno-identidade-interacao-social.pdf>, acessado em 18/04/2010].
- Moura, C. (2002) “A vertigem: Da ausência como lugar do corpo” [<http://www.bocc.ubi.pt/pag/moura-catarina-culturas-vertigem.pdf>, acessado em 18/04/2010].
- Neves, J. P. (2006) *O Apelo do Objecto Técnico*, Porto: Campo das Letras.
- Oliveira, J. A. (sd) “Polidez e identidade: a virtude do simulacro”, in [<http://www.bocc.ubi.pt/pag/oliveira-jair-polidez-identidade.pdf>, acessado em 18/04/2010].
- Rezende, R. (2005) “O corpo digital como corpo duplo: a tecnologia purificando as formas” in *Actas do Intercom*, XVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, in [<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R1492-1.pdf>, acessado em 18/04/2010].
- Santaella, L. (sd) “Figurações do corpo biológico ao virtual”, *Revista online Interin*, 4, [http://www.utp.br/interin/edicoesanteriores/04/artigos/artigo_tematico_3.pdf, acessado em 17/04/2010].
- Sarriera, H. J. F. (2006) “Connecting the Selves: Computer-Mediated Identification Processes”, in Silver, D. & Massanari, A. (eds.) (2006) *Critical Cyberculture Studies*, New York: New York University Press, pp. 97-106.
- Tucherman, Ieda (2001) “Entrevista concedida a Luís F. Teixeira”, *Interact, Revista On-line de Arte, Cultura e Tecnologia*, 3 de Julho de 2001, in [<http://www.interact.com.pt/interact3/>, acessado em 08/05/2010].

A individuação eco(socio)lógica na pós-modernidade

José Pinheiro Neves* e Pedro Rodrigues Costa**

Resumo: A intenção deste artigo é sintetizar algumas ideias fundamentais dos principais percursores da sociologia, na tentativa de (re)actualizar o pensamento sociológico para a emergente acção humana na pós-modernidade. Faremos uma viagem pelo pensamento de Gabriel Tarde, Max Weber, Georg Simmel e Alfred Schutz, acrescentando ainda as contribuições de Carl Jung e de Gilbert Simondon para fortalecer uma perspectiva sociológica que se pretende tornar útil actualmente: a Eco(socio)logia da Individuação. À continuidade do pensamento dos autores clássicos da sociologia, junta-se uma outra síntese proveniente de uma actual geração de autores, que pretendem acima de tudo uma sociologia centrada na ideia de individuação, ou seja, na ligação múltipla que ultrapassa o limite do humano, permitindo assim articular, de uma forma menos dicotómica, antigos binómios tais como: pré-individual/individual, individual subjectivo/individual objectivo, individual/colectivo, colectivo subjectivo/colectivo objectivo, material/imaterial, ligação humana/ligação híbrida.

Palavras-chave: individuação, sociologia, pós-modernismo, Gilbert Simondon, Carl Jung.

1. Introdução

Na sociologia actual, “muito se taceia e pouco se abraça” (Gonçalves, 2009: 11). É com este pressuposto implícito que constatamos que a história da sociologia tem sido contada, em muitos manuais, apenas por uma via, que é aquela que saiu vitoriosa do debate clássico entre Émile Durkheim e Gabriel Tarde. A partir da “vitória” de Durkheim, e da generalização da ideia de que este fora o principal precursor da sociologia, todo um dispositivo teórico formatou, e ainda parece querer continuar a formatar, o enquadramento geral e

* Investigador do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. O autor agradece à Fundação Ciência e Tecnologia o apoio financeiro através da Bolsa de Pós-Doutoramento SFRH/BPD/42559/2007. (j.pinheiro.neves@gmail.com)

** Sociólogo e doutorando em Ciências da Comunicação (Universidade do Minho). Bolseiro de doutoramento da Fundação Ciência e Tecnologia. (pcosta@mail.pt)

clássico da sociologia, influenciando autores relevantes como Pierre Bourdieu, entre muitos outros. Valerá, por isso, a pena não ficar apenas pelo tactear e abraçar, numa leitura-abraço e fluxo, a escrita desses autores. Será uma leitura até certo ponto dirigida. Uma leitura que assume, tentando ser ainda assim fiel a esses autores, o seu carácter instável de tradução¹.

Ora, dificilmente estaremos perto da verdade quando se contam constantemente partes da história, quando se fractura a história e se desenham contornos sobre realidades parciais. A este propósito, interessa lançar o olhar sobre os desenvolvimentos teóricos recentes na sociologia, e pensar no porquê de tantas dúvidas lançadas por tantos autores sobre o objecto fulcral desta ciência. Porque será que ainda hoje, passados tantos anos, e sobretudo nesta fase que muitos consideram de pós-moderna, não está ainda bem assente o objecto da sociologia?

Estas hesitações não nos ocorrem por acaso e podem até ser encaradas como positivas. O colocar em causa paradigmas é um sinal de vitalidade de uma ciência, como defendia o físico Thomas Samuel Kuhn. São ressonâncias internas que herdamos na leitura de outros sociólogos fundadores, como o próprio Gabriel Tarde, Max Weber, o talentoso e não menos relegado (no passado) Georg Simmel e o autor da sociologia fenomenológica Alfred Schütz. E não é por acaso que hoje, quando se reflecte sobre a pós-modernidade, estes referidos autores são o centro do dispositivo teórico desses pensadores². Todos eles pretendem pensar a sociologia e a natureza da ciência social sem ficarem presos na dicotomia entre o modelo positivista de Durkheim e o apelo para uma grande narrativa centrado em Karl Marx.

Há, portanto, toda uma herança que ressoou e ecoou inspirada nesses fundadores da sociologia: Tarde, Weber, Simmel e Schütz. Um a um, vejamos as suas contribuições. Em, seguida, veremos como essa hesitação e o problema da individuação foi trabalhado igualmente por dois autores que inspiram a reflexão actual pós-moderna: Gilbert Simondon e Carl Gustav Jung.

2. Uma viagem pelos clássicos da sociologia: a natureza da ligação “social”

2.1. Um dos momentos fundadores da sociologia: o debate entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim

O verdadeiro fundador da sociologia, Gabriel Tarde, foi injustamente esquecido favorecendo, de certa forma, o peso da visão de Durkheim. Tarde colocou, no centro do seu pensamento, o problema da natureza da ligação social, partindo da sua busca das micro-diferenças produzidas nos fluxos da imitação.

De facto, com Tarde, o caminho é diferente do outro fundador da sociologia, Durkheim. No início, a sua preocupação centra-se na analogia biológica e interroga-se sobre o social

¹ Ver a origem latina da palavra “tradução” – *tarditore*. A mesma origem etimológica do termo “traição”.

² Ver Maffesoli (2001), Scott Lash (1990), Gilles Lipovetsky (2010), Edgar Morin (1999), Bruno Latour (1005), Bernard Stiegler (2010), Adrian Mackenzie (2006), Brian Massumi (2002), Hermínio Martins e José Luís Garcia (2006), Bragança de Miranda (2002), Moisés Martins (2007), José Gil (1996), entre outros.

a partir da analogia com o mundo físico. Vivendo num mundo afastado do meio académico ao exercer a profissão de magistrado, fica impressionado com a realidade criminal e, talvez por isso, começa a sua pesquisa numa lógica qualitativa e comparativa. No entanto, e surpreendentemente, não segue a via de Durkheim e afasta-se do seu inspirador inicial, Spencer, para se debruçar sobre o fenómeno da propagação social ao nível micro: saber o que nos leva à repetição, à imitação, por um lado, e, por outro, à não-repetição, ao desvio e à *diferença*. Daí, surgem-lhe inquietações que o levavam a hesitar e a (re)questionar: porque é que a ordem social repetitiva muitas vezes não funciona? Terá este movimento de repetição e não-repetição a mesma lógica do mundo não-humano ou estaremos perante algo que, sendo auto-reflexivo devido à linguagem, cria algo de diferente?

Ora, tais inquietações levaram Tarde a hesitar perante um conjunto de questões que se prendiam com o fenómeno da imitação, de tal forma que mais do que o conteúdo do que se imita o seu objecto central passou a ser a própria forma da imitação, e mais do que o conteúdo substantivo do que se imita passaram a ser os efeitos dos enunciados que mais lhe interessou. Isto levou Tarde a concluir que os processos de imitação e de repetição adoptam diferentes formas em função do meio em que se desenvolvem mas são sempre algo em fluxo, em contínuo: as “três principais formas da repetição universal, ondulação, geração e imitação [...] são outros tantos procedimentos de governo e instrumentos de conquista que dão lugar a três tipos de invasão física, vital e social: a radiação vibratória, a expansão geradora, o contágio pelo exemplo” (Tarde, 1893: 51-52).

A preocupação inicial da sociologia, presente tanto em Weber como em Durkheim, ainda que com maior intensidade neste último, em explicar as regularidades que atravessam a vida social, tinha como alternativa uma lógica individual, anárquica, centrada nos heróis individuais, ou então num relativismo lançado para as margens, passível somente de ser expresso no mundo através de alguns filósofos, escritores e, no limite, dos poetas. Tarde sugeriu então que se invertesse o problema. Assumindo que o mais natural é a imitação, na linha do que acontece na natureza, para o autor o que deveria interessar à sociologia era perceber o que nos leva, enquanto indivíduos, a não ser como os outros, a não ser multidão, massa anónima. Por isso, concluiu que estudar o fenómeno criminal não passa fundamentalmente por estudar as regularidades sociais que levam a que os criminosos sejam originários quase sistematicamente de certos grupos sociais marginalizados. Então, entendeu que o que interessava estudar era quando não se dava a repetição, quando algo de novo se instaurava, linhas de fuga que deixavam de ser linhas para se aproximarem dos fluxos. Em vez de partir das semelhanças, Tarde avançou com outra via: *partir das microdiferenças produzidas nos fluxos de imitação*. Através de estudos nomotéticos seria possível entender as pequenas resistências (que podem não passar de hesitações) tanto às acções da *consciência colectiva* global, como também às adaptações inventivas.

Assim, enquanto Durkheim se preocupava fundamentalmente com o carácter *molar* da sociedade, nomeadamente as grandes representações colectivas, Gabriel Tarde, ao contrário, tomava como ponto de partida as pequenas imitações, os fluxos que atravessavam a *segmentaridade molecular* e que, suportando-a, estão sempre a tender para algo que é entrópico. Via como grande problema não o facto de existirem linhas de fuga,

lógicas de nomadismo, mas sim a ordem quando todo o ser é um fluxo permanente de energia. Era uma linha teórica que remetia sempre para os enunciados e para as visibilidades, as quais apenas fazem uma tangente ao plano da imanência, da consistência – um mar feito de pura energia, puro fluxo, para usarmos este vocabulário deleuziano. Segundo Tarde, um fluxo implica crença ou desejo, de tal forma que as representações, sejam elas colectivas ou individuais, seriam o nível molar da sociedade, pois tendem a fazer-se em oposições binárias. No entanto, os fluxos das crenças e dos desejos alimentam molecularmente a estabilização molar e linear. Como diz Deleuze, “enquanto sãoas representações definem grandes conjuntos, ou determinados segmentos numa linha, as crenças e os desejos são fluxos expressos em *quanta*, que se criam, se esgotam ou modificam, e que se somam, se subtraem ou se combinam. É assim que Tarde dá início a uma microsociologia, à qual proporciona toda a sua extensão e alcance, denunciando com antecedência os contra-sensos de que ela será vítima” (Deleuze, 2000: 268).

Numa palavra, pode-se afirmar que, de certa forma, Tarde já antecipa algumas das questões com que a Sociologia se irá debater, em finais do século XX, introduzindo na “Teoria Social dois temas fundamentais [...]: a. divisão entre natureza e sociedade é irrelevante para a compreensão do mundo das interações humanas; b. a distinção entre micro e macro impede qualquer tentativa para compreender como a sociedade é gerada” (Latour, 2001: 1). Estes pressupostos são a base de vários desenvolvimentos recentes da sociologia como é o caso, entre outros, das correntes mais abertas da área transdisciplinar “Ciência, Tecnologia e Sociedade” (ver a Teoria do Actor-Rede, que tem como um dos fundadores Bruno Latour).

2.2. Da hesitação de Max Weber aos desenvolvimentos de Simmel e Schutz

Em Max Weber, a nossa tradução leva-nos a sublinhar a sua hesitação, que constitui um ponto de partida e não um ponto de chegada. Weber, inspirado em Kant, sugere-nos o *ideal-tipo* como solução para o debate entre uma ciência social individualista, na linha duma história descritiva, e uma ciência social positivista demasiado nomotética, preocupada, na esteira por exemplo do marxismo, em descobrir leis gerais científicas. Para Weber, a solução passaria pela formulação de tipologias ideais que funcionariam simultaneamente como elementos com carácter nomotético, sendo por isso aplicáveis a múltiplas situações concretas. Também teria características ideográficas, pois seria uma tipologia baseada em situações históricas, em espaços de tempo determinados. Aparentemente, esta solução apresentava-se como coerente e até relativamente articulada. No entanto, correspondia a uma tentativa, por parte deste autor, de dar uma resposta satisfatória a um debate que atravessava a filosofia e, naturalmente, a sociologia alemã. Simmel e Schütz, mais tarde, tornarão mais clara esta *hesitação* weberiana ao problematizarem a noção de ligação³.

³ Julien Freund parece consciente desta hesitação de Weber quando diz: “Se a noção de relativismo aparece sob a pena do comentador de *Wissenschaftslehre*, é porque Weber, que tanto insistiu na consciência das consequências, desdenhou de tirar as devidas consequências da sua própria posição” (Freund, 1965: 116).

Ao mesmo tempo que Weber procurava uma solução epistemológica para a sociologia emergente, um outro autor, que aparentemente poderia ser considerado um seu continuador, apontava para caminhos um pouco diferentes⁴. Uma outra sociologia, ainda num estado virtual em Weber, começava a irromper e a actualizar-se com Simmel.

Se, com Gabriel Tarde, a teoria social passa a encarar com alguma suspeita as dicotomia entre natureza e sociedade e entre micro e macro, com Simmel estes dois pressupostos ganham maior dimensão. Este autor, um pouco na linha de Weber, inseria a sociologia num processo civilizacional que encarava com uma atitude de suspeita. Na verdade, o seu ponto de partida era o antagonismo entre a criação subjectiva dos actores e as formas exteriores que, por todo o lado e com a difusão das ligações capitalistas, emergiam como estranhas. De um modo semelhante a Tarde, Simmel perseguia uma certa corrente quotidiana que se objectivava ou subjectivava através de microdiferenças, ou seja, acontecimentos da vida na sua capacidade de se transcender, quer dizer, de criar *mais-vida*.

Sem dúvida que para Simmel existia um antagonismo entre a capacidade criativa (*mais-vida*) em que nos transcendemos e, por outro, a existência objectiva de formas e de objectos que, após a sua criação, se transformam em algo exterior a nós (*mais-que-vida*). Por isso, para este autor a sociologia deveria pensar este *intervalo*, este *no meio* que vai da vida e da corrente criativa ao exterior, ao que posteriormente ganha uma espécie de vida própria.

Para evitar a vida própria das coisas, ou seja a reificação⁵, Simmel define um princípio ontológico. Uma maneira de resistir fazendo sociologia: os níveis mais abstractos dependem *sempre* dos indivíduos concretos – aquilo que ele designa por *princípio da emergência*. Mas, por outro lado, embora tomando como ponto de partida o concreto, o dia-a-dia, o movimento constante de signos, acções, desejos, evita a armadilha da *individualização*; a sociologia não pode ficar reduzida a uma psicologia micro que isola unidades mínimas sem as pensar em relação a este exterior. Evitar a armadilha do pensamento psicológico individualizado foi um dos seus grandes trunfos⁶.

Para evitar estes dois perigos – *macro e abstracta* ou *concreta e individualizada* –, Simmel concebe a sociologia como uma “espécie de *geometria social*” que estuda as formas das interacções e os tipos de pessoas envolvidos mas sem ficar enredado numa ambição epistemológica *representacional*, uma *imagem* dogmática do pensamento. Estas formas servem apenas para tentar entender o porquê do surgimento da chamada *sociedade moderna*. Assim, as formas poderiam ser de subordinação, supra-ordenação, intercâmbio, conflito e sociabilidade. Os tipos sociais, por seu lado, tenderiam a organizar-se em torno de dois pólos. No primeiro, teríamos as posições tais como o *compe-*

⁴ O próprio Weber, embora continuasse a dialogar com Simmel, acentuaria, nos seus escritos mais tardios, a sua diferença em relação a este autor: “O peso pedante da nossa formulação tem como intenção separar rigorosamente o sentido visado subjectivamente daquele que é válido objectivamente (no que nos afastamos parcialmente do método de Simmel)” (Weber, 1965 [1913]: 325).

⁵ Denunciada lucidamente por Karl Marx em relação ao discurso da *ciência económica* no capitalismo, à mercantilização da vida, da força viva do trabalho.

⁶ Que caracterizava a psicologia do seu tempo – a psicanálise ainda estava no seu início.

tidor, a coquete. Num segundo pólo, as orientações em relação ao mundo: o *avaro* e o *gastador*, o *estrangeiro* e o *aventureiro* (Ritzer, 1993: 300-305).

O núcleo que fundamenta este pensamento, o problema básico que a sociologia, nesta perspectiva, terá de resolver, passa a ser não o problema de conhecer objectivamente⁷ os *factos sociais* – uma definição *científica* fora do tempo e do espaço –, mas sim saber como é que a sociologia se insere na formação da sociedade moderna. Ora, no século XIX, o facto dominante é o poder prático que alcançaram as massas e os objectos massificados (técnicos) em relação ao indivíduo. E é apenas neste âmbito que faz sentido a construção do objecto da ciência sociológica. Ou seja, o ponto de partida de Simmel é no essencial de tipo ontológico⁸. No limite, não existe propriamente um objecto novo desta *ciência sociológica* “que já não seja tratado nas ciências existentes, visto que é apenas um novo caminho para todas elas, um método científico que, justamente por ser aplicável à totalidade dos problemas, não constitui uma ciência em si” (Simmel, 1977: 14). Desta forma, o que caracteriza a sociologia de Simmel é, acima de tudo, o caminho *ontológico* na relação que estabelecemos, não só com o mundo social, mas também com o mundo orgânico e inorgânico⁹. Assim, lança como lema principal o princípio da emergência: não existindo um objecto específico da sociologia, o autor coloca no centro da análise o conceito não *reificado* de sociedade. A sociedade existe nos seus conteúdos concretos que são passíveis de uma espécie de estudo geométrico, do estudo das suas formas¹⁰. Portanto, a forma, na sua relação com a matéria, deve ser o objecto da sociologia. “Se, pois, tem de haver uma ciência cujo objecto seja a sociedade e só ela, unicamente poderá propor-se como fim das suas investigações estas acções recíprocas, estas maneiras e formas de socialização” (*Ibidem*: 17).

Neste momento, Simmel posiciona-se em relação a algo exterior: o debate da filosofia alemã acerca do carácter nomotético ou ideográfico das ciências da cultura. Será que cada processo social é único, exigindo uma explicação e compreensão próprias? À primeira vista, a solução apontada por Simmel assemelha-se bastante ao sugerido pelo seu amigo Max Weber. Contudo, podemos considerar que a *hesitação* de Weber se intensifica em Simmel.

Uma outra afirmação de Simmel mostra que há algo que se desloca no seu pensamento e, por arrastamento, na sociologia: “não pode distinguir-se entre a pura socialização e o fenómeno real total, com a sua complexidade” (*Ibidem*: 26). Será que podemos dizer que Simmel se afasta um pouco do célebre *ideal-tipo* weberiano? Na verdade, a ambição de Weber está muito próxima de uma geometria de formas puras, algumas

⁷ Ou subjectivamente no caso de Weber.

⁸ Weber não consegue ser tão claro na sua opção. É atravessado por alguma ambiguidade.

⁹ Este último tema ainda não é muito claro em Simmel. No entanto, José Luís Garcia defende que Simmel desenvolve uma conceptualização sobre a tecnologia e a tecnicidade com um grande alcance do ponto de vista sociológico, nomeadamente “sobre o significado social e axiológico da tecnologia moderna e do seu dinamismo independente, a fenomenologia da instrumentalização, o processo de objectivação (*Entäusserung*), alienação (*Entfremdung*) e reificação (*Verdinglichung*)” (Garcia, 2003: 93). A posição de Simmel apresenta, sem dúvida, muitas afinidades com a ideia de individuação técnica de Gilbert Simondon (Neves, 2006). Uma afinidade, aliás, realçada por José Luís Garcia (2003: 104).

¹⁰ Ou seja, numa linha próxima da cartografia dos “agenciamentos” de Deleuze e Guattari (1980), nas suas linhas e intensidades.

das quais se assemelham imenso à proposta de Kant. No entanto, como vimos atrás, em Weber não existe uma conceptualização óbvia e indiscutível acerca deste tema. Simmel, pelo contrário, defende uma posição clara e diferente: o processo de criação das formas não deve assentar num *a priori* fora da experiência. Sugere um nome para este processo: procedimento intuitivo¹¹. Trata-se de ‘uma disposição particular do olhar, graças à qual se realiza a cisão entre a forma e o conteúdo’ (*Ibidem*: 26).

É exactamente neste momento que Simmel, em vez de se assumir como um neokantiano, nos propõe uma outra aproximação. De facto, existe uma diferença essencial entre a sociedade e a natureza que Tarde não reparou: a segunda permite o sujeito que a contempla, ao passo que a sociedade, “sendo composta de elementos conscientes que praticam uma actividade de síntese, realiza-se sem mais e não necessita de nenhum contemplador” (*Ibidem*: 39). Repare-se bem na expressão usada por Simmel: a unidade social é composta por elementos conscientes que se realizam *sem mais*, num tempo imediato. E essa imediatez do tempo, essa duração intensiva do tempo, torna impossível a contemplação externa que permite a criação de um *sujeito* separado de um objecto. Por outras palavras, o sujeito e o objecto existem numa relação transdutiva (numa individuação) que não pode ser restrita apenas ao processo de conhecimento do social. Situa-se aqui a fenda que separa Simmel de Weber. Sendo possível distinguir em Simmel um distanciamento relativamente à face mais científica de Kant, em Weber parece haver, pelo contrário, como que uma nostalgia dessa relação científica entre um sujeito e um objecto¹².

A essa relação transdutiva, entre sujeito que estuda e objecto a estudar, é elucidativa também a posição de Simmel face à relação entre natureza e cultura. Não há, para este, uma diferença assim tão grande entre as ciências da natureza e as ciências da cultura. Existe, sim, “um sentido ainda mais fundamental” (*Ibidem*: 41) que remete para a natureza de qualquer conhecimento, seja ele do mundo cultural seja ele do mundo natural. *Não estamos apenas perante um problema metodológico específico das ciências da cultura, mas sim perante um problema de índole ontológica que atravessa todo o conhecimento do mundo*. Levando o pensamento de Simmel até aos seus limites, não se pode falar de um sujeito que contempla um objecto do qual vai construindo algo teórico, “mas sim numa situação em que a consciência da socialização é *imediatamente* a que sustenta e encerra o seu sentido interno” (*Ibidem*: 43). E esta simbiose é verdadeira nos dois campos científicos: na cultura e na natureza.

Tarde, Weber e Simmel aumentam deste modo as hesitações, contribuindo assim para o aprofundamento da base da teoria social e para a exigência de um maior rigor na análise aos fenómenos, quer fossem de ordem micro quer fossem de ordem macro. As micro-diferenças da imitação (Tarde), as implicações mais subjectivas dos tipos-ideais (Weber) e a tentativa de perceber o intermédio das dinâmicas entre objectivação e sub-

¹¹ Muito próximo da *intuição* de Henri Bergson.

¹² Simmel segue Kant mais por uma questão de método, pois no essencial não partilha da motivação epistemológica de Kant. Embora, neste texto, Simmel não torne esta ideia explícita, poderíamos dizer que ela está talvez implícita na ironia e no distanciamento com que se refere a Kant (ver, por exemplo, como se refere à questão da subjectividade em Kant) (Simmel, 1977: 38).

jectivação (Simmel) constituíram uma base ressonante e intuitiva para uma certa sociologia da segunda década do século XX.

Em primeiro lugar, este autor, quase contemporâneo de Weber, assume a sua herança e propõe-se aparentemente aprofundar alguns dos aspectos mais ambíguos da teoria weberiana. No essencial, Schütz parece não se afastar muito da lógica do pensamento weberiano. Começa por dizer que a sua obra é apenas um mero prefácio fenomenológico à sociologia compreensiva de Max Weber. É evidente que esta estratégia retórica tem os seus efeitos positivos: Schütz parece inscrever-se, de uma forma assumida, na tradição inaugurada por Weber. Mas talvez esta opção não seja assim tão clara. Vejamos porquê.

Schütz pretende analisar criticamente os conceitos fundamentais formulados por Weber na sua obra *Economia e Sociedade*. Começando por afirmar a sua concordância em relação à metodologia e à formulação dos tipos ideais, reforça a ideia de que as ciências sociais se ocupam da acção social na medida em que esta é atravessada por um significado subjectivo. Mas eis que Schütz aponta algumas ambiguidades: Weber não aprofunda as características essenciais da compreensão, do significado subjectivo e da acção social.

No primeiro caso, a compreensão e o significado subjectivo não são definidos claramente por Weber na medida em que se fala da compreensão sem explicitar quem compreende o quê. O uso do impessoal é para Schütz uma solução comprometedor e com pouco poder heurístico. Um segundo aspecto, que merece reparos, é a explicação externa e mecânica da acção social.

Após ter formulado o problema a que irá tentar dar resposta, Schütz, num segundo capítulo da sua obra, concentra-se no conceito de significado. Segundo ele, aquilo que se dá à consciência é uma corrente de vivências, um mundo heterogéneo, em transformação constante. No meio desta corrente, os seus conteúdos não possuem uma significação em si mesmos. Tal como dizia Weber, a consciência parte de vivências que já aconteceram ou então de previsões. Contudo, a corrente em si não é passível de significação. É algo que acontece. É algo que dura. Ora, esta conceptualização não tem uma origem ingénu a. Não estamos perante uma reflexão do tipo romântico acerca da subjectividade do ser humano. Nem estamos perante uma mera aplicação dos conceitos fenomenológicos de Husserl¹³. O que Schütz sugere, talvez ainda não de uma forma muito explícita, é que se pense o significado numa corrente, numa duração. Uma ideia de duração inspirada na reflexão do filósofo francês Henri Bergson (1987).

¹³ O ponto de partida de Husserl é a consciência humana, nomeadamente a procura da essência dessa consciência, aquilo que ele designa como ego transcendental (Ritzer, 1993: 367-368). Esta palavra “transcendental” não se inspira no conceito metafísico ou mentalista de consciência. “Para ele, a consciência não é uma coisa nem um lugar, mas sim um processo. A consciência não se encontra na cabeça do actor, mas sim na relação entre o actor e os objectos do mundo” (*Ibidem*: 368). Estamos, portanto, perante uma consciência entendida como algo relacional que produz significação aos objectos do mundo. Um segundo aspecto das ideias de Husserl adoptado por Schütz refere-se à epistemologia. Na verdade, “para Husserl, a ciência não implicava espiritualismo e análise estatística dos dados empíricos. De facto, temia que uma ciência com estas características fosse levada a recusar a consciência como objecto de análise científico, considerando-a quer em termos demasiado metafísicos, quer como algo físico” (*Ibidem*: 368). Esta orientação geral levou os fenomenólogos a, em primeiro lugar, adoptarem descrições dos processos sociais tal como são experimentados pelos seres humanos. E, em segundo lugar, a oporem-se a um intuícionismo vago, afirmando a possibilidade de um estudo rigoroso das estruturas básicas da consciência (*Ibidem*: 368-369).

Em síntese, Schütz procura, em áreas próximas da sociologia, nomeadamente na filosofia, resposta aos problemas levantados por Weber: por um lado, em Husserl e, por outro e com uma influência um pouco diferenciada, nas teorias do filósofo francês Henri Bergson. Ao primeiro, vai buscar o conceito de consciência, na linha de uma filosofia fenomenológica¹⁴. Por seu lado, inspira-se também (e parece-me que de uma forma mais decisiva) em Bergson ao propor um estudo do social a partir da sua noção de *duração* e memória¹⁵.

Com a influência de Husserl e Bergson, Schütz re-inventa o problema da sociologia. Na medida em que ele se aproximou do lado ontológico valorizado por Bergson e se afastou do lado mais epistemológico de Husserl, podia-se falar de um afastamento em relação à analogia. Mas, paradoxalmente, ficou no meio da viragem dilacerado entre a ontologia e a analogia.

De uma forma resumida, vemos como estes quatro autores abriram portas à sociologia actual, de forma a permitirem pensá-la de uma forma mais aberta e menos reificada. Assim, constata-se que todos estes autores foram sobretudo teóricos de uma actual e pertinente sociologia da individuação na medida em que buscaram sempre uma teorização sociológica do intermédio. A microsociologia concentrava-se no intermédio das coisas: para Tarde a sociedade era a imitação, mas como a imitação é sempre óbvia na análise seria a microdiferença o grande objecto sociológico; por seu turno, para a sociologia de Simmel importava, mais do que tudo, perceber o intermédio das contradições. Aliás, contradições que para este autor constituíam o todo como um lugar de opostos em permanente confronto. Por seu turno, Weber perseguiu hesitações em relação às supostas regularidades que os tipos-ideais poderiam transparecer. Finalmente, em Schütz, as hesitações acerca do objecto sociológico ficaram no intermédio e no indefinido do social, sendo este social ora ontológico ora analógico.

Assim, ao apontarem para o intermédio das coisas, estes autores preocupavam-se já com os processos de individuação. Como processo intermédio, a individuação era apreendida por estes autores no sentido em que era desse intermédio que emanava a chave do entendimento das sociedades, fosse esse intermédio denominado de microdiferenças (Tarde) ou de tensões (Simmel), como por exemplo as tensões existentes entre os processos de objectivação e de subjectivação social.

¹⁴ Esta inspiração não foi apenas em relação a Husserl (o orientador da sua tese de doutoramento). Já nesta sua obra, se fazem citações explícitas à obra fundamental de Heidegger, *Sein und Zeit* [O ser e o tempo] publicada em 1927, alguns anos antes, portanto.

¹⁵ Quando Schütz (1993) escreveu a sua obra principal, *A Construção Significativa do Mundo Social*, nos anos vinte, a obra de Bergson era relativamente pouco conhecida no domínio das ciências sociais. Por outro lado, não podemos esquecer que a sua reflexão se inseria no âmbito da filosofia fenomenológica de Husserl (que era o seu orientador académico). Do ponto de vista filosófico, os dois autores apresentam divergências que podem ser consideradas importantes. Enquanto, para Bergson, a intuição não surgia como uma substituição alternativa ao método científico tradicional baseado no raciocínio lógico, para Husserl a filosofia fenomenológica era um método científico alternativo através da percepção fenomenológica. Esta opção de Schütz terá efeitos importantes no desenvolvimento posterior da sociologia, nomeadamente a etnometodologia.

Parece-nos portanto falso o debate teórico que situa o dilema fundamental da sociologia entre dois pólos: por um lado, o pólo do interaccionismo, ou seja, a autonomia do sujeito; por outro, o pólo extremo com do problema da estrutura, isto é a sociedade no seu aspecto mais global. A partir destes antecessores, podemos começar a pensar que os dilemas fundamentais da sociologia actual não podem ser restritos a esta oposição. Pelo contrário, há uma formulação do problema do *indivíduo* e da individuação que terá necessariamente de ser revista.

2.3. Do indivíduo à individuação: Simondon e Jung

A estas ressonâncias juntam-se ecos sociais que nos mostram um outro caminho, não marcado pelo sectarismo teórico mas sim pela abertura a outras contribuições. E de uma forma natural aparecem autores como Carl Gustav Jung e Gilbert Simondon capazes de nos elucidar sobre o objecto intermédio, aquele que provocou as referidas hesitações e que poderá (re)conciliar as perspectivas até aqui antagónicas¹⁶. Acreditamos por isso num espaço intermédio que possibilita a integração, e não a desintegração como fora feito pelos referidos “vencedores” históricos do pensamento sociológico. Esse espaço intermédio é o nível dos processos de individuações.

Com o suíço Carl Jung, há um pressuposto bem assente no estudo das ciências sociais e humanas: “Sendo uma parte, o homem não pode alcançar o todo. Ele está à sua mercê. Pode adaptar-se ao todo ou rebelar-se contra ele; mas é sempre alcançado por ele. (...) Se possuir um pingão de sabedoria, abandonará suas armas e chamará o desconhecido pelo nome de algo ainda mais desconhecido, *ignotum per ignotius* – isto é, pelo nome de Deus. Trata-se de uma confissão de sua submissão, da sua imperfeição e da sua dependência, mas é, ao mesmo tempo, um testemunho da sua liberdade de escolher entre a verdade e o erro” (Jung, 1963: 364). É por esta razão que Jung sugere que a “individuação (...) tem por meta a cooperação viva de todos os factores. Mas como os factores universais sempre se apresentam em forma individual, uma consideração plena dos mesmos também produzirá um efeito individual, que não poderá ser superado por outro e muito menos pelo individualismo” (Jung, 1979: 50).

De um modo semelhante, apontando ao estudo da individuação, surge um outro autor de origem francesa, Gilbert Simondon (1989; 1989a). Este autor “insiste sobre esta espécie de dimensão que não é de todo uma síntese, não se trata de dizer que este intermédio [a zona obscura] é uma síntese. [...] É realmente uma terra desconhecida, escondida por essa coisa do intermediário” (Deleuze, 1966: 2). Assim, para este autor, “é a individuação que cria as fases, pois as fases são tão-somente esse desenvolvimento de uma parte e outra do próprio ser... O ser pré-individual é o ser sem fases, ao passo que o ser após a individuação é o ser faseado” (*Ibidem*: 5). Um estado pré-individual que remete para uma consciência não antropomórfica.

¹⁶ Ver a este propósito: Neves e Costa (2010).

Portanto, perceber o processo intermédio da individuação é perceber como se faz a cooperação viva de todos os factores nos indivíduos, permitindo perceber desde o pré-individual até ao momento após a individuação. Por outras palavras, o estudo da individuação possibilita o entendimento desde o início das dinâmicas que comportam determinados elementos (sejam estes naturais, biológicos, económicos, políticos, físicos, etc.) até à estabilização dos fenómenos e a sua subsequente (re)novação.

É assim que Deleuze, inspirado em Simondon, descreve o que pode ser pensar sob a égide da individuação, à qual podemos aplicar uma sociologia da individuação. É que “a individuação, portanto, é a organização de uma solução, de uma ‘resolução’ para um sistema objectivamente problemático. Esta resolução deve ser concebida de duas maneiras complementares. De um lado, como ressonância interna, sendo esta o ‘modo mais primitivo da comunicação entre realidades de ordem diferente’ (e acreditamos que Simondon tenha conseguido fazer da ‘ressonância interna’ um conceito filosófico extremamente rico, suscetível de toda sorte de aplicações, mesmo e sobretudo em psicologia, no domínio da afetividade). Por outro lado, como informação, sendo que esta, por sua vez, estabelece uma comunicação entre dois níveis díspares, um definido por uma forma já contida no receptor, o outro definido pelo sinal trazido do exterior (reencontramos aqui as preocupações de Simondon concernentes à cibernética e toda uma teoria da ‘significação’ em suas relações com o indivíduo)” (*Ibidem*: 5).

É isto que nos leva a pensar a sociologia de hoje como uma ciência do *estudo dúplice*, e nunca antagónico. Ou seja, a ela deve importar o estudo das ressonâncias e dos ecos sociais, sempre por forma a mapear as individuações actuais como uma multiplicidade de ligações.

De certa forma, muitos dos autores conotados com o pós-modernismo pensam, tal como sugere Simondon, que “o indivíduo só pode ser contemporâneo de sua individuação e a individuação contemporânea do princípio: o princípio deve ser verdadeiramente genético, não simples princípio de reflexão. E o indivíduo não é somente resultado, porém meio de individuação. Contudo, precisamente deste ponto de vista, a individuação já não é coextensiva ao ser; ela deve representar um momento que não é nem todo o ser nem o primeiro. Ela deve ser situável, determinável em relação ao ser, num movimento que nos levará a passar do pré-individual ao indivíduo” (*Ibidem*: 2).

3. Conclusão

Partindo da necessidade de rever o objecto das ciências sociais, neste artigo, propõe-se um novo “híbrido” que combina a sociologia com as ciências da comunicação: uma erotologia ou uma eco(socio)logia¹⁷ (Moisés, 2007; Miranda, s/d). Bragança de Miranda,

¹⁷ Eros, em grego antigo ερως, era o deus grego do amor. Hesíodo, na sua *Teogonia*, considera-o filho de Caos, portanto um deus primordial. Além de o descrever como sendo muito belo e irresistível, levando a ignorar o bom senso, atribui-lhe também um papel unificador e coordenador dos elementos, contribuindo para a passagem do caos ao cosmos. Segundo Carl G. Jung, o Eros seria a ligação psíquica, mais próximo do feminino, enquanto o Logos remetia para o conhecimento objectivo, para o masculino nas sociedades ocidentais patriarcais. O Eros seria um desejo de perfeição, de sintonia, um desejo de interconexão

por exemplo, realça igualmente a importância da ligação, do “eros” num sentido amplo, na compreensão da pós-modernidade. “O deus Eros que, como diz Parménides, foi o primeiro a ser criado, servia aos gregos arcaicos para pensar as ligações, e aquilo que aparece através delas. Uma certa concepção órfica afirma que Eros é também o deus das epifanias, dos aparecimentos. De nenhum modo está primitivamente associado à sexualidade. De um ponto de vista mais radical, Eros rege tudo: a ligação dos humanos à natureza; as formas de partilha do comum, os corpos, as terras e os bens; mas também as relações entre os humanos, a sua assimetria ou reciprocidade, ou seja, toda a dialéctica da servidão que atravessa a nossa história” (Miranda, s/d: 3).

Desta forma, a relação da sociologia com outras áreas disciplinares faz cada vez mais sentido. Na verdade, a Sociologia e as Ciências da Comunicação podem ser potencializadas ao articular o saber clássico da Sociologia com a sensibilidade para a nova realidade tecnológica, inspirada na área da “Ciência, Tecnologia e Sociedade” e nos “*Cultural Studies*”, e a abertura transdisciplinar das emergentes Ciências da Comunicação. Não se está perante uma Sociologia da Comunicação mas antes perante um “híbrido” que estuda a eco-sócio-comunicação, que estuda as ligações sem ficar preso ao lado social restrito, nem ao aspecto mais empírico da comunicação (os média). É talvez uma ciência emergente transdisciplinar.

Sintetizando, uma eco(socio)logia dos processos instáveis de individuação é, glosando as palavras de Julien Freund sobre a obra de Max Weber, um pretexto para a interrogação e para a reflexão. Recusa ser um pensamento sistemático e fechado (Freund, 1968: 116). A sua grande finalidade é ser um pretexto para se pensar, de forma aberta e transdisciplinar, a questão da natureza das ligações (de todas as ligações que ultrapassam em muito a visão antropomórfica que ainda caracteriza, em grande parte, o pensamento sociológico) que foi muito bem levantada por alguns dos fundadores da sociologia. Contudo, pela inexistência de uma perspectiva sobre o intermédio e da natureza ecológica da ligação, estes autores ficaram abandonados à irresolução dicotómica dos pares de conceitos com as notáveis excepções de, como vimos atrás, Gabriel Tarde e, em parte, Simmel. Com uma sociologia centrada na ideia de individuação, uma ligação múltipla que ultrapassa o limite do humano, será possível pensar de forma mais profícua as passagens do pré-individual ao individual, do individual subjectivo ao individual objectivo e vice-versa, do individual ao colectivo e vice-versa, do colectivo subjectivo ao colectivo objectivo e vice-versa, do material ao imaterial, da ligação humana à ligação híbrida (humano e não-humano) e vice-versa. E, ao mesmo tempo, ter em conta as implicações políticas e ecológicas desta mudança de perspectiva. Ser, acima de tudo, um pretexto para um novo diálogo connosco próprios e com a natureza. Um outro abraço, uma outra ligação.

Glosando um texto de Maffesoli (2001: 192), os ensinamentos de G. Simondon e de C. G. Jung e o “processo de individuação” permitem-nos ir para além da egolatria da modernidade que se fica pelo pólo do ego social, e “abraçar infinitamente mais em

e interação com outros seres conscientes ou sensíveis, incluindo o humano e o não-humano (Wikipedia, s/d). Nesse sentido, a erotologia seria a combinação dos contrários: do subjectivo, da ligação viva (Eros) com o Logos ocidental.

si mesmo que um simples eu...”. De uma forma inovadora podemos combinar Jung e Simondon. Ou seja, retomando a superação da dicotomia ego/self e sugerindo que novas possibilidades, olhando sob a perspectiva de Simondon, se abrem na complexidade técnica da pós-modernidade, que essa superação da dicotomia pode passar pelo híbrido homem-máquina potenciada pela tendência estética, como uma nova religião que nos dá uma sensação de harmonia pré-moderna, “um abraçar o universo, abraçando-se a si mesmo”.

Um pouco na linha de Blumenberg (1990), diríamos que, no contexto da pós-modernidade, estamos perante um naufrágio de que não devemos ser apenas meros espectadores. As ciências sociais não podem continuar a adoptar “a posição *apathos* do sábio que o torna espectador – homem da “Theoria” – e, em consequência, em fonte de ordem frente ao ‘mar’ das paixões que arrastam o homem no movimento de conjunto de sua história natural, como afirmava Walter Benjamin e que, enquanto natural, é sempre a narração da morte do humano, e talvez a instituição da narração como anteparo contra a morte” (Miranda, 1990: 13). Esta visão pode abrir-nos para a criatividade, para a importância política dos movimentos caóticos, das resistências inspiradas numa nova ecologia, dos novos tribalismos.

Referências bibliográficas

- Bergson, H. (1987) *Memoria y vida (Textos escogidos por Gilles Deleuze)* (1.ª reimp.), Madrid: Alianza.
- Deleuze, G. (1966) *Le Bergsonisme*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980), *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2000) *Diferença e Repetição*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Blumenberg, H. (1990) *Naufrágio com Espectador*, Lisboa: Vega.
- Freud, J. (1965) “Introduction”, in Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, Paris: Plon.
- Garcia, J. L. (2003) “Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social. A visão pioneira e negligenciada da autonomia da tecnologia em Georg Simmel” in Martins, H. & Garcia, J. L. (eds.) (2003) *Dilemas da Civilização Tecnológica*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Giddens, A. (2000) *Dualidade da Estrutura: Agência e estrutura*, Lisboa: Celta Editora.
- Gil, J. (1996) *A Imagem-nua e as Pequenas Percepções. Estética e metafenomenologia*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Gonçalves, A. (2009) *Vertigens – Para uma sociologia da perversidade*, Coimbra: Grácio Editor.
- Jung, C. G. (1963), *Memories, Dreams, Reflections*, in Silva, D. (Trad.), (1989), *Memórias, Sonhos, Reflexões*, São Paulo: Editora Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (1979) [1971] *O Eu e o Inconsciente*, Petrópolis: Editora Vozes.
- Lash, S. (1990), *Sociology of Postmodernism*, London and New York: Routledge.
- Latour, B. (2001) “Gabriel Tarde and the end of the social” in Joyce, P. (eds.) (2001), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, London: Routledge, pp.117-132.
- Latour, B. (2005) *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Lipovetsky, G. & Serroy, J. (2010) *A Cultura-Mundo: Proposta para a uma sociedade desorientada*, Lisboa: Edições 70.
- Mackenzie, A. (2006) “The meshing of impersonal and personal forces in technological action”, *Culture, Theory & Critique*, 47, 2: 197-212.
- Maffesoli, M. (2001) *O Eterno Instante. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*, Lisboa: Instituto Piaget.
- Martins, H. & Garcia, J. L. (2006) “Introdução”, *Análise Social*, 181, Vol. XLI, 941-956.

- Martins, M. de L. (2007), “La Nouvelle érotique interactive”, *Sociétés*, 96, 21-27.
- Massumi, B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation (Post-Contemporary Interventions)*, Durham and London: Duke University Press.
- Miranda, J. B. (1990) “Apresentação de Hans Blumenberg” in Blumenberg H., *Naufrágio com Espectador*, Lisboa: Vega.
- Miranda, J. B. (2002) “Para uma crítica das ligações técnicas” in Miranda, J. B. De & Cruz, M. T. (eds.), *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, Lisboa: Tropismos.
- Miranda, J. B. (s/d) *Elementos para uma Genealogia das Ligações*, disponível em: <http://www.cecl.com.pt/redes/pdf/jbm.pdf> [Consultado em 12 de Setembro de 2010].
- Morin, E. (1999) *As Grandes Questões do Nosso Tempo*, Lisboa: Editorial Notícias.
- Neves, J. P. (2006) *O Apelo do Objecto Técnico. A perspectiva sociológica de Deleuze e Simondon*, Porto: Campo das Letras.
- Neves, J. P. & Costa, P. R. (2010) *Uma Eco(socio)logia da Individuação*, Coimbra: Grácio Editores, no prelo.
- Ritzer, G. (1993) *Teoria sociológica clássica*. Madrid, McGraw Hill, 2001.
- Schütz, A. (1993) *La Construcción Significativa del Mundo Social*, Barcelona: Paidós.
- Simondon, G. (1989 [1958]) *L'Individuation psychique et collective*, Paris: Aubier.
- Simondon, G. (1989a [1958]) *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier.
- Simmel, G. (1977) *Sociología I. Estudios Sobre las Formas de Socialización*, Madrid: Alianza.
- Stiegler, B. (2010) “O desejo asfixiado”, *Le Monde diplomatique Brasil*, acedido em: 03/01/2010: <http://diplomatie.uol.com.br/artigo.php?id=593&PHPSESSID=1c600c9cdba67244676ea7f7398227ad>.
- Tarde, G. (1893) *Monadologie et sociologie; Les lois sociales*, Paris, acedido em 10/09/2010, em: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- Weber, M. (1965 [1913]) *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.
- Wikipedia (S/data), “Eros (psicanálise)”, acedido em 20/10/2010, em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Eros_\(psican%C3%A1lise\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Eros_(psican%C3%A1lise)).

Pensar a identidade atonal da modernidade: breve fantasia a quatro mãos

Rita Ribeiro*

Resumo : Porque há conceitos acerca dos quais não é possível reflectir linearmente, este texto pretende ser uma metáfora acerca da noção de identidade em tempos (pós-) modernos. Com inspiração em Calvino, Hofstadter, Escher e Bach, e sustentação em Bauman, Sennet, Kaufmann e Lipovetsky, a identidade é abordada como hipertexto que conecta as escolhas dúcteis do indivíduo moderno.

Palavras-chave: identidade atonal, (pós-)modernidade, *strange loop*.

Quando viajamos para uma cidade que nos é estranha, acontecem duas coisas: percebemos agudamente a fronteira entre o eu e o ambiente – o que estimula os sentidos e nos faz captar cada nota de beleza e de inaudito – e dilui-se o sentido de aprumo que deixámos com a máscara de casa. Dito de outro modo, o que somos e como nos vemos, o que fazemos e como nos apresentamos aos outros, depende, nessa circunstância de exílio temporário, de uma redefinição ligeira do que é a identidade pessoal de cada um, mas, precisamente porque somos um estranho entre estranhos, sentimos-lhe os efeitos de modo mais flagrante. A viagem, a transição, a estranheza, o intermitente são figuras que com raridade vemos associadas ao conceito de identidade nos intensos debates teóricos que a sua opacidade tem propiciado; parece-me que há vantagem em tomá-las como guias numa reflexão sobre o tema, mesmo se breve, incipiente e sem veleidades de chegar a lado algum. O gozo está na viagem, porventura o traço mais determinante da modernidade, porque é mudança, abertura, risco, irradiação, fusão.

O que quer que haja ainda a dizer sobre o conceito de identidade nas sociedades (pós-) modernas deve poder ser pensado também do lado da sua obliquidade e ductili-

* Instituto de Ciências Sociais. Universidade do Minho. (rmgr@ics.uminho.pt)

dade, e não apenas da profusão e do enquistamento que se lhe vem colando. Fustigado pelos riscos de reificação, o conceito resiste tanto melhor ao exame sociológico quanto mais nele se procurarem as posições movediças, os fragmentos, as contradições e sobreposições – quanto mais se tomar a identidade como relação prática e estratégica, para usar o legado de Pierre Bourdieu, e se atender tanto ao movimento de desconstrução quanto ao de construção que lhe são inerentes. A identidade pode ser vista como uma segurança ontológica e como um custo de oportunidade. Desejavelmente, tanto a confirmação do que se é, quanto a penalização pelo que não se pode (também) ser, devem fazer parte da equação sobre o tema. Mais importante ainda é que o olhar sociológico não cerceie o que a realidade produz: a capacidade de indivíduos e grupos para fazerem das limitações vantagens e para redefinirem e ampliarem escolhas, num desígnio estratégico que permite ir além do que as balizas económicas, políticas e culturais autorizam.

Importa, também, atenuar a rigidez conceptual com que se distingue a identidade pessoal das identidades colectivas. Não será necessário retomar os debates entre objectivismo e subjectivismo para dar conta de como a teoria social procura hoje evitar as posições extremas e encontra na sua articulação os conceitos mais profícuos. Não se quer com isto negar as duas dimensões em que pode decompor-se a identidade, mas apenas sublinhar que dissociar analiticamente o individual do colectivo é uma operação que arrisca elidir o que há de mais fulcral na noção de identidade – o fio invisível que une e separa o eu do nós e o nós do eles. Ou seja, usamos o conceito porque ele nos permite gerir o território ambíguo das pertenças e das margens, das inclusões e exclusões, do familiar e do estrangeiro.

1. Se na viagem de uma vida uma identidade

Pode uma vida conter-se numa identidade? Pode um livro conter-se numa frase? “Estás a começar a ler o novo romance *Se numa noite de Inverno um viajante* de Italo Calvino” é a frase seminal do romance *Se numa noite de Inverno um viajante* de Italo Calvino, um livro sobre começar a ler romances e sobre viajar para começar e nunca acabar de ler romances de autores que são muitos e são um só. Neste livro, publicado em 1979, Calvino coloca o leitor em viagem pelo labirinto da criação literária, ao incluir dez inícios de romances que nunca passam das primeiras dezenas de páginas, ao mesmo tempo que coloca as personagens Leitor e Leitora em busca obstinada pela continuação da leitura dos textos interrompidos dos romances, que além de ligados entre si, por serem derivações sucessivas, entram de rompante na realidade das personagens, envolvendo-as em aventuras romanescas, nos vários sentidos que a palavra pode ter. Leitor e Leitora acabam apaixonados e casados, mas a paixão de ambos está sobretudo nos livros que têm de ler, que não podem deixar de ler, mesmo se nunca terminados. Curiosamente, a busca pela continuação do romance interrompido leva sempre a novo romance e logo os Leitores deixam de preocupar-se com o primeiro e passam a dedicar-se obsessivamente à novidade que é, como diz Salman Rushdie (1994: 297), “o livro que agora quer[em]

ler”. O resultado é um texto em espiral, que retalha repetidamente a linearidade clássica do romance e se transforma num hipertexto.

Em *Se numa noite de Inverno um viajante*, a literatura é trazida em jeito auto-referencial ao romance como personagem. Num *puzzle* engenhoso, Italo Calvino faz do livro uma constelação de textos que têm vida própria ao mesmo tempo que só existem em relação mútua, no quadro de uma metanarrativa adjectivada pela intertextualidade e pela subversão da fronteira entre realidade e ficção, autor e leitor, verdade e representação. Romances e personagens confundem-se, personagens trocam de identidade à medida que se vestem e despem, e percebemos que estamos tanto diante de um livro como de um jogo. Nada do que lemos é sólido e a sensação mental que a leitura produz é em tudo semelhante à vertigem sentida quando olhamos os desenhos de escadas impossíveis ou de transições metamórficas de M. C. Escher. Nada começa ou acaba verdadeiramente.

Se um leitor é feito dos textos que lê, este é um leitor estilhaçado pelas palavras que, nunca encontrando o desenlace germinam em novas e inéditas formas. O Leitor de Calvino é o *fac simile* do ser pós-moderno.

2. O jogo da macaca: quem não salta, não vence

Em tempo algum o indivíduo foi feito de uma peça só, mas a modernidade e as suas dimensões mais recentes permitiram a formação de estruturas sociais orientadas para a autonomização de campos específicos interdependentes e para a produção de indivíduos tendencialmente autodeterminados (Giddens, 1992, 1994; Touraine, 1994, 2001). Solto das amarras das grandes classificações colectivas da modernidade, o indivíduo é, desde a segunda metade do século XX, interpelado para que se invente como ser, para que modele e apure cada tijolo com que edifica a sua identidade pessoal e seja a própria Penélope que faz e refaz a teia lassa das suas identificações. A este processo não é alheia a *objectização* da identidade, como revela admiravelmente o texto publicitário citado por Jean Baudrillard (1991: 87) em *A Sociedade de Consumo*, em 1968.

Ter *encontrado* a própria personalidade e saber afirmá-la é descobrir o prazer da *autenticidade* pessoal. Muitas vezes, *basta bem pouco*. Busquei durante longo tempo e apercebi-me de que um pequeno tom claro nos cabelos era o bastante para criar a perfeita harmonia com a cor do rosto e com os olhos. A cor loira encontrei-a na gama do *shampoo* corante *Récital*... Com o dourado de *Récital*, de matiz muito natural, não mudei: *mais do que nunca sou eu mesma*.

Imerso num ambiente social feito de contradições, transformações e transições, o indivíduo é hoje receptivo a aceitar-se como peça solta que vai encaixando em vários lugares e conjuntos. Não quer isto dizer que não se sinta fortemente vinculado em cada momento, nem que lhe escape o sentido de unidade que transporta consigo. Acontece que as identificações tendem a ser escorregadias – e é muito fácil pôr um pouco de cor

no cabelo para *ser eu mais do que nunca*. Ou seja, a identidade é-nos colocada como uma escolha que fazemos, “mas uma escolha necessária. (...) O paradoxo da escolha e da necessidade: só aceitamos ser o que julgamos poder escolher, sendo que é um imperativo que 1. façamos uma escolha e 2. façamos *essa* escolha, porque não quereríamos ser outra coisa” (Ribeiro, 2008: 20). Estamos perante a *geração espontânea do sujeito*, o indivíduo que se engendra a si mesmo, não porque exista no vácuo social, mas porque deve estar sempre pronto a fazer *reset*. O processo de subjectivação nas sociedades modernas e contemporâneas é uma injunção de liberdade.

O recomeço é o mito fundador da modernidade reflexiva. Também é a garantia indispensável da formação económico-social capitalista, que depende da percepção constante da obsolescência e descartabilidade dos objectos para se manter como sistema de produção-consumo-destruição. Não por acaso, o sujeito trazido à luz pela sociedade economicamente capitalista e ideologicamente moderna é aquele que compõe a sua identidade pessoal através dos objectos, materiais e imateriais, de que se rodeia, expondo um estilo de vida (um estilo de consumo) orientado para a emissão de mensagens acerca do que é e quer ser. A voracidade da renovação e da metamorfose permanentes, a estruturação pênsil do tempo orientada para o presente-futuro, a ansiedade pela viagem têm transformado o homem (pós-)moderno num socionauta, essa figura irrequieta da insatisfação e busca persistentes, do niilismo melancólico, do consumo insaciável de coisas, pessoas, informação, experiências.

O indivíduo pós-moderno vai deixando as suas peles sucessivas e vai fazendo crescer novas à medida que sente que habita um espaço-tempo desregulado e vacilante. A adaptação torna-se um traço permanente e não uma pausa para aclimação a novos ambientes. Neste cenário, desenvolvem-se identidades camaleónicas que mimetizam as paisagens sucessivas por onde desliza o indivíduo espelhado que se dissolve no caleidoscópio para sobreviver. É, como diz Richard Sennett (2001: 157), o “eu em fluxo”. Tanto as relações pessoais como as relações laborais e institucionais tendem a ser moldadas pela itinerância e pela desconexão. No novo capitalismo de que fala Sennett, as vidas são espremidas no torno da flexibilidade, do curto prazo e do desprendimento. O homem que daí resta está extenuado por ter de reinventar-se incessantemente, como quem nunca pode repetir a roupa que usa. Deixa a roupa e deixa a pele. Mas há mais, sempre mais, disponíveis e com um pouco de cor no cabelo a roda-viva recomeça. Zygmunt Bauman (2004: 12) chama-lhe a vingança do nomadismo.

O trabalho, âncora da vida moderna, é hoje tão incerto e flutuante que é cada vez menor o número daqueles que podem encontrar nele a segurança ontológica que lhe foi devida. Seja pela insegurança no emprego, seja pela sua própria organização quotidiana, o mundo do trabalho é marcado pela instabilidade, pela ambiguidade, pelo sofrimento. Mais do que demonstrar capacidade, força ou inteligência, ao trabalhador pede-se que dê provas diárias de agilidade, que encene a dramaturgia da flexibilidade. A própria racionalidade económica parece perante o imperativo para que nada se faça como sempre se fez, para que *tudo o que é sólido se dissolva no ar*. Quando as relações interpessoais são cilindradas, quando as relações hierárquicas devem mais à ambigui-

dade do que à autoridade legítima, quando as equipas de trabalho têm de equilibrar-se entre a unidade e a competição, sobra

um eu adaptável, uma colagem de fragmentos incessante na sua transformação, sempre aberto à experiência nova – são estas as condições psicológicas adequadas às experiências de trabalho de curto prazo, às instituições flexíveis e à constante assunção de risco. (Sennett, 2001: 204)

A disciplina herdada do fordismo é hoje transformada nas liturgias ritualizadas em volta das ladainhas da “cultura da empresa”, dos “objectivos” e “*performances*”, das sessões com gurus da gestão, das camisolas-uniforme que são o hábito que faz a equipa, do mito da comunicação, das fatigantes viagens em grupo que são o prémio pelo sacrifício medonho de um ano inteiro. A tal ponto o trabalho se torna ilegível para o trabalhador que Richard Sennett (2001: 66) sugere que “a rotina pode aviltar mas também pode proteger; a rotina pode decompor o trabalho, mas também pode compor a vida”. Até quando saltaremos penosamente sem nunca vencermos?

3. O indivíduo vai às compras: as intermitências da vida

Deslaçado o vínculo identitário com o trabalho que a modernidade tinha urdido, o indivíduo concentra-se e esgota-se agora na condição de consumidor permanente, envolvido, na maior parte do seu tempo, em acções que envolvem, directa ou indirectamente, o consumo mediado pelo dinheiro e pelo crédito. O capitalismo leve, na designação de Zygmunt Bauman (2004), parece plenamente sustentado pelo consumo. A produção, deixámos de vê-la, desterritorializada (e não apenas deslocalizada) e desmaterializada que foi. A produção – árdua, rotineira, pesada e robusta – deu lugar à centralidade social do consumo material e imaterial. A roda do capitalismo é mais-que-perfeita: muito produzir para muito consumir para muito deitar fora para muito produzir.

O destino do consumidor é ditado pela tirania do desejo: querer agora, querer muito a seguir e não querer nada depois. A manipulação da efemeridade dos desejos torna-se na chave do poder que é exercido sobre o sujeito da (pós-)modernidade. Para isso, foi necessário fazer dele um devorador omnívoro (Bauman, 2004 e 2007) que já não adquire em função de posições estatutárias, mas pela compulsão e, sobretudo, pelo modo como mobiliza o que consome (roupa, alimentos, *gadgets*, bens culturais, viagens, redes sociais, etc.) para a identidade caleidoscópica que constrói. A quem pode e quer ser muitas coisas (quase) tudo serve, pelo que não há espaços de compra mais adequados que o hipermercado, o centro comercial e a loja chinesa – preferencialmente todos no mesmo dia. Sendo os estilos de vida um dos maiores investimentos da sociedade contemporânea, é fácil percebermos como a identidade pessoal está cravada dos objectos que orbitam as nossas vidas. Perante a lógica trituradora dos consumos fátuos, poderemos escapar à injunção para as identidades transitórias, intermitentes, efémeras? Poderíamos, talvez, se as estruturas sociais não revelassem tão marcada orientação para a ambivalência e

para o “politeísmo dos valores” (Rabot, 2004). Bauman (2004: 81-82) sugere mesmo que o consumo compulsivo é uma fuga da agonia da insegurança, é uma promessa de certeza. Lipovetsky descreve o hiperconsumidor como errático e nómada (2010: 73), em constante *zapping*, que se vê em total dependência e debilidade subjectiva perante a multiplicação das escolhas e que “no caso dos mais angustiados e menos seguros de si, chegam a já não poder comer, correr, falar ou vestir-se sem a orientação dum treinador que lhes segure na mão para lhes dizer o que é preciso fazer” (2010: 74).

Entre a autonomia para tudo ser e a impotência para ser solidamente qualquer coisa, o consumidor (pós-)moderno é em si um objecto de poder inestimável. O caçador omnívoro é insaciável por mais que se empanturre, continua feio por mais que se acrescente próteses, é tanto mais stressado quanto mais vai ao *spa*, a sua solidão é proporcional ao volume de relacionamentos. Não há identidade sem sentido – o indivíduo (pós-)moderno vai às compras e traz os sacos vazios. Jean-Claude Kaufmann (2005: 251-252) é elucidativo a este respeito:

Demasiadas questões, demasiado controlo da sua pobre vida, dão, por vezes, ao indivíduo a impressão de que ele só é bom a correr atrás do impossível. [...] Porque o mais forte da fadiga não vem do exterior mas dele próprio, do mais profundo da pequena fábrica íntima de inventar o si mesmo. [...] Face à agitação exterior e interior, ao *stress* do activismo, às interrogações cada vez mais numerosas providas de cada vez menos respostas, às colocações de si mesmo em imagens cada vez mais fantasiosas e mais inventivas, é-lhe necessário um segundo tempo de vida bastante mais calmo e tranquilizador.

Ele encontra-o em envoltimentos [...] em que se agrupa e em que toda a fadiga de si mesmo parece subitamente esquecida, por um instante. Envoltimentos em que ele não é senão um estar-lá. [...] Envoltimentos que não devem ser nem demasiado duráveis nem demasiado constrangentes. Nem demasiado efémeros, nem tão-pouco diáfanos. Estreitando fortemente, sem aprisionar, nem cegar demasiado tempo. Doces de viver sem questionar. Intenso e fáceis, simultaneamente. Mil instrumentos diversos podem ser utilizados para construir a sabedoria desse bem-estar momentâneo [...]. Uma festa banhada de música, uma súbita emoção estética, um banho quente perfumado, um mergulho no universo de um romance. Mas o ideal é que eles consigam desaparecer como instrumentos: a sabedoria harmónica mais pura é duma plenitude vazia.

4. Os laços estranhos: entrançar pontas soltas

A reflexão acerca do conceito de identidade na (pós-)modernidade debate-se com o facto de ela ser apresentada como narrativa de continuidade quando é, de facto, um objecto descontínuo, soluçado, iterativo, traduzível graficamente na forma do arabesco. Metaforicamente, pode dizer-se que a identidade é uma ilusão de óptica ou um jogo de luz e sombra – o que vemos, onde nos situamos, é condicionado pela perspectiva, pelo momento e pelos agentes. O que tomamos por certo, íntegro e sólido pode revelar-se mais trémulo e dúctil do que nos permitimos pensar. Isto não significa que o sujeito perca o sentido de unidade, nem que fique liberto das ligações produzidas pelas pertencen-

ças; significa, antes, que as redes através das quais se desloca são teias lansas e transitórias que o vão amparando sem o prenderem. Continuando no domínio da metáfora, pode dizer-se que a identidade resulta de ser-se capaz de costurar um *patchwork* feito de pontas soltas. Quando estamos a entrançá-las, fazemos um *strange loop*.

A ideia de *strange loop* foi avançada por Douglas Hofstadter, em 1979, na obra *Gödel, Escher, Bach: An eternal golden braid*. A obra é, em si, um *puzzle* soberbo acerca da noção de consciência, de paradoxo lógico, recheada que está de efeitos literários que reverberam o imaginário fantástico de Lewis Carroll. Sem querer sequer aflorar a riqueza das suas oito centenas de páginas, muito menos aventurar-me em algum dos caminhos que abre na filosofia, na matemática, nas neurociências e nos estudos da inteligência artificial, permito-me tomar de empréstimo esta ideia inspirada dos laços estranhos e usá-la para pensar a noção de identidade.

Quando falamos em identidade, é incontornável considerar-se que todas as formas, ínfimas ou amplas, que assuma são tributárias da erecção de fronteiras que demarcam o limite entre quem é ou está dentro e quem nunca ou dificilmente cruzará esse umbral. O mesmo é dizer que a identidade é auto- e heteroconsciência de pertença: onde nos vemos e onde nos vêem os outros, com quem estamos, quem recusamos e quem nos recusa. Independentemente de a análise crítica demonstrar que as identidades são construções discursivas, permeáveis e compostas, pelo que o *limes* identitário move-se no espaço-tempo social, o que está aqui em questão é o facto de as definições identitárias serem eminentemente circulares e labirínticas, na medida em que o ser social se compõe de laços múltiplos que, por sua vez, enlaçam outras redes de relações num processo potencialmente infindável. Daqui resultam pontas soltas: o que fomos e deixámos de ser, o que queremos ser mas ainda não somos, o que aspiramos a ser mas nunca seremos, o que somos mas só parcial e frouxamente. O que fazemos é entrançá-las num padrão com sentido onde condensamos a unidade pessoal que mobilizamos estrategicamente em contextos de grande volatilidade e tensão.

O sentido identitário pode ser, assim, entendido como um sistema auto-referencial, que se constrói por iteração com o mundo, numa espiral de relações conexas que formam, para usar a descrição feita por Douglas R. Hofstadter (2000: xxii) das voltas estranhas, “padrões especiais, enrolados, retorcidos e rodopiantes”. Mas, ao construir-se como unidade, desdobra-se e ao desdobrar-se faz-se unidade. E aí está *a solidez da identidade que se dissolve no ar*: a vertigem da volta estranha que nos surpreende a cada rotação, que torna impossível cada ancoragem. A identidade é também sobre a verdade do sujeito e a sua representação, como o são os paradoxos visuais de M. C. Escher, a famosa tela de René Magritte que representa um cachimbo e o nega com a frase pintada *Ceci n’est pas une pipe*, a peça de John Cage 4’33”, quatro minutos e trinta e três segundos de sucessivos silêncios musicais, ou alguns cânones e fugas de J. S. Bach.

No mesmo ano em que Italo Calvino publicava *Se numa noite de Inverno um Viajante*, Douglas Hofstadter escrevia em *Gödel, Escher, Bach: Laços eternos* (2000: 727):

Há três autores – Z, T e E. Ora acontece que Z existe apenas num romance da autoria de T. Do mesmo modo, T existe apenas num romance da autoria de E. E, estranhamente, E também existe apenas num romance... da autoria de Z, evidentemente. Ora este “triângulo de autoria” será realmente possível?

Claro que é possível. Mas há um truque... os três autores, Z, T e E, são, eles próprios, personagens de outro romance – da autoria de H! O leitor pode conceber o triângulo Z-T-E como uma volta estranha, ou uma hierarquia entrelaçada, mas o autor H está fora do espaço em que o entrelaçado corre – o autor H é um espaço inviolável. Embora Z, T e E tenham acesso uns aos outros e possam fazer muitas diabruras entre si nos seus vários romances, nenhum deles pode tocar a vida de H! Não podem sequer imaginá-lo – tanto quanto o leitor não pode imaginar o autor de um livro do qual o *leitor* é personagem.

Calvino fez um romance com o Leitor como personagem. Estas duas magníficas obras estão entrelaçadas sem o saberem. O mais estranho dos *strange loops* que atravessam o conceito (pós-)moderno de identidade é o facto de ela ser o entrelaçamento complexo e desnivelado das várias peças atonais de que se compõe o sujeito – mas que faz uma trança suficientemente sólida para segurar a sua vida.

Referências bibliográficas

- Baudrillard, J. (1991) *A Sociedade de Consumo*, Lisboa: Edições 70.
- Bauman, Z. (2004) *Modern Liquidity*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2007) “Cultura: aventuras líquidas-modernas de uma ideia”. *Configurações – Revista de Sociologia*, n.º 3: 11-22.
- Calvino, I. (1985) *Se numa Noite de Inverno um Viajante*, Lisboa: Vega.
- Giddens, A. (1992) *As Consequências da Modernidade*, Oeiras: Celta Editora.
- Giddens, A. (1994) *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras: Celta Editora.
- Hofstadter, D. R. (2000) *Gödel, Escher e Bach: Laços eternos*, Lisboa: Gradiva.
- Kaufmann, J.-C. (2005) *A Invenção de Si. Uma teoria da identidade*, Lisboa: Instituto Piaget.
- Lipovetsky, G. (2010) *A Cultura-Mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*, Lisboa: Edições 70.
- Rabot, J.-M. (2004) *Polythéisme des valeurs et postmodernité*, Braga: Universidade do Minho.
- Ribeiro, R. (2008) *A Europa na Identidade Nacional*, Braga: Universidade do Minho.
- Rushdie, S. (1994) *Pátrias Imaginárias. Ensaios e textos críticos 1981-1991*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Sennett, R. (2001) *A Corrosão do Carácter. As consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*, Lisboa: Terramar.
- Touraine, A. (1994) *Crítica da Modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget.
- Touraine, A. (2001) *A Procura de Si: Diálogos sobre o sujeito*, Lisboa: Instituto Piaget.

The theatre of cruelty aesthetics: does postmodern life have to be “beautiful” or morally good?

Paulo Barroso*

Resumo: Pretendo reflectir sobre as implicações da relação entre os indivíduos e a sociedade, a partir da pergunta: Será que a vida pós-moderna em sociedade tem que ser bela ou moralmente boa? Para o efeito, apoio a minha perspectiva na obra de Franz Kafka, *Na Colónia Penal*, para representar um teatro social da estética da crueldade nas sociedades contemporâneas da pós-modernidade. A dimensão social da ética é uma espécie de prática de crueldade, assim como uma espécie de estética representando receitas da sociedade, que se confronta com as tendências contemporâneas das sociedades pós-modernas e se caracteriza pelo individualismo, narcisismo, consumo e espectáculo dos média. O teatro da crueldade funciona na punição dos condenados, para o qual existe essencialmente um trabalho de estética ou ética social higienista. A máquina insensível da Lei tem autoridade social e incorpora as falhas ou os erros punidos. Esta máquina continua a trabalhar (de forma invisível) nas nossas sociedades, onde as exigências sociais são as da ordem do Direito?

Palavras-chave: comportamento social, lei, padrão, pós-modernidade, sociedade.

1. Introduction

In his *Notebook 1914-16*, Ludwig Wittgenstein wrote: “Ethics does not treat of the world; Ethics must be a condition of the world, like logic” (Wittgenstein, 1979: 77). If Ethics is such condition of the world, we should live an ethical life. The problem is that we live (ethically or not) in individualistic and senseless post-modern societies, i.e., Occidental societies stigmatized, according to Peter Singer (2006: 53), by crises of social values and by the loss of sense of community. Nevertheless, there are authors, like Singer, who answer clearly “yes” to the question “Can we live an ethical life?” Singer

* University of Minho (Institute of Social Sciences). Post-doctoral researcher fellowship from FCT. (pbarroso1062@gmail.com)

explains what is to live ethically: “it is to reflect in a particular way about how we live and to try act accordingly with the conclusions of that reflection” (2006: 16). But, the question “How we should live?” is ancestral, everlasting; it was already discussed in Ancient Philosophy, namely in Plato’s *Republic*, therefore, it is not a contemporary concern of our post-modern epoch.

Returning to the above-quoted passage from Wittgenstein’s notebook, it means that Ethics has an undoubted purpose, a sort of condition sine qua non to live or to be in the world. I share Wittgenstein’s thesis, and also consider Ethics and Aesthetics as one, according to Wittgenstein’s remark in the *Tractatus Logico-Philosophicus* (1999: 6.421). Ethics and Aesthetics are one because there is something beautiful (at least in an aesthetical existence perspective) doing good things to other people. For Wittgenstein, “when a general ethical law of the form ‘*Thou shalt...*’ is set up, the first thought is: Suppose I do not do it?” (1979: 78). “It is clear”, he points out, “that ethics has nothing to do with punishment and reward”; so he argues that the question about the consequences of an action must be unimportant, because consequences are not actions or events. But, we should be responsible following or not the social rules. Can there be any ethics if there is no living being but myself in the world? To whom my life (i.e. my behavior, actions or attitudes) could be “beautiful” or morally good?

I introduce the literary work of Franz Kafka into these contemporary sociological problems because he wrote metaphorically about human condition. A sort of miserable and painful condition of all aware men face a inflexible destiny of death, loneness, pain, suffering, misery, fear, angst and agony. These are the main worries or philosophical subjects of Kafka’s writings. *In toto*, there is an existentialist perspective of Kafka’s writings. This is the thesis of my paper, which is also corroborated by Alexandre Vialatte, Kafka’s first French translator, who labeled these worries or philosophical subjects as a “diabolic innocence” (Vialatte, 1998).

One of the great qualities of Kafka’s writings is the ability to explore these sensations, which are unconscious to the majority of people. These sensations are adverse, negative, and, therefore, they are also undesirable. But they belong to human nature; they characterize the anonymous and timeless human condition. Kafka’s stories transform these sensations in common places.

To understand Kafka is to understand his writings, because he starts from inside of himself. His biography is his bibliography, a fragmented bibliography composed by feelings, which *In the Penal Colony* is only one small part of the whole puzzle of tragic human condition. The cruelty, the prepotency and mortification or the absence of justice’s principles suffered by a condemned during his execution is similar to our real life.

In the Penal Colony is a small fantastic story, one of the few works published by Kafka in his lifetime. This story allows us to feel Kafka’s interest on those existentialists’ subjects, challenging our understanding of everyday problems like a fair trial or a reasonable and mechanical power over our human behavior or human moral alienation

2. The problem of cruelty aesthetics

The problem of cruelty aesthetics could be formulated through the following question: Why should we live ethically (taking an aesthetical existence) if we live in post-modern societies, where everything around us is spectacle and represents a sort of social theater of cruelty, selfish and apparent Aesthetics?

3. Conceptual framing

The conceptual framing of the previous problem presupposes a confrontation between 1) the ethical naturalism and 2) the ethical conventionalism and the moral relativism. *Ad primum*, a perspective already pursued by Plato and Aristotle, it is argued that there are good values or moral actions *per se*, i.e., we can live ethically by ourselves due to the (good or bad) human nature or essence. *Ad secundum*, a perspective radically opposed to the former, it justifies the diversity or the subjectivity of ways of life.

The moral relativism as a cultural relativity could be justified through these ways of life or a given “form of life”, according to Wittgenstein’s terminology. “Form of life” implies another important concept to Wittgenstein, the one of “language-game”, i.e. the idea that to speak a language is part of an activity guided by rules, in a form of life. “To imagine a language means to imagine a form of life” (Wittgenstein, 1996: §§ 19, 23). If a form of life is a language-game, then countless language-games exist, countless forms of life also exist.

The ethical conventionalism and the moral relativism justify ethical differences between human beings and deny the existence of a unique moral code with universal and timeless value to human condition.

4. The prescription: ethical conventionalism and moral relativism

In the Penal Colony represents a trilogy: language, technique and power, three vertices of those societies and cultures settled in principles of Order and Progress. This story is like a stage where the cruelty aesthetics of life is represented. Speaking of “cruelty aesthetics” seems contradictory, because Aesthetics, by rule, does not represent, promote or suggest any unpleasant and painful feeling, or, at least, it should not. On the contrary, Aesthetics is an exercise of beauty production. So, it should be pleasant to our senses; it should stimulate positive sensations and feelings.

However, the cruelty aesthetics of *In the Penal Colony* comes from something that is external to the Aesthetics itself, i.e., from an ethical dimension, which is the legitimacy of cruelty (even in an aesthetical dimension). For this reason, I sustain a theoretical path to the prescription of the cruelty aesthetics and ethics over Kafka’s *In the Penal Colony*. I mean the prescription of the Law on the body. The penalty execution machine writes the sentence on the body of the condemned till a bloodless death body. The machine executes the Law with authority, i.e. a given law as an outcome of an ethical conventionalism and moral relativism. The machine embodies the mistake or crime of the condemned on his own body.

This is a kind of supreme and ironic manifestation of the relation crime-punishment. A relation well explored in the *Crime and Punishment*, the Dostoevsky's *magnum opus*.

The prescription is the order of the Law. The condemned pays his crime with the appropriated punishment: the prescription of the Law, forgotten or neglected by the condemned, is written on his body through his spilled blood until the last drop. Ironically, the prescription recorded forever on the body of the condemned would be pedagogically useless in future actions.

The machine allows the inscription taking form on the body of the condemned. According to the officer's description, the machine has two kinds of needles arranged in multiple patterns. Each long needle has a short one beside it. "The long needle does the writing, and the short needle sprays a jet of water to wash away the blood and keep the inscription clear" (Kafka, 2005: 147). During this process, the ethical prescription is written on the body. The calligraphy is hard to read and it needs to be studied closely. The point of the officer is that the script can't be a simple one, because it is not supposed to kill a man straight off, but only after an interval of, on average, twelve hours (Kafka, 2005: 149). The machine keeps on writing deeper and deeper for the whole twelve hours.

If it is difficult, for someone, to decipher the script with the eyes, it would not be difficult for the condemned, as he will decipher it with his pains and wounds. At the end of this complex task, when the harrow has pierced the prisoner quite through and casts him into the pit, the "judgment has been fulfilled" and the condemned can be buried (Kafka, 2005: 150).

As we can read in Kafka's story, it was undeniable the injustice of the procedure and the inhumanity of the execution (Kafka, 2005: 151). The explorer that had been invited to attend the execution (he could be anyone not familiar with this ritual) seemed to express a view against this kind of Justice. But the condemned would die with the prescription (that he forgot) on his body.

5. The aesthetics of the rule and punishing

What does it mean to follow a social rule? What may happen if one does not follow a given rule? There would be consequences for whom? In Kafka's story, the Law is shown aesthetically in the draft of the machine all over the body of the condemned. The performance of the machine is aesthetical, considering three aspects:

1. The prescription of the Law transcribed into alphabetic signs (i.e. into text) or into ideographic signs (i.e. into draws and images).
2. The passage of the verbal formulation of Law into a physical imprint, i.e. into a peculiar support: the proper body of the condemned, the one who made a rule deviation action considering the established Law.
3. A sort of idyllic death: a final pedagogical dimension that takes the condemned to die with the Law written on his body.

Ad primum, taking into account the Zen Buddhism, the creation of signs with the brush full of ink requires asceticism from the painter or writer, i.e. a sort of inner emptying. It is like the fulfillment of an aesthetical state of empty. This empty should be understood positively as an opportunity to fulfill something with something else. So, we shouldn't understand the empty as a simple absence or blank.

Ad secundum, the mentioned passage also presupposes the transformation of the criminal body (full of vice, faults and deviances) to an aesthetical body, with lines, letters, words, draws. Let us take into account one of the most striking episodes of the height of rationality in ancient Greece: the death of Socrates. This episode is described by Plato in his dialogue named *Crito* (Plato, 2002). Crito, the interlocutor and friend of Socrates, recommends the escape, but Socrates admits that it is irrational according to the laws of Athens and accepts the consequences. Aware of his situation, Socrates waits for death as a human condition face the Law, considering:

- a) We must always accept the laws of the State;
- b) We should respect our compromises;
- c) We shouldn't prejudice the Polis.

From these three principles, Socrates takes the conclusion that he must accept death instead of run away. But, what is the sense of Socrates' behavior? It is the sense of ethical principles that must remain over any eventual personal benefit of his escape.

Ad tertium, an idyllic death demands an useless learning to the condemned's life, because he dies with the lesson. An idyllic death reminds us the importance of the *arête*, i.e. its role, its pedagogical ideal and cultural practice for the individual education. At this point, the classical culture and its historical and referential legacy would allow a useful parallel with our contemporary western societies, taking into account the death of Socrates, representing a pedagogical ideal of the *aretê*.

In Kafka's writing, there is no option to the *askêsis*, but there is some option to the *aretê* in death. In his turn, Latin tradition preserves the proverbial words of Ovid (1989: III, 136), who said *nemo ante mortem beatus* (“Nobody is happy before death”). What we have to do is to follow the sense and the practice of justice. How? The *Rhetoric* of Aristotle gives us a kind of taxonomy about the subject of Justice, including all the possible situations and motives to practice justice. “Every action must be due to one or other of seven causes: chance, nature, compulsion, habit, reasoning, anger, or appetite” (1998: 1369a). The practice of (in) justice is one of the main issues explored by Kafka's *In the Penal Colony*. At the beginning of this story, the officer says, with a certain air of admiration, “It's a remarkable piece of apparatus” (Kafka, 2005: 140). This exclamation shows the prodigious machine of the Law, which “works all by itself”. But the accuracy of a machine goes wrong and against our expectation sometimes, including this particular machine (symbol of Justice).

With such enthusiasm, the officer describes the machine as if it was an organic being. According to the officer, the sentence does not sound severe. But this seems a contradiction, because the punishment is an apparatus of cruelty. In his own words: “Whatever

commandment the prisoner has disobeyed is written upon his body by the Harrow". The prisoner was condemned to death for disobedience and insulting behavior to a superior and his execution is witnessed as an exhibition or a show. So, the prisoner will have written on his body: "Honor thy superiors!" (Kafka, 2005: 144).

The problem is that the prisoner does not know the sentence that has been passed on him. The officer says that "there would be no point in telling him [the sentence]. He'll learn it on his body." (Kafka, 2005: 145). The prisoner doesn't know either that he has been sentenced; he has had no chance of putting up a defense or just defending himself.

The officer argues how the matter stands, saying that he have been appointed judge in the Penal Colony and that he knows more about the machine than anyone. He points out: "My guiding principle is this: Guilty is never to be doubted." (Kafka, 2005: 145).

What does it mean to say that guilty is never to be doubted? How does one know that? The officer says that the explanation of the case is simple and based in a report of a captain an hour ago. The officer wrote down his statement and appended the sentence to it. "Then I had the man put in chains. That was all quite simple. If I had first called the man before me and interrogated him, things would have got into a confused tangle." (Kafka, 2005: 146).

Nevertheless, everybody has self-awareness; therefore, they should be responsible for their acts and actions. Let us remember the Dostoevsky's classic scene from *Crime and Punishment*, where Raskolnikoff thought on his criminal actions and compared himself to Napoleon: "I asked myself one day this question—what if Napoleon, for instance, had happened to be in my place, and (...) instead of all those picturesque and monumental things, there had simply been some ridiculous old hag, a pawnbroker, who had to be murdered too to get money from her trunk (for his career, you understand). Well, would he have brought himself to that if there had been no other means?" (Dostoevsky, 2003: V, iv).

The crime is the result of a chance. If Napoleon were in Raskolnikoff's shoes, for example, before committing a murder and without other resource, maybe he would do the same and he would commit the crime.

If the method (strategy that point to what to do) is the order of the actions in the execution of the condemned, the technique is the specific instrumentation; it constitutes each stage of a complex process defined by the method and described by the officer of the Colony. The officer does not hide his passion for the machine of justice. The apparatus belongs to the spectacle of the execution. However, there are several ethical and political problems around this spectacle: The nature of the technique as a source of concern and worries or as a source of social progress; the origin of the technique from a natural human necessity or from a capricious will of men over a superhuman and supernatural creation called "Justice"; the well-being or discomfort given by the technique to our post-modern societies; the deviant/normal use justifying potential discomfort; the apparatus of the machine described by the officer as a social frustration, individualism and moral alienation.

The technique is omnipresent in our contemporary stile of life. Post-modern societies seek civilizational progress, considering technique has a saver function (Spengler, 1993:

13). But the technique (*technikon*, *technê*) is just the ability to do something following certain rules and to transform a given natural reality into an artificial reality. The technique used in the Penal Colony has a final goal for life. As Martin Heidegger said: “The *technê* is part of the *pro-duce*, of the *poiesis*; it is something of *poietic*”; it is the possibility of knowledge, and knowledge gives us openings, that’s why it is also unveiling (Heidegger, s/d: 18). This is the perspective of technique as “pro-vocation” (the essence of the technique as a domain of the unveiling of truth). According to Heidegger, the unveiling guides the modern technique and it is a pro-vocation by which Nature is intimidated to give something.

The machine supplies the Penal Colony’s demands of principles of Justice, but it also produces human necessities, i.e., improvements of the whole system (Ortega y Gasset, 2009: 31-33). One problem raised up by Kafka’s story is the conscience of human condition. This conscience distinguishes and judges men and their life: on one side, those who have conscience; on the other side, those who are not aware of Justice and live the impulses of the instant without the sense of community. According to Nietzsche, men have pride of their humanity when they compare themselves to others animals, but they envy the happiness of animals (Nietzsche, 1976: 105).

Nowadays, we have an extraordinary development of technology and, therefore, the societies are in complete and permanent transformation, because they are the most immediate product of the globalization phenomenon. Does the instrumental (new ways of communicating and interacting) and qualitative (new ways of knowing and living) transformations mean a better life for men? That is, do we live better? Do we have more knowledge? Do we personally relate more with others? Are we less isolated? Are we more free and autonomous? Have we a society more democratic, reasonable and humane?

The post-modern societies are characterized by the triumph of the spectacle, by the “fast culture” and by the “fast thinking” or “ready-to-think”. These societies are specialists in the manufacture of consent and consensus, as had already warned in 1922 Walter Lippmann (2004: 134-5). So, the above-quoted passage of Nietzsche’s critique about modernity remains useful to understand the tyranny of our contemporaneity. According to Nietzsche, people are already starting to think with the watch in the hand while having lunch and the eye in the stock exchange journal (Nietzsche, 1998: 228-9).

The expression “society of the spectacle” follows the Situationism of the 1960’s, i.e. the sense defined by Guy Debord in 1967 with his book *The Society of the Spectacle*. I mean the sense thought by Debord, the idea of the whole life of societies advertised as an accumulation of spectacles, inversions of life by which the truth is represented as the false (Debord, 1971: 19). According to Debord: “Le spectacle dans la société correspond à une fabrication concrète de l’aliénation” (Debord, 1971: 32).

The deviation of western societies face historical legacies has been increasing, since Nietzsche, showing the emerging sense of Nietzsche’s critical philosophy and values. Indeed, I agree with the position of Anthony Giddens, for instance, that it is possible a systematic knowledge of human action or the trends of social development (Giddens, 2005: 33).

6. Concluding remarks

Undoubtedly there are many interpretations of Kafka's writings. The search for the meanings of his longer and shorter stories (the very core of his work) seems endless. Thus, we must read and re-read Kafka trying to find any useful meaning to our own life. After reading a book, the final reflection always raises the question about what the moral to be drawn from its history or story. In the case of Kafka's *In the Penal Colony*, as it happens with all narratives, moral interpretation is subjective and can be exaggerated.

The machine writes a kind of trial; it includes the Law on the body of the condemned. Only the sacrifice of the body keeps the sanity of the Law. The law is always a post-facio to the body, wrote Jean-François Lyotard respecting Kafka's *In the Penal Colony* (1992: 166).

In the Penal Colony offers a disturbing and figurative reflection about the relationship between, on the one hand, men and machine and, on the other hand, men and Justice. Kafka's view about these relationships is negative. So, do we live better with all technologic progress around Justice and awareness of life? I don't think so; we live in an inhuman way, i.e. with moral alienation and according to an individualistic way of live proper of the post-modern societies.

Along this paper, I have expressed a critical point of view over the individualism post-modern and the associate moral alienation and unawareness of life. Does post-modern life has to be "beautiful" or morally good? Not necessarily. Life has to be, at least, awareness about all adversities of human condition.

Bibliography

- Agaben, G. (1993) *A Comunidade que Vem*, Lisboa: Presença.
- Aristotle (1998) *Retórica*, Lisboa: INCM.
- Debord, G. (1971) *La société du Spectacle*, Paris: Éditions Gallimard.
- Dostoevsky, F. (2003) *Crime and Punishment*, London: Bantam classics.
- Giddens, A. (2005) *As Consequências da Modernidade*, Oeiras: Celta Editora.
- Habermas, J. (2006) *Técnica e Ciência como Ideologia*, Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. (s/d) *Essais et conférences*. Paris: Gallimard.
- Kafka, F. (2005) "In The Penal Colony", in *The Complete Short Stories of Franz Kafka*, London: Vintage.
- Lippmann, W. (2004) *Public Opinion*, New York: Dover Publications.
- Lyotard, J.-F. (1992) "A prescrição", *Revista de Comunicação e Linguagens*, 10-11, Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 151-173.
- Nietzsche, F. (1976) *Considerações Intempestivas*, Lisboa: Presença.
- Nietzsche, F. (1998) *A Gaia Ciência*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Ortega y Gasset, J. (2009) *Meditações sobre a Técnica*, Lisboa: Fim de Século.
- Ovid (1989) *Les Métamorphoses*, Paris: Flammarion.
- Plato (1988) *Apologia de Sócrates*, Lisboa: Guimarães Editores.
- Plato (2002) *Crítón*. Lisboa: Edições 70.
- Singer, P. (2006) *Como Havemos de Viver?*, Lisboa: Dinalivro.
- Spengler, O. (1993) *O Homem e a Técnica*, Lisboa: Guimarães Editores.
- Vialatte, A. (1998) *Kafka ou l'innocence diabolique*, Paris: Les Belles Lettres.
- Wittgenstein, L. (1979) *Notebooks – 1914-1916*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1996) *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1999) *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge.

A abstracção na modernidade. Da origem aos efeitos objectivos

Manuel Albino*, Nuno Duarte Martins** e Pedro Mota Teixeira***

Resumo: No presente artigo propomos a discussão da abstracção enquanto objecto nos diferentes discursos da Modernidade. Partimos da ideia da origem abstracta do computador, segundo a abordagem histórica de Jon Agar – o computador como reflexo da sociedade capitalista. Esta ideia poderá ser indício da natureza abstracta das instituições com maior sucesso na sociedade ocidental das últimas décadas, focando-nos no conceito de *macdonaldização*, proposto por George Ritzer. Destas hipóteses encetamos um inquérito sobre o conceito marxista de *real abstraction*, reflectindo sobre as diferentes *naturezas* da abstracção e as possibilidades de esta ser portadora de um sentido próprio. Esclarecemos esta relação, analisando as possibilidades relativas à questão da origem da abstracção, assim como das leituras sociais da mesma, quando considerada como objecto. Problematizamos as acções pedagógicas, em temáticas como “a luta da memória contra a razão”, considerando a abstracção como um fenómeno. Finalizamos com a possibilidade de a abstracção não ter origem, ou seja, não ter causa, problematizando a relação entre *doxa* e razão, na sociedade contemporânea, dando enfoque especial à Sociedade em Rede.

Palavras-chave: abstracção, tecnologia, capitalismo, pedagogia, média.

* Inscrito no Curso de Doutoramento em Ciências da Comunicação da Universidade do Minho. (malbino@ipca.pt)

** Inscrito no Curso de Doutoramento em Média Digitais da Universidade do Porto. (mmartins@ipca.pt)

*** Inscrito no Curso de Doutoramento em Ciências da Comunicação da Universidade do Minho. (pmteixeira@ipca.pt)

(...) mesmo assim oposto à morte que ele é em vida, um sistema completo de substituições psicológicas, quanto mais consciente for e melhor se substituir a si mesmo, mais se afasta de qualquer origem e mais se despoja, de certo modo, de qualquer hipótese de ruptura.

Paul Valéry¹

1. O computador

O país ao qual é historicamente atribuído o início da Revolução Industrial, a origem desta profunda transformação social, é a Inglaterra.

É pelo conceito de *máquina industrial* que Jon Agar percorre a narrativa da história daquilo que ele denomina por “máquina universal” (Agar, 2001), ou seja, o moderno computador.

A sua narrativa descreve acidentes de comboio, máquinas de cálculo, os primeiros censos americanos² e uma sociedade estruturada para a eficiência, ou mesmo, aproximando-nos mais da sua ideia, uma sociedade que funcionava como uma máquina, o Império Britânico:

Seguindo uma reforma iniciada em 1854, o serviço público britânico foi dividido em dois: os “intelectuais” generalistas e os seguidores de regras, os “mecânicos” (com o *todo* conjugando-se como uma máquina)” (*ibidem*: 143)

Este *mundo escrito*, burocratizado, altamente organizado, levantou enormes problemas, problemas de escala³. O exemplo mais vívido deste fenómeno, apresentado por Agar, é o sistema de caminhos-de-ferro inglês. A problemática é encontrada numa sociedade de *mercado livre*. Mais especificamente, na distribuição dos lucros dos bilhetes de comboio pelas diferentes empresas que compunham o aglomerado de linhas de caminho de ferro do país:

A questão era: como é que o dinheiro recebido pelo bilhete seria justamente dividido entre as companhias?

Foi isso que a Clearing House conseguiu, utilizando milhares de empregados para processar massivas quantidades de informação providenciada somente por simples tecnologias de informação: formas e procedimentos estandardizados, livros de contas, guichês e máquinas de somar básicas. O novo grande negócio do século XIX era, muitas vezes, competir por uma pequena mudança, porque, como as economias de escala mudaram, as pequenas mudanças dariam grandes lucros. Desta forma, a indústria em massa – produção em massa, distribuição em massa e consumo de massas – levou ao processamento de informação em massa, (*ibidem*: 30)

¹ Valéry, P. (2005) *Introdução ao Método de Leonardo da Vinci*, Nova Vega, p. 82.

² Um dos factores de grande impulso do aparecimento do computador foram os censos nos EUA, que a partir de 1880 conheceram uma nova técnica, já utilizada na indústria têxtil: o cartão perfurado. Herman Hollerith preconiza assim este início do que é a base mais simples que sustenta todas as linguagens de hoje em dia, a linguagem do 0 e do 1 (Agar, 2001).

³ “A empresa ‘Railway Clearing House’ em Inglaterra, pelo ano de 1876, empregava 1440 pessoas debaixo do mesmo tecto” (Agar, 2001: 30).

Da “Máquina Analítica” de Henry Babbage (*ibidem*: 14-20) à “Máquina Universal” de Alan Turing (*ibidem*: 85-100), para Jon Agar, não é o mundo que se está a transformar num computador, é o computador que representa a materialização da burocracia e do governo capitalista, de tal modo que o computador, a “máquina universal”, foi “feito como o mundo” (Agar, 2001: 148).

O mundo da automatização do processo produtivo desvalorizou o seu “aqui e agora” (Benjamim, 1992: 78), de modo que podemos fazer uma leitura do processo contínuo do poder simbólico do número, desde o advento da invenção do alfabeto grego, há cerca de 3500 anos (Cruz, 2009: 31), até à máquina das máquinas: o computador.

O resultado de uma sociedade vocacionada para a eficácia é uma mediação cada vez mais eficaz. Não se trata aqui somente de uma eficácia da comunicação, mas, segundo Harold Innis citado por Neil Postman, é a possibilidade de novos “monopólios de conhecimento”, de uma mudança de beneficiários nesta nova realidade (Postman, 1994: 16). Acompanhando a reflexão sociológica, podemos falar aqui de mudança de poder, de vencedores e de vencidos.

2. A abstracção no mercado

Uma das características fundamentais da abstracção é a sua *portabilidade*. Se a virmos – à abstracção – como um produto, ela está otimizada para enfrentar o *meio ambiente* do mercado. As suas propriedades, se a tornarmos num objecto, numa *real abstraction*, como veremos mais à frente, pode bem ser ilustrada pelo conceito de *mcdonaldização* de Ritzer.

No seu livro “*McDonaldização da Sociedade*”⁴, este autor explica-nos porque é que a rede de restaurantes de *fast food* McDonald’s é a base de um dos desenvolvimentos mais influentes da sociedade contemporânea. Esta marca influenciou não só uma vasta gama de empresas, como também o modo de vida de uma parte significativa do mundo. Ritzer descreve a McDonald’s como a principal referência de um amplo processo que tem vindo a dominar os vários sectores da sociedade americana e de todo o mundo, e a que chamou *mcdonaldização*. Este processo de *McDonaldização* afecta não só o negócio de restaurantes, mas também um vasto leque de esferas da actividade humana, como a educação, o emprego, o sistema de justiça criminal, a saúde, as viagens, a política, a família ou a religião (Ritzer, 2004: 1, 2). Ritzer destaca as quatro principais características da *mcdonaldização*:

- a **eficiência**: o esforço para descobrir a melhor forma de se cumprir uma tarefa. Globalmente são implementadas várias normas e regras, meticulosa e previamente pensadas de forma a garantir que, tanto os funcionários como os clientes se comportem de forma eficiente. Deste modo, a eficiência dos funcionários ajuda a garantir um comportamento idêntico por parte dos clientes. A própria

4 Ritzer, G. (2004). *The McDonaldization of Society: Revised New Century Edition*. Thousand Oaks: Sage Publications.

filosofia do restaurante procura também ser a resposta mais eficaz às necessidades da sociedade. Numa cultura urbana em que cada vez mais se privilegia a economia de tempo, o *fast food* apresenta-se como uma solução eficaz e à qual é difícil resistir;

- a **calculabilidade**: a quantidade torna-se sinónimo da qualidade. Privilegia-se a rapidez, a quantidade do produto e a economia. Num restaurante de *fast food* espera-se que os clientes estejam o menor tempo possível dentro do espaço. Se o cliente optar por comer no restaurante, vai encontrar um sítio que foi intencionalmente desenhado para ser desconfortável, de modo a potenciar a refeição rápida. As instituições *mcdonaldizadas* centram-se nos números e na objectividade. Com os trabalhadores, o quantitativo é também enfatizado. As tarefas dos trabalhadores são simples e rápidas de modo a reduzir ao mínimo a margem de erro;
- a **previsibilidade**: os serviços e produtos devem ser padronizados e normalizados. Os clientes devem sentir o conforto de saber que não vão ter surpresas. Eles sabem antecipadamente que o produto que vão encontrar de uma marca *mcdonaldizada* é igual em qualquer sítio. Nos restaurantes de *fast food* assiste-se a uma realidade que é sempre previsível, desde a conversa com o funcionário até ao sabor da comida, tudo varia muito pouco no tempo ou no lugar em que é consumido. O previsível comportamento do trabalhador com o cliente resulta da sua obrigação em respeitar as regras corporativas. Estas regras são pensadas de modo a que o cliente tenha também um comportamento previsível.
- o **controlo**: nas organizações *Mcdonaldizadas* o controlo é elevado, havendo um alto nível de padronização e normalização. Grande parte do controlo é conseguido através das tecnologias não humanas. As máquinas em crescente sofisticação dominam e substituem cada vez mais os trabalhadores. Os próprios clientes são também controlados por essas máquinas que intencionalmente limitam as margens de opção dos funcionários. As suas limitações e automatismos impossibilitam, por exemplo, satisfazer gostos pessoais dos clientes, dado poderem aumentar o risco de erro, custo ou desperdício de tempo (Ritzer, 2004).

Assim, nesta análise de Ritzer, a referência *McDonald's* baseia-se, genericamente, em princípios de standardização, de baixo custo, de rapidez e de boa acessibilidade.

Próxima da ideia anteriormente referida por Agar, a *mcdonaldização* repercute o potencial da abstracção na sua forma eficiente.

Nos mecanismos de uma sociedade em que o capital é aquele que determina os fluxos, nada melhor que utilizar a principal propriedade do conceito de moeda para aumentar o fluxo de uma entidade nela emergida: a abstracção. Sendo o capital de natureza abstracta, é também pela abstracta natureza da *mcdonaldização* que muitas entidades (empresas, empreendimentos) se *armam* na darwiniana luta pela sobrevivência.

3. A abstracção real

Podemos sempre encontrar nas máquinas conceptuais mais antigas o carácter aparentemente recente da ubiquidade do computador na sociedade.

Edmund Husserl era um filósofo judeu que escreveu e viveu no auge do Nacional-Socialismo na Europa, e por isso podemos nele encontrar uma crítica à ciência com ressonâncias históricas obviamente marcadas pela crítica profunda à cultura ocidental (Rawes, 2008: 154).

Ele propõe a sua “Origem da Geometria” numa natureza cultural imbuída de uma “tradição viva” e, portanto, real.

Nessa origem “a existência geométrica não é existência física, não existe como algo pessoal, dentro da esfera pessoal da consciência: é a existência do que é objectivamente lá para ‘toda a gente’ (...) tem, desde o seu primeiro estabelecimento, uma existência que é particularmente supratemporal e, a qual – e disto estamos certos – é acessível a qualquer homem (...)” (Husserl cit. em Derrida, 1989: 160).

Para Husserl a existência destes “objectos ideais” acontece “em virtude das repetições sensivelmente incorporadas”, mas, ao mesmo tempo, “toda a geometria existe apenas uma vez” (Husserl cit. em Derrida, 1989: 160, 161).

Parece que aquilo que está *lá para toda a gente*, aquilo que é *comum*, alcança um alto grau de abstracção e ao mesmo tempo garante uma certa individualidade, uma certa alteridade.

Existe em Husserl uma forma de transcendência, acoplada ao seu conceito de horizonte, que atribui à geometria um sentido: “Sempre se destacando contra o horizonte do mundo está o horizonte do nosso semelhante, quer esteja algum deles presente ou não (...) Estamos, por isso, co-conscientes do homem no nosso horizonte externo, em cada caso como ‘outros’, em cada caso ‘eu’ sou consciente deles como os ‘meus’ outros” (Husserl cit. em Rawes, 2008: 176).

A linha do horizonte é então uma representação de um espaço comum, um espaço de génese social, uma representação, por isso, imbuída de sentido. Estes “horizontes geométricos” são constituídos pelo que “não se conhece” (Rawes, 2008: 177); assim sendo, Husserl aproxima-se do pensamento kantiano pela procura que enceta na tentativa de encontrar uma evidência incontestável, uma “claridade apodíctica” contra a “Existenz”, que é a forma “total” como os pensamentos dominantes da racionalidade científica ocultam a “razão” (Rawes, 2008: 157).

Não deixa de ser curioso que este horizonte, comunitário e consensual, pareça carecer daquilo que já o pensamento da Grécia clássica tendia a ignorar, a existência de diferenças sociais e uma negação do historicismo⁵ que poderá, ainda hoje, não ser totalmente consensual.

O horizonte mais problemático, o “horizonte-problema da razão”, continua a ser, embora Husserl critique uma geometria “pura”, uma ideia transcendente.

⁵ A noção hegeliana de historicismo é aquela que Husserl contradiz, ou seja, a possibilidade do “conhecimento providencial do mundo” (Abagnano, 1998: 509).

Citando Peg Rawes:

Apesar de rejeitar uma directa associação com a estética, o projecto de Husserl tem uma afinidade com os processos estéticos da geometria, porque está preocupado em restabelecer um sentido temporal absoluto no pensamento geométrico. Em particular, a sua teoria dos “horizontes” geométricos situam-no numa tradição pós-kantiana do pensamento geométrico temporal. (...) O projecto de Husserl também contém uma impressionante semelhança com a teoria de Bergson de duração e de intuição viva (embora ele não se refira a Bergson na sua *Crise*) (...). (Rawes, 2008: 182)

A crítica que Alberto Toscano faz à obra de Alfred North Whitehead, e à sua obra *Science and the Modern World*⁶, poder-nos-á dar um esclarecimento da peremptória afirmação de Jon Agar, anteriormente referida, de que o computador é reflexo da sociedade capitalista, e ao mesmo tempo assegurar a esta discussão, aqui iniciada com a *Origem da Geometria* de Husserl, um virar de *horizonte* nas abordagens da abstracção.

O artigo de Toscano faz um paralelismo entre o pensamento do notável matemático, Alfred Whitehead, com o pensamento marxista, não só do próprio Karl Marx, como de autores recentes – em especial Isabelle Stengers que também analisa a mesma obra – que têm em comum assumir um ponto de vista marxista.

O contraste é feito entre o objectivo pedagógico de Whitehead, alertando para os perigos da abstracção na sociedade imbuída de materialismo científico, e a ideia de Marx de que a abstracção nasceu da troca de mercadorias e, portanto, do capitalismo.

Se é certo que ambos colocam a abstracção como fenómeno social, é ainda mais relevante o contraste com a origem da abstracção, afirmadamente capitalista em Marx, mas ambígua em Whitehead.

O inquérito de Whitehead leva-o a reflectir na relação entre conceptualidade e materialidade no contexto social, colocando o uso da abstracção como um fenómeno social. Também assim o terá feito Marx, de modo que ambos demonstram uma preocupação com o modo como a abstracção acontece, quer nos contextos científicos, quer sociais, e nos efeitos concretos desta utilização no dia-a-dia e nas expectativas da humanidade (Toscano, 2008: 58).

Whitehead limitará a sua leitura a uma avaliação ética e pedagógica do uso da abstracção, preocupado em evitar ciclos viciosos que impugnem o crescimento de uma dada cultura. Mas, precisamente por se fundamentar no progresso e evolução de uma cultura, ele realiza uma “terapia conceptual” (*ibidem*, 2008: 59) que não afecta em nada o uso da abstracção, pois nada esclarece em relação à, ou às, “realidades” de uso – admite que a abstracção matemática se imiscui nas contingências e nas injustiças do concreto da sociedade: a responsabilidade do acto, para ele, parece estar numa “mentalidade ubíqua” (*ibidem*, 2008: 71), e isto faz com que ignore a “resiliência da abstracção” (*ibidem*, 2008: 59), adoptando para si “um voluntarismo elitista” (*ibidem*, 2008: 72) apenas preocupado em não estagnar a *curiosidade do cientista*.

⁶ Toscano, A. 2008, *The Culture of Abstraction*. Sage: Theory, Culture & Society, 25: 57 - 75.

A argumentação marxista recupera a abstracção de uma origem concreta e histórica. Toscano refere uma frase de Slavoj Žižec: “Antes do pensamento poder chegar à pura abstracção, a abstracção já estava a trabalhar na efectividade social do mercado” (S. Žižec cit. em Toscano, 2008: 69).

Neste caso a abstracção não é um *a priori*, mas um objecto da cultura. Ela não implica uma resposta transcendental advogada pelo kantismo⁷, mas de certa forma é imanente à tradição social imbuída de materialismo histórico⁸. Whitehead nega ambos, quer o kantismo, quer o historicismo⁹.

Poderemos aqui fazer um outro paralelismo. Husserl não nega nenhum deles na totalidade. Em Kant, ainda assim, encontra-se a natureza transcendental da sua fenomenologia; ao historicismo Husserl interpreta-o de outra forma, recuperando dele o humanismo mas negando-lhe a impossibilidade da razão, ou seja, acredita numa razão longe de conseguir objectivá-la.

Whitehead peca pelo seu cientismo¹⁰, Husserl talvez não peque pela sua transcendência. Para problematizar o programa de *Science and the Modern World*, Toscano parte do conceito marxista de “abstracção real”, que descreve como “a abstracção, não somente como uma máscara, fantasia ou diversão, mas como operativa no mundo (...) um fenómeno social, histórico e ‘transindividual’” (Toscano, 2008: 68).

Sohn-Rethel, citado por Toscano, diz que é “a passagem, testemunhada por dentro da história, da engenharia arquitectónica, da medição por cordas no Egipto à geometria grega” (Toscano, 2008: 70), uma repercussão directa da “(...) generalização intrínseca na quantificação do valor das mercadorias promovido pela cunhagem de moedas” (Sohn-Rethel cit. em Toscano, 2008: 70, 71).

⁷ “Que haja conhecimentos independentes da experiência é um facto, segundo Kant. Todo o conhecimento universal e necessário é independente da experiência, dado que a experiência (...) não pode dar valor universal e necessário aos conhecimentos que derivam dela. (...) A matemática e a física pura (os princípios da física newtoniana) contêm indubitavelmente verdades universais e necessárias, portanto independentes da experiência. (...) E dado que se chama transcendental todo o conhecimento enquanto concerne, ‘não já os objectos’, mas o nosso modo de conhecê-los enquanto deve ser possível *a priori*, assim haverá uma doutrina transcendental dos elementos e uma doutrina transcendental do método” (Abbagnano, 1976, 7: 110, 111).

⁸ “(...) consiste em atribuir aos factores económicos (técnicas de trabalho e de produção, relações de trabalho e de produção) peso preponderante na determinação dos acontecimentos históricos. O pressuposto desse cânon é o ponto de vista antropológico defendido por Marx, segundo o qual a personalidade humana é constituída intrinsecamente (em sua própria natureza) por relações de trabalho e de produção de que o homem participa para prover às suas necessidades. A ‘consciência’ do homem (suas crenças religiosas, morais, políticas, etc.) é resultado dessas relações, e não seu pressuposto” (Abbagnano, 1992: 652).

⁹ “Doutrina segundo a qual a realidade é história (desenvolvimento, racionalidade e necessidade) e que todo o conhecimento é conhecimento histórico (...) tese fundamental do idealismo romântico que supõe a coincidência entre finito e infinito, entre mundo e Deus, e considera a história como realização de Deus” (Abbagnano, 1992: 508).

¹⁰ “Não é apenas a má aplicação de técnicas como a quantificação a perguntas em que os números nada têm a dizer; nem meramente a confusão dos domínios material e social da experiência humana, nem apenas a reivindicação dos investigadores sociais de estarem a aplicar os alvos e procedimentos da ciência natural ao mundo humano – o cientismo é tudo isto mas algo de profundamente mais. É o desejo e a esperança desesperados e, em última análise, a crença ilusória de que um certo conjunto padronizado de procedimentos, chamado ‘ciência’, possa fornecer-nos uma fonte impecável de autoridade moral, uma base supra-humana para respostas a perguntas como ‘o que é a vida e quando e porquê?’, ‘porque há morte e sofrimento?’, ‘está certo ou errado fazer isto e aquilo?’, ‘quais são os fins bons e maus?’, ‘como temos de pensar, sentir e comportar?’” (Postman, 1994: 143, 144).

Para este autor a mercantilização de objectos e acções humanas deu origem a uma diferenciação puramente quantitativa e funcional, sendo a simetria objecto-produto e acção-serviço a natureza da realidade do mercado e a origem da passagem de uma medição pragmática dos egípcios a uma geometria abstracta dos gregos.

Salientamos agora três formas diferentes de encontrar a abstracção nas três propostas aqui referidas: Whitehead, Marx e Husserl.

Se em Whitehead a origem é ubíqua e nada mais acrescenta, parece considerá-la um *a priori*; se Marx lhe coloca a origem na sociedade capitalista, coloca o capital como *a priori*; e se Husserl acredita numa razão ainda não alcançada e sustenta a relação entre indivíduos sociais no seu conceito de horizonte, a sua origem da abstracção é transcendental.

A questão não é provar, com a abstracção do discurso, a sua origem, mas provar com o discurso - esta será a ideia fundamental aqui - que a abstracção pode ser considerada um objecto exterior, no que concerne ao humano, abrindo-lhe (à abstracção) a possibilidade do real. Assim - sendo a abstracção real - ela é uma forma de acção e contém em si mesma um sentido. É isto o que de pertinente encontramos no conceito marxista de “real abstraction”.

4. A pedagogia da abstracção

Esta permuta entre indivíduos poderá ter uma leitura diferente da de Toscano.

Poderíamos considerar a “transindividualidade” como o testemunho do antes e do depois da tradição, ou, mais precisamente, da natureza própria do objectivo primordial de Whitehead: a pedagogia. Mas aqui, apresentando-a como fenómeno social, como uma mediação da tradição entre dois indivíduos sociais.

Se considerarmos a “abstracção real”, então o ensino é o ensino de uma *doxa*¹¹, e poderiam “multiplicar-se os exemplos de casos semelhantes em que os efeitos das escolas do Estado se impuseram tão por completo na realidade e nos espíritos que as possibilidades inicialmente afastadas (...) parecem totalmente impensáveis” (Bourdieu, 1997: 71). Atento a este fenómeno social da transmissão do conhecimento científico, Bruno Latour fala do ensino como a “quarta aliança”, sendo as outras três o Estado, o exército e a indústria. As duas últimas, para Latour, são as que mais influenciam o sucesso de uma empreitada científica, e o Estado é a representação do poder. No entanto é o ensino que dá legitimidade à ciência, de tal modo que, sem “a imensa caixa de ressonância do ensino, mesmo que tudo o resto estivesse no lugar, as ciências permaneceriam incompreensíveis, isoladas, e talvez mesmo suspeitas” (Latour, 1989: 150).

Assim sendo, a “abstracção real” é uma acção, um testemunho transmitido pelo professor, mesmo quando este não afirma, ou afirma perguntando, como Sócrates fazia

¹¹ “A doxa conjuga (...), numa mesma análise, as histórias supostamente antinómicas do saber (científico) e do crer. Somos obrigados deste modo a recusar os postulados iluministas que reservam a crença para o domínio religioso, fazendo dela o contrário do saber. (...) É que o saber pode ser efeito de uma crença, e uma crença tanto pode funcionar como o prévio estado de um saber, como pode igualmente funcionar como um *fetich*” (Martins 2002: 174).

com o escravo, nos diálogos de Platão, dizendo-lhe que nada lhe dizia, apenas o ajudava a recordar.

Esta “luta entre a memória e a razão”¹², como Michel Serres a denomina, é a luta entre a ideia de “razão”, defendida por quem diz sempre ter existido –, e é nova, e outra, a memória, que sendo mais antiga, é representada por um jovem escravo.

Sócrates, o rei dos sofistas? Ou Sócrates, o filósofo que, partindo das mesmas armas que esses, recupera para a razão algo mais do que uma *doxa*?

No livro *Tecnopolia*, Neil Postman fala-nos da relação entre a cultura e a tecnologia. No início do livro, recuamos à Antiguidade clássica e é-nos apresentada a história que Sócrates conta ao seu amigo Fedro, sobre a lenda do rei Tamuz e do seu encontro com Thoth, o deus das invenções.

Um dia Tamuz, rei do Egipto, recebeu o deus Thoth, inventor, entre muitas outras coisas, da escrita. Segundo o deus Thoth, cada uma das suas invenções iria tornar o rei Tamuz reconhecido e indispensável para o seu povo. No entanto, o rei quis saber da utilidade de cada uma delas.

À medida que Thoth mostrava as suas invenções, o rei aprovava-as ou reprovava-as, consoante as considerava boas ou más.

Quando Thoth chegou à apresentação da escrita, declarou que era a melhor de todas. Nas palavras do próprio, esta invenção iria melhorar tanto a sabedoria como a memória do povo.

Tamuz retorquiu que o inventor não pode ser o melhor juiz da sua própria arte, nem saber o bem ou o mal que ocorrerá a todos aqueles que a aplicarem. Muitas vezes o que se prevê não é o que realmente acontece. Segundo ele, aqueles que utilizarem a escrita deixarão de exercitar a memória e tornar-se-ão esquecidos, pois confiam que esta lhes trará a lembrança das coisas, quando deviam confiar nos seus próprios recursos.

Acusando Toth de ter descoberto a receita para rememorar e não para desenvolver a memória, Tamuz considera ilusória a sabedoria que se espera. Os alunos terão fama de a possuírem, mas, na verdade, serão bastante ignorantes. Estarão cheios do conceito de sabedoria mas não da verdadeira sabedoria (Postman, 1994: 11, 12).

O rei Tamuz não estava errado nas suas preocupações, mas Postman não lhe reconhece a justeza necessária, pois “(...) é um erro supor que qualquer inovação tecnológica tem um efeito unívoco. Toda a tecnologia é tanto um fardo como uma bênção (...)” (Postman, 1994: 12).

A linguagem percorre um caminho imprevisível, chegando ao ponto de se conservar numa segunda memória, e é biunívoca, de tal modo que:

“(...) de remédio, a escrita devém veneno do olhar. Não sobretudo porque o anestesie (...) mas porque o arma, reactivando a memória para o combate social. O veneno é aqui uma

¹² “O pensamento algorítmico é engolido pelo esquecimento e apenas constitui, com as suas lengalengas, a pré-história da ciência. O jovem escravo recorda-se do gnómon e das suas leis tabulares, porque funciona como uma memória, como a tábua da multiplicação. Artificializável, o pensamento algorítmico reduzia-se, sem dúvida, a essas memórias (...) inteligência artificial, mas, antes: memória artificial. Recordemos que, antigamente, o saber se reduzia talvez à recordação” (Serres, 1997: 243).

metáfora bélica, que confirma a escrita como um poder e que por conseguinte a torna suspeita.” (Martins, 2002: 126)

Analisemos no método da psicogénese de Piaget, aonde este reconhece a aprendizagem pela criança (sujeito de cinco anos) do conceito de infinito.

Jean Piaget descreveu esta génese do infinito na compreensão iterativa dos jovens sujeitos que observou:

Um sujeito com cinco anos e meio, a quem se pediu que previsse, admitindo que se $n = n'$ então $n + 1 = n' + 1$, o que se passaria se continuássemos ‘durante muito tempo’, respondeu: “Quando sabemos uma vez, sabemos para sempre.”

É esta passagem da construção temporal para a necessidade intemporal que é óbvia numa perspectiva construtivista, mas que suscita o problema insolúvel da localização do infinito se este não estivesse ligado à iteração ilimitada de um “acto” e devesse consistir num “ser” pre-determinado por um programa hereditário ou por uma realidade platónica, da qual ninguém pode dizer nunca por meio de que mecanismo seja possível atingi-la. (Piaget, 1987: 28)

As observações de Piaget implicam uma aproximação ao infinito pela iteração, pela operacionalidade repetida.

Para a psicogénese de Piaget, o conhecimento cresce com a civilização de uma forma que se conseguem encontrar paralelismos entre os processos da sua epistemologia genética e a epistemologia histórico-crítica, entre o crescimento da criança como indivíduo e a civilização científica como sociedade.

Piaget descobre o infinito na leitura iterativa, na repetição da constatação do mesmo facto simbólico no seu objecto de estudo, objecto que também é sujeito: a criança. Embora afirme que esta capacidade da criança é adquirida pela experiência – tem uma origem cultural –, ele apenas demonstra, em certa medida, que o conceito de infinito é cultural, ou, com mais segurança, que a *representação* do conceito de infinito é cultural.

Piaget não constata que a própria abstracção, inerente a este raciocínio, poderá ser, também ela, cultural. Poderíamos dizer que a própria pergunta feita à criança lhe interioriza uma dada forma de resposta; assim será se seguirmos o conceito marxista de “abstracção concreta” (*real abstraction*) utilizado por Toscano.

Teremos aqui, então, um outro confronto inesperado, do pensamento marxista com o pensamento estruturalista da psicogénese, que se torna pertinente fazer presente na discussão do fenómeno da abstracção porque salienta a acção singular da pergunta. Não será a pergunta em si a primeira forma de transmitir um olhar sobre uma forma de ver a realidade?

Se Charles Darwin, no século XIX, observou o carácter cultural das emoções¹³ e Damásio, há não muitos anos, observou na racionalidade uma forte intervenção das

¹³ “A experiência social influencia as atitudes em relação às emoções, cria uma apresentação e regras de sentir, desenvolve e orienta as ocasiões particulares as quais chamarão mais rapidamente à superfície as emoções. As expressões das nossas emoções, as configurações particulares dos movimentos musculares, no entanto, parecem ser fixos, possibilitando a compreensão ao longo de gerações e culturas, e dentro das culturas entre os estranhos assim como as pessoas no domínio privado” (Darwin, 2009: 387).

emoções¹⁴, não estará presente aqui a possibilidade de a razão, essa intocável postura intelectual, ter fortes possibilidades de ser aceite como *doxa* de uma cultura?

Sabemos então por Damásio da importância de pensar o indivíduo como um indivíduo biológico. Apresenta-se então o corpo como factor indispensável nesta discussão.

O corpo do *homofaber* é alterado, segundo Willém Flusser, na sua relação com a “fábrica”¹⁵, a *fábrica* de Flusser é aquilo que para ele cumpre a “dignidade humana”.

Poderemos, então, dar razão a Neil Postman, ao constatar que:

“As novas tecnologias alteram a estrutura dos nossos interesses: as coisas em que pensamos; alteram o carácter dos nossos símbolos: as coisas com que pensamos; e modificam a natureza da comunidade: a arena em que se desenvolvem os pensamentos” (Postman, 1994: 25).

Se a arena for o corpo, raciocínio e emoção conjugam-se para satisfazer uma acção racional. Poderíamos aqui pensar no corpo como tecnologia, discussão que nos levaria para outros campos, outras paragens demasiado remotas. Limitar-nos-emos aqui a reflectir nesta relação da emoção com a razão, no caso que nos propomos aqui investigar.

A aprendizagem implica uma imersão do corpo numa realidade social, e uma relação da abstracção com um fenómeno real que afecta, por tudo isto, o corpo.

A fábrica de Flusser é a arena de Postman se acompanharmos a sua ideia de que a fábrica do futuro será também a escola do futuro.

Flusser junta a dignidade da fábrica à nobreza da escola:

“(…) a imagem clássica da fábrica é o oposto da imagem da escola. A “escola” é lugar de contemplação, de inactividade (*otium, scholé*), ao passo que a “fábrica” é lugar de renúncia à contemplação (*negotium, ascholia*); a “escola” é um lugar nobre, enquanto a “fábrica” é um lugar que suscita desconsideração. Os românticos, isto é, os filhos dos fundadores da indústria, partilhavam esta visão clássica. Agora começa a despontar o horror de fundo dos platónicos e dos românticos. Enquanto a escola e a fábrica estiverem de facto separadas e se olharem com desprezo recíproco, o caos industrial será a regra. (Flusser, 2010: 46)

Reconhecemos este discurso como actual naquilo que as políticas do ensino ditam de há alguns anos para cá, na proximidade entre a “realidade” e a aprendizagem. E também aqui deveríamos, se pudéssemos, fazer uma longa viagem pela relação entre as instituições de ensino e as instituições económicas e industriais. Mas não queremos sair deste nosso encaicho.

¹⁴ Aprendemos com Damásio que a natureza e a intensidade das reacções emocionais não dependem unicamente do cérebro, mas da sua interacção com o corpo, e também que os nossos valores intelectuais e morais são determinados pelas emoções. Assim, a partir das suas experiências em trabalho de laboratório, Damásio demonstra que “a emoção faz parte integrante dos processos de raciocínio e tomada de decisão, para o pior e para o melhor” (Damásio, 1997: 61).

¹⁵ “Há, por exemplo, restos de esqueletos de primatas que indicam claramente que as pedras em torno deles foram apanhadas por esses animais e agrupadas ‘em série’, como se de um contexto semelhante a uma fábrica se tratasse” (Flusser, 2010: 39).

A conclusão provisória que poderemos aqui fazer é que existe uma possibilidade de a abstracção *fazer* os seus efeitos concretos; se assim for, ela *age* sobre o sujeito pela linguagem.

Exteriormente a palavra dita a interioridade do sujeito, e a interioridade é a “arena de combate sem fim” (Marques, A., 2003: II), que Wittgenstein procurou encontrar na linguagem.

Esta palavra é uma ferramenta¹⁶, e, assim constata António Marques no pensamento do segundo Wittgenstein: Se a primeira pessoa do presente do indicativo dos verbos cognitivos¹⁷ é indício de contradição na linguagem, de uma assimetria entre a primeira e a terceira pessoas, provando a contaminação da linguagem pela “realidade”, não fica provada a existência do interior individual, nem tão-pouco o seu contrário. O que António Marques conclui é que “(...) fica provado, nas assimetrias da predição, que uma parte crucial do nosso comportamento linguístico, respeitante ao futuro em que nos envolvemos, não faria sentido sem a suposição da acção voluntária” (Marques, A., 2003: 165). A afirmação do sujeito sob a forma volitiva – afirmação da vontade, da intenção – implica uma futura acção deste que poderá vir ou não a ser verdadeira.

A vontade, como sabemos, implica biunivocamente o sentido.

Assim sendo a linguagem estabelece-se como uma ferramenta na construção de um sentido, e poder-se-á dizer que a abstracção está contida na linguagem e dela advém um sentido próprio. Qual? Deixamos o leitor responder a si mesmo, na sua intimidade, na sua autonomia e na sua individualidade.

5. A abstracção sem causa

Brincando a sério com as palavras, a abstracção sem causa é rebelde e resiliente, resiste a tudo, de tal forma que é a *arma das armas*. É ela que desarma o sujeito e ao mesmo tempo arma o objecto.

O momento histórico fundamental, descrito por Whitehead, na sua obra já referida anteriormente, é denominado por Toscano de *momento-Galileu*.

Ao contrário de uma leitura histórica generalizada, Whitehead atribui a utilização da *razão* à cultura escolástica contra a qual Galileu se insurgiu. Era ela que possuía uma riquíssima estrutura abstracta, de tal modo que: “Galileu insistia em como as coisas aconteciam, enquanto os seus adversários tinham uma teoria completa de como as coisas aconteciam (...)” (Whitehead cit. em Toscano, 2008: 61).

¹⁶ “(...) a expressão da vontade possui uma gramática com uma relação peculiar com a distribuição que fazemos entre possível e impossível, o que evidentemente traduz uma vertente cognitiva. Por outro lado, a possibilidade de acontecer está dependente da minha acção, circunstância que confere ao jogo de linguagem volitivo uma inalienável natureza teórico-prática” (Marques, A., 2003: 177).

¹⁷ Os verbos cognitivos implicam o sujeito cognoscente; António Marques também utiliza a denominação de “verbos psicológicos”: “(...) aqueles que exprimem e são usados como sinais de estados mentais: temer, desejar, intencionar, querer, ter esperança, etc. Assim, os verbos psicológicos introduzem uma assimetria *real*, desde logo nos usos das 1.ª e 3.ª pessoas do presente do indicativo e que deve atribuir-se à singularidade da prática linguística expressiva, por contraste com as práticas de informação e de observação” (Marques, A., 2003: 21).

É interessante a forma como Toscano analisa a dialéctica de Whitehead e nela encontra a natureza social da luta de classes. De tal modo que, se Galileu, que firmava a contingência da realidade, utilizou a abstracção, foi “como uma arma contra o intelectualismo medieval” (Toscano, 2008: 61): foi por causa de uma luta social, datada e configurada pela necessidade de mudança, que Galileu utilizou a abstracção como “arma”.

Whitehead, segundo a interpretação de Toscano, quase transforma Galileu num *sofista dos tempos modernos*¹⁸. Utilizando da mesma arma que os escolásticos, a lógica do discurso, promoveu uma nova ideia, uma nova constelação de conceitos para caracterizar a “realidade”.

Conclui Toscano que a estratégia pedagógica de Whitehead, providenciada por uma ideia de bem comum inerente ao progresso científico será sempre impotente. No entanto a acção de um pensamento lúdico e estético, atribuído a Whitehead, que tenha consciência de que a abstracção pode ser real e que é originada na sociedade e a modifica, poderá ajudar a compreender os caminhos da abstracção na prática social assim como os “caminhos pelos quais a vida social é, na prática, abstracta” (*ibidem*, 2008: 73).

Esta balança entre a fugidia abstracção e a realidade de uma *doxa* potencia a importância desta permuta na construção das traduções entre diferentes formas de real.

Na sociedade actual das redes de informação, produtores e receptores de informação permutam entre si num fenómeno de enormes dimensões.

Se é certo que poderemos nunca encontrar o “real”, ou seja, promovemos já a “morte da realidade”¹⁹, ainda assim, encontramos sempre novas linguagens, nem que seja no momento em que as não compreendemos. Este facto, porque a incompreensão não precisa de ser provada, levanta o véu para o significado do que Michel Serres queria dizer no seu *Hermes*, quando afirmava que “(...) comunicar é viajar, traduzir, trocar: passar para o sítio do Outro, assumir a sua palavra como versão, menos subversiva que oblíqua, comercializar objectos pagos. Eis Hermes, deus dos caminhos e encruzilhadas, das mensagens e dos mercadores” (Serres, 1968: 10).

Prolifera pelo *comum dos mortais* o poder de Hermes, de tal modo que as agências noticiosas parecem transformar-se cada vez mais em restaurantes de *fast food*, onde as notícias são produzidas em série e onde o tempo e a eficácia mediática parecem reinar.

Isto é constatado por um dos mestres do jornalismo contemporâneo, o polaco Ryszard Kapuscinsky, que, citado por Ignacio Ramonet, faz uma descrição preocupante sobre as mudanças que a actividade do jornalismo tem sofrido nos últimos anos: “A

¹⁸ Toscano refere que Isabel Stengers quase transforma Whitehead num marxista involuntário (Toscano, 2008: 72). No seu *Penser avec Whitehead*, Stengers salientou que Whitehead poderá ser uma espécie de marxista involuntário, “na medida em que a dominação da abstracção é o que o capitalismo pressupõe e efectua no processo de mercantilar, quando qualquer produção concreta é reduzida ao seu valor de troca num regime de equivalência generalizada e quando o trabalho vivo do homem é avaliado como ‘força de trabalho’. Contudo, ela rejeita essa afinidade na medida em que, para Whitehead, ‘uma abstracção intolerante não pode ser atacada com outra abstracção intolerante’” (Stengers cit. em Toscano, 2008: 72).

¹⁹ “O crime perfeito é o de uma realização incondicional do mundo pela actualização de todos os dados, pela transformação de todos os nossos actos, de todos os acontecimentos em informação pura – em resumo: a solução final, a resolução antecipada o mundo, por clonagem da realidade e extermínio do real pelo seu duplo” (Baudrillard, 1996: 48).

nossa profissão mudou profundamente. Dantes, o jornalista era um especialista. A profissão contava com algumas grandes figuras e os efectivos eram limitados. Este tipo de jornalismo tem vindo a desaparecer progressivamente de há vinte anos para cá. O que era um pequeno grupo transformou-se numa classe. Ao leccionar cursos na Universidade de Madrid, verifiquei que, entre as redacções e as escolas se arrolavam, só nesta cidade, 35 000 jornalistas! Nos Estados Unidos, usa-se hoje o termo *media workers* para designar as pessoas que trabalham nos jornais. Isso ilustra o anonimato. Basta olhar para as assinaturas: nenhuma é conhecida. Mesmo na televisão, antes de chegar ao ecrã, uma notícia passa por dezenas de mãos, é cortada, fragmentada, para no final já não poder ser identificável com um autor. O autor desapareceu.” (Ramonet, 1999: 52).

Deixando o universo jornalístico, e passando à análise das transformações na sociedade, verificamos, mais uma vez, como as consequências comportamentais do *fast food Media* são, em certa medida, análogas às do *fast food* na restauração. A aceleração de tudo e de todos privilegia o resultado rápido e eficaz. A reflexão e a ponderação são cada vez mais negligenciadas, apesar de, por vezes e ironicamente, serem as nossas defesas mais eficazes.

Ramonet ilustra esta sua ideia com o exemplo de Matt Drudge, que lançou, para a praça pública, o famoso caso entre Bill Clinton e Monica Lewinsky, em 1998. Drudge, que se intitulava um *homem do multimédia*, afirmou, sem qualquer escrúpulo, ao jornal *Le Monde*: “Não há nada mais aborrecido do que ter de consultar os advogados antes de tornar público um caso. Prefiro fazer tudo sozinho. A Internet é tão romântica... Poder dizer-se o que se quer, carregar numa tecla e já está. Seria estúpido renunciar a isto” (Ramonet, 1999: 56). É a este poder do cidadão em comunicar para as grandes massas que Ramonet atribui a explicação para a actual crise dos média, onde o monopólio do jornalista profissional parece estar cada vez mais em causa.

A distinção entre informação e contra-informação é cada vez mais complexa e o tempo para a análise rigorosa e profunda é mais escasso. É através do conjunto de sucessivas notícias curtas e transmitidas por diferentes emissores, tanto nos novos média como nos média tradicionais, que o cidadão vai tentando chegar a uma aproximação da verdade – e isto, quando tal é possível.

A verdade da *doxa* é a verdade da opinião, portanto, quando a verdade é feita pelo cruzamento de opiniões na WWW, estamos a dizer que a única verdade nela é uma *doxa da internet*.

No mercado da Comunicação Social, a disputa cada vez mais global e selvagem pelas audiências obriga a uma maior eficiência, diminuindo abruptamente os critérios de qualidade sobre aquilo que se publica. Como explica Eric Klinenberg, investigador na Universidade de Berkeley, na Califórnia, citado por Ramonet: “os jornalistas trabalham mais; têm menos tempo para fazerem investigação, produzem informações mais superficiais” (Ramonet, 1999: 137). A Internet agravou a dificuldade que os média já tinham em distinguir, estruturalmente, o verdadeiro do falso (Ramonet, 1999: 134, 135).

(...) o poder de tornar público algum facto está hoje descentralizado; qualquer boato, verdadeiro ou falso, provém da informação, e o controlo, outrora efectuado pelo chefe de redacção, voa em estilhaços. (Ramonet, 1999: 135)

O que podemos constatar aqui, na proliferação de uma *abstracção sem causa* (alusão aqui ao *rebelde sem causa*), é que a seriedade de um acto torna-se tão efectiva como a inconsequência de um divertimento.

Na realidade, a *Sociedade da Informação* não é realmente a sociedade onde *todos estamos mais informados*, como afirma Ramonet:

(...) querer informar-se sem esforço é uma ilusão que remete mais para o mito publicitário do que para a mobilização cívica. Informar-se cansa, e é à custa disso que os cidadãos adquirem o direito de participar de uma forma inteligente na vida democrática. (Ramonet, 1999: 137)

Referências bibliográficas

- Abbagnano, N. (1992) *Dicionário de Filosofia*, São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
- Abbagnano, N. (2000) *História da Filosofia*, vol. 7, Lisboa: Editorial Presença.
- Agar, J. (2001) *Turing and the Universal Machine, The Making of the Modern Computer*, Cambridge: Icon Books.
- Baudrillard, J. (1996) *O Crime Perfeito*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Benjamin, W. (1992) *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Bourdieu, P. (1997) *Razões Práticas. Sobre a teoria da acção*, Oeiras: Celta Editora.
- Cruz, T. (2009) "Código e plasticidade" in *As Artes Tecnológicas e a Rede Internet em Portugal*, Lisboa: Nova Vega, colecção Comunicação & Linguagens, pp. 28-35.
- Damásio, A. (2008) *O Sentimento de Si, o Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Flusser, V. (1999) *The Shape of Things, a Philosophy of Design*, Londres: Reaktion Books.
- Flusser, V. (2010) *Uma Filosofia do Design, A forma das coisas*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Husserl, E. (1939) "The Origin of Geometry" in Derrida, J. (1962), *Edmund Husserl's Origin of Geometry, An Introduction by Jacques Derrida*, Trad. por Leavey, P. (1989), EUA: University of Nebraska Press, pp.157-180.
- Latour, B. (1996) "Joliot: a história e a física misturadas" in Serres, M. (eds.) (1996), *Elementos para uma História das Ciências III – De Pasteur ao computador*, Lisboa: Terramar, pp. 131-155.
- Marques, A. (2003) *O Interior, Linguagem e Mente em Wittgenstein*, Braga: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Martins, M. (2002) *A Linguagem, a Verdade e o Poder – Ensaio de semiótica social*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Piaget, J.; Garcia, R. (1987) *Psicogénese e História das Ciências*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Postman, N. (1994) *Tecnopolia: Quando a cultura se rende à tecnologia*. Lisboa: Difusão.
- Postman, N. (1994) *Technopoly, The Surrender of Culture to Technology*, New York: Vintage Books.
- Ramonet, I. (1999) *A Tirania da Comunicação*, Porto: Campo das Letras.
- Rawes, P. (2008) *Space, Geometry and Aesthetics, Through Kant and Towards Deleuze*, Nova Iorque: Palgrave MacMillan.
- Ritzer, G. (2004) *The McDonaldization of Society: Revised New Century Edition*, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Serres, M. (1968) *Hermes ou la Communication*, Paris: Éditions de Minuit.
- Serres, M. (1997a) *A Comunicação*, Porto: Rés-Editora.
- Serres, M. (1997b) *As Origens da Geometria*, Lisboa: Terramar.
- Toscano, A. (2008) "The Culture of Abstraction", *Theory, Culture & Society*, 25: 57-75.
- Valéry, P. (2005) *Introdução ao Método de Leonardo da Vinci*, Nova Vega.

Vária

The contradictions of journalism in Germany*

Hans J. Kleinsteuber**

The year was 1908. It was the first time that German journalists realized what power they actually have. The catholic-centralist member of the national parliament Dr. Adolf Gröber called them during a debate on colonial policy publicly 'Saubengel' (something like 'swine rogue'). All of them reacted spontaneously and decided to boycott any reporting from the *Reichstag*. Political communication came to a still stand until the chancellor intervened, because he planned to give a crucial speech. Herr Gröber had to apologize and information about parliamentary affairs went on as usual.

The recent state of journalism reflects one way or another always the collective historical experiences of the culture in which journalists operates. The German experience is – of course – quite a mixed one. In terms of media technologies it was sometimes on top, in terms of content it lagged usually behind. Germany was shaped by its flourishing cities and the communication links they established across Europe. But its history also includes the tradition of a strong and authoritarian state that kept freedom of expression low and collapsed in the catastrophe of the Nazi era. What is the situation today?

1. History

Following most descriptions, the success story of mass media was made possible by the invention of the art of printing as it was developed in the German city of Mainz around 1445, connected to the name of Johann Gutenberg. An investor had 'laid forward' the capital to produce the first printed version of the bible. The money turned out to be not enough and the project was taken away from Gutenberg. The capitalist later earned all the profits and a publisher is still called a *Verleger* in German (somebody who 'lays forward'.)

* This text corresponds to the communication in the Conference: «Journalism in Europe: who needs regulation?», organized by the CECS, on May 15th, 2009.

** Professor of Political Science and Journalism at Hamburg University Siegfried Weischenberg and President of the *Deutscher Journalisten Verband* (German Journalism Association). E-mail: hjk@sozialwiss.uni-hamburg.de

The technology of printing quickly spread across Europe. Again in German speaking countries the periodical publication of printed papers began quite early. Newspapers started to appear at the beginning of the 17th century, first in places like Straßburg, Wolfenbüttel, Frankfurt, Berlin and Hamburg. Early publishers often wrote for their own paper, acted as their own journalists. All these publications had to be licensed by the sovereign of the country, meaning that these 'privileged' papers could only be distributed after passing heavy censorship. In the early years, quite a few of the writers for these papers were so-called correspondents, meaning people who had a full-time position as diplomats, secretaries or merchants who were working freelance and offered their reports to those involved in publication. The printers on the other hand were quite often postmasters. In the 18th century, the profession of the journalist emerged, many of them entered history as prominent figures of literature, in fact many authors of books also worked as journalists. Their contributions often reached high literary quality, whereas the political message was hidden or even missing, as all publications suffered under the authorities' censorship.

This was also the age, when the upcoming, well educated and increasingly wealthy 'bourgeois class' fought for the press freedom, attempting to create a kind of public that was (and still is named) *Öffentlichkeit* in Germany, as it became famous in the writings of (and somehow romanticized by) Jürgen Habermas. (Habermas 1962) The common English translation of this very German term is 'public sphere'. The term *Öffentlichkeit* carries the connotation that Germans discussed in depth political events (e. g. in the famous *Salons*, as Habermas describes them), but showed little interest in political participation. The traditions of political culture proved to be more 'subjective' than 'participatory', meaning that the quality of political communication and discourse was quite high but had little political significance. The notion of the press as a Fourth Estate was only adopted after the Second World War. (Kleinsteuber 1997)

The first time the German press became a factor of importance in politics was during the failed revolution of 1848/49 when papers could be published free of any state interference. Among others, the revolutionary Karl Marx (who had worked as a newspaper editor before) established the *Neue Rheinische Zeitung* during those months of unrest and found other radical authors to work for his paper. After the intervention of the military the revolution was quickly crushed, sending Karl Marx and many other journalists into exile.

The German press became professional and commercial in the second half of the 19th century. The first Press Law of 1874 granted some limited press freedom and - even more important - offered a degree of stability to the emerging newspaper industry. Journalists now became fully employed workers in press offices, characterized by internal hierarchies and a high division of labour. This expansion created many new jobs in the fast growing newspaper industry, the new professionals often brought with them a rather low educational level (at least compared with the intellectuals of the 18th century) which contributed to their low social status (Max Weber calling them a 'paria caste'). The beginning formation of trade organizations for publishers and trade unions

for journalists and print workers accompanied this process. As a reflection of the general political situation much of the press was closely affiliated with political parties and/or social classes and carried a specific *Weltanschauung*, a typical world-outlook.

At the end of the *Kaiser* era (1918), Germany had a fully developed media system with high quality newspapers in Berlin and other centres of the country, a world news agency *Wolffs Telegraphisches Korrespondenzbureau* (W.T.B.) and beginnings of academic media research with contributions to what was called *Zeitungswissenschaft* (Newspaper Science). This already established system was transferred into the Weimar Republic of the 1920's, a time of sophisticated journalism (in Berlin up to 140 dailies were published) and startling media concentration. This was the time, when Max Weber proposed to do empirical research work on journalists and demanded a systematic inquiry into their socioeconomic situation. At the end of the Weimar republic the newspaper group of the mogul Alfred Hugenberg, politically on the extreme right, paved the way for the Nazis; Hugenberg himself served in Adolf Hitler's first cabinet (1933) before he was isolated.

The Nazi era ended all promising developments in German media. Immediately after Hitler's seizure of power, the top personal of established radio system was forced to resign and replaced by party propagandists. Journalists very soon experienced extreme repression, especially those on the political left and of Jewish origin. A *Reichspressekammer* (a chamber for media workers) with enforced membership was established. Jews and opponents of the regime were barred from entering the *Kammer* and became jobless. As a consequence, Jews, who had been strong in German journalism, and many others were thrown out of the profession long before they ended in concentration camps, many were forced into exile. (Frei/Schmitz 1989) Journalists and publishers, who remained in business, demonstrated little courage, opportunism was the common behaviour. When the war ended (1945), the new occupation forces outlawed all media activities. Germany had the unique chance for an 'Hour Zero', for a complete new beginning in media and journalism.

The main object of the new military rulers of West Germany was to help establish a new democratic press that made disasters like the Nazi dictatorship impossible. It was no easy task to find journalists who had not disqualified themselves by what they had done before 1945. The allies started to hand out licences to young journalists who knew the country but were not infected by Nazism (which, as it turned out later, was not always the case). Most of the print media that are leading today were started during the years before 1949, including *Der Spiegel*, *Die Zeit*, *Stern*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Süddeutsche Zeitung* and many others. After 1945 print journalism mostly continued the pattern of *Weltanschauung*, of an ideological profile of each newspaper. When British press officers came into Germany they realized that journalistic traditions were quite different (apart from the degenerations of the Nazi years). It was unfamiliar to Germans, e.g. to separate the reporting of facts from commentaries. During those years, the model of Anglo-American journalism gained prominence, *Der Spiegel* still looks like *Time Magazine* and *Die Welt* even started out as the newspaper of British

occupation forces and only later was sold to a German publisher. All in all, the influence of those first years after the war was crucial for the basics of today's situation of journalists.

2. Journalism after 1945

In broadcasting, the allies introduced the public service system, mostly following the British BBC as a role model. A special factor of the German way to public service became the centrality of the *Länder*-states in broadcasting. At the time, when the allies began to hand over the broadcasting organizations in their respective zones (1948/49), *Länder* authorities were firmly established, whereas the Federal Republic just emerged in those months. Later the Federal Constitutional Court decided that domestic broadcasting is the final responsibility of the *Länder*.

The *Länder* politicians wrote into their respective broadcasting laws - that constituted the broadcasting organizations - a strong presence of political parties. This offered the respective *Land*-government the possibility to exert the leading influence but usually the main opposition party provided for some strength of its own. The result was a system of proportional representation in the broadcasting organizations, meaning that the *Intendant* (General Director) of the *Anstalt* (broadcasting organization) was picked by the leading party, his representative (the Vice *Intendant*) was selected by the second strongest party and so on. This also meant that often the *Intendant* was selected on political terms and had little prior experience in journalism. Basically public service broadcasting was seen as the shared spoil of the two large political formations, the conservative ('black') and the social democratic ('red') party. The principle of proportional recruitment was going down the hierarchy of the broadcaster, including the heads of departments and reached often as far as the average journalist.

There were several implications of the proportion principle. Firstly it meant, that a journalist in broadcasting had to think about his/her party 'ticket', had to rally party support early for his personal career. The parties carefully monitored news and public events and complained as soon as they had the feeling that their political 'enemy' was represented more often or more favourably. It was (and still is) common that a politician is interviewed by a journalist that is considered to represent the same ticket. As a result, news reporting tended to be balanced in every respect, looking like *Hofberichterstattung* (reporting from the 'political court') and keeping it boring. A certain kind of criticism was integrated into this 'corporatist' model of reporting though. Especially certain TV magazines with political background reports were coming from certain *Land*-broadcasters, favouring the its own side and continuously attacking the other side. Today, one successful TV magazine features an ironic form of balancing; it is based on two anchorman who continuously criticise each other, reflecting the two major party lines (*Frontal*). Part of this binary system is that small parties have little influence in this variation of 'packaged' reporting. It is practiced differently during election campaigns, when parties are allotted free air time in relation to their last election results.

In principle, the proportion policies described above have not disappeared in public service broadcasting, but fierce competition from commercial radio and TV meant that news had to become livelier to be attractive to audiences. In consequence, elements of infotainment have entered news programming and viewers demand a faster tune and less talking heads. As a consequence, politicians follow the American example and prefer to go straight into entertainment, a strategy for which Chancellor Gerhard Schröder (since 1998) is a good example. He has appeared in a soap opera, in TV-films and in the top Saturday evening quiz show.

Parties are not just important as political actors, their activities are closely interwoven with other organizations in society, like trade associations, trade unions, different civic associations and churches. This creates the German brand of corporatism. In fact, the system of the two dominant parties is also reflected in commercial broadcasting today, where nearly all TV channels of importance are controlled by two 'sender families'. One is headed by the media mogul Leo Kirch, who controls his 'family' of TV channels out of the conservative *Land* of Bavaria (and is member of Bavaria's conservative party CSU), the other is led by Bertelsmann and includes the CLT/Ufa-channels, which operate out of the Socialdemocratic *Land* Northrhine-Westphalia (NRW). The two 'family companies' constitute with their print affiliations the two largest media companies of the country and enjoy close links into politics. Both are employing former top politicians as well as journalists with party leanings in their business; curiously enough, the present Socialdemocratic Minister President of Northrhine Westphalia, the largest of all *Länder*, started his career as a journalist and office head of one of Bertelsmann's newspapers.

3. How to become a journalist?

Journalism training in Germany reflects the fact that everything had to start anew after 1945. During the Nazi-years, journalists were forced into a framework of regulations, controlled by the Fascist party. The regime totally controlled access to the journalistic profession. Based on this devastating example, there was only one option left after 1945. The profession of journalism is not protected, not limited to any examination and everybody may use the term journalism to describe his profession. This fact has to be taken into consideration when statistics are presented about journalists working in Germany. Media professionals of course found other ways of limiting access to their profession; e.g. the press card is issued by professional organizations to their members only or those that prove that they earn at least half their living by writing for the media. A good example of the typical German practice to keep state influence low is by leaving decision-making to subsidiary institutions.

Another element of the complete openness of the profession is reflected in training. Traditionally the path into journalism started with a *Volontariat*, an apprenticeship of 12 to 24 months as member of a publishing office, mainly based on learning on the job. Some training is done outside the office in centres that are jointly run by the publishers and journalist organizations. One of these is the *Akademie für Publizistik* in Hamburg

that offers courses of intense training for *Volontäre* and has also moved in further education for already practicing journalists. The *Volontariat* used to be quite open, but has been limited by joint agreements between journalist's organizations and media employers over the years.

During the 1950's and 1960's quite a high share of journalists had not received formal training at all; at that time it was typical for a journalist to have begun university education that was never finished. This has changed very much during the last twenty years; today rarely a career is started without acquiring a university degree (in German always on the Master-level). As a career in journalism is extremely popular, competition for the *Volontariat* is keen and working conditions have become tougher, especially for young journalists.

Over the years, a number of training institutions was established. The oldest and most prestigious is the *Deutsche Journalisten Schule* in Munich. It was established in 1959 and closely cooperates with the local media and today with the University of Munich. American Journalism Schools had served as a model. Other Journalism Schools have followed that are run by media organizations. Especially interesting are the schools that belong to large publishing houses, the best known being the *Henry Nannen Schule* of Gruner+Jahr (Bertelsmann) and the *Axel Springer Schule* of the Springer Corporation. They both concentrate on training on the spot, offering to gather experiences in different type of media as they are run by diversified media conglomerates. Everybody may apply, but access is extremely competitive. Other organizations like churches and professional unions are also involved in training. (Fröhlich/Holtz-Bacha 1997)

At universities, after 1945 first the field of *Publizistik* evolved, a German version of media studies, with some roots going back before 1945. It offered a somehow theoretical version of communication that had little relevance to journalists. Starting in the 1960's, universities prepared to offer journalism as an academic field. Today's variety is startling: it may include a major field, to be finished with a diploma (e.g. Dortmund), journalism as part of communication studies (e.g. Munich), journalism as a minor field (e.g. Hamburg), journalism as postgraduate studies (e.g. Mainz) or as further studies for already practicing journalists (e.g. Berlin). This mixture of different curricula reflects the political and cultural decentralization in Germany.

4. The great debate

It does not seem to be a surprise that the central debate about journalists and their work followed – more or less – party lines. The traditionally strongest party was the conservative CDU that lost access to power and had to go into opposition for the first time 1969 until 1982 when a socialdemocratic-liberal coalition (SPD-FDP) took over. The Conservative Party soon began to blame the media for the situation. Basically two lines of arguments arose: public service broadcasters were accused to be very much under the control of the Socialdemocrats and therefore utilized to the spread the leftish gospel ('Rotfunk'). This argument was clearly one-sided as several of the public service

broadcasters, especially in the South and the Second Channel ZDF very much remained under CDU-control of their respective *Länder*.

The second argument was that a clear majority of journalists was supportive of the SPD-party and consciously – or perhaps sub-consciously – argued in favour of the party of their choice. They were able to create a ‘spiral of silence’ as Elisabeth Noelle-Neumann called it, a long-time counsellor of the CDU and Chancellor Helmut Kohl. (Noelle-Neumann 1993) This argument was based on assumptions about public service, but also sometimes included the print media. Which was a shaky argument, as most of the print press was clearly leaning towards conservative positions. The tabloid paper *Bild* was at that time (and still is) by far the most read paper (4 million copies), being produced in the offices of the largest printing company of Germany (and Europe), established by Axel Springer, who was an outspoken conservative.

The academic argument about German journalists went like this: in the ongoing tradition of *Weltanschauung* journalists behaved mainly as ‘missionaries’ that did not spend much time in investigate research, instead they preferred to preach their political opinion to their readership. The opposite could be found in the United Kingdom, the argument went, where journalists see themselves much more as ‘trackhounds’. (Körber 1985, 1986) Studies with critical messages about the activities of German journalists often came from the Communication Department of Mainz University, where Noelle-Neumann taught. This argument was often repeated by the conservative party as well as publisher organizations. The latter using it to defend themselves against claims of journalists unions to introduce some ‘press freedom’ inside the media, to increase the personal margins that a journalist could enjoy (the journalists lost out completely on this). Of course the journalist organizations rejected the thesis of the ‘missionaries’, claiming it to be openly ideological. In terms of political outcomes, the argument is difficult to uphold. In 1982, still at the time of an ongoing public service monopoly, a conservative-liberal coalition (CDU-FDP) took over and stayed in power until 1998.

5. The German journalist: empirical evidence

The ongoing debate about the German journalists led to the design of several empirical studies on the facts of German journalists. The so far most extensive research was conducted in 1993, based on a net sample of 1,500 respondents in the print and electronic media. Journalists were asked about socioeconomic facts, individual motives, perceived system constraints and reflections on the structures of their work. (Scholl/Weischenberg 1998)

These are some of the results. The ‘typical German journalist’ is male, has a university degree and is 37 years old. For 10 years, he has had a full time job as a newspaper reporter in one of the traditional departments politics, economics, culture, sports or local and has been permanently employed for 8 years. His monthly net income is about DM 3,900 (1993), it is highest with public service broadcasters and news agencies, sub-average salaries are paid by commercial radio stations. He is a member of a journalists

union or association. About 60 percent of journalists entered the profession the traditional way and had practical training before they were permanently employed. Every tenth journalist has no journalism-specific education at all; naturally the level of formal professional skill increases among younger journalists. As it used to be fashionable to leave university without a degree, overall 18 percent of those did so who spent some time at the university. Comparative studies including journalists from the West and the East (former German Democratic Republic) demonstrate that both groups differ considerably, e.g. Eastern journalists are less familiar with advanced methods of investigative reporting.

There are also some cross-cultural differences if journalists if they are being asked about their attitudes towards certain journalistic practices that may be found on the bourderlines of legitimate behavior. German journalists tend to give answers that suggest that they are less prepared to use controversial practices to gain relevant informations. To give one example: Asked if they would get a job in a company only to gain internal information, the reactions differ widely: 63 percent of American journalists said 'Yes', 80 percent of British journalists and only 22 percent of journalists from all parts of Germany. If the question is only asked in the old West, then 46 percent give the answer 'Yes'. (Esser 1998, 1997) Following the same line, German journalists say, they would not quote out of secret government documents or pretend to be somebody else to gain information (only 19 percent of Germans would do so as compared to 47 percent in the UK).

6. Conclusion

If the thesis of the ideological bounded journalist is tested empirically, it turns out to be a gross and weakly proved finding and can be clearly rejected. Like in other countries the German journalists' communication intentions are based on permanent observations of their own professional aims and of their effect. The thesis of the 'missionary' proved to be academically unacceptable. The German journalist follows much more the mainstream of international journalism than the argument assumes. There is a vibrant tradition of investigative writing in Germany, including the Hamburg magazine *Der Spiegel* and TV magazines like *Panorama* that uncovered quite a number of political scandals and forced politicians to retire from their job. One of the well known 'heroes' of investigative reporting was author Günter Walraff, who hired as a journalist and worked at the office of the BILD 1977 under cover to write a book about their policy of faking stories.

If the figures on German journalists are compared to those of other countries, the German situation does not seem to be exceptional. One might claim that there is a tendency towards convergence among journalists and journalism in Western countries. (Weaver 1998) Of course, national differences exist and German journalists have to carry a burden of a difficult past. If figures on investigative practicies differ, the answers seem to reflect an ongoing orientation towards orderly behavior in the authoritarian

tradition. Nevertheless, they do will it, if necessary. Another reason for this might be that the reflection on media ethics in Germany has only just started; journalists enjoy little popularity and are cautious to talk about their professional practices. (Thomaß 1998)

During the summer of 1998 the location of the German capital moved from the sleeping town of Bonn to the largest city in the country: Berlin. In Bonn, political communication was centered around a family of correspondents, reporting for papers with headquarters far away. Today the new government quarter in Berlin is spotted with newspaper offices and journalists follow every step of the politicians. The competitive struggle among newspapers to become the German *Washington Post* is still unresolved. If one takes the vibrations of Berlin it does not seem to be accidental that at the end of 1999 journalists started to uncover the so far most serious scandal in Germanies post-war history. Details became public of an illegal web of ‘black accounts’ around leading figures of the CDU and especially former Chancellor Kohl. Part of the leadership of the CDU had to be replaced. Reporting, it seems, is becoming much faster and more investigative as Berlin is the new capital. Most observers agree that during this far reaching scandal, the media - no matter what their general political leaning is - have been reporting in-depth and have done an admirable job in terms of the media as a Fourth Estate. And that is what they are for.

Bibliography

- Esser, F. (1998) *Die Kräfte hinter den Schlagzeilen. Englischer und deutscher Journalismus im Vergleich*, Freiburg: Alber Verlag.
- Esser, F. (1997) “Journalistische Kultur in Großbritannien und Deutschland. Eine Analyse in vergleichender Perspektive” in Machill, M. (1997) *Journalistische Kultur. Rahmenbedingungen im internationalen Vergleich*, Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 111-136
- Frei, N. & Schmitz, J. (1989) *Journalismus im Dritten Reich*, München: C. H.
- Fröhlich, R. & Holtz-Bacha, C. (1997) “Journalistenausbildung in Europa” in Kopper, G. (ed.) (1997) *Europäische Öffentlichkeit. Entwicklung von Strukturen und Theorien*, Berlin: Vistas, pp. 149-182.
- Habermas, J. (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied: Luchterhand (English edition: *Structural Transformation of the Public Sphere*, 1991).
- Kleinsteuber, H. J. (1997) “Vierte Gewalt. Ein Schlüsselbegriff im Verhältnis Medien und Politik”, *Gegenwartskunde*, 2, 159-174.
- Köcher, R. (1985) *Spürhund und Missionar. Eine vergleichende Untersuchung über Berufsethik und Aufgabenverständnis britischer und deutscher Journalisten*, München: PH. D. Diss.
- Köcher, R. (1986) “Bloodhounds or missionaries: Role definitions of German and British journalists”, *European Journal of Communication*, 1, 43-64.
- Machill, M. (1997) *Journalistische Kultur. Rahmenbedingungen im internationalen Vergleich*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Noelle-Neumann, E. (1980) *Die Schweigespirale*, München (English edition: *The Spiral of Silence*, Chicago, 1993).
- Scholl, A. & Weischenberg S. (1998) *Journalismus in der Gesellschaft. Theorie, Methodologie und Empirie*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Thomaß, B. (1997) “Diskurse über Ethik im Journalismus. Ein Vergleich zwischen Frankreich, Großbritannien und Deutschland” in Machill, M. (1997) *Journalistische Kultur. Rahmenbedingungen im internationalen Vergleich*, Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 95-109.
- Weaver, D. (1998) *The Global Journalist. News People Around the World*, Cresskill NJ: Hampton Press.

Media myths, multi-platform journalism and the Hollywood cartel*

Jeremy Tunstall**

American and British journalists like to claim that no special law is necessary to enforce media and news freedom. Anglo journalists tend to criticise France and other European countries where (they say) press laws and new regulatory regimes proliferate.

The United States Constitution prevents Congress from making laws which may limit the freedom of the press. In the UK the overt tradition also says “No Press Law”; only the general law of the land. But both the US and UK do have three types of media law and regulation:

1. The media are subject to Anti-Monopoly law.
2. There is much regulation of electronic media; in Washington this is done by the FCC, which responds to, and is financed by, Congress. The UK has recently adopted an Office of Communications (OFCOM) which is supposedly modelled on the FCC. These hard regulators have big allocative powers across electronic media, telecommunications and satellites.
3. There is also soft regulation. In the US this is mainly self-regulation of content. Leading American newspapers and TV network news have been prestige services, seeking credibility and advertising revenue in the white suburbs.

In Britain also the press does self-regulation. The Press Complaints Commission includes several newspaper Editors and cannot claim to be independent. Another amusing British tradition is the “D-Notice”. These Defence notices go from the Ministry of Defence to Editors, asking them not to publish certain things about particular sensitive military topics. D-Notices have no legal force and are sometimes ignored. The BBC also has had its own tradition of regulating itself.

* This text corresponds to the communication in the Conference: «Journalism in Europe: who needs regulation?», organized by the CECS, on May 15th, 2009.

** Research Professor in Sociology, City University, London. (tunstalls1@aol.com)

In the US, media regulation is done by specialist lawyers. In the UK, part-time amateurs have been important until very recent years.

The US lacks public service broadcasting and its television news operations are all owned by vertically integrated Hollywood companies which combine movie and TV production, TV and Cable networks, local TV stations, and local cable franchises. ABC, CBS, NBC news as well as the 24 hour news services (CNN, Fox, CNBC) all belong to the big showbusiness/Hollywood companies. European countries and the European Union would not allow almost all national TV news output to be owned by entertainment companies.

Until recently the US could claim to have several of the world's most successful newspapers. A key measure of success was that the leading daily in each of the four key markets (Los Angeles, Chicago, New York and Washington) was the only remaining serious newspaper in each Big City.

Monopolistic concentration in America is also evident in the Associated Press – which is the dominant provider of fast foreign TV news and of foreign text news. Most small American dailies also take most of their national and state news from AP.

Google is yet another dominating presence in the US. Google also owns YouTube. American anti-monopoly law has not prevented such examples of concentration and monopolistic dominance. But it has helped to shape the form of the resulting dominance. In the UK television news dominance is exerted not by Hollywood owned news services, but by the BBC. BBC news services account for about 60% of all TV and radio news audience hours.

The UK's national newspaper scene is dominated, not by excessive monopoly, but by excessive competition – there are still ten national daily newspapers. Big losses in daily sales have been concentrated into the four most downmarket, or working class, dailies.

Most of the UK's six upmarket, middle class, dailies were doing quite well – at least until 2007. Five of these six dailies are now big in on-line unique readers. Each of these five London dailies now has more unique on-line readers per month than does the *New York Times*. The majority of these on-line readers are outside the UK. *The Guardian* for example, hopes to be the world's leading left-of-centre serious daily and it sees its over 20 million online readers (mostly outside the UK) as a means to this end.

One key Anglo myth is, I believe, the “Prestige Paper” also called the “Elite daily”, or the “paper-of-record”. Supposedly this Prestige Paper is superior in news and neutral in politics. The Prestige Newspaper is also rich enough to collect most of its own news, and is supposedly owned by an enlightened, non-interfering, family.

In Britain Rupert Murdoch's acquisition of *The Times*, in 1981, ensured that its prestige pretensions were finally dead. Most of the big US dailies have followed somewhat similar paths. Anti-monopoly law has had unintended consequences as the big Central City dailies decided back in the 1960s and 1970s to compete with small dailies in the suburbs. These Central City dailies also provided special sections for exurban cities and counties. The battle was fought especially across hundreds of pages per week of classified and retail local advertising.

All of the big dailies, and especially the big dailies of Los Angeles and Chicago, have lost both financially and in terms of credibility. The *New York Times* has experienced a tragedy-and-comedy sequence of disasters. It has stuck too close not only to classified advertising but to US foreign policy. It has allowed reporters to invent stories. In early 2008 the *New York Times* moved into a new skyscraper building, where it initially occupied 7 hectares of floor space. Its own stock has been awarded junk status; and the *New York Times* is now dependent on the financial support of the Mexican billionaire, Carlos Slim. Slim is another monopolist – of Mexican telephony, both fixed and mobile.

An oddity of old Europe and modern USA: all of the leading American dailies date back to the nineteenth century. But in old Europe much of the press was born or reborn in and around 1945. Some leading European dailies are even younger. The European press is much more flexible, and diverse and independent of official foreign policy, than are the American newspapers.

In today's multi-platform news, Public Service Broadcasting helps Europe to be ahead of the United States. Policy and regulation have encouraged Europe's public broadcasters to be (as the BBC says) "On TV, On Radio, OnLine".

Western Europe's public broadcasters created the European Broadcasting Union's daily news exchange, which now extends well beyond Europe.

Today there is much talk about multi-platform programming. Also important in broadcasting generally is what the BBC calls "360° Commissioning". Especially in big entertainment programming, this means extending a big talent show across not only the big television channel but also across lesser outlets. So the emerging stars of a talent contest show can be interviewed on smaller digital channels and on radio. Linked material can be shown on mobile devices. An active publicity effort places material in the daily newspapers. European public broadcasters can be leaders in all of this.

Multi-platform programming has extended across several programming genres only in the last few years. But the big public news broadcasters have long been leaders in multi-platform programming. For decades public broadcasters have offered both TV and Radio news across the day and the night. Radio news on the hour has been followed by news on the mobile phone.

European public broadcasters are also going multi-platform in their international efforts in numerous languages – on radio and online and increasingly on international television as well.

Multi-platforming has, I think, altered the balance of power between leading individual journalists and the platforms. Modern technology is efficient, mobile and quick, enabling one journalist in a busy week to appear many times on separate news, and also non-news, shows. Within one week one journalist can appear on several different TV news and public affairs outputs, as well as on radio and online. Many journalists also have their own blogs. Many broadcast journalists today write books and write in the newspapers. Some of today's leading journalists are in demand for well paid public speaking. These celebrity journalists are also interviewed by foreign correspondents

from other countries. Newspaper journalists and columnists, in their turn, also appear on TV, on Radio and Online.

All of this happens around the world. But American national broadcast journalism is more split between Washington and New York; and between TV and Radio. The US lacks the European public broadcaster with its huge number of outlets. In the US, leading broadcast journalists have become smaller, while in Europe leading broadcast journalists have grown bigger.

We will see more of quick-and-easy technology. But there is one type of output – namely blogging – which will, I predict, be less attractive to prominent multi-platform journalists. The journalist’s blog puts a text onto the screen of a recipient. This facilitates the quick and angry response. Journalists who blog on controversial topics and conflicts can find themselves on the receiving end of obscene abuse and unpleasant threats. E-mail can quickly become hate mail. Why should a journalist do something which takes time, attracts hate mail and is effectively unpaid?

Digitalization and the profusion of video channels (and outlets) has happened everywhere; but both trends have gone especially far in the US and the UK. In the UK today about 90% of households receive at least 40 digital TV channels. If you subscribe to everything Sky or Cable offers, you will have 470 channels.

This 470 number comes from OFCOM, the official UK regulator. But such enormous channel profusion complicates previously more simple activities. Try content analysing the output of 470 channels. Try even defining what a channel is, or a network is.

Also scrambled are Genres, Genre definitions, and dividing lines between Genres.

News is relatively easy to define and to pin down. News is daily and its scheduling is far more prominent and stable than scheduling of any other Genre.

But more difficult to define is Public Affairs, or Political or serious Factual, or what the British call “Current Affairs”, programming. Depending on the definition adopted, Public Affairs programming hours have either expanded or contracted in recent years. There is a tendency to dismiss some “soft” public affairs programming as “Consumer” or “Educational”.

There are also numerous other kinds of Factual programming which can be classified as Public Affairs. This includes recent History, Biography, and travel programming. An Indian or Russian travel series may feature a comedian touring India, or a top journalist touring Russia. The BBC has always liked light-and-serious early evening programming. A big recent success is the *One Show*, which is on (BBC1 TV) at 7pm five nights a week; much of it is light and humorous but it also handles serious items. Is this entertainment or public affairs? It’s both.

Just as it’s impossible to read all of the books in the bookstore, so also it’s impossible to view all of the programming on 470 TV Channels. Modern technology allows viewers to ignore channels, schedules, and genres. Everyone’s experience of television is partial, selected and idiosyncratic.

Senior executives in Comedy or Drama or Entertainment or News themselves find it hard to know about all of the programming, even in their own Genre. In Europe this

problem is especially acute because of the preference for hundreds and thousands of short series and short serials. Each week brings novelty in quantity.

Now for one concluding thought about myths and regulations.

In the United States the prevailing myth is of “no law”. In practice anything which involves access to frequencies, markets or copyright, attracts much technical regulation, much lobbying and many lawyers. Anti-monopoly law is important and has many unintended consequences. But foreigners are deliberately ruled out of owning TV stations or significant TV networks.

The UK operates two systems. One (public service broadcasting) is increasingly tightly defined and regulated. But some 400 of the 470 TV channels are in practice largely unregulated.

Across Europe there is a similar sharp contrast. There is one highly regulated sector. But imports, mainly from Hollywood, are ineffectively regulated or largely unregulated.

The traditional business practices of the old 1930s and 1940s Hollywood movie cartel, have continued into European television today. We still today see a TV form of “blind buying” – a European network is forced to buy ‘product’ it does not want in order to get the one TV series it really does want.

European governments, the European Union, and European media companies, have not made the necessary effort – which would involve a strong and vocal presence in Washington and New York and Los Angeles. Also necessary would be a better understanding of the business plans of Google in Mountain View, Silicon Valley, and of Microsoft in Seattle.

Europeans are too willing to accept American mythology and reluctant to recognise that today’s vertically integrated Hollywood is allowed to behave as an integrated cartel in its European business activities.

This contrasts sharply with News. Europe is the world News leader.

Leituras

Cultura participativa. Resenha crítica sobre a obra *Convergence Culture – Where Old and New Media Collide*, de Henry Jenkins

Daniel Brandão*

1. A cultura da convergência

Welcome to convergence culture, where old and new media collide, where grassroots and corporate media intersect, where the power of the media producer and the power of the media consumer interact in unpredictable ways.

(Jenkins, 2006: 2)

No seu livro *Convergence Culture*, Henry Jenkins apresenta-nos a sua análise sobre a relação entre os consumidores, os produtores e os conteúdos de média, perante os últimos avanços tecnológicos que promovem grandes transformações sociais, culturais e económicas. Jenkins inicia logo o livro por tentar contrariar a assunção de senso comum que anunciou a morte dos velhos média, louvando o nascimento dos novos. Ora, para este autor, os novos média surgiram, não para substituir os velhos, mas sim para interagir com eles.

Ao denunciar este culto da obsolescência, Jenkins manifesta claramente que o seu interesse está mais focalizado na reflexão sobre uma definição cultural de convergência, do que sobre aquela que habitualmente se define, como sendo a conjugação tecnológica de múltiplas funcionalidades num só equipamento. A esta tendência, Jenkins chama de “Falácia da Caixa Preta”¹ (Jenkins, 2006. 13). Trata-se da tendência para acreditarmos que o conceito de convergência será sempre determinado pela existência de uma “caixa preta” que está na sala de nossa casa, ao lado da televisão, e que nos permite relacionarmos com todo o tipo de conteúdos de média, através de um único aparelho.

Este autor diz-nos que, para falarmos de convergência, não podemos continuar a falar da tecnologia de forma isolada. Devemos sempre confrontá-la com as questões sociais, culturais e políticas que a rodeiam. Portanto, a convergência mediática é mais do que um mero fim tecnológico, ela é, fundamentalmente, um processo cultural.

Convergência mediática, cultura participativa e inteligência colectiva são os três conceitos-chave que servem de suporte a toda a reflexão de Jenkins.

Para ele, o que define a cultura da convergência é o fluxo de conteúdos produzido pela participação activa dos consumidores, através de múltiplas plataformas mediáticas. Os consumidores são encorajados a procurar, seleccionar e conectar informação e conteúdos que são cada vez mais numerosos e distintos e estão cada vez mais dispersos.

* Instituto Politécnico do Cávado e do Ave (Portugal). E-mail: daniel.c.brandao@gmail.com

¹ Segundo Jenkins, a “Falácia da Caixa Preta” diz respeito à “tentativa de redução da convergência a um modelo puramente tecnológico, por forma a identificar que caixa preta será o nexo através do qual todos os conteúdos de média irão fluir no Futuro” (Jenkins, 2006, p. 280).

A participação nos conteúdos assume maior importância em detrimento do acesso aos mesmos, esbatendo as fronteiras que separam o criador do utilizador.

2. Inteligência colectiva

Associado a este conceito de consumo participativo de que fala Jenkins, está o conceito de Web 2.0, que surgiu para definir a segunda Era Internet, a era a que Tim O'Reilly chama de “Renascimento da Internet” (Veelen, 2008). O'Reilly, grande entusiasta dos movimentos do *freeware* (software livre) e do *open source* (código livre), é conhecido como o criador do termo Web 2.0. Segundo ele, podemos mesmo considerar o advento da Web 2.0 tão importante na revolução da comunicação contemporânea como o foi a invenção da imprensa por caracteres móveis por Gutenberg para a revolução das mentalidades e do conhecimento no século XV.

Por volta do ano 2000, aconteceram grandes transformações relativamente aos níveis de participação na Internet. Foi a crise das chamadas “empresas .com”, causada pela grande especulação que existia na bolsa de valores americana em torno deste tipo de empresas criadas no ambiente virtual da Internet, que provocou a grande viragem. Segundo O'Reilly, percebemos que, depois deste colapso financeiro, “as empresas que sobreviveram foram aquelas que tentaram envolver os utilizadores, incorporando a sua participação nos seus serviços” (Veelen, 2008).

Hoje, uma empresa que aspire ao sucesso na venda de produtos, serviços ou qualquer outro tipo de conteúdo, não pode apenas preocupar-se em utilizar as estratégias de marketing, publicidade e comunicação para tentar convencer os potenciais consumidores. Ela deve também aprender a interagir e/ou fomentar a interacção. Perante esta realidade participativa dos mercados emergentes, o importante é entender a perspectiva do consumidor, pois este assumiu agora um papel activo fundamental. O consumidor tem agora mais poder, mas exerce-o de um modo colectivo.

Deste modo, podemos dizer que a cultura da convergência alterou as regras do jogo do sistema da sociedade de consumo mediático. Ao poder do produtor de média junta-se o poder do consumidor. As pessoas interagem com um sistema complexo de regras, criado para ser dominado de forma colectiva. O consumo tornou-se um processo colectivo, de trocas mútuas.

Segundo Pierre Lévy, citado por Jenkins: “Ninguém sabe tudo, todos sabem alguma coisa, todo o conhecimento reside na humanidade” (Jenkins, 2006. 26). Jenkins “repeçou” o conceito de “inteligência colectiva”, introduzido pelo filósofo francês, em 1994².

Na convergência mediática definida por Jenkins, predomina a inteligência colectiva, em detrimento da inteligência centrada num único indivíduo. Este autor cita o “paradigma do perito”, da autoria de Peter Walsh, que refere que “a nossa concepção tradicional de perito está em declínio ou, pelo menos, está a sofrer uma transformação

² Livro *A Inteligência Colectiva* de Pierre Lévy, publicado em 1994.

através do processo aberto de comunicação no ciberespaço” (Jenkins, 2006: 52). A inteligência colectiva diz respeito à forma como o consumo se tornou um processo colectivo e interdisciplinar, podendo ser considerada como uma nova fonte de poder mediático.

Existe portanto, por detrás dos conceitos de liberdade de participação e colaboração, uma grande esperança na Internet como um meio com grande potencial para ajudar a tornar as sociedades mais democráticas. Vejamos, por exemplo, o que se passou com os últimos conflitos no Irão. Contrariando as ordens autoritárias do governo para bloquear todos os meios de comunicação social, a população recorreu às plataformas de redes sociais, como o *site* Twitter, para passar informação para além das fronteiras do país. Nunca teríamos conhecimento do que se estava a passar se não fosse o fenómeno de inteligência colectiva.

Neste complexo sistema de comunicação, o receptor reposicionou-se em relação à mensagem. Tem agora a oportunidade de se transformar, ele próprio, em produtor, editor e criador de conteúdos. Ele pode, assim, dar a ver a sua perspectiva da realidade.

3. Economia afectiva

Relacionado com o reposicionamento do consumidor, nasce uma nova configuração de mercado. Através do exemplo do sucesso, televisivo e comercial, do programa *American Idol*, Jenkins tenta perceber de que forma as mudanças de comportamento do consumidor reformularam as estratégias de programação e marketing televisivo. O autor lança então o conceito de economia afectiva, como paradigma emergente que enfatiza a forma emocional com que os consumidores assumem compromissos com determinadas marcas, influenciando as suas decisões de consumo.

No campo ilimitado das emoções, em que a paixão rapidamente se converte em veneração e respeito, surgem novas oportunidades para os agentes publicitários comunicarem com os consumidores. As empresas esforçam-se por perceber como poderão tirar partido deste fenómeno, procurando formas de quantificar o desejo, medir as relações e rentabilizar os compromissos. A questão que se coloca aos publicitários é: como transformar isto tudo em retorno sobre investimento? (Jenkins, 2006: 62-63)

Cada vez menos as pessoas se preocupam em ponderar cuidadosamente sobre as questões da relação qualidade-preço, da durabilidade, da utilidade e da funcionalidade dos produtos que consomem. Cada vez menos pessoas consomem segundo critérios racionais. Nasce o valor emocional das marcas, que tem, como expoente máximo, as *lovemarks*³ – marcas que se destacam na lista de preferências do consumidor, não por razões racionais, mas sim devido a apelos emotivos (Jenkins, 2006: 69). Isso resulta em compromissos de fidelidade, numa lógica de “lealdade acima de qualquer razão”, que está a desvanecer as fronteiras entre o que é entretenimento e o que é a mensagem publicitária.

³ O termo “lovemarks” foi lançado por Kevin Roberts, Director Executivo da agência de publicidade Saatchi & Saatchi, para se referir à capacidade que as empresas deverão ter para induzir emocionalmente os consumidores.

4. Narrativa transmediática

“Relatively few, if any, franchises achieve the full aesthetic potential of transmedia storytelling-yet. Media makers are still finding their way and are more than willing to let someone else take the risks. Yet, at the heart of the entertainment industry, there are young and emerging leaders (such as Danny Bilson and Neil Young at Electronic Arts or Chris Pike at Sony Interactive) who are trying to push their companies to explore this new model for entertainment franchises.” (Jenkins, 2006: 97)

De forma a proporcionar experiências de entretenimento mais ricas em torno dos produtos mediáticos que consumimos, emergem, segundo Jenkins, novas formas de narrativa, as narrativas transmediáticas. São estilos de narrativa mais complexos, que nos obrigam a interagir e cruzar vários elementos e fontes de informação, para a entendermos melhor.

Como exemplo de fenómenos que recorreram a este estilo de narrativa transmediática, temos os mais recentes êxitos cinematográficos como a trilogia “The Matrix” (exemplo utilizado por Jenkins) e as séries de televisão como “Lost”. No caso da série “Lost”, foram inclusive criadas, para a Oceanic Airlines – a companhia aérea do avião que se despenhou na ilha –, páginas fictícias na Internet, com informação a acompanhar o desenrolar dos acontecimentos nos episódios da série.

Para além dos convencionais produtos promocionais vinculados a este tipo de conteúdos, como as *t-shirts*, os bonés, os *pins*, os bonecos em miniatura, os discos com a banda sonora, os *sites* oficiais e os guiões dos filmes em livros de colecionador ou até em livros de banda desenhada, existem hoje outros meios que poderão proporcionar experiências ainda mais profundas do ponto de vista da interactividade.

Os jogos de computador transpõem e recriam a narrativa em novos ambientes, podendo mesmo surgir novas extensões da história principal ou até pistas que a completem. As plataformas participativas *online* como os *sites* de publicação de conteúdos audiovisuais Youtube e Vimeo proporcionam novas oportunidades para o indivíduo construir a sua própria narrativa. Nestas plataformas, podemos encontrar vários exemplos deste tipo de criação que partem de processos de remistura de imagens: os *re-cut trailers* ou *retrailers*⁴, as cenas de diálogos de filmes às quais são acrescentadas novas legendas, transformando o conteúdo das falas e, mais recentemente, as remisturas de conteúdos publicados nestas mesmas plataformas, como os Youtube *mashups*.

O público percebe que pode encontrar novidades para além do produto original e procura atravessar os diversos suportes mediáticos para aceder aos conteúdos e produtos. Adquire hábitos de pesquisa de novas pistas noutras peças do *puzzle*, estabelecendo, depois, novas narrativas, as narrativas transmediáticas a que Jenkins faz referência. Estas narrativas passam, portanto, a contemplar também a perspectiva de cada indiví-

⁴ São *trailers* não oficiais, criados a partir da edição de imagens de filmes com o intuito de descontextualizar o sentido da narrativa, transformando filmes cómicos em filmes de terror, ou vice-versa. Estes trailers tornaram-se muito populares em 2005.

duo sobre os conteúdos que consumiu. Este novo modelo de narrativa é referencial da cultura da convergência.

Actualmente, com a facilidade de acesso a bases de dados de conteúdos audiovisuais, a manipulação da imagem e do som, através de meios digitais, é cada vez mais comum, permitindo que se criem conteúdos sem se recorrer a qualquer registo prévio. Perante a constante evolução das tecnologias digitais, tornou-se mais fácil para o consumidor comum aceder a qualquer tipo de informação em qualquer lugar do mundo, podendo expressar e divulgar as suas próprias experiências pessoais e opiniões em relação a todo o tipo de informação, conteúdos ou produtos.

A tecnologia, através das ferramentas de edição e manipulação de conteúdos, assume, neste contexto, um papel importante na reconfiguração da cultura mediática. Por exemplo, o futuro do cinema é prenunciado por Lev Manovich, no seu livro *The Language of New Media*, como uma espécie de “reciclagem” de imagens, com o objectivo de reflectir sobre o seu significado e possível potencialidade fora do contexto em que, ou para que, foram registadas. (Manovich, 2001)

As técnicas de apropriação, remistura e reutilização de informação, seguindo novos contextos, que surgiram na década de 1960 e que explodiram na década seguinte⁵, com as estratégias adoptadas pelos movimentos de cultura urbana – como as estratégias de “samplagem” da música *hip-hop* –, assumem agora novo destaque perante o panorama actual dos média digitais. Através do fácil acesso às ferramentas digitais, os produtores de média recorrem ao *loop*, à repetição, ao apagar, ao comprimir ou estender, na tentativa de reestruturar e manipular uma realidade. Transformam o familiar em não-familiar e facultam, a quem vê, a oportunidade de compreender e distinguir uma nova realidade. Uma realidade participada que resulta da contribuição do consumidor activo.

No seu texto “A vanguarda como software: Da ‘nova visão’ aos novos média”, Manovich chama a este novo estado da história dos média “sociedade meta-média”. Segundo este autor, esta sociedade surgiu pelo excesso e acumulação dos diferentes tipos de registos mediáticos e pela transformação de uma sociedade industrial, que produzia bens materiais numa sociedade da informação e que utiliza o meio digital como ferramenta ideal para o processamento das novas formas de registo da realidade.

Como se tornou claro, logo no início dos anos 80, a cultura já não tenta produzir o novo. Em vez disso, recicla e cita infinitamente os conteúdos dos meios do passado, dos estilos artísticos e das formas que se tornam o novo “estilo internacional” de uma sociedade saturada de meios. Em resumo, a cultura está agora entretida a re-trabalhar, a recombinar e a analisar o material dos vários *media* anteriormente acumulado. (L. Manovich, 2000: 436)

⁵ Nesta década, formaram-se vários grupos e colectividades de artistas, como a Raindance Corporation (mais tarde TVTV – Top Value Television), pelos artistas Michael Shamberg, Paul Ryan e outros, que acreditavam na utilização das novas tecnologias para a transformação cultural e social dos espectadores e consumidores de televisão. Os movimentos de contra cultura televisiva, foram intitulados por Shamberg, um dos seus mais importantes intervenientes, de *Guerrilla Television*, título do livro que lançou em 1971 sobre o tema. O livro apelava à utilização dos novos aparelhos de vídeo, através do corte e colagem das imagens gravadas da televisão, justapondo a outras caseiras, de forma a difundirem as suas ideias e quebrarem as barreiras da, intitulada por Shamberg, “beast television”.

5. Cultura participativa

Conforme Jenkins refere, na “lógica da economia afectiva, o consumidor ideal é activo, comprometido emocionalmente e faz parte de uma rede social” (Jenkins, 2006: 20). Deste modo, podemos dizer que, por forma a sobreviverem nesta arena competitiva que é a sociedade de consumo, as empresas deverão adaptar-se a este novo contexto participativo da convergência mediática, no qual a própria Internet alterou os seus princípios de interacção.

Efectivamente, tal como refere Charles Leadbeater, autor do livro *We Think – The Power of Mass Creativity*, antes deste advento a que chamamos Web 2.0, a Internet resumia-se aos princípios do “eu preciso” e “eu quero”. Mas agora, com a Web 2.0, surgiu um princípio ainda mais forte, o princípio do “eu posso” (Veelen, 2008). Se antes a Internet se resumia a resolver necessidades, agora resolve vontades. A Internet deixou de ser aquilo que muitos pensavam que seria – um novo meio de comunicação como a televisão –, para passar a ser um verdadeiro meio de participação. Estamos perante aquilo que Jenkins intitula de cultura participativa.

Historicamente, a existência de cultura participativa está associada a um crescente acesso das pessoas aos meios de comunicação de massas. Desde meados do século XIX – com a imprensa amadora, as rádios-pirata (que começaram a aparecer na década de 1920), as fanzines (revistas independentes) da década de 1930, passando pela explosão dos movimentos de contracultura da década de 1960 –, que o homem se serviu de ferramentas de comunicação “do it yourself” (“DIY”) como veículo para manifestos culturais, sociais e políticos. Contudo, a cultura participativa só começou a existir verdadeiramente quando os meios de comunicação de massas começaram a apresentar espaços para a opinião e comentários do leitor, do ouvinte ou do telespectador. Estes foram os primeiros passos na direcção de um consumo participado da informação.

Neste momento, temos à nossa disposição ferramentas de participação ainda mais rápidas e eficientes, que nos permitem marcar a nossa diferença numa comunidade e, assim, comunicarmos com o mundo. Há uma maior liberdade para a contribuição do indivíduo na sua sociedade. Os seus contributos serão sempre valorizados de uma forma ou de outra pela comunidade, que, pela lógica da cultura participativa, poderá desenvolvê-los.

As práticas da cultura participativa ensinam-nos as técnicas necessárias para a nossa participação. Estimulam-se os relacionamentos, a partilha das criações individuais e a preocupação com a opinião dos outros sobre o eu e o trabalho. Os membros da comunidade acreditam que a sua participação interessa, e surge um novo tipo de referências: os mentores informais.

Segundo Jenkins, a cultura participativa potencia a aprendizagem, proporcionando novas plataformas de reflexão colectiva sobre o mundo (TEDx, 2010). Para ele, as novas gerações aprendem mais através de manifestações da cultura popular, como os *talkshows* televisivos, do que com o jornalismo convencional.

As novas plataformas de reflexão política, social, cultural e religiosa apresentam perspectivas sobre a realidade diferentes das do jornalismo convencional. Promovem o

olhar crítico e reenquadrado, através do cruzamento de informação visual, produzindo novos contextos e provocando adesões e rejeições. Esta é mais uma demonstração das possibilidades de democratização da informação que os novos média nos trazem.

“More and more literacy experts are recognizing that enacting, reciting, and appropriating elements from preexisting stories is a valuable and organic part of the process by which children develop cultural literacy.” (Jenkins, 2006: 177)

Perante todo o potencial educativo que, tal como muitos peritos em literacia, Jenkins identifica nos média participativos, ele diz não perceber porque é que as instituições de ensino continuam a negá-los e a excluí-los dos seus programas.

Em parte, este receio poderá estar a acontecer devido a algum cepticismo relativo às muitas questões polémicas que surgem com a cultura da convergência. Questões que dizem respeito às noções de qualidade, validade e veracidade de alguns conteúdos, e ao valor de autoria.

6. Em oposição

No contexto da cultura mediática onde impera a abundância e partilha de informação, facilmente tudo se reduz a matéria-prima. Qualquer indivíduo com acesso a uma ferramenta digital apropriada pode produzir o seu próprio conteúdo *online*, incluir imagens, textos e sons. A interactividade e a participação são agora os termos-chave na sociedade da convergência mediática de Jenkins.

Veamos o exemplo da Wikipedia. Segundo os seus fundadores, inicialmente a Wikipedia tinha artigos muito fracos porque não pretendia preocupar-se com os conteúdos. Aliás, nunca teve como objectivo ser uma publicação, mas sim uma plataforma colaborativa de produção de conteúdos. Mas isto proporciona o acesso facilitado às novas tecnologias que pode, assim, colocar ao mesmo nível, no que respeita a oportunidades, o público especializado, considerado erudito, e o público comum.

Por exemplo, nos *sites* de alojamento e partilha de vídeos, como o Youtube, o Google video ou o Vimeo, facilmente conseguimos encontrar exemplos de material realizado por indivíduos com experiência e formação cinematográfica especializada a coabitar com material realizado, de forma amadora e em contextos de lazer ou diversão, por um indivíduo qualquer sem experiência profissional ou formação académica nas áreas do audiovisual. E continuamos sem perceber como é que alguns destes vídeos, que são colocados de uma forma despreocupada na Internet, ganham uma visibilidade e audiência exageradamente grande. Continuamos sem perceber como acontecem estes casos de sucesso mediático nas comunidades em rede. Torna-se, portanto, importante compreender estes fenómenos, a nível antropológico e social.

Portanto, de certo modo, o acesso fácil e generalizado a todo o tipo de ferramentas poderá permitir um aumento substancial de criadores, autores e produtores e, conseqüentemente, um aumento dos próprios conteúdos. Ou seja, o consumidor tem cada

vez mais poder nas suas mãos, mas, por outro lado, com o poder vêm as responsabilidades. Perante isto, são os conceitos de qualidade e autoria dos conteúdos que deverão ser repensados.

O conceito de autor está em progressivo desvanecimento ou, pelo menos, exige uma redefinição. Deixámos de ter um criador definido a quem podemos imputar responsabilidades na produção dos conteúdos que consumimos. Temos, agora, muitos criadores, que actuam segundo novas dinâmicas, mais colaborativas e interactivas, sempre com o objectivo de contribuir para um todo – a inteligência colectiva. Todos têm acesso a quase todo o tipo de informação. As diferenças de idades dos novos produtores de conteúdos dissipam-se. Dissipa-se também a figura da autoridade. O poder está distribuído e fragmentado.

Entre os teóricos mais cépticos relativamente a este tipo de sistema aberto, em que se baseia o movimento participativo da Web 2.0, está Andrew Keen (Veelen, 2008). No seu livro *The Cult of the Amateur*, Keen fala do culto que está a substituir os profissionais por amadores. Fala de narcisismo digital, da utilização da Internet como marketing, da individualização de quase tudo e do determinismo tecnológico. Os meios de comunicação são, cada vez mais, personalizados. Segundo ele, como consequência, o Youtube tem mensagens insípidas e a Wikipedia apresenta verdades não confiáveis. Trata-se, principalmente, de uma questão ética e moral, pois é a própria noção de verdade que está a ser posta em causa.

Portanto, contrariando a ideia que muitos defendem (incluindo o próprio Jenkins) de que a cultura participativa é um estímulo à evolução e à aprendizagem, Keen diz que avançamos para uma sociedade com cada vez menos literacia, devido à fragmentação do conhecimento. Todos sabem um pouco sobre tudo, mas ninguém sabe muito sobre nada, revelando-se apenas um forte desejo por contrariar a noção de “autoridade”.

É exactamente este desejo irreverente de contrariar a autoridade através da distribuição do poder pelos indivíduos que Keen diz revelar a origem destes conceitos de cultura participativa. O movimento liberal e de contracultura surgido nos anos 1960, com a era dos *hippies*, em que tudo era contestado, deu início aos valores que agora são aplicados com a Web 2.0. Keen reconhece que esta noção de liberalismo é, provavelmente, o ponto mais forte desta cultura participativa, mas alerta para o facto de também poder ser o ponto mais fraco. Se, por um lado, a noção de liberalismo, devido ao acesso fácil à informação, pode promover a propagação do conhecimento de uma forma mais rápida, por outro lado, exactamente por se sustentar em modelos liberais e, portanto, sem autoridade, poderá propagar o conhecimento de uma forma defeituosa. Assim, em vez de estarmos a formar as novas gerações, estaremos a deformá-las.

Mas, segundo Keen, é errado continuarmos a encarar esta nova era como algo inevitável, como algo que está a acontecer e sobre o qual nada podemos fazer, a não ser aceitar. Ele diz-nos que, se fomos nós que criámos a tecnologia, somos nós os responsáveis pelos efeitos que esta poderá estar a provocar.

7. Conclusão

Esta posição de Keen pode ser considerada demasiado elitista, por não estar nada de acordo com a ideia do acesso fácil e generalizado de todos a todo o tipo de conhecimento. Aliás, a origem da palavra “amador” diz respeito àquele que ama, que tem amor pelas coisas que faz. Por outro lado, como diz o ditado popular, “quem corre por gosto não cansa”. Neste sentido, parece-nos evidente a perspectiva de que o maior envolvimento das pessoas na criação dos conteúdos que estão a consumir é uma excelente motivação para a evolução da aprendizagem do indivíduo, pois este sente-se comprometido com ela.

O problema da aprendizagem deformada, para a qual nos alerta Keen, devido às falhas de controlo da qualidade da informação, poderá ser ultrapassado com a intervenção de agentes educadores para acompanhar a evolução de cada indivíduo, perante novos métodos, mais participativos. Em vez de excluirmos e negarmos a existência deste tipo de novas plataformas de comunicação, devemos saber tirar o melhor partido delas.

No entanto, perante este panorama, corremos o risco de termos que enfrentar algumas questões mais provocatórias, tais como: Como teria sido, se tivesse havido a Wikipedia na época de Galileu? Será que, hoje, através do conhecimento dominante, ainda estaríamos a acreditar que o Sol girava à volta da Terra?

Estas questões levam ao extremo a ideia de conhecimento construído sobre conceitos produzidas colectivamente. São conceitos que, pela sua repetição, se transformam em razão. A questão que se coloca é se este controlo da aprendizagem que propomos é suficiente para controlar a fácil produção de inverdades. Será que podemos construir conhecimento sobre estes vulneráveis alicerces? Ou será que poderão existir outras forças que regulem o conhecimento? Existe sempre uma forte esperança de que a auto-regulação das comunidades *online* seja suficiente para combater a possível deformação da verdade e do conhecimento.

Outra questão que nos levanta a posição de Keen tem a ver com o facto de defender que só os peritos – aqueles que possuem diplomas – é que poderão ser tidos em conta como elementos de referência. No entanto, se entendermos a verdade como algo complexo, a existência de diferentes perspectivas e pontos de vista sobre ela poderá tornar-se numa mais-valia para a identificar. Podemos então concluir que, neste novo contexto de produção colectiva de conhecimento, será muito importante cruzar sempre várias fontes de informação para sustentarmos uma determinada definição de um conceito, que encontramos na Internet, em *sites* como a Wikipedia.

Como nos diz o activista digital Ndesanjo Macha, “se continuarmos a dividir as pessoas entre peritos e leigos, estaremos a descartar o conhecimento destes últimos” (Veelen, 2008). Existem muitos indivíduos leigos que, apesar de não possuírem um diploma que comprove a sua autoridade, possuem conhecimentos importantes que dizem respeito ao mundo que os rodeia, à sua história, aos costumes e às tradições. Sem as novas possibilidades de partilha da Internet, este conhecimento morre com as pessoas.

Em resumo, podemos dizer que de um lado da barricada temos o optimismo de Tim O'Reilly e seus seguidores, apologistas da fórmula revolucionária que a Web 2.0 nos trouxe, quebrando as barreiras da autoridade no conhecimento, abrindo portas à participação de todos nos conteúdos de consumo. No outro lado da barricada, temos Andrew Keen que dá seguimento ao cepticismo lançado por Neil Postman relativamente às vantagens unívocas da tecnologia. Mas agora o cepticismo tecnológico focaliza os seus esforços na crítica à falta de consciencialização por parte das pessoas que promovem os sistemas participativos desta nova era da Internet.

Henry Jenkins, por seu lado, em vez de se preocupar em assumir o compromisso com uma das posições extremas, prefere tentar aproveitar os paradigmas culturais emergentes que resultam da evolução tecnológica, para estudar a sociedade contemporânea. Para isso, desenha uma estrutura da cultura da convergência, baseando-se nos conceitos de mediatização, participação e colectividade. Ele tenta estudar as novas formas de consumo participado de informação e as novas formas de consumo e construção de conteúdos, nas quais os públicos passaram a assumir um papel fulcral.

Portanto, acima de todas as divergências existentes relativamente às consequências das evoluções tecnológicas, torna-se necessário estudar os fenómenos de cultura participativa que delas surgem. Estes fenómenos de cultura participativa proporcionam material bastante rico para entendermos e estudarmos a sociedade contemporânea. Cada vez mais as pessoas sentem maior vontade em participar, nem que para isso tenham que arriscar uma exposição mediática não desejada *a priori*.

Com isto surgem fenómenos virais nas novas plataformas da Internet. Fenómenos internacionais, como o do vídeo do jovem que pede incessantemente que “deixem a Britney Spears em paz!” (Cocker, 2007), que foi visionado mais de trinta milhões de vezes até hoje. Ou fenómenos com repercussões locais, como é o caso dos recentes vídeos de Katyzinha, uma jovem que decidiu dissertar sobre os costumes e modas da sociedade. Posteriormente à publicação destes vídeos, eles tornaram-se virais, atingindo níveis de audiência e de popularidade muito elevados. Surge aqui o conceito das “Internet celebrities”, pessoas que se tornam célebres através de acontecimentos mediáticos como estes.

Os processos de mediatização da realidade sofreram transformações radicais ao longo do último século. Os média tradicionais como a fotografia, o cinema, a rádio, a televisão e os média impressos, que se caracterizavam por uma comunicação unidireccional, deram lugar a um novo tipo de média. Os novos média não vieram substituir os anteriores, mas antes integram e cruzam todas as suas tecnologias e, através de processos digitais, permitem a intervenção e interacção do utilizador, que passou a ter a possibilidade de participar de forma activa nos conteúdos. Os dispositivos mediáticos desempenham actualmente um papel muito importante na nossa experiência individual e colectiva, bem como na forma como nos relacionamos com o mundo.

São construídas, desconstruídas e reconstruídas narrativas mediáticas com o objectivo de se comunicarem novas mensagens, pontos de vista ou perspectivas sobre uma mesma realidade. Nesta era do “Consumer-Generated Media” as identidades e repre-

sentações estão em constante mutação. A ideia e o conceito de marca estendem-se muito para além dos seus próprios limites, assumindo importantes valores emocionais. Surgem novas estratégias de marketing e comunicação para que as empresas possam tirar o melhor partido disto.

Acreditamos porém que, no futuro, estes novos média só irão contribuir para melhorar o mundo, quando as instituições culturais, educativas e sociais decidirem, também elas, arriscar a entrar para este mundo descentralizado. Desse modo, iremos perceber como estes sistemas mediáticos poderão ajudar na sensibilização, na formação e na evolução do indivíduo e da comunidade.

No entanto, estamos conscientes de que, para que estas entidades exerçam um papel positivo nas plataformas de cultura participativa, terão que ser feitos alguns ajustes de comportamentos. O mais provável é que tenha que ser salvaguardada a existência de uma autoridade, no sentido de modelo de referência que fomente a credibilidade, mas sempre sem autoritarismo. Que haja uma autoridade baseada na razão, mas não no poder.

Referências bibliográficas

- Cocker, C. (Producer) (2007, 5 de Maio) LEAVE BRITNEY ALONE! retrieved from http://www.youtube.com/watch?v=kHmvkRoEowc&feature=player_embedded.
- Jenkins, H. (2006) *Convergence Culture: Where old and new media collide*, New York: New York University Press.
- Manovich, Lev. (2001) *The Language of new Media*. Cambridge (CA): The MIT Press.
- Manovich, L. (2000) "A Vanguarda como software: Da 'nova visão' aos novos média". *Comunicação e Linguagens*, 28 (Out. 2000), 421-439.
- TEDx (Producer) (2010, 25 de Abril de 2010) TEDxNYED - Henry Jenkins - 03/06/10. *TEDxTalks*. Conference Video retrieved from http://www.youtube.com/watch?v=AFCLKa0XRlw&feature=player_embedded.
- Veelen, I. V. (Writer) (2008) "Truth According to Wikipedia [Broadcast]" in Backlight (Producer), *Welcome to the Real World*: VPRO international.

Manuel Castells, Mireia Fernàndez-Ardèvol, Jack Linchuan Qiu, Araba Sey.
Comunicação móvel e sociedade. Uma perspectiva global.
Lisboa, Fundação Calouste Gubenkian, 2009, 392 pp.

Luzia de Oliveira Pinheiro*

Comunicação móvel e sociedade. Uma perspectiva global (2009) de Manuel Castells, Mireia Fernàndez-Ardèvol, Jack Linchuan Qiu e Araba Sey é o resultado de uma investigação exaustiva acerca da difusão das tecnologias de comunicação móveis em vários continentes. Questionando “sobre a lógica social integrada na comunicação sem fios, e sobre a configuração dessa lógica pelos utilizadores e usos, em diferentes contextos culturais e institucionais” (p. XIX), os autores salientam o carácter analítico da obra.

Dividida em capítulos relativos às mais diversas características que a difusão destas tecnologias pode influenciar, a presente obra começa por caracterizar a introdução do telemóvel no mercado mundial. De acordo com os autores, tem-se assistido, nos últimos anos, ao cada vez maior enraizamento das novas tecnologias de comunicação na nossa experiência quotidiana. De facto, estas tecnologias que há dez anos eram ainda um bem escasso constituem-se actualmente como um bem essencial nos países desenvolvidos. As evidências empíricas (p. 96) mostram que as características culturais influenciam tanto o padrão como o uso destas tecnologias. É possível, na verdade, concluir que a difusão das tecnologias da comunicação móvel entre os jovens foi substancial e pode ser explicada pela combinação de múltiplos factores, como é o caso da abertura de mentalidade, do gosto pela experimentação e pelo risco, tal como pela criatividade próprios da idade, podendo mesmo falar-se da existência de uma cultura jovem móvel (p. 164).

Esta forma de actuar tem efeitos profundos e altera a experiência quotidiana nos seus aspectos mais microssociais, podendo falar-se de uma “sensibilidade tecnossocial” em que tecnologia e natureza parecem, em certa medida, fundidas. Em suma, está-se perante uma nova percepção das tecnologias que valoriza o seu aspecto ambiental criador de novas formas de ser e “novas sensibilidades sobre o tempo, o espaço e os acontecimentos da cultura” (Holmes e Russel, citados por Castells *et alii*, 2009: 182). No entanto, como salienta Castells e a sua equipa, está-se perante padrões emergentes de utilização e percepção destas tecnologias pelo que as possibilidades de modificação das mesmas estão em aberto, principalmente a longo prazo. Por exemplo, relativamente ao telemóvel, actualmente é possível verificar que os homens o vêem como um objecto tecnológico, enquanto as mulheres o utilizam essencialmente como um objecto de moda e de interacção social (p. 48). Mais, as tecnologias de comunicação móvel têm sido modificadas pelos indivíduos de modo a integrarem “as suas próprias práticas de acordo com as necessidades, valores, interesses e desejos” (p. 162).

* Socióloga e doutoranda em Ciências da Comunicação na Universidade do Minho. E-mail: luzia.o.pinheiro@gmail.com

Torna-se visível que, para Castells, a tecnologia deve ser estudada como uma construção social em que os elementos tecnológicos em si não merecem uma análise autónoma. Esta visão do construtivismo social parece contudo estar a ser revista quando nos aparecem algumas reflexões que apontam para novas vias de reflexão sobre a relação entre o humano e a tecnologia. Fazendo lembrar o contributo de Bruno Latour, Fortunatti (p. 222) reflecte acerca da passagem do telemóvel de tecnologia móvel a tecnologia essencialmente sedentária. Numa palavra, “o local do telemóvel é o próprio indivíduo” (p. 222).

Desta forma, muitos autores sugerem uma teorização da tecnologia que não se reduz apenas ao estudo dos seus aspectos sociais realçando a emergência de uma interpenetração entre o social, o psicológico e o biológico. Tal como diz Pio Abreu “dentro do ecrã aparecem os nossos contactos, memória e pensamentos, talvez mesmo os segredos, e ainda a informação que quisermos explorar. O ecrã já não é uma superfície branca onde se projecta um feixe de luz” (Abreu, 2010: 38). E pode mudar assim a própria experiência do mundo e, em certa medida, a forma como comunicamos uns com os outros.

Referências bibliográficas

Abreu, J. L. P. (2010) *Estranho Quotidiano*, Lisboa: Dom Quixote.

Abstracts

Modernidade, sociedade civil e revolução

Patrick Tacussel

Abstract: According to the designs of the philosophies of history, in modernity the social bond is defined by the relation between state and civil society. The social bond, legitimized by discursive and institutional devices, is seen as part of a civil society governed by the state and as mediating between the public and the private spheres. The post-modern begins precisely with the collapse of the progressive theories of positivism and historical materialism which believed in a regulated and balanced relation between state and society.

Keywords: modernity, philosophy of history, civil society, social relationship.

Pós-modernidade

Michel Maffesoli

Abstract: If modernity is incarnated in the institutions and in the grand narratives that they hold, post-modernity gives importance to the tribes, to the spaces they occupy, to the forms of sociality that are there developed. It is given a new impetus to the myths that the linear view of progressivism asphyxiated, to the mythological bricolage. This evolution happens in a spiral manner to the extent that certain elements incompatible with the new reality are eliminated and others, in line with the new ways of thinking and living, are updated. On post-modernity a particular emphasis is given to local living and to the living together through images.

Keywords: postmodernity, myths, images, tribalism.

Figures d'Eros : mythes et cultures

Martine Xiberras

Abstract: A look at the results of researches on masculine/feminine issues allows questioning the progress of women's and 'sexual minorities' rights: after the equality on the rights, equality must still be obtained on the facts. Using two examples of love relationships present in sacred images from mythologies that diverge on the type of imagination that they express, we will do a comparative analysis of the opposed 'mythemes' contained in the erotic relationship. New questions about the role that these 'mythemes' have on contemporary conjugal conditions can then be outlined from the sociology of the religion and of the imaginary.

Mots-clés : masculin/féminin, genre, mythologie, croyances, représentations, religion, imaginaire.

The postmodern interstices within modernity : interpreting the historical controversy

Thomas Seguin

Abstract: Is there such thing as a postmodern gesture ? We propose to reflect on the cultural stance that lies behind postmodern theory. If we focus on the founders of the movement, we realize how the modern/postmodern divide constitutes, in some way, an artificial dichotomy. Beyond the descriptive aspects of the social changes involved in postmodernism, we envisage the native intent that drives postmodern authors. The analysis of these roots gives us a relevant insight into the postmodern idea itself. The novelty can indeed be found in a reflexive posture which characterizes postmodernism in its inner connection with modernity. We therefore develop the hermeneutics of change that postmodern thinkers put in practice when it concerns the re-reading and re-writing of some modern claims. Postmodern thinkers open interstices within modernity, creating a fundamental space wherein to revitalize modernity and foster imagination toward new socio-historical configurations.

Keywords: modernity, post-modernity, postmodern theory.

L'orgie électronique. Vices et vertus du paysage Facebook

Vincenzo Susca

Abstract: Facebook is a realm where the senses are what think instead of being the thinking leading the sensitivity. In the heart of this system emerges an ethic fueled by playful ecstasies, oneiric drives and aesthetic adhesions, which may escape or ignore the moral codes, or even may be immoral, as the epiphany of a group with its set of codes, symbols and values, is incompatible with any established or consolidated rules. Indeed, for each tribe, the law of the group, i.e., what allows participants to be united, to recognize each other and to vibrate in unison, outplays all other principles external to their communitarian body, to their electronic skin.

Keywords: Facebook, sociality, ludism, tribalism.

Que les ténèbres soient... Les univers mythiques du film-catastrophe moderne et postmoderne

Bertrand Vidal

Abstract: In this paper, we will try to understand the sociological meaning of disasters and calamities in fiction and movies. We'll show that the disaster movies is in close relationship with our imaginary of the End and the Salute and that it crystallizes around a mythical universe of meaning. So, we'll extract, in the multitude of fears expressed in the disaster movies, two dominant structures: that of modernity and that of postmodernity.

Keywords: myths, disaster, films, modernity, postmodernity.

L'homme préhistorique, l'animal et nous : métamorphose des images vulgarisées

Marianne Celka

Abstract: Ethological and paleontological sciences involved in the process of disenchantment of the world. The first attempting to unravel the mysteries of human evolution, what makes us human, the second in exposing the dark underpinnings of animal behavior. However, in the era of image, all science is subject to the principle of extension (for simplifying diffusion in the common sense). This is a remagification of the world through the media, whether books or film and these productions can be seen as a reflection of collectives representations always updated. Through them we can feel the metamorphosis of the social atmosphere.

Keywords: animal, remagification, image, media.

Ecologia, mídia e pós-modernidade

Massimo Di Felice, Julliana Cutolo Torres e Leandro Key Higuchi Yanaze

Abstract: The theories that questioned the modern thought and the occidental rationality are called now to play a step further towards the critique of anthropocentrism and to take the issue of the technique and the digital informational architectures as central elements of the contemporary culture of thought. This article presents the theoretical assumptions that point to the emergence of a new ecology - based on the reticular neuronal systems - of the information systems within which the organic, environmental elements and the information technologies merge into a-directional streams which describe the communicative and atypical forms of the contemporary dwelling.

Keywords: digital networks, atopia, post-humanism, informational ecosystems, sustainability.

Pós-modernidade e mídias nativas: a comunicação indígena brasileira audiovisual

Eliete da Silva Pereira

Abstract: In a postmodern context, where communication technologies are the foundation for increasingly global processes, the expression of difference find the visibility of its own cultural dynamics. From the analysis of Brazilian indigenous audiovisual communication - the videos from the *Projeto Vídeo Nas Aldeias* - this article aims to introduce the concept of "native media" as a reflection on the use these media in favor of indigenous contemporary action, focused on the expression of their audiovisual narratives.

Keywords: post-modernity, native media, Indians of Brazil, audiovisual communication.

Media, política e crise de sentido

Francisco Rui Cadima

Abstract: What is the contribution of the media to the new spheres of meaning in the context of emerging digital cultures? The discourse of media tells us, in the first instance, about its exclu-

sions, about its negotiation strategies of the events, becoming tendentially a kind of society of misinformation. Through new cycles of deregulation, it can be said that the media system is becoming more market-oriented. Entertainment increasingly occupies the space of information, which is contributing to the degradation of the democratic experience. Even in the context of new media, new complex systems hinder the opening of the digital to the democratic experience.

Keywords: media, digital, crises, sense, democracy.

Critical analysis on the communicative process between children's magical realism literature and animation movies: conceptual primitivism aesthetic context for the referential problems on children's texts

Márcio Danilo Mota Varela

Abstract: The discussion between truth and reality has brought a lot of criticism towards the models and roles performed in society. In addition, the segregation of cultural aspects from the rationalistic and dialectical philosophy has changed the entire understanding of concept formation. Because of the competitive market, it is claimed that children's literature and cinema texts do not consider them as the actual receptor of messages. Thus, such an issue is due to the referential problems children go through in their intuitive age. For such a problem, therefore, it is required the application of a critical analysis on the communicational process between children's magical realism literature and animation movies. For such, first magical realism has to be considered as conceptually different from the common mimetic realism. Second, magical realism has to be connected conceptually to children's intuitive age. Third, the common framework in both animation movies and literature has to correspond to the Mythological Hero's Journey concept which shall be used as a scale to compare and describe the mythic evolution of the stories. As a result, it can be identified, through primitivism pragmatic conceptualization process, what is, and what is not intended for children as the main receptors of both literature and cinema texts.

Keywords: primitivism, cognition, childhood, cinema, literature.

Uma Modernidade-outra ou o hipermoderno

Samuel Mateus

Abstract: Contemporaneity lives, still, under the specter of modernity, either as rupture - symbolized as post-modernity- either as maturation - symbolized by the diverse prefixes that connect to 'modernity' to indicate the continuity of its project. This article aims to argue the experience of our time from the perspective of a modernity-other but nonetheless modernity: hypermodernity. In contrast with the post-modern project, hypermodern authors consider that not had all the modern grand narratives entered in collapse. What we observe today is modernity's radicalization with all the implications it contains. Uneasiness, uncertainty and risk appear as result of the fact hypermodern man does not have but its own immanent grounds and reflexivity. Thence the central paper of the present as the temporality from which the contemporary occidental societies organize themselves.

Keywords: hypermodernity, modernity and post-modernity, present, immediacy, hyperion.

O espaço da arquitetura e do urbanismo: uma componente sensível na compreensão das relações sociais da pós-modernidade

Julieta Leite

Abstract: Whatever some reactions inspired the use of the term postmodern, it was by means of architecture and urbanism of the late 1960s that we see a clear use of the term applied to a series of new aesthetic propositions and critical opposition to the modern movement. However the meaning of postmodernism has different acceptations and this definition for the simple opposition to the paradigms of modernism is even more controversial, especially in social sciences. This paper propose a reflection that combines these two fields of thought and a revision of the thinking and practice of architecture and urbanism as a way of understanding contemporary society in which we identified a significant enhancement of the space.

Keywords: urban space, architecture, modernism, postmodernism, information and communication technologies.

Ambiências climatológicas urbanas: pensar a cidade pós-moderna

Fabio La Rocca

Abstract: We will apply the Kuhnian hypothesis of the scientific revolution to the city. We intend to show that it is necessary to be sensitive to the constant evolution of the forms and ways of experiencing the city spaces. The city can no longer be considered under a rudimentary vision of functional nature, typical of modernism. Rather, we want to, like the postmodernists, express the fluctuations of the urban climate and of the daily ambiances. Notions from the climatology seem to be, as they are for the meteorologists, necessary to determine the climate of the present in the places of the urban landscape.

Keywords: paradigm, city, post-modernity, climatology.

A invisibilidade como subversão pós-moderna na cultura urbana

Júlia Catarina de Sá Pinto Tomás

Abstract: In the contemporary world, the individual is permanently visible through taxes, social security, insurances, bancs, etc. Every step one does, every ritual of the day, can be observed by strangers through mobile telephones, laptops, GPS, web cameras or CCTV in every public space like service areas, motorways, airports, train stations. In this context, being invisible can be wished for. More, it can be a shared value for some communities in society. The study of post-modern tribes is, in this sense, interesting not only to analyze new fears, but also to reveal new social wishes.

Keywords: sociology of the imaginary and everyday life, invisibility, secret, postmodernity, subversion, urban nomadism.

Ser num mundo outro: a mente bebida pela máquina?

Mariana Lameiras

Abstract: The body as inhabitant of the society embodies the self as a hole and is in a regular state of transformation. His potentialities and mechanisms of connection to a machine necessarily build the human being and makes it a fragmented unity in a space where anything can possibly happen. This is the conception of the body as mediation with the machine and also as a mean of identity production or consolidation

Keywords: cyberspace, body, identity, embodied mind.

A individuação eco(sócio)lógica na pós-modernidade

José Pinheiro Neves e Pedro Rodrigues Costa

Abstract: The first idea of this article is to sintethize some fundamental theories of the sociological fundatours, tryng to (re)actualize their sociological thoughts to explain the actual fhenomenes of the emergent human expression in pós-modernity. We resume Gabriel Tarde, Max Weber, Georg Simmel and Alfred Schutz, and join the contributions of Carl Jung and Gilbert Simondon to empowering a new sociological perspective that wants to be useless actualy: an eco(socio)logy of Individuation. To this sociological ideas, we join other sinthese that comes from a new generation of sociologists, that pretends, most of all, an idea o individuation that focus the links that go trougth the bounderies of human being, tryng to connect ancients sociological problems: pre-individual VS individual, subjective individual VS objective, individual VS colective, subjective colective VS objective colective, material/imaterial, human connection/hibrid connection.

Keywords: individuation, sociology, post-modernism, Gilbert Simondon, Carl Jung.

Pensar a identidade atonal da modernidade: breve fantasia a quatro mãos

Rita Ribeiro

Abstract : Because there are concepts about which we cannot think linearly, this article aims to be a metaphor about the notion of identity in (post)modern times. With inspiration from Calvino, Hofstadter, Escher and Bach, and support in Bauman, Sennnet, Kaufmann and Lipovetsky, identity is addressed as a hypertext that connects the ductile choices of modern individuals.

Keywords: atonal identity, (post)modernity, strange loop.

The theatre of cruelty aesthetics: Does postmodern life has to be “beautiful” or morally good?

Paulo Barroso

Abstract: I intend to reflect on the implications between individuals and society, starting from the question “Does postmodern life has to be “beautiful” or morally good?” For this, I support my

paper on the work of Franz Kafka, *In The Penal Colony*, to represent a social theater of cruelty aesthetics in contemporary societies of post-modernity. The social dimension of ethics is a sort of practice of cruelty as well as a sort of aesthetics representing prescriptions of society, which clashes with the contemporary trends of these post-modern societies characterized by the individualism, narcissism, consumption and media spectacle. The theater of cruelty works on punishing the condemned; it is essentially a work of social aesthetics or hygienist ethics. The insensitive machine of Law has social authority and it embodies the faults or the mistakes punished in Kafka's writing. Is this machine still working (in an invisible way) in our societies, where the social requirements remain the order of the Law?

Keywords: law, post-modernity, social behavior, society, standard.

A Abstracção na modernidade. Da origem aos efeitos objectivos

Manuel Albino, Nuno Duarte Martins e Pedro Mota Teixeira

Abstract: With this article we propose the debate of abstraction as the object of different discourses in Modernity. We started with the idea of the abstract origin of computer, according to Joan Agar historical approach ñ the computer as a reflection of the capitalist society. This idea can give signs of the abstract nature of most successful institutions in Western societies, in the last decades, with a special focus in the McDonaldization concept proposed by George Ritzer. From these hypotheses we created a survey regarding the Marxist debate on real abstraction, reflecting on different abstraction natures, and on the possibilities of conveying a proper sense. We clarified this relation by analysing possibilities related to abstraction origin, as well as their social interpretations, when considered as object. We questioned pedagogical action, according to subjects such as ñthe fight of memory against reasonñ, considering abstraction as phenomenon. We ended with the possibility of the non existence of abstraction origin, that is to say, of it not having a cause, questioning the relation between doxa and reason, in contemporary society, with a special attention on Network Society.

Keywords: abstraction, technology, capitalism, pedagogy, media.

Cultura participativa. Resenha crítica sobre a obra "Convergence Culture – Where Old and New Media Collide" de Henry Jenkins

Daniel Brandão

Abstract: In this paper, we will develop a critical review on contemporary society's relationship with the media, through the work of Henry Jenkins, and confront his ideas with those from other analysts and critics such as Andrew Keen, an assumed opponent of Web 2.0 movement. Dazzled by the enormous manipulative and social possibilities of digital tools, we are living in an increasingly participatory and interconnected society. The falling of the costs and the consequent democratization of production and distribution of media content, results in an increasing segmentation of the consumer society, where products to suit all tastes accumulate incessantly. On one hand, we risk to be feeding a growing massive amateurization. But on the other hand, this might be the way to implement the idea, defended by Pierre Lévy in which knowledge must be built collectively.

Keywords: participatory media, collective intelligence, transmedia storytelling.

Normas para apresentação de originais

A revista *Comunicação e Sociedade* está aberta à colaboração de todos os docentes, investigadores e profissionais no âmbito das Ciências e Tecnologias da Comunicação. Os artigos a publicar podem incidir sobre investigações empíricas, revisões de literatura, apresentação de modelos teóricos ou recensões de obras.

Na apresentação dos artigos, os autores devem seguir as seguintes instruções:

- a) Os originais deverão ser enviados em formato electrónico para: cecs@ics.uminho.pt. No caso de números temáticos, os originais deverão ser enviados para o correio electrónico do respectivo coordenador.
- b) Os originais deverão ser dactilografados a dois espaços em folhas brancas normalizadas (tipo A4), letra Times New Roman, 12 pt. Figuras, quadros e desenhos deverão aparecer no fim dos originais, em folhas separadas. Os originais electrónicos deverão ser enviados em Word (ambiente Windows ou Mac). O formato utilizado pelos gráficos, que devem vir sempre inseridos no texto Word, é o .jpeg ou o .tiff, com uma resolução de pelo menos 300 dpi.
- c) Os originais deverão ser acompanhados de um resumo, máximo de 1000 caracteres, em português e inglês. Os originais completos não deverão ultrapassar os 50 000 caracteres (incluindo espaços).
- d) Deverá ser enviada uma página separada do manuscrito, contendo os seguintes elementos: Título do artigo, em português e inglês; nomes e instituições dos autores; palavras-chave, em português e inglês (máximo de cinco); nome e endereço completo (incluindo telefone, fax e e-mail) do autor responsável por toda a correspondência relacionada com o manuscrito.
- e) As citações ou referências a autores e obras deverão obedecer ao seguinte padrão: (Berte, 2001); – ou «como Berten (2001: 35) considera, “a utopia é também uma ideologia”»; (Winseck & Cuthbert, 1997); (Gudykunst *et al.*, 1996); (Agamben, S/D: 92); correspondendo, nas referências bibliográficas apresentadas no final do trabalho o seguinte padrão:

Agamben, G. (S/D) *Image et Mémoire*, Paris: Desclée de Brouwer Giddens, A. (1994) *Modernidade e identidade pessoal*. S/L: Celta Editora.

Berten, A. (2001) ‘A Ética da Discussão: Ideologia ou Utopia?’, *Comunicação e Sociedade*, 4: 11-44.

Foucault, M. (1971) *L’Ordre du discours*, Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1971) *A Ordem do Discurso*, [<http://www.unb.br/fe/teff/filoescol/foucault/ordem.html>, accessed 08/03/2008].

Gudykunst, W., Ting-Toomey, S. & Nishida, T. (eds.) (1996) *Communication in Personal Relationships Across Cultures*, Thousand Oaks, CA: Sage.

Winseck, D. & Cuthbert, M. (1997) ‘From Communication to Democratic Norms: Reflections on the Normative Dimensions of International Communication Policy’ in Sreberny-Mohammadi, A., Winseck, D., McKenna, J. & Boyd-Barrett, O. (eds.) (1997) *Media in a Global Context: A Reader*, London: Arnold, pp. 162-76.

- f) Os artigos publicados são da responsabilidade dos respectivos autores.
- g) Os autores receberão as provas (incluindo Quadros e Figuras) para correcção e deverão devolvê-las até 15 dias após a sua recepção.
- h) Os autores terão direito a um exemplar da revista em que os seus trabalhos sejam publicados.
- i) A revista *Comunicação e Sociedade* está aberta a toda a colaboração, não se responsabilizando, contudo, pela publicação de originais não solicitados. Os originais não serão devolvidos, independentemente da sua publicação ou não.
- j) Os originais enviados à revista *Comunicação e Sociedade* serão submetidos a revisão previamente à sua publicação.

Editorial information

The journal *Comunicação e Sociedade* welcomes the collaboration of all colleagues, researchers and Professional experts within the field of Communication Sciences. Papers may approach empirical research as well as literature reviews, theoretical models or texts reviews. Authors should follow some editorial rules:

- a) Manuscripts must be sent to: CECS@ics.uminho.pt . Thematic issues are to be coordinated directly and therefore the manuscripts must be sent to the coordinator.
- b) Manuscripts will be typed in double space, A4 normalized white sheets, in Times New Roman, 12. Illustrations, charts and drawings should be at the end of the text, in separate sheets. Electronic manuscripts will be Word processed (either Windows or Mac). The file format used for graphics (which should always be inserted in the Word text file) is jpeg or tiff, and should have a resolution of at least 300 dpi.
- c) Manuscripts will include an abstract (max. 1000 characters) in original language and also in English. Full texts should not overcome 50 000 characters (including spaces).
- d) Some ID elements must be sent in a separate page. This will include: Title, names and institutions of the authors, key-words (Max.5). Full name and address, phone n., fax, e-mail of the person responsible for the manuscript.
- e) Pattern for quotes and references are the following: (Berten, 2001: 35) – or ‘as Berten (2001: 35) considers, «utopy is also an ideology»’; (Winseck & Cuthbert, 1997); (Gudykunst *et al.*,1996); (Agamben, S/D: 92); These will match the bibliographic references presented at the final pages as follows:

- Agamben, G. (S/D) *Image et Mémoire*, Paris: Desclée de Brouwer Giddens, A. (1994) *Modernidade e identidade pessoal*. S/L: Celta Editora.
- Berten, A. (2001) ‘A Ética da Discussão: Ideologia ou Utopia?’, *Comunicação e Sociedade*, 4: 11-44.
- Foucault, M. (1971) *L’Ordre du discours*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1971) *A Ordem do Discurso*, [<http://www.unb.br/fe/teff/iloescol/foucault/ordem.html>, accessed 08/03/2008].
- Gudykunst, W., Ting-Toomey, S. & Nishida, T. (eds.) (1996) *Communication in Personal Relationships Across Cultures*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Winseck, D. & Cuthbert, M. (1997) ‘From Communication to Democratic Norms: Reflections on the Normative Dimensions of International Communication Policy’ in Sreberny-Mohammadi, A., Winseck, D., McKenna, J. & Boyd-Barrett, O. (eds.) (1997) *Media in a Global Context: A Reader*, London: Arnold, pp. 162-76.

- f) Authors are full responsible for the published papers.
- g) Authors will receive the drafts (including charts and images) for correction and must return them two weeks after their reception.
- h) Authors will receive a copy of the journal where their work was published.
- i) *Comunicação e Sociedade welcomes all collaboration*. However we do not take the responsibility for non requested manuscripts, which will not be returned to the authors.
- j) Manuscripts will be double-blind peer reviewed previously to publication.

Agradecimento aos revisores

Os artigos publicados na revista *Comunicação e Sociedade* estão sujeitos a um processo de *blind peer review*.

Agradecemos aos investigadores que colaboraram connosco como revisores dos artigos que foram submetidos para publicação nesta edição da revista e à editora deste número. A todos eles endereçamos o nosso reconhecimento pelo seu valioso contributo.

18

MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE

Comunicação e Sociedade

Numa sociedade que procura a sua identidade numa entrega cada vez mais obsessiva ao paradigma comunicacional, o itinerário que traçamos para **Comunicação e Sociedade** é o de respondermos o melhor que pudermos à inquietação de sabermos o que é que se passa hoje entre nós: nas conversas diárias e nos gestos de convivialidade; na projecção colectiva de espaços, imagens e figuras; nas formas de vestir, ornamentar e modelar os corpos; nas narrativas míticas, que os *media* não se cansam de ampliar; nas interações formais e informais dos contextos organizacionais; na multiplicidade dos entrançados de redes de informação movidas pela electrónica e pela informática; enfim, nas sinalizações das ruas, casas, praças e jardins.

Firmamos entretanto um compromisso com a crítica dialógica, nos vários níveis de comunicação em que situamos as nossas preocupações, agindo em favor de uma comunicação essencial, múltipla, irreduzível e comunitária, desalojando dos seus nichos a comunicação pontual, funcional, potente e performante.

