

# MAIS (+) CULTURA (S)

Estudos sobre telenovela, comunicação,  
culturas populares e sociedade

Jorge A. González



Coleção  
PERSPECTIVAS  
TRANSMETODOLÓGICAS  
DA COMUNICAÇÃO

 editora **IFPB**

vol. 2

 **eduepb**



## Universidade Estadual da Paraíba

Prof. Antonio Guedes Rangel Junior | Reitor

Prof. Flávio Romero Guimarães | Vice-Reitor



## Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Luciano do Nascimento Silva | Diretor

Antonio Roberto Faustino da Costa | Editores Assistentes  
Cidoval Morais de Sousa

### **Conselho Editorial**

#### ***Presidente***

Luciano do Nascimento Silva

#### ***Conselho Científico***

Alberto Soares Melo

Cidoval Morais de Sousa

Hermes Magalhães Tavares

José Esteban Castro

José Etham de Lucena Barbosa

José Tavares de Sousa

Marcionila Fernandes

Olival Freire Jr

Roberto Mauro Cortez Motta

#### ***Design Gráfico***

Erick Ferreira Cabral

Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes

Leonardo Ramos Araujo

#### ***Comercialização e Distribuição***

Danielle Correia Gomes

#### ***Divulgação***

Zoraide Barbosa de Oliveira Pereira

#### ***Revisão Linguística***

Elizete Amaral de Medeiros

#### ***Normalização Técnica***

Jane Pompilo dos Santos



## Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia

#### **Reitor**

Cícero Nicácio do Nascimento Lopes

#### **Pró-Reitora de Pesquisa, Inovação e Pós-Graduação**

Francilda Araujo Inácio



#### **Diretor Executivo da Editora IFPB**

Carlos Danilo Miranda Regis

#### **Coordenação de Distribuição da Editora IFPB**

Walber Barbosa da Silva



Editoras filiadas a **ABEU**

*Jorge A. González*

**MAIS (+) CULTURA(S):**  
ESTUDOS SOBRE TELENOVELA, COMUNICAÇÃO,  
CULTURAS POPULARES E SOCIEDADE



Campina Grande-PB



João Pessoa-PB

2017

**Copyright © EDUEPB | Editora IFPB**

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

## **Coleção PERSPECTIVAS TRANSMETODOLÓGICAS DA COMUNICAÇÃO**

### **Conselho Editorial**

Alberto Efendy Maldonado Gomez de la Torre | *Editor*

Juciano de Sousa Lacerda | *Editor-Adjunto*

### **Conselho Científico**

Adrián Padilla (UNESR - Venezuela)

Alexandre Almeida Barbalho (UECE)

Andres Kalikoske (UFRGS)

Carmem Pereira (UFSC)

Cicilia Maria Krohling Peruzzo (Umesp)

Claudio Maldonado (U. TEMUCO - Chile)

Edgar Veja (UASB - Equador)

Elson Faxina (UFPR)

Gabriel Kaplun (U. REPÚBLICA - Uruguai)

Graziela Bianchi (UEPG)

Itamar de Morais Nobre (UFRN)

Jiani Adriana Bonin (UNISINOS)

Jordi Grau (UAB - Espanha)

Juan José Perona Páez (UAB - Espanha)

Luis Ignacio Sierra (PUJ - Colômbia)

Maria Ângela Pavan (UFRN)

Maria do Socorro Furtado Veloso (UFRN)

Maria Elisa Máximo (IELUSC)

María Soledad Segura (UNC – Argentina)

Muniz Sodré (Prof. Emérito UFRJ)

Natalia Traversaro (UNC - Argentina)

Nicolás Lorite (UAB - Espanha)

Nísia Martins do Rosário (UFRGS)

Norah Gamboa (UNESR - Venezuela)

Patrícia Gonçalves Saldanha (UFF)

Raquel Paiva (UFRJ)

Raúl Fuentes Navarro (Iteso-México)

Richard Romancini (USP)

Theophilos Rifiotis (UFSC)

Vilso Junior Santi (UFRR)

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL – UEPB

G643m

González, Jorge A.

MAIS(+) CULTURA(S): estudos sobre telenovela, comunicação, culturas populares e sociedade [Livro Eletrônico]. / Jorge A. González; Tradução de Maria Isabel Amphilo - Campina Grande: EDUEPB, João Pessoa: Editora IFPB, 2017.

6200 kb - 369 p.: il. (Coleção Perspectivas Transmetodológicas da Comunicação).

Modo de acesso: World Wide Web <eduepb.uepb.edu.br>

**ISBN EDUEPB: 978-85-7879-388-3**

**ISBN EDUEPB (ebook): 978-85-7879-387-6**

**ISBN Editora IFPB: 978-85-63406-90-3**

1. Culturas. 2. Comunicação. 3. Sociedade. 4. Antropologia. 5. Televisão. 6. Novelas. I. Título.

21 ed. CDD 306

**A** coleção *Perspectivas Transmetodológicas da Comunicação* tem como linha de trabalho editorial a publicação de obras críticas que sejam o resultado de pesquisas problematizadoras do campo de conhecimento em comunicação, numa perspectiva reconstrutora de concepções, estratégias, táticas e procedimentos de investigação; a partir de um exercício epistemológico inventivo que pense e contribua para a constituição de novas formas de estruturação midiática, sociocultural, política e acadêmica.



# SUMÁRIO

<b>Prefácio</b> .....	<b>9</b>
<b>Palavras à edição brasileira</b> .....	<b>13</b>
<b>Introdução</b> .....	<b>23</b>

## Parte I

### FRENTES CULTURAIS, COMUNICAÇÃO E CULTURAS POPULARES: DOS CONCEITOS AOS ESTUDOS EMPÍRICOS

<b>Capítulo I</b> - Cultura(s) popular(es)... domar o indomável .....	<b>37</b>
<b>Capítulo II</b> - As frentes culturais. As arenas de sentido .....	<b>75</b>
<b>Capítulo III</b> - Frentes Culturais urbanas. ....	<b>111</b>
<b>Capítulo IV</b> - Ex-votos, retablinhos e comunicação popular no México .....	<b>121</b>
<b>Capítulo V</b> - Semantizarás as feiras. Identidade cultural e frentes culturais .....	<b>167</b>
<b>Capítulo VI</b> - Jogo perigoso. Feiras, memórias urbanas e frentes culturais .....	<b>193</b>

## Parte II

### MAIS FRENTES CULTURAIS. TELENVELAS, METODOLOGIAS E PROTOCOLOS DE PESQUISA

<b>Capítulo VII</b> - A confraria das emoções (in)termináveis. Construir as telenovelas mexicanas.....	239
<b>Capítulo VIII</b> - As trilhas do encanto. Anotações sobre a produção mexicana de telenovelas A televisão hoje: crises, telecrises e teleficação....	279
<b>Capítulo IX</b> - Telenovelas hoje. Protocolo de observação etnográfica....	293
<b>Capítulo X</b> - Convergências paralelas: desafios, desamores, desatinos entre Antropologia e Comunicação.....	313



## PREFÁCIO

*Cicilia M. Krohling Peruzzo*

É uma satisfação imensa ver o livro *MAIS(+) CULTURA(S): estudos sobre telenovela, comunicação, culturas populares e sociedade* publicado em português. Seu autor, Jorge A. González, é um dos pesquisadores mais comprometidos com a investigação científica que já conheci. Comprometido em múltiplos sentidos. Primeiro, pelo cuidado com que trata os processos metodológicos das pesquisas que realiza. Esse zelo é tanto que tornou-se um metodólogo, que além de conhecer profundamente métodos e técnicas de pesquisa, adentrou no estudo da epistemologia da ciência. Conhece e dialoga profundamente com a história da ciência e os processos pelos quais o conhecimento humano de desenvolve. Segundo, pela densidade das pesquisas realizadas e tornadas públicas por meio de livros e artigos científicos publicados em diferentes países. Desde o primeiro estudo realizado em seu mestrado e publicado no livro intitulado “Sociologia de las Culturas Subalternas”, tardiamente, mas felizmente também traduzido para o português, até as investigações recentes, todas primam por processos de pesquisa que conjugam marco epistêmico, marco conceitual e marco metodológico com profundos e densos estudos empíricos, na busca da compreensão de fenômenos complexos e de interesse social. Terceiro, pela decisão deliberada em mostrar

sempre o percurso metodológico das pesquisas realizadas, com métodos e técnicas, bem como como protocolos, claramente desenhados e executados segundo os cânones de cientificidade confiáveis. Soma-se a essas perspectivas uma quarta dimensão, a sua preocupação e capacidade de comunicar os resultados das investigações para que sejam apropriáveis, tanto do ponto de vista metódico quanto do conhecimento científico delas decorrente. Por fim, mas sem esgotar o leque de argumentos que justificariam a minha afirmação inicial acrescento o interesse e perspicácia de Jorge González em continuar realizando estudos empíricos – sem cair no empirismo, apesar de já ter se revelado como um dos mais conceituados teóricos da Sociologia da Cultura e da Cibercultur@.

A publicação do livro *MAIS(+) CULTURA(S): estudos sobre telenovela, comunicação, culturas populares e sociedade*, no Brasil, apesar do atraso, considerados o interesse editorial e a demanda acadêmica por obras desse porte, representa um passo a mais que beneficiará a pesquisa científica em diferentes áreas do conhecimento.

No que toca ao livro que ora apresento, ele é extremamente inspirador desde o seu título “Mais(+) Cultura(S)...”, uma forma de debater com os conceitos tradicionais de cultura (no singular), além de sugerir a pertinência de pensar as culturas em suas pluralidades e imbricações em outras dimensões e estruturas sociais, uma vez tomadas na realidade concreta de suas manifestações e em suas múltiplas configurações, até seu conteúdo que aborda uma variedade de fenômenos que interseccionam Sociedade, Cultura e Comunicação (mais além de *meios de “comunicação”*... Se fosse falar de *meios*, o que não é o caso deste livro, provavelmente falaria de *meios de edição*...).

O livro é composto de duas partes. A primeira enfoca as “Frentes culturais, comunicação e culturas populares: dos conceitos aos estudos empíricos”, e a outra que é centrada em “Mais frentes culturais e comunicação: metodologias de investigação”. Chamo a atenção especialmente

para o penúltimo capítulo, “Telenovelas Hoje. Protocolo de observação etnográfica” por seu caráter metódico de protocolo de pesquisa. Aliás, cabe salientar que o autor vem colaborando há bastante tempo, do ponto de vista teórico-metodológico, com estudos deste gênero no país, tendo assessorado inclusive o Núcleo de Pesquisa de Telenovelas da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo nos anos 1990.

Por fim, expresso meus agradecimentos a Isabel Amphilo pela tradução cautelosa deste livro que lhe exigiu muitas horas de trabalho e um grande mergulho no texto para dar coerência, em português, à linguagem científica e, ao mesmo tempo poética e com “sotaques” regionais mexicanos, do autor.

Não tenho dúvidas de que a presente obra vai trazer contribuições incomparáveis ao avanço do conhecimento nas áreas da Comunicação e da Cultura e afins, tanto pelas teorizações originais quanto pela explicitação do marco metodológico de pesquisas realizadas e reportadas nos diferentes capítulos. Dessa forma, talvez, o autor queira nos dizer que a investigação científica é um ofício, mas também uma arte passível de ser construída mediante muito esforço, dedicação, ética e perspicácia investigativa. Indica ainda que o rigor nos procesos de investigação não significa necessariamente rigidez investigativa nem o cerceamento da criatividade, pelo contrário, pode ser uma forma de fazê-la aflorar para contribuir ao avanço científico e gerar conhecimento válido para a sociedade.

São Paulo, 19 de outubro de 2016



## PALAVRAS À EDIÇÃO BRASILEIRA

Jorge A. González

### RAZÕES

As ideias que formaram a origem deste livro, que agora tem felizmente uma tradução em português, tiveram sua origem há mais de três décadas, que não é pouco. Essas ideias foram, em parte, motivadas por duas razões que apesar de todos esses anos, creio que continuam muito latentes.

A primeira, é a índole geopolítica, porque se estabelece a partir da apaixonante e heterogênea multiculturalidade, que formava a sociedade mexicana dos anos oitenta. Período em que o sistema mundial se reorganizava com o discurso político e, especialmente, com a política econômica da imposição do chamado “neoliberalismo” no México e por toda a América Latina. Uma única receita para todos os países do “terceiro mundo”: reduzir o Estado “obeso e ineficiente” significava *des-regular* a economia, abrir os mercados, intensificar as medidas antipopulares e convencer, ou nesse caso reprimir, todas as resistências. A receita era bem simples: aqueles que não tem condições de *competir*, vão desaparecer.

Era clara a mensagem, que depois emergiu com força sob o nome de globalização. A promessa de um mundo conectado e com suficiente

progresso para repartir a todos. Digamos que, nestes trinta anos fomos “globalizados” a partir do exterior e de maneira violenta. Uma violência surda, constante, de baixa intensidade que foi minando, aqui e ali, pouco a pouco as bases do tecido social.

A estratégia começou por um ataque direto às bases da economia rural de subsistência. O discurso dominante desse desenvolvimento implicava em que o México e a América Latina teriam que deixar de ser – a qualquer preço, uma região produtora de camponeses “miseráveis e mortos de fome”, que não eram sujeitos de crédito bancário, que não eram (nem continuam sendo) “targets” do mercado, porque seus gostos não são considerados de bom gosto, nem tão pouco dispõem do dinheiro para esses fins.

Essa política continuou com a remoção “cirúrgica” das organizações dos trabalhadores, com a inclemente desvalorização dos professores, com a extinção dos trens, a burocratização e cooptação dos artistas, com a progressiva instrumentalização dos cientistas, com o desânimo desmobilizante dos estudantes, com o esforço dobrado dos estudiosos e a degradação na vida cotidiana dos amorosos, dos crentes, dos mais otimistas.

Em síntese, essa jogada geopolítica, agravou e intensificou as condições de todo um continente, de cada país em particular, de cada bairro, de cada lar, para gerar um mundo, uma parte ampla do mundo contemporâneo, cada vez mais povoado de “ninguéns”<sup>1</sup>

### ***Os ninguéns***

*As pulgas sonham com comprar um cão,  
e os ninguéns com deixar a pobreza,  
que em algum dia mágico a sorte chova de repente,*

---

1 Eduardo Galeano, *O livro dos abraços*, L&PM Editores, Brasil, 2005. p. 42.

*que chova a boa sorte a cântaros;  
mas a boa sorte não chove ontem,  
nem hoje, nem amanhã, nem nunca,  
nem uma chuvinha cai do céu da boa sorte,  
por mais que os ninguéns a chamem  
e mesmo que a mão esquerda coce,  
ou se levantem com o pé direito,  
ou comecem o ano mudando de vassoura.*

*Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada.  
Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos,  
morrendo a vida, fodidos e mal pagos:  
Que não são, embora sejam.  
Que não falam idiomas, falam dialetos.  
Que não praticam religiões, praticam superstições.  
Que não fazem arte, fazem artesanato.  
Que não são seres humanos, são recursos humanos.  
Que não tem cultura, têm folclore.  
Que não têm cara, têm braços.  
Que não têm nome, têm número.  
Que não aparecem na história universal,  
aparecem nas páginas policiais da imprensa local.  
Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata.*

Essas condições desiguais, injustas, vantajosas e desumanas, continuam vigentes, ainda que não idênticas apesar do tempo e das promessas de produzir mais para uma melhor distribuição. De fato, a crise deste modelo de desenvolvimento mundial tem tido várias, fortes e inesperadas sacudidas estruturais e agravadas na história recente desde 2009. Vítima de suas próprias contradições e seu modo de atuar, a especulação financeira,

a corrupção e o afã insano de lucrar acima de qualquer escrúpulo, tem ao capitalismo ao redor de sua própria destruição e aberto a uma bifurcação entre “o espírito de Davos e o espírito de Porto Alegre”, segundo alguns autores<sup>2</sup>, na América do Norte, na Europa Unida, nos polos mais energizados graças a este longo processo de desenergizar permanentemente aos outros, as crises econômicas, políticas e culturais têm começado a dividir o edifício em partes.

Realmente, o sistema mundial está em uma bifurcação sistêmica. O que funcionou durante vários séculos e conhecemos como capitalismo, não permanecerá por muitos anos. Quais serão as consequências impensáveis e impensadas pelos seus teóricos e defensores obstinados, premiados e com cátedras nas melhores universidades do mundo? Ainda não sabemos, mas o que acontecer terá suas raízes, tanto nestas dinâmicas perversas e desumanas que existem há décadas, como em todas as múltiplas e variadas resistências que no tempo tem aparecido, se organizam e estão latentes.

A segunda razão está nos pequenos e múltiplos fogos de esperança, que são gerados e se aninham em todas as partes, considerando como devastador este modulo do sistema mundial<sup>3</sup>no local e no cotidiano, porque sabemos que não há poder que se exerça sem resistências.

Algumas destas geraram lutas e conflitos sociais, tanto em lugares “globalizados”, como “globalizadores”, porque no centro também está nutrido de periferias íntimas. Algumas outras resistências têm se tornado passivas porque se configuraram, na forma de “atrasos”, imprevisto, imagens, misturas, farsas, brincadeiras, ditos populares e muitas práticas

---

2 Wallerstein, Immanuel. *Crise e reconfigurações no âmbito do sistema-mundo*. Conferência em Portugal, 14 de fevereiro de 2013, em: <http://vimeo.com/68605682>.

3 Ver, por exemplo, o trabalho dos depoimentos das vítimas do neoliberalismo na França, em: Bourdieu, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.



“atrasadas” e “irracionais”, ou lúdicas, que resistiram, de alguma maneira e sem desaparecer, transformando-se em múltiplas adaptações no contexto da prática diária, ínfima, cotidiana.

No mundo de sentido da vida e das coisas da vida, quando tudo está perdido, a única coisa que permanece é a cultura. O mundo do sentido mais comum, da prática cotidiana.

## **AUSÊNCIAS, ARENAS, FRONTEIRAS**

Este texto foi elaborado como uma resposta à invisibilidade de vários processos culturais dentro do mundo científico, que permaneceram, por alguma razão, fora do interesse normal dos estudos sociológicos, dos trabalhos antropológicos, dos labores da história e dos estudiosos da comunicação. Assim, configurou-se como um programa de formação e produção a longo prazo.

Para esta edição brasileira, o livro foi reorganizado em duas partes. Na primeira, a partir da discussão sobre as culturas populares (as “culturas” dos *ninguéns*), apresento a categoria teórica e metodológica das Frentes Culturais como uma proposta para entender de maneira sistêmica como se constroem os processos de *hegemonia* em nossas sociedades, mas em subprocessos relacionados à vida cotidiana.

Recupero este conceito de hegemonia pensando originalmente dentro da teoria política e procuro inseri-lo na análise da dinâmica cultural dentro de uma tradição ligada à reflexão de Gramsci, que, no cárcere, se concentrou em pensar uma teoria da revolução, mas *a partir da derrota* e nesse exercício de honestidade intelectual reelabora seu entendimento das culturas populares, do sentido comum, da hegemonia. Suas indicações reflexivas foram retomadas posteriormente pela antropologia cultural italiana, ideais para os meus propósitos, assim me dediquei a dialogar com a macrossociologia e a sociologia relacional.

Com este panorama, passo ao estudo: dos processos de ritualização, que se realizam nas feiras urbanas (que descobri, depois de um longo período estudando festas camponesas e carnavais no México); das diversas e resistentes identidades dos bairros da Cidade do México; das peregrinações e a produção de ex-votos nos santuários.<sup>4</sup> Estes pequenos objetos de conhecimento me possibilitaram o pretexto empírico para pôr à prova, e ao mesmo tempo balizar a categoria das Frentes Culturais.

Na segunda parte deste livro, nossa categoria acerta as contas com uma forma simbólica moderna e extremamente complexa: a telenovela, que diferente dos santuários, bairros e feiras, aparece como uma produção plenamente industrial, que em pouco tempo, devido a sua capacidade de gerar um tipo de reconhecimento social à visibilidade que as organizações televisivas produzem, se converteu na coluna vertebral do campo do espetáculo no México e com um esplêndido (mas aparentemente, ininteligível) sucesso em outras partes do mundo.<sup>5</sup>

Como objeto complexo, a relação entre a sociedade mexicana e este tipo de melodrama televisivo, seu estudo precisou de uma estratégia igualmente complexa e multidimensional para dar conta de sua produção, sua composição textual e as formas de leitura social, que seus públicos sentimentais fazem dela, porque todos estamos, de alguma forma ou de outra, irmanados nessa confraria de emoções que não terminam, que nos faz

---

4 Aí começo uma primeira aproximação, totalmente desapercibida para mim, mas não para José Marques de Melo, na realidade brasileira, em que Luiz Beltrão iniciou seus estudos sobre os ex-votos no Brasil.

5 Novamente, José Marques de Melo. Nós fomos convidados a Frankfurt, 1991, para debater com colegas alemães que não entendiam por que razões os melodramas mexicanos e brasileiros tinham tão atrativas aos telespectadores europeus. No estudo da produção das telenovelas encontramos outra vez, proximidades culturais, como nos mostrou Joe Straubhaar. Televisa e Globo, México e Brasil, tão distantes, mas próximos.

sentir e ajustamos à visibilização seletiva e constante de certos tipos de *programas narrativos*,<sup>6</sup> que pautam nossas relações mais íntimas.

Não há nada mais cotidiano que crer e rezar, festejar e comemorar e emocionar-se – indo às lágrimas – ou odiar com toda a alma, situações e personagens dentro de histórias televisivas e dosadas industrialmente, que poderiam passar como verdadeiros registros etnográficos da composição e estrutura de nossa educação sentimental.

Ai então, se formam estas arenas e estas fronteiras. Arenas de luta e fronteiras porosas entre os contingentes desiguais em poder e capacidade de ação frente às modulações sociais aos quais Cirese chamou alternadamente como “formações culturais transclassistas” ou *elementarmente humanas*. Neste caso, a dimensão numinosa, a dimensão lúdica, a dimensão identitária e a dimensão emocional da vida.

Finalizando esta obra, um texto que não aparece na versão original do livro com uma reflexão entre a bem consolidada disciplina da antropologia e a não tão bem consolidada disciplina da comunicação, em um momento em que a irrupção de problemas de extrema complexidade, requer da revisão e abertura dialógica entre duas disciplinas, que podem perfeitamente se completarem, se lhes dermos a oportunidade, de ir além dos limites de cada uma, de ouvir e conversar.

## PAIXÕES

Muitos anos de trabalho e reflexão estão por trás destes textos. Durante eles me formei como pesquisador apaixonado por entender algumas características de toda essa dimensão simbólica da vida social, a partir deste lado do mundo que Boaventura de Souza chama “o sul global”.

---

6 Galindo, Jesús (Coord.) *Ingeniería en Comunicación Social. Hacia un programa general*, México 2015.

Creio que a categoria das Frentes Culturais resistiu ao tempo e ao fogo do trabalho empírico e é possível compreender com maior lucidez, que as características e propriedades de nossas culturas são o resultado de um equilíbrio precário dentro de um movimento permanente, de tensões diferenciadas e estratégias integradoras de longa duração. É claro que, não é e nem se pretendeu jamais ser, uma “teoria latino-americana da recepção”, ainda que com sua ajuda, se possa trabalhar sistemicamente com ela. Talvez possa também servir para colaborar dentro da reflexão desta sociedade brasileira multicultural, pluriétnica, fruto de migrações e processos de dominação e emancipação, que não são todos estranhos aos que sucedeu em muitos séculos em outras partes da América. Isso decidiram os leitores.

## **AFÃS E SURPRESAS**

Reconheço o grande esforço que se dedicou Maria Isabel Amphilo na tradução desta obra. Algumas tentativas de traduzi-lo ao inglês foram realizadas sem êxito, devido em parte ao meu estilo pessoal de escrever, cheios de dicas e piscadelas intermitentes de minha própria cultura que não era facilmente passada ao inglês. Quem sabe pela grande proximidade que encontro na vida cotidiana brasileira com a mexicana e, naturalmente, graças a sua preparação e experiência, Isabel conseguiu essa tradução. Meu reconhecimento ao seu trabalho de tradutora.

Por outro lado, todo este projeto seria uma quimera sem a gestão desinteressada e a generosa amizade de Cicília Krohling Peruzzo. Obrigado ao seu empenho, iniciativa e apoio constante e permanente, pude me aproximar a diversas expressões e processos de comunicação comunitária da sociedade brasileira atual, desde o Sertão do Piauí, até as florestas da Amazônia; desde a fronteira do Chuí, até a região de Borborema; desde o porto de Santos, até Paranacity e o Santuário de Nossa

Senhora Aparecida, passando pelos períodos cotidianos da Via Anchieta, Heliópolis, Brasilândia, Vila Mariana, a avenida Paulista e a Igreja de São Judas Tadeu, na capital de São Paulo.

Com todo esse movimento intenso, tenho aprendido e aprendo muito do Brasil, que me fascina, tanto como meu próprio país. Tão iguais e tão diferentes.

Me surpreende a capacidade de organização que têm os brasileiros e como têm conseguido, em muitos casos, recuperar e redesenhar seus próprios espaços para o futuro nesta terra cheia de música, de arte, de talento, de força, de vida e de esperança no vórtice da injustiça, em tantos espaços nos quais o mundo e a vida que já vem chegando neste mundo imediato futuro, podem ser melhores, muito melhores, mas só com a condição de que atuem em consequência.

Justamente como fez o futebol no clube Corinthians da era Sócrates, os rockeros do Titãs, Legião Urbana, Ira e tantos outros músicos, poetas, dramaturgos, cantores, exigindo e fazendo *democracia direta* conversando, transformando e transformando-se em meio da agonizante, mas duradoura ditadura<sup>7</sup>.

Música, esporte, dança, e diálogo como veneno contra a irracionalidade. Entretanto, apesar do muito que se tem conseguido como sociedade, ainda muitas sombras se projetam no horizonte do Brasil. Lamentáveis (talvez amnésicas) manifestações que reclamam estrepitosamente a base de painéis e manifestações públicas desdenhar dos ensinamentos de Paulo Freire e pedem, sem acanhamento algum, o retorno dos militares.

---

7 Ver o documentário de Pedro Asbeg, financiado em parte através de crowdfunding: *Democracia em Preto e Branco. Futebol, Rock e Política*, 2014: <https://www.youtube.com/watch?v=QACt5qmMYRE> que mostra um momento único na história do Brasil entre 1982 e 1985, quando vem o fim da ditadura e a exigência de democracia direta adquire uma relevância inédita.

Ainda são poucos, mas estão aí, espreitando. Difícil e incerto o próprio futuro.

Já está em andamento um estudo comparado entre México e Brasil<sup>8</sup>, em que passamos do estudo das Frentes Culturais ao desenvolvimento de *cibercultur@*, que longe de somente nas tecnologias digitais e do ciberespaço, se concentram no desenvolvimento da capacidade de auto-determinação inteligente e coletiva, frente a problemas concretos<sup>9</sup>.

Finalmente, dedico esta edição com todo meu agradecimento e admiração a obra e amizade de meus colegas Jose Marques de Melo e Cicilia Krohling Peruzzo.

Ele, *nordestino* de Alagoas, começou a me mostrar com humor e sabedoria há 27 anos a fascinante complexidade deste país.

Ela, *capixaba*, tem-me feito ver essas outras formas de comunicação comunitária capilares em todo o território brasileiro, e que, sem que eu pudesse suspeitá-lo, tinha toda uma família e uma irmã *do peito* neste lado do mundo.

Toda a vida, todo o carinho, todo o talento, justamente, *elementarmente humanos*.

---

8 Com a equipe brasileira formada por Cicilia K. Peruzzo (Universidade Metodista de São Paulo), Luzia Deliberador (Faculdade de Maringá, Paraná) e Sandra Raquel Azevedo (Universidade Federal da Paraíba) começamos a documentar os movimentos sociais em Heliópolis, a Cooperativa COPAVI e os Agricultores Familiares do Polo Sindical da Borborema. No México, o autor e Mónica Carles coordenam o trabalho no Semiárido Potosino (Charcas y Guadalucazar), que agregamos os trabalhos de Miguel Angel Saucedo (Universidad Autónoma de Coahuila) em sua pesquisa de Batopilas, Torreón Coahuila.

9 Ver: González, Jorge A. *Entre cultura(s) e cibercultur@(s). Incursões e outras rotas não lineares*, São Paulo, Universidade Metodista de São Paulo, 2012.

## INTRODUÇÃO

Jorge A. Gonzalez

**E**ste livro contém uma seleção de trabalhos elaborados e pensados de maneira global, ainda que terminados de maneira unitária.<sup>10</sup> No global, obedecem a um plano de trabalho pessoal, de tipo teórico e metodológico, que tem como ponto de partida a saborosa experiência de discussão do Encontro Nacional Sociedade e Culturas Populares, realizado na *Universidad Autónoma Metropolitana, campus Xochimilco* (UAM-X), em julho de 1982; e, posteriormente, a mesa *ad hoc* sobre culturas populares dentro do X Congresso Mundial de Sociologia, organizado

---

10 Alguns deles provêm de uma coedição da UAM-X e da Universidade de Colima em 1986, cuja distribuição foi além de péssima, lenta e desigual. É o caso de “Cultura(s) popular(es) hoje...”, “Frentes culturais urbanas...”, “Ex-votos e retábulos...” e “Semantizarás as feiras...”. Quatro textos mais foram publicados em nossa revista *Estudios sobre as Culturas Contemporâneas*: “As frentes culturais ...” (nº 3, vol. 1, 1987), “A confraria das emoções in(termináveis)...” (nº 4-5, vol. II, 1988), “Telenovelas hoje...” (nº 1, vol. 1, 1986) e “Os sistemas de comunicação social...” (nº 7, vol. III, 1989). “Jogo perigoso...” apareceu publicado em *Diálogos de La comunicación* (nº 21) e foi distinguido como um dos três melhores ensaios em espanhol pelo Worldwide Competition for Young Sociologists, organizado pela ISA em Madrid, em julho de 1990. “As trilhas do encanto...(II)” se apresentou no colóquio sobre Televisão em Espanhol nos Estados Unidos na Universidade da Califórnia, Berkeley, em junho de 1990; “Videotecnología y modernidad por los dominios de Pedro Páramo...” foi lido no colóquio *Las Dimensiones Regionales de La Crisis*, no Colégio de Michoacán, em outubro de 1989 e publicado sem autorização e mutilado em uma revista mensal; foi a primeira publicação completa desses dois últimos textos.

pela *International Sociological Association*, também na Cidade do México, em agosto do mesmo ano.

De qualquer ângulo que se possa observar, no México, 1982 foi um ano de muitas crises por todos os lados.

Eu acabava de chegar dos meus estudos sobre as manifestações culturais, sobretudo, em âmbitos campestres (danças, teatro, música, crenças, festas), em diálogo permanente com uma concepção da cultura, que, a partir de perguntas iniciais sobre as formas de comunicação e as experiências concretas da pesquisa de campo, começavam a se deslocar aceleradamente para as perguntas pelas formas de elaboração do consenso. Eu acreditava que algumas das ideias de Gramsci sobre o folclore e os cantos populares, posteriores desenvolvimentos de Lombardi Satriani sobre a impugnação, de Alberto M. Cirese sobre os desníveis culturais e a teoria do *habitus* de Bourdieu, vinham dinamizar uma concepção muito estrita e museográfica do popular, em particular, e da relação da comunicação com as sociedades e as culturas, em geral.

Os debates (em muitos casos convertidos pelo ciúme profissional nos diálogos de cavalheiros surdos (e teimosos), sobre a determinação classista da cultura, o papel protagônico da classe operária, a coloidal e onipotente cultura de “massas”, a alienação como exclusiva vocação dos “maus” e passivo destino para os “bons”, foram o recurso obrigatório à declaração da determinação da economia, em última (ou única) instância, a – vacinar-se na saúde – autonomia relativa das superestruturas, a denúncia dos dominantes, anátema contra os maus.

Perante o desencanto pelo chamado “funcionalismo” e suas (?) técnicas, somente ficava no horizonte dos que não queriam se render ao jogo do imperialismo e seus esbirros da alma, o oásis da (pan) semiótica como ferramenta desfaz tudo e o seríssimo peso de uma “hegemonia”, que, confundida teoricamente com a dominação política e a infecção ideológica, mostrava ter mais a ver com a AIDS como sofrimento incurável que com



uma trajetória e um momento histórico, fruto da ação de atores que operam de um certo lugar nas relações sociais.

Essas semiológicas/semilógicas interpretações delineavam o único lugar que permitia aos estudiosos se refugiarem e contra-atacarem as versões antissépticas e, algumas, “objetivas”, “comprometidas” e reivindicadoras a outras; mas ambas, arriscadamente, convergentes na mumificação das muitas realidades culturais que coexistem em nosso país. Ah, mas, que país!

## VIVER

Pela fortuna, a ricura e a riqueza de suas “sincréticas” culturas, suas “con-créticas” mentalidades, suas cores que dizem ser “surrealistas”, seus hiper-realistas e às vezes fulminantes cheiros, seus tempos entrecruzados entre a insistência de seus reverenciados e pós-modernos anacronismos e a modernidade de sua irreverente e pós-anacrônica obstinação; seus infinitos modos de resistir, de assumir, de fazer e de exercer o poder, suas múltiplas manhas para sobreviver a todo custo, sua larga e admirada capacidade de chorar o amor e lhe cantar ao sofrimento, de imaginar a esperança (ainda que seja assim pequena ou enorme com 160 capítulos) em tempos de desespero, de despistar ao mais poderoso e ao mais importante ou de burlar à menor provocação da seriedade da vida crítica e a leviandade da festeira morte, de suas vastas e cordiais relações com o superpopuloso universo sobrenatural de sua cotidianidade – ou será melhor dizer: o cotidiano universo de sua superpopulosa numinosidade? –, onde também há que se arriscar para fazê-la riqueza e ricura, que passados nada menos que cinco séculos continuam bem presas na vida de todos os dias e bem acesa nos corações de milhões de mexicanos. Ricuras e riquezas múltiplas, plurais, que souberam e sabem ser muito mais ricas e contraditórias que as descrições que sabemos fazer delas.

De fato, o intrincado tecido das culturas que ressoam, rebotam e re-estremecem em “seus centros” do México de “hoje”,<sup>11</sup> crescia não somente as nossas rígidas e fechadas perguntas, senão também nossos desgastados e sábios instrumentos. Não bastava denunciar jornalística e heroicamente a existência da hegemonia; havia que tornar visível como se havia forjado, de quando, em que diversos espaços, com que variadas intensidades e contra quais resistências e com os concursos desiguais e participação de quais atores.

Entre a romântica insistência da imaculabilidade classista da cultura (sem nenhuma mancha de classe), que destacava somente a “verdadeira e única” cultura e seu caráter de bem universal, entre a gástrica e nada sublime obsessão da fatalidade de seu unívoco caráter de classe (cada classe tem sua cultura e nada mais) matizada pela ilusão populista que figurava ao “povo” como uma sintética díade do tipo Che Guevara-Rei Midas (tudo o que lhe toca se torna revolucionário), aprendemos que nem tudo o que parecia popular (o pobre, o colorido, as figuras, o plástico etc.) o era *para sempre e desde sempre*. Assim, sobre tudo isso, aprendemos que não era uma essência, em se falando de alguns conteúdos, nem uma original ocorrência social e, a essas alturas do campeonato, nos havia falhado não somente as palavras para nomear e as ferramentas para desarmar e rearmar, senão o arco-íris das perguntas que podíamos perguntar.

Tudo parecia indicar que a oposição da dupla “oficial-popular” podia potenciar sua utilidade se a transformávamos em um “par” de opostos, mas com três polos: hegemonia-subalternidade-alternidade.

Dentro desse horizonte, o pretexto do estudo do “popular” das culturas nos dava a possibilidade de iniciar a análise das formas de elaboração da subalternidade e dos modos de construção da alteridade cultural. Mas subalternidade em relação a quem e em quais âmbitos? Não se pode ser

---

11 NT: metáfora de uma parte do Hino Nacional do México.

subordinado em si, ou popular somente porque sim. As perguntas pela bizarra composição e lãs vertiginosas dinâmicas culturais desse país implicavam *pensar relacionalmente* a construção dos sentidos plurais da vida.

Múltiplos, variados, são encontrados em virtude dos diferentes lugares que, independentemente de seu gosto ou conhecimento, seus portadores a passam ocupando em diversas estruturas sociais mais ou menos especializadas e de tamanhos variáveis.

## **PENSAR**

Frente a todos os idealismos galopantes, o conceito de hegemonia era chave para entender os modos como as classes sociais se relacionam do ponto de vista da construção de sentidos.

Entretanto, o conceito de hegemonia foi pensado e funcionava com utilidade para largas escalas, do tamanho do Estado, mas perdia contornos quando nos somávamos aos interstícios da vida de todos, tão querida ou tão sofrida, do sentido prático do “mais ou menos” necessário, o sentido dos “verdadeiros” valores, o sentido “original” do nós e dos outros.

E é aí, quando precisamente era impossível sustentar, em termos de tudo ou nada, os extremos da relação entre classes e culturas. Considerando que podemos assimilar muito do que os membros de uma mesma classe social compartilham, por efeito da determinação de sua cultura, o que é que *compartilham entre si* as diferentes classes de uma mesma sociedade? Nada porque tudo é de determinada classe? Apesar da diversidade cultural dada pela classe, compartilham algum sentido em comum? Claro que sim. Não se pode estabelecer a hegemonia como relação se não há *ao menos algo em comum*, ou pelo menos a linguagem e alguns sistemas modelantes secundários.

Ao aproximarmos o mundo da vida cotidiana, começou a aparecer uma entrelaçada e desconforme gama de elementos, objetos, crenças,

práticas, símbolos, espaços, situações, tempos e mercadorias, cujo uso e fruição não eram patrimônio exclusivo de uma classe.

Permanecia, no entanto, a salvação da noção por meio da errônea (mas ilusionista) intercessão do conceito de “cultura de massas”, que não resiste à análise das classes, senão a condição de declarar, fatalmente alienado a seu usuário, que reduz a recipiente passivo, quando lhe anula ao ator social não somente a capacidade de ação, senão a capacidade de estruturar e desestruturar muitos sentidos em situações igualmente “diversas” e a condição de reduzir a apêndices calcificados toda a complexa e múltipla rede de estruturas sociais de mediação, que há entre as (perversas) intenções das instituições e indústrias culturais e a inerme (imbecil) massa, que pede por masoquismo ser amassada, mas quanto antes, melhor.

A pobreza teórica do *sin-ceito* “cultura de massas” simplesmente não adiantava para voltar a enfatizar essa relação complexa. Era como querer somar duas gotas de água e duas nuvens pretas a outras duas nuvens com outras tantas gotas e supor que dariam quatro nuvens com quatro gotas, e não um dilúvio.

## **SENTIR**

Prontamente, apareciam Juan Gabriel, a virgenzinha de Guadalupe, Hugo Sánchez, Verónica Castro, Sanjuanita, as feiras regionais, o dia das mães, as pousadas<sup>12</sup>, o dia do santinho, Cri-Cri, Pedro Infante, Jorge Negrete, as telenovelas, o metrô, o Museu de Antropologia, o Monumento da Independência de México (Anjo da Independência), Avenida da Reforma, o rei Colimán, os videoclubes, o grito de Independência, a

---

12 Cantos festivos de natal em celebrações que ocorrem de 16 a 24 de dezembro no México.

*Guelaguetza* por aqui, a *Chilanguetza*<sup>13</sup> por lá, o orgulho de ser do norte, o Chivas de Guadalajara, a apoteose do mundial e a derrota (a patadas alemãs) do Tri de Bora, o rock ácido do Tri de Lora, “*O jarabe tapatío*”<sup>14</sup> e “*El son de la negra*”,<sup>15</sup> ganhar-lhe aos gringos no tênis ou na olimpíada, os engarrafamentos das grandes avenidas, a quadra, o bairro, a banda como “umbigo” do México e México como o umbigo do mundo e da lua,<sup>16</sup> e tantas outras formas simbólicas que são compartilhadas por numerosos grupos e classes sociais, em muitos lugares distintos com ritmos distintos, às vezes simultâneos, de repente sincopados. Níveis distintos de interseção das próprias culturas: alguns de *todos*, mas somente locais; outros *todos*, mas regionais e outros *todos* os que se podem, razoavelmente, chamar “nacionais”. A partir daí, seria necessário trabalhar numa elaboração teórica da hegemonia, que permitisse aproximar-se a esta complexidade, sem torná-la inservível por seus recortes grosseiros, e que nos permitisse lugar para pensar não somente a diversidade, ou a distinção cultural, senão privilegiadamente as *zonas de indeterminação, cruzamento, intersecção, interpenetração* em que se tocam as culturas de classes objetivamente diferentes e, inclusive, contrapostas.

Pelo fato de compartilhar um elenco cultural tão heterogêneo, como o descrito anteriormente, desde posições diferentes e, às vezes, diretamente opostas, pode gerar “leituras” repelentes e irreconciliáveis e, também, “leituras” coincidentes ou negociáveis na medida em que inclui diferentes definições desse “algo-em-comum”.

Por isso, a discussão em torno dos elementos culturais, que historicamente têm se apresentado transclassistas, ou elementarmente humanos,

---

13 Festa de todas as etnias de Oaxaca.

14 Som de Mariachi.

15 NT: o autor se refere a manifestações da cultura mexicana.

16 A palavra México no idioma pré-hispânico significa *no umbigo da lua*.

em relação à sua modelação, gestão, modulação e apropriação, remete imediatamente à reconstrução dos processos de luta entre posições des-niveladas para definir, de maneira mais convincente, legítima ou sedutora, o sentido daquilo que “a todos” (locais, regionais ou nacionais) – para o bem ou para o mal – nos têm unido e nos une.

Nessa perspectiva, podemos compreender um pouco mais claramente três situações: que o que em um tempo era *popular* pode muito bem deixar de sê-lo em outra época; que o que era patrimônio exclusivo da cultura oficial pode voltar a ser popular; e que o que era popular, ou oficial, pode perfeitamente tornar-se transclassista para uma determinada época e para determinada sociedade.

São, então, o enfrentamento, a disputa e mesmo o combate cultural pela definição e interpretação de determinados elementos culturais transclassistas, entre classes e grupos diferentes, que compartilham significantes similares, ou formalmente iguais, o que está na base de toda evidência e toda obviedade. Assim, temos que a identidade urbana, antes de ser uma matéria cristalizada, é o motivo de múltiplos processos de estruturação e desestruturação.

As relações complexas dos mortais (homens e mulheres) com a dimensão sobrenatural da existência, com a maneira de expressar e dramatizar o ser e o parecer de uma região, com a cara divertida e despeitosa da vida, com o amor, o casal, o sexo, as gerações, a honestidade, a beleza, a traição e a tradição, do mesmo modo que é algo natural e imóvel, é o lugar preciso de grandes processos de luta sígnica, cultural, discursiva (além de todos os tipos de luta), que não podem ser reduzidos somente às suas determinações e raízes econômicas ou políticas.

Basta, finalmente, assinalar que, em toda essa perspectiva teórica, se requer um esforço paralelo e sustentado pela reflexão sobre as próprias perguntas, os objetos, os instrumentos, os tratamentos, as informações e os resultados, que permanecem distantes de estar acabados, terminados e

fechados. A realidade não fala se não lhe perguntamos, mas não responde a qualquer pergunta da mesma maneira. Nesse sentido, um valor decisivo adquire a objetivação das estratégias de construção que utilizamos para tornar observáveis esses processos, práticas e objetos, do ponto de vista da construção, desconstrução e reconstrução dos sentidos da vida e do mundo. E, como diz o ditado: “conforme o sapo, a pedrada”, a imagem multidimensional, complexa, móvel, multitemporal, flexível e maleável, que nos pretende proporcionar a categoria das *frentes culturais* – fronteiras de interpenetração e arenas de luta pelas definições legítimas do contingente e o transcendente, o urgente, o necessário, o útil e o inútil – imagem dos movimentos e regurgitações de uma cultura de composição complexa e anexas hibridações, requer de uma verdadeira polifonia metodológica, que, primeiramente, além de ser persuasiva, deve ser clara e, nessa mesma medida, refutável, melhorável, transformável.

Conjunto de textos terminados, em particular, mas unidos por uma perspectiva geral, a seleção que temos reunido aqui pretende dar uma ideia das trajetórias e tendências dos atalhos que temos seguido, para converter as preocupações em ocupações, em torno da problemática das culturas contemporâneas em nosso país agrupadas em três blocos.

No primeiro, o objetivo é dar uma visão histórica e teórica das heranças e das propostas que convergem nas *frentes culturais*. O segundo bloco apresenta uma série de análises e pesquisas empíricas com informação de primeira mão nas quais se podem observar as reflexões e vacilações que tivemos ao percorrer santuários e observar os ex-votos, ao brincar nas feiras e nas rinhas, ao emocionar-nos com as telenovelas e ao nos espantarmos com a conversão geométrica de públicos videófilos locais.

Os últimos textos abordam explicitamente uma discussão metodológica. Um, para tornar observáveis os modos de ver as telenovelas em família; outros, para discutir diversos fundamentos com o objetivo de

compreender a cultura e a comunicação como sistemas complexos, em que o estranho é a estabilidade e a ordem.

## **AGRADECER**

As dívidas intelectuais desses trabalhos são múltiplas e variadas. Em diversas etapas, ao longo de oito anos, eu pude enriquecer com as conversas e comentários de muitos acadêmicos quem tem tido paciência para escutar ou acrescentar algo ao meu trabalho. Entre eles, agradeço a Alberto Cirese (Roma), Pietro Clemente (Siena), Rolando Garcia (Cinvestav), Nestor García Canclini (Enah), Martha Elena Montoya (Medellín), Armando Silva, Patrícia Téllez, Ana Maria Lalinde e Joaquim Sánchez (Bogotá), Jesús Martín-Barbero (Cali), Guillermo Bonfil (Séc), Jesús Galindo e José Miguel Romero de Solís (Colima), Alberto Aziz (Ciesas), Mabel Paccini e Eduardo Andión (UAM-X), Daniel Bertaux e Elisabeth Jelíne Margaret Archer (International Sociological Association), Jesús Luis Garcia, Javier Esteinou, Francisco Prieto e Patrícia Torres (UIA), Robert White (Roma), Graham Murdock (Leicester), Philip Schlesinger (Escócia), Amália Signorelli (Nápoles), David Morley (Londres), James Lull (Califórnia), Aníbal Ford e Nora Mazziotti (Buenos Aires), José Lameiras, Brigitte Bohem e Andy Roth (Colmith), Octavio Ianni, José Marques de Melo e Renato Ortiz (São Paulo), Manuel Martín Serrano (Madrid), Raúl Fuentes, Carlos Luna e Rossana Reguillo (Iteso) e todos aqueles com quem, de um jeito ou de outro, toppei (e felizmente continuo topando) em um caminho que jamais foi – nem eu queria que fosse – de um só.

Institucionalmente, é indispensável agradecer a oportunidade e as facilidades que me tem dado, ora como integrante regular, ou como convidado, para discutir e discorrer sobre esses sonhos, na *Universidad Iberoamericana* (Ciudad de México), onde começou minha paixão e minha formação dentro dos Departamentos de Sociologia e Comunicação. Da mesma maneira,



o Departamento de Educação e Comunicação da UAM-X foi a casa aberta no momento em que permitiu e facilitou todo o pontapé inicial.

Em todo esse tempo, recebi, também, vários convites para discutir e expor com estudantes e colegas as ideias e as experiências do meu trabalho. Tempo compartilhado e enriquecedor nas Universidades: Javeriana (Bogotá), Bolivariana (Medellín) e do Valle (Cali); obrigado a Felafacs, Califórnia (Berkeley), Texas (Austin), Siena (Itália), USP (São Paulo), Center for the Study of Communication and Culture (Londres) e, no México, a UABC (Mexicali), Colégio de Michoacán, Iteso, Universidad de Guadalajara, Tecnológico de Monterrey e Autónoma de Nuevo Leon, Universidad Veracruzana, Iberoamericana-León, Autónoma de Querétaro, IAs Américas (Puebla) e Universidad de Colima, na qual, desde 1984, tenho tido a oportunidade de ir crescendo e amadurecendo para formar o Programa Cultura, num clima cálido e estimulante para a criação e a imaginação. Destaco, especialmente, a ajuda nas pesquisas mais recentes de Lupita Chávez, Gely Bautista, Karla Covarrubias e Célia Cervantes. Agradeço a Ana Uribe, quem compartilhou a responsabilidade da recopilação, formação e edição deste trabalho.

É justo reconhecer o apoio econômico da DGICA/SESIC, da Secretaria de Educação Pública e do Seminário de Estudos da Cultura do CNCA, para que os sonhos pudessem seguir, os trabalhos pudessem ter uma continuidade e a organização tivesse uma base que não fosse, sempre e somente, questão de boa vontade.

Porque, se de algo pudemos nos convencer nestes últimos anos, é que não há impossível que não se possa sonhar; que os sonhos, sem trabalho, de nada valem; e que o trabalho sem organização e um “bom leite” se tornam sonhos deformados, tão pesados, tão frustrantes, que, na verdade, se tornam impossíveis até de serem sonhados.

*Comala-Austin, março de 1991.*



## **PARTE I**

**FRENTES CULTURAIS, COMUNICAÇÃO E CULTURAS  
POPULARES: DOS CONCEITOS AOS ESTUDOS EMPÍRICOS**



## CAPÍTULO I

# CULTURA(S) POPULAR(ES)...

## DOMAR O INDOMÁVEL

O presente ensaio tem como objetivo fazer uma sistemática e, às vezes, “epidêmica” apresentação de distintas perspectivas que com o tempo têm surgido para falar a respeito de um vasto e heteróclito conjunto de objetos, fenômenos, relações e realidades culturais chamadas genericamente “populares”.

É importante (ainda que seja evidente) enfatizar que o campo de estudos sobre essa questão é múltiplo. Por essa razão, o artigo abordará brevemente autores, correntes e tradições de natureza muito diversa, mas que, de uma ou de outra maneira, têm trabalhado o conceito; igualmente, tentará, em cada uma das partes, apontar de maneira crítica a caracterização que cada uma das correntes abordadas faz da cultura popular.

Mencionemos, em princípio, duas obviedades em torno do estudo da cultura popular:<sup>17</sup> a) que seus dois termos são, perigosamente, polisêmicos; b) que tal polissemia tem como base paradigmas distintos de aproximação e, portanto, diversas problemáticas, dentro das quais falar de

---

17 Há múltiplos autores que já a têm abordado, por exemplo: M. Margulis, “Cultura popular”, em Adolfo Colombres (comp.) *La cultura popular*, Mexico, Premiá, 1982, p. 41-66; Jorge A. González, *Sociologia de las culturas subalternas*, Mexicali, UABC, 1990; Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, Mexico, Nueva Imagem, 1982.

tal questão, de maneira particular, seria sensato. Ou seja, que existe uma multiplicidade de perguntas (que podem formular-se dentro de limites fixos), cujas “respostas” têm ido parar em um recipiente ambíguo, equívoco e contraditório denominado cultura popular. Da mesma maneira, as diversas problemáticas das quais emerge esse tema estão relacionadas – por assim dizer – a interesses e perspectivas muito diferentes.

## ANTIQUÁRIOS, ERUDITOS E ROMÂNTICOS

Temos certeza de que, pelo menos desde os séculos XVII e XVIII (época em que além de parecer como a fase mais difícil da repressão e destruição violenta das culturas campestinas europeias) existe um interesse por procurar e descrever os restos da antiguidade que se conservava nas tradições dos povos (CIRESE, 1976, p. 40-42, 126-131).

É dessa maneira como os “antiquários” convertem os “erros e os costumes não louváveis” do povo, resíduos do “paganismo e do gentilismo”, em documentos e testemunhos válidos para o conhecimento do passado. O popular, então, passa a ser somente *condenado e julgado* a partir dos olhos do exclusivismo cultural do clero, dos nobres e dos letrados, e a ser *observado* como material de erudição. Sempre definido *a partir* do poder, o popular, com antiquários e os erudicionistas, transitava do “bestial, demoníaco, bárbaro e inaceitável” até os confins menos polêmicos do “interessante, o pitoresco e o exótico dos antigos”. Neles, os principais temas de interesse foram basicamente algumas práticas e crenças campestinas tradicionais que, por outro lado, não eram somente relíquias, mas em sua maioria constituíam a base das culturas dos povos campestinos da época.

O século XVIII (e parte do XIX) é marcado pela garantia da atitude romântica, que, em busca do “autêntico” e do “espontâneo”, descobre na poesia popular a expressão verdadeira da “alma” nacional e continua, assim,

o interesse dos antiquários pelo estudo das culturas dos simples. Mas, além disso, lhe agrega uma carga de valor altamente positiva. Como reação à esclerose e sofisticação da cultura cultivada da época, o que o “bom povo” faz a partir da sua simplicidade expressa no mais fundo a alma verdadeira dos sentimentos “nacionais”, o ser da nação. Desse modo, com os românticos, em que era inicialmente “intolerável” (exclusivismo cultural) e “interessante” (antiquarismo), o popular se converteu no “indispensável e o único realmente autêntico”, para poder construir uma romântica e idealista identidade nacional, que as realidades desiguais objetivas do social recorrentemente se empenham em negar. Os mitos e a poesia do povo ocuparam o lugar preponderante de seus estudos.

Cabe, finalmente, dizer que, não obstante os limites próprios dessas primeiras concepções, concordamos, com Cirese, que tanto os interesses antiquários e eruditos, como os românticos, contribuíram significativamente para romper, ao menos em alguns âmbitos, com o exclusivismo reinante das classes altas ao reivindicar a existência e a presença de outras realidades sociais e culturais.

## **A INTEMPESTIVA IRRUPÇÃO DAS CLASSES<sup>18</sup>**

Uma vez vistos de passagem os antecedentes imediatos, faz-se necessário revisar com mais detalhes as distintas fundamentações que, com respeito ao tema, se encontram dentro da obra de Antonio Gramsci e de alguns dos continuadores de seus pensamentos.

Esse aprofundamento se justifica pela influência que sua obra tem tido nos ulteriores desenvolvimentos sobre a questão e por que suas

---

18 Esta parte é uma versão reduzida e ligeiramente modificada em partes do capítulo 2 de Jorge A. González, 1990.

propostas constituem uma ruptura bastante marcada com as prévias concepções.<sup>19</sup>

Bem sabemos que, ainda que Gramsci nunca tenha sido um estudioso do folclore, a relação entre os “simples” e os “intelectuais” foi um dos nós importantes de seu pensamento.

## **GRAMSCI E A QUESTÃO POPULAR**

Há, em minha opinião, três condições que devem ser consideradas para compreender o interesse de Gramsci pela cultura das classes subalternas: a) seu caráter de militante político interessado na construção de uma “nova sociedade” socialista; b) a derrota do movimento operário italiano, que revelou a incapacidade proletária de converter-se e apresentar-se como alternativa hegemônica ao conjunto das classes dominadas; e c) a particular conformação da sociedade italiana de sua época, altamente desenvolvida e industrializada no norte e com um grau ínfimo de desenvolvimento no sul. Ele condicionava, por um lado, a existência de grandes massas camponesas católicas portadoras de uma cultura tenazmente arraigada e tradicional que De Martino tem qualificado como “miséria psicológica”,<sup>20</sup> correlativamente, por outro lado, assinalava o trajeto à incipiente formação de uma cultura operária que, proveniente do campo, conservava muitos elementos tradicionais e, da mesma maneira,

---

19 Existem várias publicações em diversos idiomas que se têm dedicado à difusão da obra de Antonio Gramsci. Entre os principais, citarei: Pietro Rossi (comp.), *Gramsci e la cultura contemporanea*, 2 tomos, Roa, Instituto Gramsci/Riuniti, 1975; Umberto Cerroni, *Lessico gramsciano*, Roma, Riuniti, 1978 (há tradução em espanhol: Mexico, El Colegio de Sociólogos, 1982); Dominique Grissoni e R. Maggiori, *Leer a Gramsci*, Madrid, Zero, 1974.

20 Ver Ernesto de Martino, “Miseria psicológica e magia in Lucania”, em Diego Carpitella, *Folklore e analisi differenziale di cultura*, Roma, Bulzoni, 1976, p. 103-125. Ver, também, Joseph Lopreato, *Peasants, no more*, San Francisco, Chandler, 1967.



mostrava particularidades e possibilidades de organização e crescimento totalmente novas.

Essas condições, sobretudo a segunda delas, fizeram com que Gramsci, no cárcere, amadurecesse, gradativamente, a ideia da “necessidade de que a conquista do poder político fosse acompanhada de uma reforma intelectual e moral que modificasse radicalmente o ‘sentido comum popular’” (GRISSONI; MAGGIORI, 1974, p. 20). Dentro de sua obra, um antecedente da reflexão carcerária é sua análise inconclusa da questão meridional, de onde já assinalava que

o proletariado pode se converter em classe dirigente e dominante na medida em que consiga criar um sistema de alianças de classes, que lhe permita mobilizar contra o capitalismo e o estado burguês à maioria da população trabalhadora, o que se refere na Itália, dadas às relações de classe existentes, na medida em que consiga obter o consenso das amplas massas campesinas (GRAMSCI, 1978, p. 192-193).

Assim sendo, o interesse de Gramsci pelas culturas subalternas é, sobretudo, político: é necessário conhecer a espessura cultural do povo para “elevá-lo” a uma concepção do mundo integral e crítico: a filosofia da práxis.

Já dentro do desenvolvimento teórico de seu pensamento, a problemática que nos ocupa encontra em Gramsci seu lugar específico dentro da teorização sobre a ideologia e, mais amplamente, na hegemonia. É, também, bastante conhecido o fato de que Gramsci, por toda sua experiência teórica e prática, opera uma ruptura com as concepções limitadas e economicistas da ideologia.<sup>21</sup> Para ele, uma ideologia no sentido mais amplo

---

21 Veja Chantal Moufle, *Hegemonia e ideologia em Gramsci*, em *Arte, Sociedad e Ideología*, num. 5. México, 1978, p. 67. Sobre o conceito gramsciano de hegemonia, veja: Antonio Gramsci,

significa “uma concepção do mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as atividades de vida individuais e coletivas” (GRAMSCI, 1976, p. 10-11).

Para entender melhor sua proposta global, me permito interpretar e resumir, de modo esquemático, os principais pontos de sua reflexão teórica sobre as ideologias (GRAMSCI, 1975, p. 3026):

- a) as ideologias não são um fenômeno puramente superestrutural, posto que não há ação social sem representação dela. As forças materiais não seriam historicamente concebidas sem ideologia e esta seria um mero capricho individual sem a força material.
- b) As ideologias possuem existência material nos aparelhos, nas instituições (materiais ideológicos e estrutura ideológica) e em tudo aquilo que possa influir sobre a opinião pública, como bibliotecas, escolas, círculos de amigos, clubes, arquitetura, disposição das ruas e até seus nomes.
- c) As ideologias têm uma função prático-social, pois organizam as massas humanas, formam o terreno onde os homens se movem, tomam consciência de sua posição e lutam.
- d) A hegemonia de um bloco de classes se conquista principalmente na luta ideológico-política.
- e) Por isso mesmo, num período histórico (formação social num momento de hegemonia) coexistem diferentes “concepções do

---

*Quaderni Del Carcere*, 4 tomos, Turín, Einaudi (edição crítica do Instituto Gramsci), 1975, p. 3191-3192. Veja, também, Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977 (há tradução para o espanhol: México, ERA). Uma interpretação similar à de Mouffe pode ser encontrada em Ernesto Laclau, *Política e ideologia de la teoria marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978, cap. III e IV. Uma crítica muito severa a esses dois últimos autores pode ser encontrada em: Atilio Borón e Oscar Cuéllar, *Apuntes críticos sobre La concepción idealista de La hegemonia*, documentos de trabalho do programa de mestrado, Universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Sociales y Política, mimeografada, maio, 1980.

mundo” com diversos graus de elaboração; essa coexistência, longe de ser harmônica, se caracteriza pela dominação política e pela direção cultural de um bloco de classes que tem conseguido historicamente o consenso (ativo ou passivo) das classes subordinadas ao converter sua ideologia em ponto de referência comum dos demais grupos sociais.

- f) As ideologias estão condicionadas pelo lugar que ocupam na estrutura social.
- g) Cada grupo social tem uma visão de mundo específica (isso não significa que todo elemento cultural seja necessariamente classista, nem que toda a ideologia de uma classe seja sempre autoelaborada e repelente às de outras classes).
- h) As ideologias em um período histórico estão estratificadas e possuem diversos graus de complexidade e coerência.

Não pretendo insinuar, com o que foi dito anteriormente, que Gramsci tenha elaborado uma teoria geral e sistemática das ideologias, mas sustento que em suas aparentemente dispersas anotações se encontram sugestões, cuja coerência é suficiente para que, a partir delas, o caminho até essa teoria geral se mostre pelo menos esboçada.<sup>22</sup>

Dentro desse quadro hipotético geral, Gramsci realiza sua aproximação às culturas populares e rompe, de maneira polêmica, com as pré-noções “elitistas” e “intelectualistas” de tipo etnocêntrico e sociocêntrico dos eruditos e com as aproximações dos românticos ao seu objeto de estudo:

---

22 Veja nessa mesma linha o sistemático e sugestivo intento de Robert Fossaert, *La société*, t. VI, *Les structures idéologiques*, Paris, Seuil, 1983.

Pode-se dizer que, até agora, o folclore tem sido estudado, preferencialmente, como elemento ‘pitoresco’ (na realidade, até hoje só se tem recolhido material de erudição e a ciência do folclore tem consistido, sobretudo, nos estudos do método para a coleta, a seleção e a classificação de tal material, ou seja, no estudo das cautelas práticas e dos princípios empíricos necessários para desenvolver, de maneira proveitosa, um aspecto específico da erudição, não querendo desconhecer, com isto, a importância e o significado histórico de alguns grandes estudiosos do folclore). Pelo contrário, é necessário estudá-lo como uma ‘concepção do mundo e da vida’, implícita, em grande medida, de determinados estratos da sociedade (determinados no tempo e no espaço), em contraposição (também no geral implícita, mecânica e objetiva) com as concepções de mundo ‘oficiais’ (ou o sentido mais amplo das partes cultas da sociedade historicamente determinadas), que se tem sucedido no desenvolvimento histórico [...] Concepção de mundo, não somente sem elaboração e assistemática, porque o povo (ou seja, o conjunto das classes subalternas e instrumentais de toda forma de sociedade que tem existido até agora) por definição não pode ter concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas e centralizadas em seu já também contraditório e múltiplo desenvolvimento, não somente no sentido de diverso e justaposto, senão também grosseiro, se é que diretamente não deveria falar-se de um aglomerado indigesto de fragmentos de todas as concepções de mundo e da vida que se tem sucedido na história, da maior parte das quais somente no folclore se encontram sobreviventes, documentos mutilados e contaminados.<sup>23</sup>

---

23 Veja Antonio Gramsci, *Arte e folclore*, 1976, p. 229-230; *Quaderni del carcere*, 1975, p. 2312 e ss. (Edição no espanhol: *Literatura y vida nacional*, México, Juan Pablos, 1976, p. 239 e ss.).

Permito-me reproduzir grande parte do texto, pois nele, de maneira condensada, se encontra a maior parte de sua reflexão sobre as culturas populares. Dessa caracterização, ressaltam várias coisas de importância que em continuação destaco:

- a) Gramsci outorga o estatuto de “concepção de mundo” à cultura das classes subalternas. Logo, apresenta com ele uma configuração complexa do espaço superestrutural (formação cultural global) do bloco histórico, no que coexistem diferentes culturas ou ideologias.
- b) A coexistência dessas ideologias se realiza em termos não-harmônicos, mas não necessariamente conflitivos.
- c) Mesmo que as diferentes ideologias coexistam no seio de uma sociedade, essa coexistência, além de não ser harmônica, é des-nivelada e está sob a dominação de uma delas.
- d) Pelas mesmas características da formação cultural, ou ideológica,<sup>24</sup> o estudo das culturas deve explicitar sempre essa contraposição. Isso não implica necessariamente que as culturas estejam implicitamente em contraposição, senão que esta constitui um princípio metodológico que vem dialetizar a investigação e aponta até a detecção dos mecanismos e estratégias históricas da construção da hegemonia. Agora, se a contraposição do folclore (como cultura das classes subalternas) é geralmente passiva, mecânica, assistemática etcétera, isso não significa que seja fatalmente assim.

Algumas páginas adiante, e em outros cadernos, Gramsci reconhece que o folclore pode ter (e tem) elementos tenazes, criativos e inclusive

---

24 Veja Robert Fossaert a denomina “formação ideológica”, 1983, t. VI, p. 327.

progressistas que, em determinados momentos, podem tornar ativa e politicamente orientada a práxis social das classes subalternas.<sup>25</sup>

- a) A simples contraposição entre duas culturas, “oficial” *versus* “folclore” (popular), de modo nenhum deve entender-se como se existissem somente dois grandes blocos culturais, um coerente e legitimado e o outro desagregado e arbitrário, imputáveis mecanicamente a duas únicas classes opostas. Quando realizamos análises concretas, detectamos, além disso, a complexidade da estratificação social, a diversidade contraditória dos processos culturais. Da mesma maneira, encontramos neles certos elementos culturais transclassistas que conformam, por assim dizer, o discurso social comum de uma determinada sociedade. (“O folclore tem sido sempre relacionado à cultura das classes dominantes e, ao seu modo, extraído motivos que têm sido inseridos na combinação com as tradições precedentes.”)<sup>26</sup>
- b) Quando fala das características do folclore (caráter fragmentado e contraditório), Gramsci emprega um conceito de cultura tipo Tylor, ou seja, a cultura é igual aos produtos intelectuais e manuais compartilhados por um mesmo grupo social. Mas em outros textos, creio que – ainda que não sistematizada – se encontra uma concepção praxeológica da cultura que pode ser traduzida pelos termos de “habitus de classe” de Pierre Bourdieu ou da “ideo-lógica” de M. Augé.<sup>27</sup> “O que distingue o canto popular, no quadro de uma nação e de sua cultura, não é o feito

---

25 Antonio Gramsci, *Arte e folklore*, 1976, p. 264. Veja “Folklore”, em *Quaderni del carcere*, 1975, p. 3197.

26 Antonio Gramsci, *Arte e folklore*, 1976, p.180.

27 Veja Jorge A. González, 1990, cap. I, p. 197; Gilberto Gimenez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, Mexico, Centro de Estudios Ecueménicos, 1978, p. 350.

artístico, nem a origem histórica, senão seu modo de conceber a vida no contraste com a sociedade oficial” (Gramsci, 1976). Ele nos mostra que as culturas populares, ainda que em sua relativa assystematicidade e fragmentaridade, possuem (como toda cultura) uma característica geradora e distintiva, um modo de percepção e produção simbólica que funciona como matriz discriminadora do possível, do provável e até do perceptível; uma certa lógica das representações, que outorga uma coerência aos conteúdos dispersos da popular. Fica por explicar o porquê no terreno das práticas observáveis as culturas populares são tão diversas e inclusive contrapostas entre si.<sup>28</sup>

De maneira sintética, reproduzimos a interessante esquematização da concepção gramsciana das culturas subalternas que realiza Alberto M. Cirese (1976, p.89).

A concepção folclórica	é a oficial
Como a classe social subalterna	é a hegemônica
Como a categoria intelectual simples	é a cultivada

---

28 Alberto M. Cirese, *Intellettualli, folklore, istinto di classe*, Turin, Einaudi, 1976, p. 95. Neste ponto, não compartilho totalmente da explicação de Cirese nessa obra, a respeito do amplo uso gramsciano da “concepção de mundo”, para designar tanto a cultura oficial e cultivada como a enorme inorganicidade da cultura popular; “assim, toda combinação de elementos culturais de um grupo social qualquer vem a constituir uma série de ‘unidade de fato’, que pode ser observada a partir do ponto de vista do grupo que nelas se reconhece e que, portanto, pode ser chamada legitimamente ‘concepção de mundo’, porque ainda não sendo para nós, o é para outros” (p. 103). Se assumirmos o anterior, poderia parecer que se deixa no terreno da empatia e da intersubjetividade o caráter relativamente unitário e contraditório dos modos de construção e reinterpretação semiótica que o povo-classe tem dada sua situação (como trajetória como ponto) em um determinado lugar na divisão social do trabalho. Isto é, quem sabe, efeito do conceito “tyloriano” de cultura que maneja Cirese, conceito que limita o âmbito da cultura aos desempenhos e esquece que estes são impensáveis fora de uma competência cultural, muito longe de ser puramente intersubjetiva.

Como a combinação inorgânica	é a orgânica
Como o estado interno fragmentário	é o unitário
Como o modo de expressão implícito	é o explícito
Como o conteúdo degradado	é o original
Como a contraposição mecânica	é a intelectual
Como a contradição passiva/ativa	é a ativa/passiva.

Ainda que seja evidente que a maior parte das qualidades negativas recaia sobre o folclore, isso não significa que a cultura dominante burguesa não tenha, também, aspectos negativos e conservadores e que, a partir do folclore, não possa e deva assumir valores positivos para conquistar a hegemonia. Desse modo, nos textos de Gramsci, encontramos elementos para pensar em quatro possibilidades distintas: a) folclórico/reacionário; b) folclórico/progressista; c) oficial/reacionário; e d) oficial/progressista.

A concepção de mundo das classes subalternas deve ser elevada até esta quarta possibilidade, ou seja, a reforma intelectual e moral que o interesse político de Gramsci propõe consiste em conquistar os atributos “positivos” da oficialidade (leia-se a segunda opção das quatro apresentadas) a partir do estado negativo, mas real, das concepções populares.

A defesa da cultura do povo não implica a defesa de suas condições materiais de subalternidade. Gramsci não é, pois, um folclorista romântico; propõe conhecer o folclore para “destruí-lo”, porque o que deve destruir-se são as condições estruturais que tem produzido a “subalternidade” da cultura miserável das classes subalternas. Essa destruição, longe de ser o resultado de um processo de aculturação coativa, se realiza a partir de “dentro” da espessura cultural dessas classes e implica, necessariamente, a criação de um intelectual orgânico capaz de dirigir e organizar-se “em povo” para a conquista da hegemonia.

Atingindo este ponto, podemos captar com mais clareza a forma com que Gramsci, a partir de uma perspectiva marxista, introduz no



debate a polêmica das classes sociais (amplamente escamoteada antes dele) e partir dele define a “cultura popular” (“folklore” em seus escritos) pela sua relação de contraste com a cultura das classes “não-populares” dentro de um sistema de hegemonia.

As observações de Gramsci sobre o folclore não apareceram publicadas, senão até 1950. A partir de sua publicação, ressurge e se reaviva na Itália um amplo debate, que originou distintos desdobramentos.<sup>29</sup>

## **O FILÃO GRAMSCINIANO**

Em geral, a continuação das indicações gramscianas na Itália enfocou as distintas formas das culturas campesinas do sul e sua relação com a cultura italiana/ocidental dominante.

Dentre os muitos continuadores dessa tendência, destaca-se Alberto M. Cirese tanto pela sua ampla obra como pela sua proposta dos *desníveis internos da cultura*. Com essa noção mais ampla, ele (1976a, p.13) afirma que

nas sociedades chamadas superiores, as distinções, separações, estratificações e oposições *sociais* entre classes ou estratos dotados de poderes diversos político-econômicos encontram uma equivalente geral em certas distinções, separações, estratificações e oposições culturais.

Ou seja, que a diversidade da condição social corresponde a uma diversidade cultural, na qual se mantém a participação desigual dos diversos setores sociais na produção e na fruição dos bens culturais.

---

29 Ver Pietro Clemente *et al.*, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milán, Edizioni di Cultura Popolare, 1976.

Isso implica que, nas sociedades classistas, a diversidade de situações objetivas produz um campo complexo ou espaço de representações, em que coexistem culturas não somente diferentes, senão desniveladas. Em outras palavras,

*a noção de desníveis internos de cultura nas sociedades complexas tende a indicar, nos escritos de Cirese, uma subdivisão geral dos feitos culturais em duas grandes dimensões internas aos complexos nacionais estratificados em classes, um plano da cultura com a divisão de classes e a conseqüente distribuição diversa do poder e goze a cultura (CLEMENTE, 1979, p.137).*<sup>30</sup>

A cultura das classes subalternas se define, assim, por sua posição em relação àquelas classes, e não por sua capacidade de impugnação, beleza ou integração. Entretanto, deve se fazer notar que o uso do conceito de *desníveis internos de cultura* e sua correlativa implicação, cultura hegemônica *versus* culturas subalternas, tem sido submetido a intensas críticas (algumas, em minha opinião, infundadas). Porém, para sua operatividade deve levar-se em consideração que:

- a) a bipartição esquemática cultura hegemônica/culturas subalternas é de ordem metodológica, e não ontológica. Ela supõe sua abertura a diversas articulações e relações entre os dois grandes blocos.
- b) A cultura do bloco de classes dominantes é a cultura dominante, mas não é nem *toda*, nem a *única* real cultura.

---

30 Pietro Clemente, “Dislivelli di cultura e studi demologici italiani”, em *Problemi Del Socialismo*, nº 15, Roma, Franco Angeli, 1979, elabora aqui uma série de críticas interessantes sobre a noção de *desníveis internos de cultura*, que considera de utilidade necessária e produtiva aplicada somente sobre uma escala mais ampla dos fenômenos culturais.

- c) As distintas culturas subalternas têm espessura e essência sociocultural específicas, capacidade de resistência, adaptação e modificação das relações que mantêm com a cultura hegemônica.
- d) A categoria baseia como essencial, metodologicamente falando, a conexão formal entre os fatos culturais e grupos sociais.
- e) Ainda quando o caráter dos desníveis recortam horizontalmente (classistamente) os fenômenos culturais, é possível pensar sobre a grande gama de formações culturais transclassistas. Falando de outra maneira: se está bem fundamentada a íntima relação entre classes e culturas, há neles lugar para pensar a unidade relativa e a verticalidade (transclassista) de certos elementos do discurso social comum.
- f) Dentro da “subalternidade” que os desníveis recortam, não deve entender-se somente as culturas camponesas tradicionais, senão um amplo espectro composto pelos sistemas de representações operárias, colonos suburbanos, imigrantes, grupos étnicos marginais etc. Entretanto, esse é um problema que deve redefinir-se e afrontar-se para não utilizar mecanicamente a reciprocidade que existe entre os desníveis. Isso implica, pelo que dissemos anteriormente, a existência de uma vasta gama de “subculturas” de classe que mantêm entre si uma série de relações de dominação, contraposição, resistência e refuncionalização. (Cabe aqui notar que os desníveis não somente se observam nos produtos de casa cultura, senão que supõe também, de maneira fundamental, o nível das “competências culturais”, ou os modos de produção e percepção simbólicos.) Finalizando, recentemente Garcia Canclini (1982, p.69-70) tem criticado essa concepção como “estática e valorativa”. Entretanto, penso que os desníveis não são “criados” normativamente pela categoria, senão têm

um substrato material e signico quantitativo. Isso tem estreita relação com a “apropriação desigual do capital cultural”, apropriação que não somente é “desigual”, senão quantitativamente diferente e, pelo mesmo motivo, constitutiva de distintos níveis.

Dentro da mesma tradição gramsciana, deve-se incluir Luigi Lombardi Satriani, que tem se ocupado em enfatizar o caráter contraposto das culturas populares em relação à cultura dominante. De fato, seus escritos nos levam a considerar o folclore como a cultura de impugnação. Sem dúvida, a maior influência que tem exercido Lombardi Satriani tem sido, entre outras possíveis, é a de haver “politizado”, por assim dizer, as análises clássicas e assépticas que a antropologia cultural tem realizado sob o prisma da cultura popular, mas ele tem sido criticado pela sua noção muito reificada de impugnação e narcotização. A meu ver, o problema não está somente nas noções, senão na forma específica de construção e validação da maioria de seus objetos de análise, quase sempre provérbios, ditos, crenças e contos, que, depois de um epidêmico tratamento “conteudístico” escasso, ou nulamente relacional e com ínfimo nível de rigor metodológico, o conduz a imputar um “caráter” psicologicamente “impugnador” ou “narcotizante” a tal ou qual conteúdo isolado que, podendo ou não concordar com os bons desejos do militante/analista, soa “politizado”, mas renuncia propriamente a análise.<sup>31</sup>

Em sua última e interessante obra sobre a ideologia da morte na sociedade campesina do sul, a análise é basicamente menos reificadora, mas igualmente resistente a critérios de validação alheios ao sentido

---

31 Veja, principalmente, Luigi Lombardi Satriani, *Antropología cultural: análisis de la cultura subalterna*, Buenos Aires, Galerna, 1974; do mesmo autor, *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, Mexico, Nueva Imagen, 1978 (tradução para o espanhol de *Folklore e profitto*, Florencia, Guaraldi, 1976). E “*Análisi marxista e folklore come cultura di contestazione*”, em Diego Carpitella (comp.), 1976, p. 351.

comum do próprio pesquisador. A influência desse autor se tem manifestado particularmente em distintos trabalhos de análises da cultura popular na América Latina.<sup>32</sup>

Numa linha mais ou menos similar, trabalha Vittorio Lanternari, que concebe o folclore atual como uma cultura em busca de identidade antiburguesa.<sup>33</sup>

Não obstante, deve-se reconhecimento às distintas fundamentações que tais autores têm realizado no terreno teórico e empírico. Sobretudo, destacamos que sua obra tem sido uma primeira provocação para estudar, de maneira diferente, o popular.

Dentro do debate italiano, estes autores (Cirese, Lombardi Satriani e Lanternari) têm sido amplamente criticados por uma geração mais jovem, em especial por Giulio Angioni e Pietro Clemente.

Angioni, discípulo de Cirese, critica a orientação geral dos estudos demológicos na Itália, afirmando que “têm sido dedicados em sua maioria a fenômenos culturais, sobretudo, de nível artístico e ideológico/religioso e têm deixado de lado os níveis sócio/econômico e o jurídico/político”.<sup>34</sup> Isso tem orientado, definitivamente, tais estudos a penetrar no miolo da problemática complexa da dialética situação/representação somente de uma maneira bastante intuitiva e “declaratória” (quando não é ignorada), mas não é válida cientificamente, razão pela qual dificilmente se podem liberar do fantasma do formalismo. Angioni propõe reorientar o objeto de estudo aos modos específicos de dominação do capitalismo no interior da formação social do Estado italiano, proposta que, se consegue superar a

---

32 Luigi Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, Milán, Saggi Rizzoli, 1982.

33 Vittorio Lanternari, *Crisi e ricerca di identità (folklore e dinâmica culturale)*, Nápoles, Liguori Editori, 1977.

34 Giulio Angioni, “Tre riflessioni e una premessa auto critica su cultura e cultura popolare”, em *Problemi del Socialismo*, nº 15, Roma, Franco Angeli, 1979, p. 161-162.

redução economicista e resgatar dentro da totalidade o “especificamente” cultural, nos abre uma intensa via para traçar novas relações entre os desníveis de cultura e as formas de internacionalização do modo de reprodução capitalista, as “formas” culturais “massificadas” que lhe correspondem e a refuncionalização/desarticulação/rearticulação que fazem das culturas populares.

Outra crítica que se tem expressado a essa corrente pós-gramsciana é a ênfase excessiva nos fenômenos “folclóricos” e “tradicionais”, em sua maioria camponeses, ou artesanais, motivo pelo qual alguns chegam a confundir “cultura popular” com “tradições populares”, deixando, assim, de lado os processos atuais de proletarização, de criação de novas culturas subalternas geradas na dinâmica interna e externa do modo de produção capitalista. Dessa maneira, o mesmo Angioni propõe estudar, além das culturas populares “tradicionais” (camponesas, artesãs etc.) e, de maneira urgente, as modernas culturas que, com processos como a migração, a terceirização da economia, a formação de grandes classes médias e o crescimento e relativo amadurecimento político da classe proletária, se têm originado e participam de modo predominante na dinâmica dos desníveis internos de cultura. Pietro Clemente afirma que “uma nação de folclore muito dilatado se torna prejudicada para a definição do campo dos estudos demológicos; na minha opinião – disse Clemente – esta nação deveria ser, se não abolida, ao menos delimitada, para que designe fatos muito específicos”.<sup>35</sup> Desse modo, numa linha paralela à de Angioni, Clemente propõe delimitar seu campo de estudos em todos os âmbitos possíveis, que se configuram pela relação “cultura”/“classes subalternas”, claro que levando em consideração os estratos modernos, em especial o proletariado. O terreno específico de estudos é, então, a condição estrutural/

---

35 Pietro Clemente *et al.*, 1976., p. 129.

cultural/de subalternidade, entendida não somente como residual, senão, também, como atual.

Cirese mesmo, em uma interessante reelaboração autocrítica, reconhece haver sofrido pessoalmente a distorção ótica por identificar “o popular”, com o que é considerado “simples” ou “elementar”; e o não-popular, como o considerado complexo. Em consequência, realiza uma reflexão detalhada e uma excelente esquematização sobre os usos e extensões do termo “cultura popular” e suas relações de oposição como o não-popular.<sup>36</sup>

Finalmente, os debates mais recentes na Itália tendem a enfatizar a importância dos elementos culturais transclassistas, dentro do problema das culturas populares em suas relações com a cultura hegemônica, e a estabelecer os vínculos e distinções dessas culturas com a, assim chamada, “cultura de massa”. Tais reflexões emergem a partir de 1980, principalmente, nos distintos números da revista *La Ricerca Folklorica*.<sup>37</sup>

Em resumo, com as contribuições e desenvolvimentos do “filão gramsciano”, o popular adquire um sentido plenamente classista, relacional e histórico e nos proporciona uma aproximação operativa e não somente normativa ao estudo do nosso tema.

A ruptura que se opera é, pois, tripla. Contra os românticos: o popular não é uma essência, senão um fato social. Contra os eruditos: o popular não se compreende como uma substância, senão como um fato relacional e *historicamente* produzido. Contra os populistas: o popular não se define por sua origem, senão pelo seu uso e refuncionalização.

---

36 Originalmente mimeografado, como anotações para o curso “*Forme, modelli, strutture*”, Roma, Università degli Studi di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1979-1980.

37 *La Ricerca Folklorica*, Contributi allo Studio della cultura delle classi popolari, Brescia, Grafo Edizioni.

A partir dessas rupturas, é melhor então, falar sobre cultura(s) popular(es), no plural. Numa relação mais ou menos estreita com os desenvolvimentos anteriores, daremos um panorama sobre outra linha importante de estudos.

## ***APROXIMAÇÕES HISTÓRICAS***

Particularmente na Europa, tem-se despertado um interesse mais ou menos recente pela recuperação histórica das culturas populares a partir de uma ótica diversa aos antiquários e românticos: a da história social da cultura. Nessa linha, destaca-se o texto de Robert Muchembled: *Culture populaire et culture des élites*, cuja tese central atende à reconstrução arqueológica da luta e posterior destruição da cultura popular campesina durante os séculos XV e XVIII, e com ele situa a origem precisa da “cultura de massa”.<sup>38</sup>

Outra obra histórica capital pela sua fundamentação metodológica, a análise das festas é do soviético Mikail Bakhtin sobre a obra de François Rabelais e a cultura popular na Idade Média e no Renascimento, na qual mostra com clareza as relações de oposição entre as distintas culturas da época (cultura oficial/clerical *versus* cultura popular).<sup>39</sup>

Por outro lado, o inglês Peter Burke tem realizado um livro interessante sobre a cultura popular na Europa moderna (fim da Idade Média e a Revolução Industrial), seguindo uma orientação claramente gramsciana.<sup>40</sup> Na Espanha, destaca-se Julio Caro Baroja, que tem sido um pioneiro no

---

38 Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Paris, Flammarion, 1978.

39 Mikhail Bakhtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Turin, Einaudi, 1979.

40 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, 1978 (veja a edição italiana: *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milán, Mondadori, 1980).



estudo e reconstrução da cultura popular espanhola, fundamentalmente por meio do carnaval e do estudo da bruxaria.<sup>41</sup>

As obras de Vittorio Lanternari, Harvey L. Cox, Vladimir Propp e Furio Jesi destacam um objeto que (além de estar na moda) perfaz um campo riquíssimo de análise concreta da interação economia/poder/ideologia; o âmbito das festas e “o festejo”.<sup>42</sup>

Na minha opinião, esses materiais provêm de recursos preciosos para a reconstrução da história das políticas culturais que têm originado as peculiaridades das nossas atuais culturas e por isso mesmo são de um interesse chave para o estudo das culturas populares que se tornaram populares e de maneiras distintas de reapropriação da “memória” cultural de nossas sociedades. Estas, diferentemente das europeias, tiveram e têm que acertar as contas com a realidade colonial e identidades étnicas, mestiças e crioulas que até hoje não se consegue digerir e compreender.

### **POPULAR CULTURE: APROXIMAÇÕES ANGLO-SAXÔNICAS ON MASS COMMUNICATIONS**

Até aqui está mais ou menos claro que a tendência nas pesquisas aponta “para trás” e/ou, de maneira particular, às culturas rurais e tradicionais. Entretanto, “cultura popular”, para uma grande parte de estudiosos que, em sua maioria, provêm de um paradigma estrutural-funcionalista, significa a cultura que emana dos grandes meios de difusão coletiva. Essa

---

41 Julio Caro Baroja, *El carnaval*, Madrid, Taurus, 2. ed., 1979 e, do mesmo autor, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

42 Vittorio Lanternari, *La grande festa*, Bari, Dedalo Libri, 1979; Harvey L. Cox, *La festa dei folli*, Milán, Bompiani, 1971 (original em inglês: **The Feasts of fools**, 1969; há tradução em espanhol); Vladimir Propp, *Feste agrarie russe (Una ricerca storico-etnografica)*, Bari, Dedalo Libri, 1978 (tradução do original em russo, 1963); Furio Jesi (comp.), *La festa*, Turin, Rosenberg and Sellier, 1977.

cultura é, geralmente, satanizada pelo seu baixo gosto e pela sua tendência a degradar e acabar com a cultura cultivada. Duas tendências contrapostas são detectadas: a homogeneização e a estandardização do consumo. Mas, no fundo, a cultura das “massas” (?) consegue democratizar a cultura restringida das elites e, sob a sua tutela e influência, as “massas” passam a ter acesso a bens de cultura que anteriormente era impossível conseguir. Por um lado, destrói e “normaliza” as diferenças culturais e, por outro, permite uma espécie de “democratização” no consumo. Essa irrupção das “massas” obedece a uma mudança de perspectiva da antropologia à sociologia e, da mesma maneira, aponta mais diretamente à problemática da constituição social do consenso a raiz da Segunda Guerra Mundial, principalmente nos Estados Unidos.<sup>43</sup> Na Europa, e em especial na França e na Inglaterra, a preocupação pelas massas e sua cultura do ponto de vista moderno e a escala sociológica motivaram interessantes desenvolvimentos nos anos 1960.<sup>44</sup> Parece claro que tal preocupação nasce e cresce com a expansão e avanço dos grandes meios de difusão (televisão, cinema, rádio, imprensa etc.). Vamos precisar agora certos aspectos:

1. a problemática das “massas” é bastante reativa à análise das classes sociais e suas culturas-em-relação, porque é um conceito sumamente equívoco e carente de estatuto teórico rigoroso.
2. Em geral, o que todos (ou quase todos) os estudos desse tipo concedem é que, no processo de comunicação, o receptor é simplesmente um “recipiente” vazio que é preenchido por essa cultura. Esquecem que a atividade de recepção é precisamente uma ação, ou seja, que toda recepção é um processo de reinterpretação. Mas, se se nega ou se se escamoteia a raiz de classe de

---

43 Veja Dennis MacQuail, *Sociología de los medios de comunicación*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

44 Veja Édgar Morin, *El espíritu del tiempo*, Madrid, Taurus, 1965; Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Barcelona, Lumen, 1975.

toda concepção do mundo que funciona para valorizar, perceber e atuar sobre a realidade, tal reinterpretação é pouco menos que impensável.

3. Não nego a existência das “realidades” a que se faz referência ao termo “cultura de massas”, senão que sustento que a metalinguagem teórica usada para estruturar essa realidade é muito pobre e ineficiente.

Em textos recentes, tem-se tentado restabelecer a questão pela via das indústrias culturais e da “cultura popular” (cultura de massas). Exemplos disso são os trabalhos da UNESCO e de Bigsby, que, entretanto, permanecem um pouco mais ou menos dentro do mesmo teor.<sup>45</sup> Como é fácil observar aqui, o popular (já que soa ambíguo) se diluiu em outra ambiguidade, só que mais “sociológica”: as “massas”.

Sem que isso represente necessariamente um retrocesso, é claro que isso tem funcionado como um forte obstáculo epistemológico, para entender a complexidade cultural das sociedades modernas e, em particular, para entender os modos concretos em que uma sociedade conflitiva se ajusta para produzir “consensos” e legitimidades e, para em certos momentos, quebrá-los e construir outros novos.

Há um grande número de publicações que criticam tanto o paradigma dos efeitos (progenitor direto dos estudos de “massas”) como o próprio conceito de cultura de “massas”.<sup>46</sup> Porém, é interessante destacar que, apesar das premonições dos comunicólogos, não foram os meios que “massificaram” a cultura e a sociedade, senão que tem sido a sociedade,

---

45 Veja *Industrias culturales: el futuro de la cultura en juego*, Mexico, FCE, 1982; C. W. Bigsby *et al.*, *Examen de la cultura popular*, Mexico, FCE, 1982.

46 Veja Pierre Bourdieu *et al.*, *Mitosociología*, Barcelona, Fontanella, 1968; y Alan Swingewood, *El mito de la cultura de masas*, Mexico, Premiá, 1979. Uma síntese e ótima análise crítica pode ser encontrada em Mabel Piccini, *¿Existe una teoría de la comunicación social?*, Mexico, UAM-X (Cuadernos del Ticom), 1983.

em todos os seus níveis, que a tem (em todo caso) “massificado” uma a uma suas estruturas. Fica, pois, marcado como, com os “*massmediólogos*”, a questão do popular muda os olhares do tradicional, rural e artesanal ao moderno, urbano e industrial e, nessa mudança, as classes se dissolveram na espessura das “massas”.

Vamos, finalmente, ao campo dos estudos latino-americanos sobre nosso tema.

### **AMÉRICA LATINA: A PENOSA RECUPERAÇÃO DA DIMENSÃO DO PODER**

Correntes distintas têm precedido o que hoje podemos chamar os estudos sobre a cultura popular nos países latino-americanos. Esses estudos têm origens muito diferentes, com teorias muito diversas e interesses divergentes. Todos têm em comum o ter sido (e ainda ser) solitários e provedores dos últimos avanços sobre nossa área de interesse. Estou plenamente consciente de que cada um desses mereceria um tratamento particular e detalhado. Entretanto, o risco de cometer reduções excessivas e considerando que não é esse o objeto deste artigo, somente os farei desfilas assinalando seus principais fundamentos e os obstáculos que encontraram para discussão. Não obstante, fica pendente o labor urgente e necessário de reconstrução da história dos estudos sobre tais temas (cultura, comunicação, ideologia etc.) em nossos países e sua relação com as distintas políticas culturais exercidas a partir de nossa constituição como nações. Somente isso poderá nos ajudar a formar pesquisadores com memória e compromisso e, quem sabe, também nos ajude a estimular a imaginação criativa, uma imaginação enraizada no que temos sido, somos e queremos ser a partir de nossa perspectiva como latino-americanos. Vejamos.

## **À CAÇADA DOS IRRACIONAIS: AMÉRICA LATINA NOS ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS ESTADUNIDENSES**

A partir da antropologia, os países latino-americanos, em especial os de maior população e passado indígena (México, Peru etc.), foram objetos de uma vasta e completa gama de pesquisas de tipo etnográfico sobre as culturas e tradições étnicas. O interesse chave era entender os efeitos do “contato” (eufemismo de colonização) entre grupos de indivíduos com culturas diferentes e as mudanças que esses contatos originavam.<sup>47</sup> Robert Redfield foi, sem dúvida, um dos pioneiros ao estudar em 1930 o povo de Tepoztlán no México. Com essa e outras experiências, Redfield vai cunhando o conceito típico ideal de *folk society*, que apresenta os seguintes vieses: sociedade pequena, ilhada, analfabeta, homogênea, com forte sentido de solidariedade de grupo, frágil divisão do trabalho, produção para o autoconsumo, conduta tradicional, espontânea e acrítica, organização familiar e orientações mágicas, não-lógicas e nem racionais.<sup>48</sup> Fica claro como Redfield estuda a sociedade *folk*: nesse ponto, não tem nada a ver nem a história, nem as relações sociais e objetivas.

Desse modo, elabora-se um duradouro paradigma funcionalista, segundo o qual se pode compreender a cultura de uma comunidade sem levar em consideração o mundo que está em volta.<sup>49</sup> A essa atitude criticada por muitos se tem chamado, por outro lado, o “estrabismo etnograficista”.<sup>50</sup>

---

47 A literatura a respeito é vastíssima. Veja Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en Mexico*, Mexico, Universidad Iberoamericana, 1970.

48 Robert Redfield, *The folk Society*, em *American Journal of Sociology*, vol. III, janeiro de 1947.

49 Waldemar Smith, *El sistema de fiestas y el cambio econômico*, Mexico, FCE, 1981, p. 32.

50 Jorge A. González, *La recogida*, artigo apresentado no X Congreso Mundial de Sociología, Mexico, Mexico, ISA, agosto de 1982.

Dentro da mesma linha, mas com instrumentos sociológicos mais sofisticados, inscrevem-se os estudos sobre a modernização principalmente conduzidos por Everett Rogers.<sup>51</sup> Aqui, a partir de uma pergunta a respeito dos efeitos do contato intelectual, passou-se a uma atitude mais agressiva e dirigida: como fazer para que o camponês se modernize e se integre ao desenvolvimento? Tentou-se tudo, só que os camponeses, em geral, se tornaram obstinados e tradicionalistas. Ou seja, irracionais.

Assim, com as aproximações da antropologia e da sociologia estrutural funcionalista, o popular passou, novamente, a ser sinônimo do tradicional, do rural, do subdesenvolvido. Estudado como uma substância – ou seja, em si mesmo – excluía, de todas as maneiras, a problemática das classes sociais e suas relações conflituosas, em especial dentro da cultura. De Redfield (1930) a Rogers (1969), o interesse pelas suas pesquisas passou do registro etnográfico às políticas estatais de transformação sociocultural “dirigida”. Somente. E uma boa quantidade de cientistas latino-americanos seguiu seus passos.

Deve-se enfatizar que nas análises de Rogers, a possível influência dos meios de difusão coletiva foi altamente apreciada, e ele abre, agora, o caminho a outra das principais linhas de análise do popular.

### **A COMMUNICATION RESEARCH**

Já vimos (*a colpo d'occhio*) que quando o popular viajava à cidade e se modernizava se convertia em “massivo”, e se para o terreno do rural/tradicional a influência norte-americana foi – e continua sendo em escala

---

51 Everett Rogers e Lynn Svenning, *La modernización entre los campesinos*, Mexico, FCE, 1973. Uma crítica a esses autores pode ser encontrada em Jorge A. González, *El campesino: una dinámica cultural contradictoria*, em Cuadernos de Comunicación, nº 77, Mexico, Camsa, Janeiro de 1982, p 15-25.

menor – notória e determinante, os estudos sobre a comunicação e a cultura de massas na América Latina continuaram submissos (porque era “o científico”) aos alinhamentos do paradigmas dos efeitos.

W. Schramm, P. Lazarsfeld, R. K. Merton, E. Katz, C. Wright, A. Smith, M. De Fleur, B. Berelson, P. Tannenbaum, Danielson, Holsti e muitos outros foram os pais incontestáveis da análise dos meios de difusão, dos conteúdos de suas mensagens e dos efeitos nas audiências “populares” durante anos. Tratava-se de medir com rigor (*rigor mortis* da teoria social) o que acontecia em nossos países no ritmo que soava da nascente “cultura de massa”.

Entretanto, nem tudo foi tranquilidade. Com o amadurecimento de certos desenvolvimentos da linguística estrutural europeia (semiologias) como ferramentas de análise das linguagens, com o entrar em cena da discussão sobre a ideologia dominante por Althusser (1967-1970), ainda assim, atrelado ao desenvolvimento da teoria da dependência, que impugnavam as interpretações das teorias anglo-saxônicas do desenvolvimento e potencializada pelos acelerados processos de transformação política no cone sul, em contrapartida dos esquemas estrutural funcionalistas de interpretação da realidade cultural e social, davam-se, então, os primeiros passos à construção de uma desejada e necessária teoria crítica a partir de nossa perspectiva que não necessariamente concordava com a da maioria dos estadunidenses.

É justo reconhecer Armand Mattelart e sua equipe de trabalho o ter funcionado como ponta de lança da reação contra tal “colonialismo” científico e cultural.<sup>52</sup> Textos como “Críticas à *communication research*” em *Os*

---

52 Armand Mattelart publicou uma vasta literatura amplamente difundida sobre essa questão. Grande parte de seu trabalho foi realizada com uma equipe de pesquisadores latino-americanos durante o governo de Allende no Chile e prosseguiu em diversas sedes. Entre suas obras, destaque: *Los medios de comunicación de masas* (em colaboração com Mabel Piccini e Michele

*meios de comunicação de massas; Para ler o pato Donald e A cultura como empresa multinacional*, entre outros, serviram como novo paradigma que rompia com uma larga tradição de interpretação da cultura e os meios de difusão. Chegou o momento de desmascarar a “inocência” e “asepsia” da ciência e da denúncia da ideologia dominante. Com isso, a cultura de “massa” foi reconcebida como

[...] um produto elaborado pelas grandes corporações para apartar os povos colonizados (ou neocolonizados) da consideração crítica de seus problemas coletivos e, por consequência, para frear sua ascensão política. Neste sentido, acusa-se os meios, globalmente, de difundir ideologias reacionárias, de mutilar e deformar deliberadamente os fatos sociais, de promover o consumo de bens produzidos e comercializados pelas corporações monopólicas e, sobretudo, com o fim deliberado de gerar personalidades dependentes submissas ao poder colonizador.<sup>53</sup>

Denunciar a estrutura de propriedade e poder dos meios era tarefa paralela às leituras “ideológicas” dos significados segundos das mensagens: a manipulação, a ideologia como consciência falsa, os meios como aparelhos ideológicos do Estado (AIE) e a teoria da alienação irromperam no cenário, deslocando as funções inocentes de divertir, informar e vigiar que os comunicólogos imputavam aos meios e à sua cultura. Assim, como complemento do “denuncismo ideológico”, a partir da esquerda, começa-se a redefinir o termo cultura popular.

---

Mattelart), Chile, Ceren, 1970 (Buenos Aires, Cid, 1978); *Para leer al pato Donald* (com Ariel Dorfman), Chile, Universitaria de Valparaíso, 1972 (Argentina, Siglo XXI, 1975) e *La cultura como empresa multinacional*, Mexico, ERA, 1973.

53 Heriberto Muraro, *Neoliberalismo y comunicación de masa*, Buenos Aires, Eudeba, 1974.



Esta, por oposição à cultura de “massa”, é a real e verdadeira cultura criada pelo povo organizado: “a cultura popular autêntica, dentro de um contexto social de dominação e exploração, é o sistema de respostas solidárias, criadas pelos grupos oprimidos frente às necessidades de libertação” (MARGULIS, 1982).

Com essa operação, o popular volta a tomar curso dentro das relações de classe, opondo-se claramente à ideologia dominante que se tem transformado em “cultura de massa” e se propõe como a única opção frente a tal agressão cultural. O problema aqui é que se opera novamente com um conceito normativo do popular, ou seja, do que “deveria ser” a cultura das classes dominadas e exploradas, mas que sem dúvida é muito excludente de uma enorme variedade de processos que não são os que apontam as vanguardas. A partir daí, a única saída possível seria que, se se é explorado e dominado, mas não se é “autenticamente” popular (ou seja, consciente, solidário, criativo e libertador), se está irremediavelmente “alienado”. O potencial inato revolucionário tem sido sufocado pela cultura de “massa”, ou melhor, pelas culturas tradicionais pré-políticas (algo assim como irracionais, mas a partir da esquerda) e o difícil é que, se isso é verdade, a grande maioria das gentes chamadas povo (exploradas e dominadas), ao menos em nossos países, está profundamente distanciada dele. Ou seja, alienada; questão que, da mesma (mas “anticonservadora”) forma que os “*mass-mediólogos*” norte-americanos, padece de uma concepção bastante reificada do receptor (para não dizer que da mesma sociedade) e dos processos de reinterpretação que, desde os esquemas de ação, valoração e percepção que portam as classes dominadas e exploradas, se verificam em distintos espaços sociais e culturais.

Menciono, somente de passagem, outra das linhas mais recentes de resposta contra o “imperialismo cultural” e as “novas tecnologias” que se tem denominado como “comunicação alternativa”, que, salvo alguns autores e certas experiências de enorme interesse, a grande maioria

compartilha o conceito populista (e até exclusivista) de “popular” recentemente esboçado.<sup>54</sup>

A dimensão do poder e das classes retorna ao popular, só que esse reencontro, fruto de uma reação muito importante, mas impulsiva contra a tradição chamada “clássica”, deve ser (e é) profundamente criticada, para que, sem perder o componente utópico, consiga construir concepções e metodologias realmente operativas e sensíveis à complexa dinâmica cultural da sociedade. Pois, de nada serve, a essas alturas, “demonstrar” que uma mensagem é “ideológica” (qual não é?) e recitaram que “há hegemonia da burguesia, quem, além disso e se ainda for pouco, controla juntamente com as empresas transnacionais os meios de difusão de massa” (poderia não fazê-lo?) e que “as fotonovelas alienam à massa”, quando o que nos é urgente responder é por que o povo se relaciona e como o faz com os produtos da cultura de massa; como, mediante que mecanismos, com que custos e em que fontes específicas se produz uma relação *sui generis*, diferente (não repelente, veja) à dominação política e à exploração econômica chamada hegemonia.

Enquanto isso, entre os desenvolvimentos posteriores, dentro das ciências sociais deram-se outras reações, em especial contra os estudos muito etnograficistas, que ilhavam completamente seus objetos. Inesperadamente, “o contexto” podia ser o único que dera perspectiva ao estudo; mas recorrer a ele como tábua de salvação de estudos de seus des-totalizantes não agregava grande coisa<sup>55</sup>.

### **O FILÃO GRAMSCIANO NA AMÉRICA LATINA**

---

54 Maximo Simpson (comp.) *Comunicación alternativa y cambio social: América Latina*, Mexico, UNAM, 1981, t.I; na Espanha, José Vidal Beneyto, *Alternativas populares a la comunicación de masas*, Madrid, Mazzota, 6. ed., 1977.

55 Ver González, *Sociología de las culturas subalternas*, cap.II.

Os textos de Gramsci e seus seguidores atuam, em alguns casos, como fator de dinamização da coisificada e coisificante noção da dominação da ideologia dominante. Uma nova perspectiva para pensar a construção social do consenso se abre: a perspectiva da hegemonia como relação (e não como síndrome) e o conseguinte descobrimento de “outras” ideologias, ou seja, de outras concepções de mundo e da vida coexistentes em uma mesma sociedade de classes.

Com essa nova via, outra concepção, a do “espaço cultural”, se viu notavelmente enriquecida e as concepções mecanicistas (oh paradoxo! estritamente funcionalista) da ideologia e seus aparatos foram, e continuam sendo, paulatinamente confrontadas.

O anterior abriu a possibilidade de estudar novos “objetos” e realidades que antes, por definição, estavam relegados a outras áreas tradicionais do conhecimento. As culturas das classes subalternas, em todas suas dimensões, aparecem como uma incógnita a resolver. Nem tanto por suas particularidades, visto que os antropólogos e outros já as haviam descrito. Porém, agora se tentava enfatizar não somente os “objetos” e os “sujeitos”, senão particularmente suas *relações*, a partir do ponto de vista do sentido. Dessa maneira, a concepção e a problemática gramscianas da hegemonia começaram a fazer parte da discussão.

O estudo das culturas populares e sua cotidiana relação com a cultura oficial obtiveram, de repente, um lugar altamente sugestivo e promissoriamente produtivo. Ele permitiu diferenciar, ao menos teoricamente, a hegemonia da ideologia da classe dominante e, por assim dizer, começava-se a estudar o lado “dominado” da dominação, ou melhor, o modo como se produzia e vivia a relação hegemonia/subalternidade a partir da visão dos subalternos.

Análises distintas sobre as festas, a religião, os mercados, os artesanatos, a medicina, a luta livre, os esportes e, em geral, sobre o sentido comum, a cotidianidade e a comunicação popular começaram a abrir

brecha em distintos lugares. Em muitas ocasiões, perante os esquemas clássicos de estudo, a questão do popular (subalterno, alternativo, massivo etc.), ainda que sem chegar a formar uma corrente definida, se tornou um objeto importante de análise para poder compreender a construção da hegemonia. Essa intenção que emergia, de algum modo, emanava de e ao mesmo tempo lutava contra fontes e obstáculos já bem legitimados: a cultura de massa, a alienação, o imperialismo cultural, as novas tecnologias, as antropologias descritivas, os românticos, os populistas etc.

Na Venezuela, os trabalhos de A. Chacón, O. Capriles, T. Hernández e O. Lucien, que a partir da perspectiva da comunicação refletiam sobre o massivo, o popular e o alternativo, abrem sugestivos atalhos (ININCO, 1981). Na Colômbia, Jesús Martín-Barbero tem trabalhado sobre a comunicação e a vida cotidiana, particularmente na análise de mercados, cemitérios e os usos sociais do dia domingo; e, mais recentemente, sobre o melodrama nos meios de difusão (MARTÍN-BARBERO, 1987). No Panamá, destaca-se o estudo de Julio César Shará sobre “o *pindín*”, uma dança popular urbana em grupos marginais da cidade (SHARÁ, 1982). No Brasil, tem originado uma nutrida corrente de reflexão sobre essas questões, das quais ressaltamos os trabalhos da Intercom: *Comunicação e classes subalternas* e, mais recentemente: *Comunicação, hegemonia e contrainformação*, em que se reúnem trabalhos de diversas índoles de pesquisadores da América Latina e de algumas partes da Europa sobre estes três temas: cabe assinalar, sobretudo, Luis Beltrão e sua *Folkcomunicação* (1980).<sup>56</sup>

A partir de uma interessante fresca antropologia, Roberto da Matta, com sua obra *Carnavais, malandros, heróis* (1980), nos proporciona uma excelente teorização aplicada sobre o ritual complexo (carnavais, desfiles

---

56 Veja *Comunicação e classes subalternas*, São Paulo, Cortes, 1980; C.E. Lins da Silva (coord.) *Comunicação, hegemonia e contrainformação*, São Paulo, Cortes, 1982.

militares e procissões) em sociedades modernas. No Peru, sobressai o trabalho de Celadec e o grupo de Manuel Calvero, que, junto com equipes e grupos similares na República Dominicana, Costa Rica, Nicarágua e México, estão desempenhando interessantes trabalhos de reconhecimento e promoção das culturas das classes subalternas.

Por último, no México, a partir de diversas instituições e universidades, tem-se começado uma série de importantes trabalhos não integrados organicamente sobre distintas questões.<sup>57</sup> Estas oscilam desde os artesanatos e a religião popular campesina até as políticas culturais do Estado. No que diz respeito a várias de nossas investigações, apesar do fato de haver tentado recuperar a análise relacional das culturas, creio que temos permanecido basicamente na “declaração” de tal caráter e, ainda quando há alguns avanços, a discussão teórica e metodológica e seus resultados concretos apenas começam. Enquanto alguns analisam, por exemplo, os artesanatos ou os meios de difusão, o fazem a partir de um ponto de vista econômico-político, mas a análise sobre a sua especificidade como prática cultural é, na realidade, pobre. Outros analisam, sociossemioticamente, a religião popular e descuidam propriamente do caráter relacional de seu objeto, e a validação dele pode tornar-se douta declaração.

O caminho, ou melhor, sua reorientação, apenas tem começado a se percorrer e os avanços, a partir de distintos países e disciplinas, não estão “fora zero”, como diria Mabel Piccini. É, entretanto, urgente relocalizar criticamente as propostas do filão gramsciano, e outras mais, dentro da perspectiva da especificidade das sociedades latino-americanas. De outro modo, como alquimista extemporâneo, converteremos raciocínios iniciais

---

57 Uma leitura atenta da bibliohemerografia sobre culturas populares, realizada por Hector Rosales em *Comunicación y cultura*, nº 10, pode proporcionar uma visão não exaustiva do conjunto dos principais interesses e desenvolvimentos no México.

em dogmas irrefutáveis e sugestões alternativas metodológicas em singulares modas contingentes.

Assim, com esses avanços recentes, o popular volta a retomar seu caráter de classe e, ainda com estilos diversos e até contraditórios, parece que volta a encontrar seu sentido como um dos modos de compreender relacional e historicamente a construção social da hegemonia. O popular e, a partir dessa nova perspectiva, mais que um paradigma, um pretexto para iniciar a análise das formas conflitivas (e harmônicas), em que as classes sociais de uma determinada sociedade se relacionam a partir do ponto de vista da construção social de sentidos. Tal trabalho não é tão simples, pois pesam (e reinam) no campo de estudo concepções que têm descuidado por muito tempo a análise da especificidade da hegemonia, da ideologia e da cultura. A uma, confunde-se simplesmente com a dominação política; às outras, dilui-as como uma agregação superestrutural do capital.

Isso representa um desafio interessante que implica a reflexão criativa e comprometida sobre o novo instrumento teórico, metodológico e técnico na investigação e, concomitantemente, sobre a necessidade de restabelecer seriamente o labor político frente às realidades culturais de nossos povos.<sup>58</sup>

## EPÍLOGO

Uma vez esboçadas essas grandes linhas de desenvolvimento da questão, considero de elementar honestidade intelectual introduzir no debate

---

58 Duas propostas interessantes sobre o particular são Alberto Aziz, *Cultura de masas y culturas subalternas* (esboço para uma teoria das mediações sociais), México, mimeografado, s.f.; Jesús Galindo, *Cultura popular urbana y comunicación*, México, mimeografado, 1983. Veja também os trabalhos inéditos do Encuentro Nacional Sociedad y Culturas, na UAM-X, organizado pelo Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo y La UAM-X, que surgirá novamente, nos quais abordamos uma visão panorâmica do estado da questão.

algumas pistas que me têm servido tanto na reflexão como na investigação dessa matéria, e como pistas estão, forçosamente, em estado experimental e abertas ao diálogo e a controvérsia.

Acontece que a maioria das análises tem sido desenvolvida privilegiando o aspecto da *distinção* entre as classes, mas a cultura, além de distinguir, une e identifica. É por isso que, a meu ver, nos falta uma categoria complementar que nos permita pensar e analisar também os espaços onde se produzem e reproduzem, ou desestruturam as *identidades*, ou seja, aquelas áreas do social, em que culturas “desniveladas” se encontram e se reconhecem em estruturas de significantes similares, mas cada classe, entretanto, a seu modo. São essas áreas em que se modelam e modulam privilegiadamente os elementos culturais transclassistas, o elementarmente humano, a matéria-prima da vida cotidiana.

Como se torna “legítimo” *um* certo modo (de classe) de modelar aquilo que compartilham *todas* as classes, ou seja, que as podem identificar, ou o faz de fato e de certo modo, quando existem (mas desniveladas) outras diversas (também de classe) maneiras de fazê-lo?<sup>59</sup> Como entender a hegemonia na vida cotidiana sem perder de vista as distintas escalas de representação e os diversos níveis de abstração das categorias?

Penso que a categoria (no cerne) das frentes culturais<sup>60</sup> (como lugares de luta pelo monopólio legítimo de “modelar” e, às vezes, como

---

59 Considere para esse conceito, que nada tem a ver com essências interclassistas, Alberto M. Cirese, *Notas provisórias sobre fabrilidad, procreación, signicidad y primado de las infraestructuras*, em *Sobre las culturas subalternas*, UAM-X/Universidad de Colima.

60 A esse respeito, com distintas equipes de trabalho dentro da UAM-X e da Universidad Iberoamericana, temos tentado desenvolver essa categoria. A experiência formará um volume que está em preparação, que conterá a depuração dos informes de pesquisas. *Las virtudes del alma: fe, esperanza y... hegemonía (comunicación y religión popular em santuários, 1981-1982)*; *Las relaciones entre ferias urbanas y la producción de hegemonia*, notícia do Seminário de área de concentração III, maio de 1983.

intersecções) possa ajudar a compreender nosso objeto em uma escala de apresentação mais próxima às realidades cotidianas, que até hoje temos querido entender; ou melhor, com categorias de um nível de abstração altíssimo, ou “passando o nariz”, sem a menor relação com o nível macro das estruturas sociais objetivas.

As pesquisas avançam e essas propostas vão amadurecendo, pouco a pouco. Por agora, o labor heurístico caminha, paulatinamente, entre as feiras urbanas regionais, entre os santuários e a produção de ex-votos, entre as ruas e bairros da cidade e na produção melodramática dos meios de difusão coletiva. Nas frentes culturais, enfrentam-se (ou tem-se enfrentado) e chocam distintas e desniveladas maneiras de ver o mundo e a vida, e estruturam-se maneiras hierarquicamente legítimas de viver e ver a sexualidade, o trabalho, o sobrenatural, o desejável, o possível, o utópico, o que significa meu bairro e minha rua, a honestidade, a felicidade, os êxitos e fracassos, as pátrias, os amigos, o bom, o mau, o autêntico e o falso, as classes de idade, a morte, o amor à vida. As maneiras em que tudo isso se modela e modula são necessariamente contingentes, e seu equilíbrio é relativamente precário; não são fatais, são historicamente criadas. Nessa perspectiva, o estudo não somente do “popular” em si, senão do popular como relação pode nos ajudar a responder como foi que essas culturas se “tornaram” subalternas com respeito a que e em quais frentes especificamente. Por onde começaram a perder a luta? Como se tem fabricado a “miséria da vida” e a hiper “sensibilidade” do amor?

Finalmente, a perspectiva de análise da construção da hegemonia na vida cotidiana e sua relação com os processos macrossociais, a partir de análises dos encontros e enfrentamentos de distintas culturas e classes, em que umas se fazem “populares” e outras “oficiais”, umas se fazem “subalternas” e outras “hegemônicas”, nos podem ajudar a compreender, sempre dentro do popular, o caminho do *subalterno* ao *alterno* (que não significa de forma alguma hegemônico, nem necessariamente “alternativo”) e a



enfocar a luta *não somente* no terreno do imediatamente político, senão claramente também dentro das redefinições, modelagens e modulações que intervêm diária e cotidianamente nas frentes culturais; os sentidos mundanos, ordinários e simples (mas também mais ou menos legítimos e legitimáveis), que damos à vida.

Quem sabe, pudesse nos ajudar a compreender mais crítica e humanamente a sociedade e, também, por que não, a compreender (saber e sentir) que a vida (que se vive) e o amor (que não somente se diz, senão se faz) não são tão miseráveis para a eternidade.

Somente a miséria que temos produzido em torno de tudo isso, essa sim, é verdadeiramente miserável.



## CAPÍTULO II

### **AS FRENTES CULTURAIS. AS ARENAS DE SENTIDO**

*A lógica específica do mundo social é a de uma “realidade”, que é o lugar de uma luta permanente por definir a realidade.*

*Pierre Bourdieu*

*Se os homens definem certas situações como reais, elas são reais em suas consequências.*

*William Isaac Thomas*

### **PERSPECTIVAS PANORÂMICAS E POLÍTICAS CARTOGRÁFICAS**

Até há, relativamente, pouco tempo atrás, era muito estranho encontrar dentro das atividades e políticas das instituições governamentais orientadas pela difusão ou preservação da cultura uma presença do “popular” que não fora uma imagem relacionada com indígenas ornamentados com roupas coloridas, dentro de marcos estritamente definidos como tradicionais, originais, bucólicos e autóctones. Parecia que o “popular” se definira exclusiva, mas duplamente, pela pureza curtida dos rostos do campo e pela embriaguez exótica das formas gráficas indígenas e das plumas de suas vestimentas.

Assim, o estudo de tal – “popular” – cultura se circunscrevia ao âmbito dos colecionadores de elementos estranhos (cantos, danças, costumes, usanças, ponchos, *art-crafts* etc.), que mereciam ser resgatados, preservados e conservados, porque de alguma maneira lhes associava com uma veia “original” de nossa identidade como povo, como nação, como pátria.

Desse modo, criou-se um mirador, um terraço (e dele todo um panorama) a partir do qual se podia contemplar a cultura “popular” em toda sua pureza e mexicanismo esplendor; em que a cultura vernácula, lá no fundo, aparecia – de frente – pronta para ser retratada, resgatada e valorizada pela “outra” cultura.

De imediato, esse panorama ditava as incompatibilidades da questão: todo o plástico, o repetível, o industrial, o cidadão, o moderno, ficava irrestritamente excluído da definição.

Se havia construído um mapa de navegação (uma representação, uma interpretação), em que a semelhança das primeiras realizações pelos viajantes espanhóis do século XVI, onde a atual Baixa Califórnia figurava como uma ilha de tamanho regular, a Cultura Popular – nomeada em singular e com maiúsculas – aparecia flutuando no oceano de nossa patriótica nacionalidade. Localizada a prudente distância do continente da “real cultural”, achava-se simultânea e permanentemente ameaçada pelos devastadores furacões e as – cada dia mais – frequentes incursões dos piratas e dos corsários da imoral (e antinacional) cultura mercantil.

Apesar delas, ou quem sabe precisamente *por elas*, com essas orientações cartográficas, a dupla estratégia cultural – emanada da política do formol (conservação e dissecação forçada) e da velha política do avestruz (incapacidade de ver as relações proibidas com o inimigo mal) –, que representava tão mensurada e impermeavelmente o popular, achou por bem estalar sob a enorme pressão de múltiplas, matizadas em diversas cores

misturadas, modernas, emergentes e distintas formas de cultura, cujo centro de ordenação, difusão e influência estava localizado não somente nas milpas<sup>61</sup> e nas praderas, senão nas capilaridades e nas “entranhas mesmas da selva de concreto”.<sup>62</sup> O reino da lógica da chamada cultura de aluvi3n era para, ent3o, absolutamente onipresente – includos, claro, o campo e toda a vida rural – e, assim, progressivamente, sua irrupç3o confrontou das concepç3es mais difundidas, at3 algumas das pol3ticas estatais mais frequentes em torno das culturas populares (ROMERO, 1973).

N3o parece haver resqu3cio algum em nosso pa3s que se encontre isolado de uma contaminaç3o t3o peculiar.

Mas o h3brido resultado carecia de estatuto; ou seja, a consequ3ncia n3o era nem “popular” no sentido rom3ntico, nem t3o pouco era “cultura leg3tima”. Ou melhor, parecia uma forma degradada (ameaçante e degradadora) da “verdadeira” cultura, uma sorte de produto industrializado e homogeneizado, cuja circulaç3o e – crescentemente – seus usos n3o respeitavam regi3es, “m3trias” – parafraseando a dom Luis Gonz3lez – nem muito menos “regi3es de ref3gio” (GONZ3LEZ, 1984).

A intensificaç3o desse processo se verifica precisamente com a estruturaç3o do sistema de cidades; da mesma maneira, com a criaç3o de uma rede tecnol3gica ligada ao inovador (e quadriculante) ludismo das emiss3es eletr3nicas, a ind3stria do disco e as megaediç3es de quadrinhos variados. Nesse sentido, e como abandonando o terreno 3 televis3o, os melodramas radiof3nico, fotonovel3stico e – em especial – o

---

61 Forma de produç3o agropecu3ria pr3-hisp3nica que ainda sobrevive. Ver Armando Bartra, “*Hacer milpa es anti-capitalista*”. Dispon3vel em: <http://www.noticiasdelarebelion.info/?p=5063> Acesso em: 11 mar. 2011.

62 Segundo o uso dessa frase estereotipada, que faz o grupo de rock mexicano Botellita de Jerez na introduç3o da m3sica ¡Saca...!

cinematográfico começavam a redefinir o campo de uma urbanidade, que já Monsiváis (1976) tem caracterizado em várias ocasiões.

Pela primeira vez, fincava-se o suporte da anulação seletiva de algumas grandes diferenças sociais e culturais de nossos países.

Efetivamente, os únicos mapas com que contávamos para navegar nos mostravam ao continente como um indigesto agregado somente de isolados.

### **AS CULTURAS: ORGANIZAR, SONHAR, RECORDAR, DEFINIR, LUTAR**

A necessária revisão de nossas políticas leva, juntamente, a um exame indispensável dos conceitos que utilizamos para pensar e reconstruir a cultura. Não podemos tentar abarcar a complexa e – em mais de um sentido – obstinada realidade das múltiplas relações das culturas atuais com uma concepção normativa ou etnocentrista da cultura.

Quem sabe, não nos convenha pensar, ou seja, *representarmos* essa complexidade de uma maneira um pouco menos estática.

Parece-nos que, perante tudo isso, a cultura é um modo de organizar o movimento constante da vida concreta, mundana e cotidiana. A cultura é o princípio organizador da experiência; mediante ela, ordenamos e “estruturamos” nosso presente a partir do lugar que ocupamos nas redes das relações sociais. É, a rigor, nosso sentido prático da vida.

Mas a cultura não somente permite domesticar nossa situação presente, ela é também, constitutivamente, *sonho e fantasia*, que transgride os limites do sentido prático: fantasia e projeto que sobrepassam os duros e estreitos limites da pesada e seríssima *realidade*. A cultura é escape, evasão e ruptura da “crua realidade”; permite-nos – ao sonhar, ao brincar, ao rir – abrir as comportas da *utopia* e, a partir desta, permite-nos projetar outras formas de organização distintas ao vivido e – às vezes –, no momento,

irrealizáveis. É, sendo em excesso, a fábrica de todos nossos sonhos e o princípio das nossas esperanças.

Entretanto, anexada ao presente e ao futuro, a cultura é simultaneamente *raiz e ligadura* com o que tem sido feito, gozado, desejado. É lembrança – sempre seletiva e reconstruída a partir das construções particulares de uma economia volátil – dos caminhos anteriores, de nossa origem, de nossos mortos, de nossos fracassos, de nossos espaços, ações e objetos; de nossos tempos e relações, que têm conformado as linhas de expressão da face de nosso presente.

A cultura é, pois, *memória* do que temos sido; igualmente, constitui o registro imaginário e sedimentado do que alguma vez pudemos ser e fazer. É, nessa perspectiva, o que dá espessura ao presente e factibilidade ao porvir. Da mesma maneira, a cultura é o que nos permite *definir* nossa situação dentro da vida social e coletiva.

É a ferramenta privilegiada para conferir um *sentido* à realidade “real”, tanto a que nos *distingue*, porque nos liga junto ao grupo e à classe, como a que nos *unifica*, porque nos funde em alguma das múltiplas formas de existência do elementarmente humano – a afetividade, o numinoso, a nação, as pátrias e as *mátrias*,<sup>63</sup> o ludismo e, em geral, toda a gama de possíveis identidades que se entrelaçam entre os subterfúgios de profundas desigualdades sociais –; ao mesmo tempo, são arenas de *luta* por conferir, ao que une a *todos*, um determinado sentido e orientação.

É alteridade fundada e encenada socialmente, mas, simultaneamente, também é precário equilíbrio entre a legitimidade de convergências construídas, histórica e situacionalmente.

Então, entender essas lutas e instabilidades na definição plural de significados é adentrar, completamente, no terreno da análise da cultura.

---

63 Significa, para o historiador Luis González, a identidade territorial básica que precede a pátria.

Mas nosso assunto se torna um pouco mais complicado ao pretendermos concentrar nossos esforços em compreender os processos culturais dentro das sociedades contemporâneas.

A análise cultural das relações sociais, ainda que, propriamente, nasça com as mesmas ciências sociais, em geral, tem sido descuidada. São muitas as razões acadêmicas, políticas e históricas anteriores que, neste livro, não serão discutidas.

Mas o que é a cultura e como abordá-la teoricamente? É notório que há tantas caracterizações de cultura como pensadores têm escrito sobre ela (GONZÁLEZ, 1990).

Entretanto, aos propósitos deste artigo, acreditamos ser de maior utilidade, mais que mostrar erudição em tal debate, caracterizar a cultura como uma dimensão onipresente das relações sociais.

Essa posição implica entre outras questões, que a cultura:

1. é uma propriedade consubstancial a *toda* sociedade concreta e histórica (FOSSAERT, 1983. t.IV).
2. Não é uma “entidade” flutuante dentro das superestruturas sociais que somente permaneça e se mova de modo especulativo e acorde com os movimentos “reais” da infraestrutura econômica.
3. Tem materialidade e suportes sociais objetivos e, pelo que diz respeito ao âmbito de sua especificidade, a divisão social do trabalho a tem circunscrito aos distintos processos de construção, codificação e interpretação social do sentido.
4. A especificidade “sínica” ou “semiótica” da cultura não é um componente a mais, agregado para a muito complexa trama de relações sociais, senão uma dimensão integral de todas as práticas e relações da sociedade em seu conjunto. Não se pode *ser socialmente* e não *significar*. Não há ação social sem representação e orientação simultânea e copresente dela.



5. Em virtude do que foi dito anteriormente, a cultura, entendida como o universo de todos os “signos” ou discursos socialmente construídos, não esgota sua eficácia no fato de “ser” somente significante, pois precisamente porque significa, serve; por isso, a cultura também é um instrumento de primeira ordem para acionar sobre a composição e a organização da vida e do mundo social (CIRESE, 1984). Finalmente, podemos dizer que as relações entre cultura e sociedade não são de ordem de continente (o que contém) a conteúdo, ou vice-versa.

A partir de um ponto de vista científico, a cultura deve ser entendida como uma dimensão de análise de todas as práticas sociais; é – de acordo com uma expressão similar de Greimas – a sociedade total, observada da dinâmica de construção e constante reelaboração histórica e cotidiana da significação.

A cultura é, pois, uma *visão que nos define o mundo*. Entretanto, essa visão é, ao mesmo tempo e por efeito das posições desiguais dentro da estrutura social, uma *divisão prática, efetiva e operante do mundo*.<sup>64</sup>

O efeito de tais divisões não pode ser descuidado em aras de uma pretendida neutralidade “semiótica” da cultura.

É bem verdade que todos os seres humanos construímos para nós uma representação de nosso agir e estar no mundo. Entretanto, precisamente devido às desigualdades de poder e de classe, é difícil que nossas distintas interpretações da realidade coexistam harmoniosa e gentilmente com as de outros agentes, cujas posições são distintas e desniveladas em respeito à nossa.

Para tornar inteligível esta complexa relação entre cultura e desigualdade social, abordaremos, mais adiante, o conceito de hegemonia, pois

---

64 Veja Pierre Bourdieu. *La distinction (critique sociale du jugement)*, Paris, Minuit, 1979, e Alain Accardo, *Initiation a la sociologie de l'illusionnisme social*, Burdeos, Le Mascaret, 1983.

este nos ajuda a tornar inteligível a totalidade da sociedade a partir do ponto de vista da ideologia ou representação (FOSSAERT, 1983).<sup>65</sup> Um sistema de hegemonia nos define, a uma certa escala de representação e a um nível particular de abstração, o modo em que as classes sociais se relacionam entre si, do ponto de vista da construção de significações.

Dito de outra maneira, o conceito de hegemonia permite destacar um nível de leitura (ideológico/cultural) da totalidade das relações entre as classes de uma mesma formação social; por isso, permitir-nos-ia responder a uma pergunta: como se relacionam as classes de uma sociedade particular a partir da ótica da construção e interpretação social do sentido? Entretanto, deve-se fazer uma série de ajustes, de acordo com o tipo de objeto de estudo que se eleja e com o tipo de representação que permita o conceito.

Os conceitos nos servem, precisamente, porque são uma abstração e porque, dentro de uma certa escala, nos representam um referente particular. A partir daqui, deveríamos ser precavidos para não forçar as análises; seria como querer matar um incômodo e desvelador mosquito com mísseis teledirigidos, somente porque “sabemos” que os mosquitos insones “devem morrer” e que os mísseis servem para matar.

Acreditamos que um dos problemas metodológicos mais sérios das ciências sociais na atualidade se estriba em uma série de erros, descuidos e aproximações forçadas dessa natureza, que Borges já nos havia assinalado com lucidez:

Naquele Império, a Arte da Cartografia conseguiu tal Perfeição que o mapa de uma só Província ocupava toda uma Cidade, e o mapa do Império, toda uma Província. Com o tempo, esses Mapas Desmedidos não satisfizeram

---

65 Veja, do mesmo autor, *La société*, t.III. *Les appareils*, Paris, Seuil, 1978.

e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império, que tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele. Menos aditas ao Estudo da Cartografia, as Gerações Seguintes entenderam que esse dilatado Mapa era inútil e não sem Impiedade o entregaram às inclemências do Sol e dos Invernos. Nos desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa, habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas (BORGES, 1982).

Desse modo, devemos estar vigilantes para não criar “mapas” muito abstratos e pequenos, incapazes de servir para nos guiar em situações concretas; e, tão pouco, “megamapas”, que, por apresentar fielmente a realidade, acabam (tal e como iniciaram) por servir para qualquer outra coisa, exceto para o que foram feitos.

A realidade sempre é mais rica (em ricura e em riqueza) que as representações que dela nos confeccionamos.

Também, poderia ser que as ciências sociais não têm desenvolvido o interesse e os instrumentos necessários para tornar inteligíveis eventos com um alto grau de inesequibibilidade, por sua híbrida composição e seu variado, mutante e disperso uso social.

Entretanto, nem sempre as preferências de estudo dos cientistas coincidem com práticas efetivas da gente comum; aquelas, não por carecer de estatuto teórico, deixam de ser uma realidade social cotidiana dentro de nossos países latino-americanos dos anos 1980 neste nosso continente tão arrasado pela crise.

Que sentido tem, em plena época da crise geral da sociedade, fazer uma análise detalhada da cultura? As crises removem estruturas e, dentro da esfera cultural, a construção do consenso e das identidades que coexistem em uma sociedade, com uma base populacional tão diversificada, constitui um problema de primeira ordem, simultaneamente político e acadêmico.

Assim, então, é urgente saber como se tem conseguido construir e equilibrar, ainda que precariamente, o consentimento social dentro de uma sociedade tão desnivelada; mas não somente a partir da escala das macroestruturas, senão também ligadas à vida diária e comum da maioria da população.

Ao redor da cultura se jogam questões que, sem serem “imediatamente políticas”, não por isso são menos transcendentais. Aí, pode-se localizar processos de entesouramento, reprodução, utilização e dramatização da memória social; de busca e autorrepresentação de identidades; de organização social capilar; de criação e recriação sgnica muito concretas, muito próximas, muito humanas, muito cotidianas. Porque a cultura – já dissemos anteriormente – organiza e representa um “nós” muito plural que está (ou tem estado) ligado não somente à razão, senão às paixões e às mesmas vísceras. Essas marcas de identidade, memória e porvir ligadas a espaços, ambientes e sensações são verdadeiros pontos de “toque” e convergência de uma pluralidade de grupos e classes de agentes muito diferenciados no social que – à sua maneira – se reconhecem em sua própria cultura.

Eles operam sobre variáveis que mais podemos chamar *elementarmente humanas*; ou seja, que não dependem de maneira alguma e exclusiva da estrutura de classes e que são precisamente alguns dos pontos que compartilham todas as categorias sociais em maior ou menor medida.

Sobre esse tipo de elementos descansa – acreditamos que não poderia ser de outra maneira – uma boa parte da possibilidade real e objetiva da conformação e exercício do *poder cultural*.

A análise das culturas contemporâneas deveria, então, dar-nos algumas pistas e fundamentações ao conhecimento de diversos processos sociais de construção de sentido mediante lutas por mostrar quem, dos contendentes, é capaz de sustentar e elaborar as definições e “visões” mais plausíveis da realidade, da vida e do mundo social.

Se devemos falar de objetivos deste ensaio, diremos que, basicamente, se busca apresentar a discussão teórica sobre a categoria das *frentes culturais*, como ferramenta para interpretar alguns processos de luta, pela mais legítima definição de sentido de certas áreas destacadas da cotidianidade.

Em primeiro lugar, a discussão abordará as quatro grandes problemáticas nas quais se localizam as frentes culturais. Elas são: a construção social de *sentido*; a constituição social da *hegemonia* e do poder cultural; a luta pela *legitimidade* cultural, assim como os elementos culturais *transclassistas* e a vida cotidiana.

De acordo com três possíveis níveis de análises da cultura, serão expostos distintos conceitos sociológicos para reconhecer o lugar e a escala em que a nova categoria proposta pretende ser utilizada.

Uma vez apresentados e discutidos os antecedentes e os elementos da categoria, propriamente, passa-se à caracterização das *frentes culturais*. Eles, dentro da polissemia e carga semântica, próprias de sua composição, são localizados como *frentes* ou *arenas de luta*; simultaneamente, são considerados *fronteiras* ou *limites* de contato ideológico entre as concepções e práticas culturais de distintos grupos e classes construídas que coexistem em uma mesma sociedade.

## **FRENTES CULTURAIS: ELEMENTOS DE UMA PROBLEMÁTICA**

Parece-nos básico iniciar pelos processos da *construção social de sentido*, que conformam o nível mais abstrato de nossa discussão.

Já sabemos que a cultura ou a ideologia, mais que uma precisa fatia da estrutura social, é um modo de se integrar à totalidade das relações sociais (FOSSAERT, 1977, t.I).

A ideologia está em todas as partes; é, pois, coextensiva à sociedade. Dessa maneira, tanto a *produção* da subsistência material e a *organização*

que se institui para tal efeito, a elaboração de *sentidos* conceituais do contexto e seu devir, são funções elementares de todo indivíduo e de toda sociedade.

A partir das mais primitivas até as mais complexas, os agentes sociais participam ativamente na produção, na organização e na construção de definições *sígnicas*/conceituais das realidades sociais (SCHUTZ, 1974).

Assim, não há ação social que, ao mesmo tempo, não seja realizada junto a um tipo de representação *sígnica* dela.

É impossível “não pensar”. Pode-se julgar que se pensa mal ou bem, adequada ou inadequadamente, mas não deixar de agir *signicamente* sobre a realidade.

Entretanto, a partir de um ponto de vista sociológico, não nos corresponde perguntar-nos pelas formas individuais da consciência dos atores sociais, senão mais propriamente, pelos modos em que os “homens-em-sociedade” se relacionam entre si. Assim, como a partir dessa prática definem e interpretam o mundo, orientam sua ação e constroem *sentidos* socialmente objetivados, que, longe de radicar na pura subjetividade dos indivíduos, operam, funcionam, “vivem” e são analiticamente destacáveis em e pelas relações sociais (FOSSAERT, 1977, t.VI).

Quanto ao sentido, preferimos o uso do termo *construir* ao *produzir*, primeiro porque nos parece mais adequado restringir a “produção” ao âmbito econômico da criação de valor (FOSSAERT, 1977, t.II).

Dessa maneira, podemos evitar alguns abusos e equívocos dentro da, em si mesma pouco precisa, terminologia de ciências sociais. Em segundo lugar, porque precisamente “construir sentidos” implica, quando menos uma assimilação, uma seleção criativa, uma reacomodação, igualmente, uma série de esquemas interpretativos, que parecem operar sobre outras formas preexistentes, ou copresentes, de nomear ao mundo, de ordená-lo.

Assim, toda construção de um sentido se efetua sobre a desconstrução de outro; para todo discurso, sempre encontramos um contradiscurso,

dentro de um processo de contínua construção, desconstrução e reinterpretação do sentido, que alguns autores passaram a chamar de semioses social (VERÓN, 1979).

Não abordaremos mais essa área, mas remetemos ao leitor interessado à discussão sobre a psicogêneses e a sociogêneses do conhecimento, trabalhado de maneira ímpar por Piaget e pela escola de Genebra (PIAGET; GARCIA, 1982).

Em síntese, a discussão das *frentes culturais*, primeiramente, se enraíza dentro da problemática do exercício social, coletivo, supraindividual dos distintos modos de ordenar, nomear, definir e interpretar a realidade na sociedade.

Essa ordenação é especificamente cultural, ou ideológica, não porque resida de maneira topológica no “betume” do bolo da realidade social, senão porque sua matéria-prima fundamental é a “signicidade” (CIRESE, 1984.). Esta não opera na realidade, como a imagem que ainda perfila certas análises da relação entre o econômico e o cultural; como a nítida separação de água e óleo dentro de um recipiente de cristal.

Se mantemos as diferenças específicas entre o “fabril” e o “sínico”, conviria mais – como o sugeria Cirese – agitar o recipiente até obter uma solução homogênea; nesta, supostamente, as duas fases separadas têm desaparecido e, em seu lugar, temos uma molécula de água (signicidade) junto a cada molécula de óleo (fabrilidade).

Mencionemos, de passagem, que estas grosseiras distinções entre o econômico e o cultural, entre produção e construção têm, além disso, um correlato teórico e metodológico importante, no qual radica as distintas formas de conceber a fase de sua apropriação e fruição social.

Se bem que, no ciclo da produção econômica, a distribuição e o consumo são conceitos adequados à especificidade – chamemos-lhe “material” (ou melhor, “fabril”) – dos bens econômicos, não se torna plausível aplicar exatamente tais termos para descrever e explicar a dinâmica

do processo semiótico cultural; principalmente porque o “consumo” – por exemplo – de um par de sapatos não se realiza do mesmo modo que o “consumo” de uma imagem na qual se representam uns sapatos.

Os sapatos *servem* para caminhar e, simultaneamente, *significam* algo sobre a pessoa que porta (seja *status*, limpeza, ofício etc.); mas na imagem os sapatos são feitos para *significar* e, por que significam, *servem*.

Assim, os sapatos se “consomem” com o uso e em certo tempo; ainda que signifiquem muito para o portador, devem ser reparados, ou melhor, jogados fora. Evidentemente que a imagem resistirá incólume a milhões e milhões de “olhares”, sem que estes afetem sua cor, textura ou composição.

Mas, ainda, é bastante factível encontrar uma vasta pluralidade de “olhares” possíveis (significados atribuídos e usos particulares) que tem incluído que diferentes usuários se relacionem de modos enormemente divergentes com o mesmo quadro.

Precisamente, a especificidade semiótica dos processos de construção social do sentido torna possível que dois indivíduos situados frente ao mesmo quadro, objetivamente, “vejam” quadros diferentes.

Por isso, deixamos o “consumo” de maneira igual à “produção”, restringidos ao âmbito da economia, e preferimos falar de dinâmicas de reinterpretação/intervenção quando tratamos com os modos de apropriação e uso do movimento dos processos especificamente culturais.<sup>66</sup>

Um último exemplo dessa diferença construída nos permite falar dos limites da produção econômica em termos quantificáveis de seu valor.

O produto nacional bruto (PNB) agrupa a totalidade do valor produzido por uma determinada população de uma sociedade particular. Com base nisso, estabelecem-se prioridades, políticas e tipologias de desenvolvimento.

---

66 Veja meu ensaio sobre *Ex-votos e retábulos* neste livro.



Não é o caso do discurso social total (DST) – que idealmente representaria a totalidade dos discursos (falados e atuados) que produzem os membros de uma sociedade –, cuja mensuralidade é por definição impossível, ao menos nos termos do PNB e, entretanto, isso não significa que não exista, e que não seja vital e imprescindível para o desenvolvimento e movimento da estrutura social (FOSSAERT, 1978., tomos I e IV).

Não obstante, num nível um pouco menos abstrato, devemos situar a discussão já não somente na “função de representação” de toda sociedade, senão no exercício particular dessa função dentro de uma estrutura de classes historicamente considerada.

Em outras palavras, se sabemos que todos os *homens-em-sociedade* (FOSSART) construímos sentidos, quando utilizamos uma representação da sociedade como uma estrutura de classes – ou seja, como um sistema de relações de oposição que delimita distintos “lugares e tensões” sociais –, adentramo-nos plenamente em outras questões que configuram a problemática da construção social da hegemonia.

Exploração, dominação e hegemonia não constituem relações idênticas ou homotéticas (GONZÁLEZ, 1990).

Cada uma expressa a resposta de uma determinada sociedade a problemas diferentes, que vão desde os modos de manutenção de sua organização até finalmente as tantas maneiras de tornar aceitável o que essa sociedade “é” (FOSSAERT, 1977, t. I). Mas, da mesma maneira, existem certas desigualdades específicas nos meios e na capacidade para realizar as diversas construções interpretativas da vida e do mundo social (WILLIAMS, 1980).

Ou seja, que, de acordo com os diferentes lugares objetivos que se ocupam na estrutura das relações sociais, se poderão elaborar distintas, desniveladas e inclusive contraditórias maneiras de conceber o processo social; entretanto, precisamente, pela desigual distribuição dos fatores e do poder, não é assim impossível pensar os vetores do espaço ideológico/cultural de uma sociedade em uma coexistência harmônica.

A hegemonia é, dizíamos, o conceito-chave que nos permite entender a capacidade de um bloco de classes mais ou menos solidamente aliado para converter sua cultura, sua maneira de definir e interpretar o mundo e a vida, em ponto de referência e valoração comum do conjunto das outras classes que se recortem na sociedade. Em breve, quando converte *sua cultura* na mais legítima e quando a razão do mais forte se torna a força da razão (BOURDIEU, 1979).

Anotemos algumas precisões a essa primeira caracterização de hegemonia, a qual: a) não é uma síndrome ou um tumor a extirpar, senão uma relação social e historicamente construída e, por isso, transformante; b) não é confundível com “manipulação” ou com “a agulha hipodérmica de ideologia dominante”, supõe um tipo de ideologia dominante, mas esta não está àquela; e c) não se dilui na dominação, mas tampouco é repelente a ela.

A relação de hegemonia tem sua própria especificidade e requer ser analisada em seus termos, pois é a categoria que nos permite tornar inteligíveis as relações entre as classes a partir do ponto de vista da cultura.

A hegemonia expressa, pois, o resultado de uma tensão entre forças distintas; equilíbrio precário que deve ser cotidiano e constantemente renovado em todos os âmbitos da vida social e coletiva. Ao mesmo tempo, também, é constantemente resistida, contestada, alterada e desafiada por pressões que não lhe são próprias (WILLIAMS, 1980.).

Como relação complexa, os polos da hegemonia costumam se estabelecer nos conhecidos “hegemônico/subalterno”; entretanto, ao menos há outro importante polo da relação que dinamiza o modelo. Chamamo-lo “alterno”, pois já não é subalterno, nem está mais subordinado ou articulado à definição oficial; mas tampouco é hegemônico, porque ainda não tem sido capaz de aglutinar e articular em torno de sua “cultura” ao conjunto do bloco social.

Finalmente, digamos que a hegemonia jamais pode ser individual; seu alcance está dentro de outra escala de representação na qual as classes -estatuto entram em jogo (FOSSAERT, 1980, t.IV).

Já sabemos que não é possível a existência de uma sociedade concreta sem que entre suas classes *medeie* uma relação de hegemonia; como se tem dito, essa não é uma “propriedade superestrutural”, senão um modo de relação social conflitiva que enraíza no mais profundo dos processos de construção social de sentido.

Cabe agora perguntar-se uma série de questões que acreditamos ser fundamentais: como se constrói a hegemonia? De que está feita? Como entender essa relação em níveis micro? Como, finalmente, se cada classe tem uma cultura própria (produzida ou apropriada), ou seja, um modo de construção e reinterpretação semiótica que é efeito das estruturas e, ao mesmo tempo, capacidade ou competência construtiva de toda prática, são possíveis o contato e a dinâmica entre as culturas de classe? (GONZÁLEZ, 1990.)

Não é possível construir hegemonia se não há algo em comum entre os blocos em presença. Se toda a cultura fora paradigmaticamente de classe, o único modo de relação possível viria a ser a redução coativa. Mas a hegemonia tem mais a ver com a “sedução” que com a “redução”, ainda que nunca descarte essa última.

Quando queremos conhecer o modo de operação da hegemonia em uma escala na qual ressaltam os processos mais locais da vida social, a problemática anterior deve passar por uma série de transformações. Mudanças que, ainda que mantenham a perspectiva teórica de início, nos permitam aproximar de dinâmicas localizadas, em que a análise das relações entre grupos e atores concretos nos parece inteligível em termos de processos de legitimação cultural.

A autoridade é a que confere à força bruta o *reconhecimento* de que não somente é forte, senão justa, boa, bela, útil e necessária (ACCARDO, 1983.). Por isso, o mecanismo de legitimação de uma relação sempre tem uma dupla face: é, ao mesmo tempo, um ato de *reconhecimento* e um ato de *desconhecimento* das raízes sociais da dominação.

A legitimação se consegue quando um grupo de agentes tem os meios para fazer prevalecer sua definição da realidade e de fazer adotar essa visão de mundo como a “melhor” e a mais correta.

Ao legitimar, explica-se a ordem das coisas e atribui validade global a seus significados objetivados (BERGER; LUCKMANN, 1977). Legitimar é, em última instância, marcar nítidas distinções entre o próprio e o impróprio, a partir da ótica de um grupo social, dentro do nível das significações válidas para todos.

Por isso, a legitimação sempre será uma luta entre contendentes desnivelados. Seu fim é obter o *reconhecimento* (inclusive mediante a eliminação ou a força) do “natural” ou “normal” de uma certa (sempre histórica e arbitrária, ou melhor, não necessária) forma de definir e interpretar – qualificando e desqualificando – a realidade.

Do mesmo modo, os processos de legitimação que partem do uso e aprendizagem da língua implicam várias dinâmicas de impugnação, que, no fundo, também manifestam um acordo ou consenso tácito em torno de um “interesse” comum.

É o interesse pelo tipo de “capital” circulante que gera o “acordo” fundamental, que inclusive autoriza os desacordos de superfície (BOURDIEU, 1984).

Consequentemente, dizer que os agentes “creem” no valor real do capital específico que detentam ou procuram, precisamente quer dizer que as relações de dominação localizadas são *legítimas*, que se justifica em direito e de fato e que – finalmente – a dominação efetiva não é percebida como uma imposição arbitrária (ACCARDO, 1983).

Dentro da teoria do capital cultural de Bourdieu, que mais adiante evocaremos, ocupa um lugar bem destacado o que ele chama de *capital simbólico*, que não é outra coisa, além do crédito consentido a certos agentes por parte dos demais e pelo qual o beneficiário se encontra dotado de “propriedades”, que, ainda que sejam adquiridas historicamente, passam por naturais, pessoais e inatas (BOURDIEU, 1979).

A importância desse tipo de capital nos deixa compreender porque nas lutas pela direção de um campo ideológico (veja-se *infra*) os agentes se esforçam por desacreditar os seus adversários; precisamente, tratam de diminuir seu capital simbólico e atacam a sua autoridade, sua honra, sua inteligência, seu gosto estético e outras qualidades supostas ou reais.

Os dominantes – culturalmente falando – são os que têm os meios de fazer prevalecer sua definição da realidade e sua visão de mundo.

Como já sabemos, toda visão é uma divisão do mundo, posto que tem por efeito traçar no espaço social linhas de demarcação, que separam as práticas valorizadas positivamente (o belo, nobre, justo, distinto, inteligente, sensível etc.) das práticas *desvalorizadas* (o feio, sujo, vulgar, bestial, grosseiro, desonesto, pornográfico, imoral etc.). Não é casual, pois, que as práticas desvalorizadas sejam, por definição (dominante), as dos agentes mais desprovidos de capital.

Nessa ordem das coisas, ressalta a necessidade de *representação* de todo capital simbólico, pois um capital que não se transforma em “simbólico”, no nível das representações que dele têm os agentes de um campo, é um capital que se arrisca a ser socialmente inoperante (ACCARDO, 1983; BOURDIEU, 1979).

Então, o exercício da legitimação requer um constante “pôr em cena”, tendente a representar e atualizar os fundamentos mesmos de sua eficácia.

As *frentes culturais* se alimentam de toda essa problemática, que implica construir a legitimação entre grupos diferentes e suscetíveis à análise de processos locais de primeiro nível do exercício da legitimidade; delimitam algumas vias para compreender os modos de integração desses processos locais nos “metaprocessos” de alcance regional/nacional e nos que, por efeito da escala de representação utilizada, as classes sociais e a construção da hegemonia se realizam, caracteristicamente, ao caminhar (GARCIA, 1986).

Entretanto, falta esboçar nossa última e complementar problemática, que localizaremos na discussão dos elementos culturais transclassistas ou elementarmente humanos (CIRESE, 1984).

Em sociologia, essa questão esteve descuidada durante muito tempo, em parte devido a que seu reconhecimento colocava em certos apertos uma concepção reificante e economicista da cultura, que hoje em dia é dificilmente sustentável.

Até aqui, temos visto que, para abordar os processos de construção social do sentido em sociedades reais e desniveladas, a discussão sobre a *hegemonia* era, para nós, conseqüentemente, de grande ajuda na análise.

Na mesma linha, mas em um nível distinto e mais próximo aos processos locais, a questão da legitimação e a luta entre diversos grupos e atores sociais (mas já não de “classes” no sentido tradicional) nos permitiam captar melhor as tensões da dinâmica de relações entre distintos *modos de construção e reinterpretação semiótica* ou culturas socialmente localizadas (GONZÁLEZ, 1990).

Mas o que é que está em jogo na luta? Indubitavelmente, é algo que “junta”, “liga” a grupos e “classes” muito diferentes.

Acreditamos que é impossível sequer falar de hegemonia, ou legitimidade, como relação especificamente cultural entre classes e grupos altamente diferenciados em uma mesma sociedade, sem perguntarmos por aquele que as *une* e, ao seu modo, as identifica.

Nosso universo de significações, a cultura, além de distinguir, nos identifica ao redor de um complexo conjunto de significantes comuns (FOSSAERT, 1977, t.1).

Além de nossa identidade (intra) como classe ou grupo, também temos social e historicamente em permanente construção (construída/construinte) “outro” tipo de identidade (trans) que gira em torno de formas culturais que todas as classes e grupos vivem como elementarmente humanas.

Tais elementos são classicamente organizados e usufruídos; não obstante, as evidentes diferenças sociais, de certa maneira, unificam e se unificam sob a modelação e a modulação que, cotidianamente, realiza o bloco que se tornou hegemônico.

Isso significa que valores, necessidades, amor, vida, morte, idades, sexos, honestidade, maldade, bondade, o sobrenatural, o falso, o verdadeiro, o êxito, o fracasso, o normal e o patológico, a saúde, a enfermidade etc., antes que realidades imanentes e naturais, são um terreno permanente de luta entre as classes e os grupos, que aspiram à direção intelectual e moral da sociedade em quaisquer das escalas consideradas.

O fundamento teórico desses elementos, podemos encontrar nas quatro ações históricas de base, que Marx e Engels assinalam como constitutivas de toda sociedade existida ou existente; Cirese tem retomado, de maneira particularmente rigorosa e lógica, esse fundamento para elaborar uma detalhada reflexão autocrítica, com respeito às suas próprias maneiras de entender as mutações e flutuações do espaço cultural (GONZÁLEZ, 1990.).<sup>67</sup>

Cirese opera uma relativização do ponto de vista exclusivamente classista (qualitativo) de análise da cultura e introduz em seu esquema, sem perder a perspectiva social gramsciana, uma série de determinações “quantitativas” em diálogo com Benedetto Croce (CROCE, 1982).

Agora, no lugar da clássica dicotomia classista, que oporia o popular ao não-popular, Cirese a substitui pela do simples, ou elementar, *versus* complexo; já encarrilhados, mostra-nos que toda cultura de classe (burguesa, operária, campesina, artesanal etc.) também possui essa dupla dimensão quantitativa. O anterior lhe permite falar, por exemplo, de

---

67 Carlos Marx e Federico Engels, *La ideologia alemana*, Mexico, Ediciones de Cultura Popular, 1974; veja Alberto M. Cirese, 1977; e, do mesmo autor, *Cultura Popular, cultura obrera y lo elementalmente humano*, em *Comunicación y Cultura*, nº 10, Mexico, UAM-X, 1983.

combinações, tais como: popular e simples, popular e complexo, não-popular e simples, não-popular e complexo.

Com isso, caem por terra aquelas interpretações que concebiam a cultura burguesa como fatalmente complexa, racional e consciente e as culturas populares como eternamente simples, irracionais etc.

Há, pois, a possibilidade de pensar zonas da cultura burguesa que são simples ou elementares e zonas nas quais as culturas populares elaboram sentidos muito complexos. Mais adiante, será interessante ver como se tocam as culturas.

O esquema enriquecido nos abre a possibilidade de encontrar e delimitar áreas de convergência *transclassista* mediante as culturas *classicamente* recortadas.

Variáveis, tais como os grupos de idade, os sexos, as regiões e, mais precisamente, o sentido das necessidades e os valores, a religião, o parentesco etc., são lidos em outra chave de interpretação: não podem mais ser estudadas como “variáveis intermediadas” nas análises concretas. Pelo contrário, as configurações culturais *transclassistas*, ou elementarmente humanas, são a matéria-prima fundamental sobre a que é possível estabelecer – a diferentes escalas – relações de hegemonia social e legitimidade cultural na mesmíssima vida cotidiana.

Essa luta se desenvolve pela posse e monopolização “legítima” das instâncias legitimadoras da construção e reinterpretação do elementarmente humano.

Por ele, distintos atores sociais lutam para imprimir sua forma de modelar (volume, perspectivas, proporções etc.); do mesmo modo, por assaltar, inibir ou matizar a sua maneira (modular), aquele que as une, ou possa unir com outros grupos de agentes aliados ou inimigos. E aquele sempre é algum tipo de elemento cultural *transclassista*.

É agora, quando compreendemos a oportunidade de analisar, em sua especificidade, a relação social de hegemonia, pois, enquanto isso, esta se



dissolveu e ocultou na, também, obscura questão da dominação, a exploração, a manipulação e a ideologia dominante, nunca lhe foi possível sair airosa de transe metodológicos particulares, no estudo do “já sei que há, mas como se faz?”

Com esta contribuição, então, podemos lançar-nos ao conhecimento da imbricação do poder cultural na vida diária e, também, estabelecer distintas questões e situar-nos, assim, em um novo marco epistêmico, que nos abra novos horizontes de trabalho e novas perguntas “perguntáveis” (PIAGET; GARCIA, 1982).

“Onde se esbarram as culturas de classe, grupos e regiões diferentes? O que compartilham culturalmente os distintos grupos e setores sociais?

Mais ainda, dentro dessa perspectiva, o estudo não do “popular em si”, senão do *popular como uma relação*, nos ajuda a responder como foi possível que essas culturas se “tornaram” subalternas, em respeito a que, ou a quem e em quais áreas particularmente? Por onde começaram a perder a luta?

Em síntese, ao incorporar a questão da modulação e modelação do elementarmente humano, teremos desenhado o quadro geral no que pretendemos situar a contribuição das *frentes culturais*.

Agora, vamos revisar a família de conceitos entre os que queremos situar nossa categoria.

### ***HERANÇAS, PARENTESCOS, LOCALIZAÇÕES***

A cultura, a ideologia e o universo da significação não flutuam no ar das superestruturas.

Bem sabemos que – como dizia Gramsci (1975) – a ideologia possui uma existência material.

Bourdieu (1979) tem se empenhado em conceber a cultura de uma determinada sociedade como uma relação social dinâmica, mobilizante e

acumulável. Daí que, para ele, a cultura/sociedade pode ser melhor analisada em termos da distribuição do capital cultural; ou seja, dos “recursos” ou bens culturais dentro de um tipo de relação de “mercado”.

O que, para Bourdieu, constituem os três estados do capital cultural, para nós significa, na mesma linha, três níveis de existência e análise da cultura.

Dessa maneira, primeiramente, distinguimos uma *dimensão material* ou *institucional*, em que a cultura existe em formas institucionalmente objetivadas como uma série de estruturas sociais objetivas; estas garantem a codificação, a difusão e a conservação no tempo do universo das significações. Parafraseando Fossaert (1978, t.III), nesse nível representamos a “infraestrutura material” das ideologias.

Os conceitos de aparelhos e campos ideológicos, institucionais e redes de convivência social são os que nos permitem aproximar-nos essa “infraestrutura” dos níveis altamente especializados até os mais simples e cotidianos.

Um aparelho ideológico se define como o conjunto de instituições sociais que a divisão social do trabalho tem especializado na formulação, preservação e difusão de ideologias (concepções, representações, definições e sentidos da vida e do mundo) (FOSSAERT, 1978). Esse conceito destaca o conjunto da atividade social especializada na construção social do sentido.

De acordo com o tipo de desenvolvimento da formação social, o conjunto dos aparelhos ideológicos será mais ou menos complexo, e uma parte fundamental da estrutura ideológica de uma sociedade pode tornar-se inteligível.

Pela mesma especificidade de sua atividade, os aparelhos manifestam uma “vocação” totalizante: todo aparelho, a partir de sua própria materialidade, constrói um discurso complexo que, se não existissem discursos de outros aparelhos diferentes, tenderia a ocupar a totalidade do espaço ideológico da sociedade.

Pense, por exemplo, na onipresença do pensamento mítico e da religião medieval europeia em toda a vida social.

É aqui que entra em cena o conceito de campo ideológico, pois os domínios especializados e transformadores que constituem as ideologias especializadas (as artes, as religiões, as ciências etc.), produto de estratégias contraditórias dos aparelhos, conformam os campos ideológicos, campos de força pendentes entre os aparelhos que os polarizam.<sup>68</sup>

O campo será, então, um espaço social especializado; nele, desenvolve-se um jogo particular que tem regras precisas e competências próprias. É um sistema específico de relações objetivas entre posições diferenciadas, socialmente definidas e largamente independentes da existência física dos agentes que as ocupam (ACCARDO, 1983).

Todo campo é um mercado em que se negocia e se produz um capital específico, cujo valor flutua de acordo com a evolução das relações de suas forças. No campo, luta-se por monopolizar esse capital específico e conferir ou deter legitimidade ao discurso e às práticas das posições mais altas; ou seja, daqueles agentes que detêm e mobilizam maiores volumes do capital cultural.

A diferença entre aparelho e campo é, primeiramente, uma questão de escala de representação escolhida, que ao mesmo tempo nos remete a atenção da materialidade institucional para as estratégias e confrontações de cada aparelho com seus públicos. Não se confunde o ímã com o espectro das forças que gera em seu atuar.

Podemos ver que um aparelho está composto por uma pluralidade de instituições, as quais, em seu determinado modo de atuar e operar socialmente, geram uma série de relações de força, que, dentro de um domínio

---

68 Veja Pierre Bourdieu. *Genese et structure du champ religieuse*, em *Revue Française de Sociologie*, nº 14, Paris, 1971; e William Berkson, *Las teorías de los campos de fuerza* (de Faraday até Einstein), Madrid, Alianza Universidad, 1981.

ideológico especializado (campo), estabelece vínculos e efeitos distintos com a população não necessariamente especializada na ideologia.

O discurso de um aparelho jamais se dirige e é recebido por indivíduos isolados, senão que se projeta sobre indivíduos já agrupados; por isso, os homens-em-sociedade nunca vivem isoladamente sua relação com a ideologia que circula em uma sociedade. Sempre estão inscritos de modo flutuante em diversas formas de convivência social que variam segundo a idade, o lugar na família, seu ofício, o *habitat* etc., formas todas que dependem da organização social em vigor e das estruturas da produção (FOSSAERT, 1977, t. II).

São essas redes ideológicas, redes de grupos elementares ligados à família, o povo, o bairro, a escola, a oficina, o escritório etc., as quais funcionam como condutores e como câmaras de ressonância ideológica.

Com isso, entramos na escala maior (níveis mais concretos) da materialidade – não especializada – da ideologia. Isso nos permite compreender que os agentes congregados em grupos elementares são o receptáculo da comunicação ideológica; enquanto que o sistema que compõe seus grupos diversamente entrelaçados constitui uma rede ideológica, da qual se processam socialmente os discursos dos aparelhos e os que emergem incessantemente dessas profundidades da vida social.

### ***APARELHOS, CAMPOS INSTITUCIONAIS E REDES***

Do mais abstrato e geral ao mais concreto, do mais especializado ao não especializado da convivência ideológica.

Um segundo nível de análise que podemos chamar dimensão incorporada ou subjetiva nos remete à consideração de que a cultura não somente tem uma dimensão institucional/objetiva; do conjunto de relações que se dão entre os aparelhos e as redes, também de produz um efeito

de incorporação subjetiva (mas não individual) do entorno institucional que rodeia e compreende cada agente social.

Assim, compreendemos como a cultura ou a ideologia se “faz corpo” em forma de esquemas de percepção, ação e valoração, que forma estruturas estruturadas pelo social, dispostas a funcionar como estruturas estruturantes de todas as práticas.

Anteriormente, que tem sido excelentemente teorizado por Bourdieu e, posteriormente, ajustado por Fossaert, constitui a teoria do *habitus* ou *capital cultural incorporado*. O *habitus* o levamos na pele e na córnea. Não o vemos nem sentimos, porque mediante ele “vemos” e “sentimos”.

Funciona justamente como uma competência cultural, no sentido linguístico de sistema finito de regras de produção cultural, durável e transponível.

Não será aqui o lugar para tratar esse interessante conceito que em outro texto já temos desenvolvido inicialmente e ao que, quando o temos aplicado ao exercício da comunicação cultural, temos denominado *modo de construção e reinterpretação semiótica* (MCRS) (GONZÁLEZ, 1990).

Mediante ele, os indivíduos socialmente considerados participam do processo de construção e reinterpretação seletiva da ideologia que difunde os aparelhos.

### ***DIMENSÃO FACTUAL***

Finalmente, a cultura também existe e vive nas práticas, nos gostos e nos objetos. A posição no espaço social também se marca pelo tipo de gosto e preferências, assim como pelos bens culturais que cada classe dispõe e utiliza para distinguir-se e para identificar-se. É mediante práticas que se enfrentam situações inesperadas ou novas, que o modelo se dinamiza.

Em uma sociedade como a nossa, a cultura e os modos de acesso a ela se acham desigualmente distribuídos, tanto na população como no

território. Ao mesmo tempo, a cultura nos serve para distinguir-nos e para ligar-nos, ou identificar-nos. Uma grande parte das análises concretas da cultura contemporânea, basicamente, tem destacado o estudo da distinção e da diversidade cultural; ou seja, dos efeitos de separação social pela desigual distribuição do capital cultural.

Com o conceito de desníveis culturais, podemos analisar em uma escala diferente o que distingue e separa as classes e grupos (CIRESE, 1976).

Esse conceito nos indica uma subdivisão geral dos fatos culturais dentro de sociedades particulares em dois amplos planos: o de uma cultura hegemônica e o de uma pluralidade diversa de culturas subalternas.

Entre esses planos, existe uma intrincada e energética circulação cultural que dá lugar a formas intermediadas, alternas e interpenetradas. Assim, o âmbito da cultura hegemônica não é repelente ao das culturas subalternas: afirma-se que há uma dinâmica de circulação de duplo sentido entre ambos os polos.

Entretanto, não basta afirmar que tal dinâmica existe; requer-se, à luz das mesmas considerações críticas de Cirese, a sua concepção, avançar, e nos perguntarmos as questões da hegemonia e a legitimidade não como algo já dado, senão como algo que está em *permanente construção* (CIRESE, 1976). Com isso, devemos enfocar nossos olhares não na contemplação, documentação, descrição e sinalização dos grandes blocos hegemônicos e subalternos; mas nos pontos de toque e espaços de interpenetração, nos que a relação de hegemonia – ou seja, a que gera “o hegemônico e o subalterno” – se constrói e se reequilibra cotidianamente.

Tais pontos de contato se referem a elementos culturais transclassistas; à matéria fundante da organização, gestão e sentido da vida cotidiana.

O elenco de conceitos que comumente são utilizados para a análise cultural (aparelhos, campos, redes, desníveis) nos tem mostrado sua lucidez; mas, ao mesmo tempo, nos tem permitido delinear a necessidade de compreender como se constroem (modelam e modulam) os legítimos

sentidos do que unifica todas as classes e grupos dentro da esfera dos processos locais.

Um problema da teorização da cultura, e a hegemonia tem sido a que, ou bem se trabalha em níveis abstratíssimos, nos quais somente há lugar para os estados e as classes estatuto, ou, no pior dos casos, se analisam de modo mecânico e a-relacional elencos de situações particulares ou locais e, mediante um sortilégio metodológico, se lhes “declara” hegemônicas ou subalternas, conforme seja o latido (FOSSAERT, 1983, t. IV.). Por tudo o que foi dito anteriormente, pensamos na necessidade de contar com uma categoria teórica e metodológica com a qual se trate de compreender esses processos de um modo um pouco mais preciso, local, cotidiano e relacional, mas que, ao mesmo tempo, em primeira instância, seja “conectável” ou integrável na escala de outros metaprocessos nacionais ou regionais. A essa categoria, chamaremos *frentes culturais*.

### **A PROPOSTA**

Somente a diferença não cria relação de hegemonia.

Proporemos a categoria das frentes culturais para entender os distintos choques e enfrentamentos (não necessariamente violentos, nem em posição imediata de exterioridade), nos quais diferentes grupos e classes sociais – que são portadores de desiguais e desnivelados volumes de capital cultural – se “encontram” sob a cobertura de complexos significantes iguais, comuns, transclassistas.

Nessas frentes, normalmente as classes e grupos em questão constroem significados e até contrapostos do mesmo tipo de significantes (a feira, os santuários, por exemplo); isso ocorre devido, fundamentalmente, aos distintos tipos de matrizes de percepção, ação e valoração (MCRS) que têm interiorizado, em virtude de sua situação objetiva, como ponto e como trajetória na sociedade. Apesar de tal diferença – ou quem sabe

precisamente por ela –, é nas frentes culturais que as relações de legitimidade entre os significados classistamente construídos se elaboram e se “produzem” constantemente.

Dessa maneira, e em sua própria escala, as *frentes culturais* se constituem como espaços sociais, entrecruzes e se fazem de relações sociais não especializados, no quais se luta, ou se tem lutado, pelo monopólio legítimo da construção e reinterpretação semiótica (modulação e modelação) de determinados elementos culturais transclassistas. Ou seja, pela “ressemantização”, ou definição que, historicamente, um bloco de classes/grupos elabora sobre as “necessidades”, as “identidades” e os “valores” legítimos (únicos e verdadeiros para todos) que povoam os meandros da vida cotidiana e interessam a uma densa área na qual, a seu modo, estão imbricadas todas as classes e grupos.

O estudo das *frentes culturais* pretende centrar-se na gênese e estruturação de alguns hazes de relações sociais não necessariamente especializadas no que, a partir do ponto de vista da construção social do sentido, se elaboram cotidianamente relações de legitimidade entre práticas e significados socialmente diferenciados (e às vezes iguais!) em torno de complexos sistemas de significantes. Realizar o labor quase-arqueológico de reconstruir o surgimento e conformação de distintas *frentes culturais*, ou das formas de construção cotidiana da legitimidade – mediante um adequado trabalho metodológico –, abre a estrada para captar a forma em que a hegemonia de um bloco de classes se enraíza na mesma *propriedade das condições de vida elementar dos homens*.

Assim, propõe-se as *frentes culturais* como uma forma que pode ser útil para tornar metodologicamente operável e teoricamente inteligível em uma escala de processos locais os espaços cotidianos de condensação, interpenetração e fronteiras, que as diversas forças componentes da dinâmica cultural das sociedades desniveladas se formam na constituição de *identidades* e modos de *autorrepresentação* coletivas.



Cabe aqui fazer algumas precisões. Usamos a palavra “frente” com plena consciência da carga semântica que possui, estreitamente relacionada à de “vanguarda” e politicamente ativa (MATTELART; MATTELART, 1977), ainda que critiquemos esses autores por manterem uma perspectiva que só inclui, entre as lutas culturais, aquelas nas quais uma pequena proporção das classes populares se manifestava de um modo imediatamente político e resistente da dominação e exploração contra a burguesia e o imperialismo.

O problema com Mattelart e Mattelart (1997) é que uso que eles fazem de categoria é manifestamente valorativo, normativo e, por isso mesmo, dificilmente operativo.

Entender as frentes *somente* como terrenos de luta da vanguarda pode resultar em um momento conjuntural, politicamente necessário. Entretanto, para fins de análise, acreditamos que imputar uma combatividade “natural e espontânea” às classes populares desperdiça toda uma enorme gama de fenômenos da cultura política – que não somente é uma cultura “imediatamente política”, senão toda uma concepção e memória da organização da vida diária (GALINDO, 1986).

Insistimos: devemos entender não somente quando as culturas populares se levantam para lutar politicamente organizadas pelos seus direitos, senão – ainda mais importante – os modos e os pontos nos quais essas culturas *se tornaram subalternas* e os espaços cotidianos, onde diariamente se renova sua condição, ao renovar-se não a síndrome, mas os termos da relação.

Apesar dessas imprecisões que ainda carregam o conceito, até não encontrar uma melhor, a usamos não no sentido de uma vanguarda consciente, mas no de linha de combate e arena de luta, mas não forçosamente evidente e volitiva.

Nas frentes, luta-se pela legitimidade de uma certa forma de definição (visão/divisão) da vida, basicamente por meio de algum, ou alguns

aspectos ou formas culturais elementarmente humanas. Mas, também, damos a palavra o sentido de *fronteira* cultural ou linha divisória (muito poderosa) entre os desníveis de cultura. É nas frentes culturais em que, efetivamente, se tocam, se juntam, se roçam e se interpenetram culturas de grupos e classes sumamente diferentes.

É aí, nessas fronteiras culturais – que como já dissemos não sempre estão em luta aberta –, onde radicam as zonas empíricas e historicamente contrastáveis e construíveis nas que de fato podem coexistir culturas de matrizes e origens classistas e desniveladas quantitativa e qualitativamente.

Também é aí, onde se tem de construir algum tipo de identidade coletiva (qualquer que seja), que se dão as condições ideológicas objetivas para tal fim.

Não se pode soldar o insoldável, nem se pode amalgamar aço e chocolate. Tem distintos pontos de fusão.

Na análise das frentes consideradas como fronteiras culturais, dir-nos-ia o que há de soldável nas bordas, que elementos têm em comum determinados grupos e como têm feito historicamente para legitimar um ponto de vista articulador das diferenças e aglutinador das convergências. Servir-nos-ia para, a partir desse “amalgama”, interrogar a história sobre os processos de composição, estruturação e cristalização relativa da frente/fronteira.

Na escala das frentes, dirigimos, indistintamente, os termos de grupos, classes e agentes sociais. Isso obedece à convicção de que não se pode matar insetos com mísseis. É absolutamente desproporcional, dispendioso e, afinal de contas, inútil.

Quando analisamos os efeitos locais de processos mais amplos, como a construção de hegemonia em nossa sociedade, o uso do conceito de classes sociais (que opera perfeitamente na escala de hegemonia no nível da sociedade global total), não somente torna-se improdutivo, mas danoso. É por isso que na escala local é mais proveitoso falar de grupos,

agentes sociais ou de “classes”; mas não como classes-estatuto reais, senão como *classes construídas*, que é a classificação realizada com base nos diferentes volumes de capital acumulado (BOURDIEU, 1979).<sup>69</sup>

Não se pode assimilar nossa categoria à de aparelhos ou campos ideológicos, nem tão pouco à de instituição.

As frentes não são especializadas. Em sua estruturação, normalmente, há a intervenção de um ou vários aparelhos; além disso, de que se delimitam entre as intersecções de campos distintos, neles se movem múltiplas instituições.

Num ímpeto de ousadia, podemos dizer que as frentes culturais pretenderiam cobrir o que os desníveis de cultura deixaram escapar do elementarmente humano.

## **CONCLUSÃO: DOMAR E NOMEAR A REALIDADE**

Corremos o perigo – e o devemos assumir – de que, em virtude do importantíssimo papel que desempenham nas *frentes culturais*, as *formações culturais transclassistas*, ao não estarem adequadamente definidas na vida cotidiana (há algo mais heteróclito que o devir da cotidianidade?), qualquer coisa que possa ser considerada como *frente cultural*.

No momento, temos trabalhado na questão somente em quatro áreas empíricas particulares. Tais áreas são a gestão e modelação do “sobrenatural” em religioso, pela via de análise dos santuários e os ex-votos

---

69 Pierre Bourdieu, *The Social Space and the Genesis of Groups*, In: Social Science Information, nº 2, v. 24, Londres, SAGE, 1985 (versão em espanhol *El espacio social y la génesis de las clases*, In: Estudios sobre las Culturas Contemporaneas, nº 7, v. III, Colima, 1989).

populares;<sup>70</sup> a identidade urbana em bairros da cidade do México,<sup>71</sup> a definição da identidade regional e o correto exercício da dimensão lúdica da cultura nas festas e feiras<sup>72</sup> e, recentemente, a produção, composição e usos diferenciais do melodrama televisivo.<sup>73</sup>

Bairros, santuários, feiras e telenovelas. Pequena combinação! Todos eles possuem graus crescentes de complexidade.

Temos tentado fazer as contas – em grande estilo – com o mundo da feira. Entretanto, estamos conscientes de que nosso ensaio deve ser reforçado, por exemplo, com uma adequada teorização da luta e o combate cultural; assim, com uma melhor caracterização do que temos chamado “o elementarmente humano” (CLAUSEWITZ, 1983).

Será necessário confrontar lógica e empiricamente, de modo constante, nossa categoria; nosso intento por domar e nomear uma realidade complexa, mutante e que não se deixa malear de qualquer maneira.

Assim, poderá mostrar suas lacunas, suas debilidades, suas obscuridades. Quem sabe, mediante uma atenta vigilância na constituição de marcos metodológicos precisos e adequados a distintos observáveis, essa categoria contribua ao entendimento e interpretação do constante movimento das culturas contemporâneas em uma escala mais próxima ao que discorre dentro da espessura de nossa vida diária, do que nos ocupa e do que nos preocupa.

Entretanto, sabemos que não basta mudar de *nome* as coisas para que estas se transformem. Estamos completamente seguros de que é

---

70 Veja Rudolph Otto. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980; Jacinto Arias, *El mundo numinoso de los mayas*, Mexico, SEP (Sepsetentas), 1975.

71 Veja meu ensaio *Frentes culturais urbanas* neste livro.

72 Veja Johan Huizinga, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1984; e meu ensaio *Jogo perigoso* neste livro.

73 Veja meu ensaio *Telenovelas hoje* neste livro.

impossível “mudar” o que não se vê e, por desgraça ou por sorte – como bem nos tem mostrado Piaget –, somente podemos ver aquilo que podemos pensar, somente aquilo que temos construído.

E para construir, para pensar, para ver e para mudar também, é preciso arriscar-se a domar – dentro de suas determinações – a realidade, e para isso devemos arriscar-nos a *nomeá-la*. Pois, que seja!



### CAPÍTULO III

## FRENTES CULTURAIS URBANAS.

### A CONSTRUÇÃO DA HEGEMONIA NA CIDADE

No geral, salvo concepções muito mecanicistas, costuma-se aceitar que uma cidade, além de ser toneladas mais ou menos ordenadas de cimento, arames, luzes de trabalho e moradia de muitas classes, é tudo isso e mais e, além de ser, significa. Como é que se constrói socialmente esse “significado”? Como estudar a construção de sentidos na cidade?

Em síntese, a proposta destas anotações pretende assinalar a necessidade de observar as nuvens da construção social da *hegemonia*. Isso implica a hipótese de que, em uma cidade com desigual distribuição de poder e a riqueza, coexistem *modos de construção e reinterpretação semiótica* não somente diferentes, mas, também, desnivelados entre si. Isso limita “usos” e “significados” distintos da mesma unidade social e significante, que se encontra enraizados em todas as partes, em todas as relações e, em particular, na organização da vida cotidiana “urbana”. Mas existe algo que seja particular ou especificamente urbano? Algo que todas as classes sociais cidadinas compartilhem? Se isso existe – digamos como uma estrutura significante *transclassista* (não interclassista) –, mas a cidade está fragmentada em classes, como se modela e se modula de maneira classista essa estrutura?

Como – enfim – se converte em “legítima” *uma* certa forma de modular e modular a cidade, seu uso e seu significado?

Neste breve espaço, tentar-se-á esboçar algumas diretrizes provisórias, por necessidade incompleta, que podem esclarecer algumas das perguntas anteriores e aspiram a estabelecer certas linhas de pesquisa urbana pouco trabalhadas.

## **BASES, PRESSUPOSTOS E INSTÂNCIAS DE ANÁLISE**

Uma cidade observada, a partir de certa escala de representação, pode ser considerada pelo sociólogo como uma unidade contraditória de relações sociais contidas dentro de um marco geoecológico. Isso nos diz que uma cidade é um “fenômeno” ou “fato” social total, que circunscreve, delimita e conforma, de maneira contraditória, práticas econômicas, políticas e culturais ou ideológicas imbricadas nas classes sociais.

No econômico, a estrutura de classes que dá vida à cidade, parece-nos como uma unidade geoeconômica de produção, distribuição e consumo que, sem dúvida, se perfila como um subsistema de exploração. Entretanto, do ponto de vista político, a cidade representa uma unidade geopolítica de organização – em todos os níveis – da convivência e coesão social; esses elementos a convertem em um subsistema de dominação de classes.

De uma ou outra forma, os dois pontos anteriores têm sido altamente privilegiados nas análises do urbano. Entretanto, uma cidade também pode (e deve) ser estudada como uma unidade geoidiológica de construção e reconstrução de sentidos historicamente construídos entre as classes sociais delimitáveis na escala da urbe.

Isso nos permite falar da cidade como um subsistema de *hegemonia* com suas precauções pertinentes.

Em primeiro lugar, ainda que se aceite que a cidade seja, de maneira primordial, uma unidade geoeconômica e política criada com a



complexidade da divisão social do trabalho, pelo menos no secundário, pode-se falar dela como unidade geoideológica. Isso significa que a cidade não é um “produto” social e histórico, que a divisão social do trabalho havia especializado a *título* principal, na produção, preservação e difusão de uma certa visão de mundo. Sua especificidade está em outro lado.

Em segundo termo, a separação inicial em três unidades (econômica, política e ideológica) não é ontológica, senão prática e metodológica. Justifica-se não por uma eleição arbitrária e voluntarista, senão porque, *dentro* de toda cidade, a divisão do trabalho tem especializado agentes, instituições e práticas na construção e reconstrução de sentidos; estes têm a particularidade de que, além de serem “especialistas” na ideologia, são – goste ou não – “urbanos” (com tudo o que isso quer dizer). Vale o mesmo para o econômico e o político.

### ***A CIDADE: IDENTIDADE E DISTINÇÃO***

A partir do nosso ponto de vista metodológico privilegiado, ou seja, o ideológico, constatamos que dentro da unidade espacial que recorta uma cidade podemos delimitar estruturalmente distintas situações sociais objetivas, que implicam, por sua vez, *distintas representações*; há, então, conforme a lógica das classes sociais, distintos e contraditórios (às vezes) *modos de construir e reconstruir semioticamente* os significados da cidade que portam os habitantes de tal urbe. Assim, o que dissemos anteriormente funda o princípio da *distinção*.

Em toda cidade, há porções e espaços usados somente por certas classes sociais; a própria distribuição geográfica da população assim o pode mostrar. Seu “uso” distingue e marca limites bem precisos às distintas classes sociais; além disso, possibilita a construção e operação cotidiana de categorias, como o proibido/o permitido, o cômodo/o incômodo, o informal/o sério, o divertido/o chato, o amplo/o estreito, o cotidiano/o

político: enfim, o “bom gosto” claramente separado do “mau gosto”. Não é a mesma coisa “divertir-se” no Parque dos Venados,<sup>74</sup> que está em Perisur,<sup>75</sup> nem é o mesmo ir passear em Chapultepec, que a Reino Aventura. Se o assunto é comer, não é igual comer em uma hospedaria fétida que em um restaurante chique. Assim, o público dos *carpas* de feiras e as arenas de luta livre não é o mesmo que o do teatro vanguardista.

Comprar no mercado de Belém é muito diferente (e diferenciador), que comprar em uma loja de marca ou num *shopping* pulcro e organizado, como o Shopping Iguatemi, por exemplo. Por último, digamos que não se acomodam “iguais” os móveis de uma loja popular que os móveis de luxo e não há o que dizer sobre móveis de antiquário (devidamente restaurados).

Entretanto, a vida na cidade não somente distingue, senão também (e pelo mesmo fato da distinção) identifica. Isso se realiza em dois níveis: horizontalmente, no interior da classe ou grupo “distinto”; verticalmente, em torno de significantes comuns e em diferentes escalas.

Com todo esse material, salvo poucas exceções, a cultura de uma capital é bem anônima. Sabemos que a identidade de um grupo ou classe se constrói com referência ao universo simbólico, que lhe provê seu entorno. Na cidade do México, esse universo tem sido modelado, e ainda continua sendo, pela lógica do capital; ou seja, pela acumulação e pela ganância que, da mesma maneira, implica um alto grau de irracionalidade.

Assim, a cidade do México se nos apresenta como um panorama heteróclito, heterônimo, cotidianamente hostil e mutável. Situação que implica e torna difícil o conviver dia a dia com referentes em constante transformação; além disso, a cota de anomia que porta a enorme quantidade de imigrantes, sem residência fixa. Tal panorama tem sido efeito das políticas urbanas dos aparelhos estatais, cuja estrutura funda o princípio

---

74 Parque popular da Cidade do México.

75 Centro comercial.

e a materialidade da “sensação” da heteronomia e a delegação que não se importa com nada da organização e gestão da cidade a partir de “baixo”, a partir “daqui”.

A cidade luta, pois, todos os dias contra os poderes governamentais e econômicos.

Considerando tudo o que foi dito anteriormente, devemos reconhecer que a cidade não é unívoca em seus significados para as distintas classes.

Isso é um fato. Entretanto, haveria que se perguntar: o que compartilham transclassistamente as distintas classes de uma cidade? É possível que o que tenham em comum sejam as identidades regionais (matizadas pelo estável na digressão anterior). Outra pergunta importante é: o que compartilham as classes sociais exploradas e dominadas dentro do panorama heteróclito e diferenciante da cidade? Para responder, podemos fazer um inventário inicialmente intuitivo que compreenderia desde a rádio mais escutada com cantores famosos, esportes, *Siempre en Domingo*, televisão e radionovelas, fotonovelas, imprensa marrom, Pedro Infante, Jorge Negrete, o calorzinho do metrô, linhas de transporte público e a polícia, até os efeitos cotidianos da política econômica na dieta alimentar e no salário.

Dentro de todo esse mar de significantes/operantes comuns cotidianamente se modelam os “sentidos” da cidade.

### **SENTIDOS E LEGITIMIDADES**

Como coexistem classes e grupos distintos: distintos “significados” e “sentidos” do urbano? No estado atual da questão, o bloco de classes que exerce o poder do Estado e controla os aparelhos estatais em conjunção (não sempre harmônica) com os aparelhos ideológicos, por esse fato, possui a “competência” objetiva de modelar e modular o “elementarmente

urbano”. Esse processo leva consigo a elaboração e modelagem do espaço e seu significado legítimo; assim, a modelação e modulação de distintas “identidades” relativas ao espaço urbano, de acordo com uma certa lógica e em concordância com certos interesses. Isso não impede que, do outro lado da sociedade, todos os cidadãos considerados não como indivíduos isolados, senão como componentes de redes ideológicas diversas, tenham seus – por assim dizer – “próprios” significados do urbano. Sem dúvida, existem. E não são significados idealistas isolados e concebidos; possuem distintas materialidades em forma de organização e gestão cotidiana da vida, que nem sempre coincidem com o prescrito dos aparelhos.

Ao chegar a este ponto, devemos delinear o problema da legitimidade. Toda legitimidade do sentido do “elementarmente urbano” é por necessidade uma construção e um resultado histórico de lutas diversas, em distintas frentes e em distintas escalas e onde se envolvem determinados grupos sociais, com desigual grau de poder e de organização. Tais enfrentamentos nem sempre são violentos e sem posição de exterioridade imediata, ainda que no geral sejam desiguais em recursos e em perspectivas. O “ótimo” resultado de tais encontros se produz quando o sentido que construiu um dos polos é aceito como “legítimo” ou “mais adequado” por *ambos*, ainda que se possuam distintos e contrapostos significados de um mesmo significante cultural (espacial, objetual, sógnico). Não é questão de injeções hipodérmicas, senão de entender em que momento um bloco de classes, cuja aliança é mais ou menos sólida, consegue converter sua maneira de ver o mundo e a vida no ponto de referência comum dos grupos sociais; mediante que recursos, a partir de quais lugares, com que valores, com que estratégias e contra quais resistências o faz.

O que dissemos anteriormente tem a ver justamente com os “valores” que estarão em jogo entre as classes, dentro da cidade e dentro da sociedade em seu conjunto.

Assim, é possível afirmar que, dos aparelhos (estatais e ideológicos) e dos campos que cada um delimita, se modelam e modulam as “verdadeiras e únicas” identidades dos grupos urbanos. Entretanto, tal estratégia choca – às vezes, até de maneira violenta – com distintos movimentos que de uma ou de outra maneira reestruturam contraidentidades de menor escala e em relação a diversas redes que vão desde as ruas, os bairros, as colônias, as zonas e as delegações até as classes envolvidas.

Nesses processos de legitimação, o capital tem expropriado o trabalhador dos meios de produção. Mas não é somente isso, também lhe tem expropriado, nos têm expropriado, a propriedade das condições de nossa vida mediante a política urbana e a “disciplina” laboral capitalista, que intersticialmente recorre a cidade. Daí, o afã normalizador (o pulcro, o quadrado, o solene) e a satanização de qualquer intento por sacudir as etiquetas “verdadeiras e únicas” que nos têm imposto na luta. E que na luta – ainda pior –, na vida cotidiana, aceitamos como “únicas e verdadeiramente válidas”.

## **FRENTES CULTURAIS URBANAS**

O mais evidente é que o pouco ou muito que compartilham as classes exploradas e dominadas no espaço cultural, geralmente, está administrado e modelado pelas classes opostas.

As *frentes culturais* urbanas, de maneira provisória, poderiam caracterizar-se como espaços sociais, entrecruzados e constituintes de relações que envolvem distintas instituições e agentes, nos quais se modelam e modulam os “valores” e elementos da cotidianidade cidadina em referência à identidade ou identidades urbanas. Num primeiro momento, isso implica a construção e atualização prática de legitimidades em torno de significantes (objetuais, espaciais, sígnicos), que as classes exploradas e dominadas de um bloco social compartilham entre si e com o bloco de

classes dominantes. Num segundo momento, essa comunhão de significantes iguais de tipo transclassista (idades, sexos, religiões, valores etc.) é, por assim dizer, submetida a distintos processos de reestruturação e reinterpretação nas redes ideológicas, que geram significados e práticas distintas e contrapostas. Desse modo, um “ente urbano” se define como trabalhador (explorado ou expropriado); como homem (sexualidade modelada em macho); como guadalupano (o numinoso modelado em religioso); como *Chiva*<sup>76</sup> (o único e regional conformado em torcedor); como consumidor (as necessidades primárias, vestido, casa e sustento “enlatados”, quadradas e da moda sertaneja); como usuário com necessidades secundárias como transporte (“sardinha”) e serviços médicos (“paciente”); como cidadão: serviços oficiais (por vias dos registros, papéis, água, luz, drenagem, rua, iluminação, vigilância).

O estudo histórico e estrutural, assim como a precisa delimitação das distintas frentes culturais urbanas, pode ajudar a compreender como se constroem as legitimidades de sentido da cidade, do paulistano, do paulista, do Largo Treze de Maio, da Zona Leste de São Paulo etc.

Exemplo histórico disso é a política urbana desenvolvida contra o bairro de Tepito para remodelá-lo e fazê-lo “habitável” aos seus habitantes “civilizados”. O *Plano Tepito* não somente destruiu vizinhanças e espaços de socialização importantíssimos, senão que teve apoio logístico de distintas instâncias, principalmente os meios de difusão coletiva (*Laguna meu bairro, Cachorro vira-lata, Chin chin el Teporocho*). Assim, o cinema e outros canais, tais como fotonovelas, teatro e música, modelam a imagem do tepitenho como um ser em essência marginalizado e desviado social; um ser que requer “ajuda” oficial e humanitária para redimi-lo da perdição moral e de seu horróroso *habitat*, que certamente torna feio o primeiro

---

76 Nome da equipe de futebol de Guadalajara.

retrato da cidade. São marginais, mas do centro. Frente a isso, tem-se organizado, desde o interior do bairro, distintas organizações que devem lutar (e já o fazem) por redefinir a identidade do tepitenho, tanto no interior como no exterior do bairro.

Sem dúvida, a luta é desigual em recursos e poderes. Uma frente cultural se gesta a poucas quadras do Zócalo. A batalha é para reconquistar a propriedade das condições de vida. A luta, enfim, não está totalmente perdida.

## **CONCLUSÕES (?) E LINHAS DE TRABALHO**

Mais que concluir esta série de apontamentos, nesta seção gostaria de assinalar algumas ideias que poderiam conduzir as pesquisas sobre o particular.

- a) Em muitos sentidos, seria muito útil realizar pesquisas sobre os usos sociais da cidade por parte das distintas classes e grupos (sociais, de idade e de sexo). Como são? Como e com quais elementos se realizam? Que relação tem com a organização do que Jesús Galindo denomina “cultura política”? Que relação têm com outras “mediações sociais”? Que distância mantêm em relação aos “usos prescritos”?
- b) Sem dúvida, é também importante conhecer, de maneira mais detalhada e rigorosa, as *percepções cotidianas* com respeito à cidade das distintas classes e de distintos lugares sociais. Quais e como são as “geografias” mentais próximas da cidade que possuem as distintas classes? Quais são os elementos ou estruturas urbanas que as classes percebem e valorizam em comum? Quais as diferenças? Qual é a influencia dos níveis de organização e gestão do “urbano” nas formas de perceber e valorizar a “vida na cidade”?

- c) Poderia tentar-se elaborar um esquema sobre o *espaço social* da cidade e suas transformações, apontando principalmente pela análise da distribuição do capital cultural (objetivado e incorporado), assim como por suas relações com o capital econômico e social entre as distintas classes sociais da cidade. O que compartilham (em relação aos gostos) as classes sociais dentro do âmbito do consumo cultural urbano? Qual é a estrutura do “mercado de bens culturais urbanos” e como se relacionam as classes e grupos sociais com isso?
- d) Mas, dentro do plano histórico, se poderia tentar reconstruir as estratégias complexas e os múltiplos apoios que sustentam toda política urbana (algo assim como a arqueologia das *políticas culturais urbanas*); assim como a análise dos movimentos que se opõem, entram, ou que facilmente se aderem. Qual é, e tem sido, o papel dos meios de difusão coletiva nisso? Em que condições nascem, surgem, se consolidam e racham as *frentes culturais urbanas*? Como se têm estruturado?

Todas estas linhas são complementares entre si e, certamente, muito ambiciosas e amplas. Seu desenvolvimento nos permitirá aperfeiçoar a categoria das *frentes culturais urbanas* como uma tentativa de estudar a construção da hegemonia nas esferas do cotidiano, o não imediatamente político, o “contingente”, o aparentemente “mortal” e o descuidado, como uma tentativa, enfim, de estudar a hegemonia em uma escala mais próxima ao áspero do pavimento e do cheiro do smog.<sup>77</sup>

---

77 As referências foram omitidas. O que não quer dizer que todas as ideias sejam originais. Entretanto, nem Fossaert (*La société*, Seuil, 1977/1983), nem Bourdieu (*La distinction*, Minut, 1980), nem Castells (*La cuestión urbana*, Siglo XXI, 1974), nem Berger e Luckmann (*La construcción social de la realidad*, Amorrortu), nem Galindo (*El Estado, la organización y La vida cotidiana e Cultura popular urbana e comunicación, mimeografada*) têm culpa disso. ¡Apechuguemos pues!



## CAPÍTULO IV

# EX-VOTOS, RETABLINHOS E COMUNICAÇÃO POPULAR NO MÉXICO

**G**eralmente os estudos sobre a comunicação social tomam como objeto de crítica ou análise aos grandes meios de difusão coletiva (MDC): televisão, rádio, cinema, imprensa, indústria discográfica. De uma ou de outra forma, isto se tem configurado como o principal objeto de estudo de uma (in)disciplina que, angustiadamente, busca delimitar com exatidão sua própria fatia do bolo da realidade social que deve analisar.

No momento, é óbvia a discussão desse tipo de ansiedade compartilhada, tanto pelos (erroneamente chamados) “funcionalistas”, como pelos (também, erroneamente chamados) “críticos”. Simplesmente cito a Pasquali, que afirma que a chamada “ciência da comunicação” muito tem se dedicado a entender aos MDC desde McLuhan e De Fleur, até Mattelart e quase nada a *entender a comunicação*.<sup>78</sup>

Em outras palavras, é certo que os MDC são matéria importante de pesquisa; entretanto, dificilmente se pode situar e analisar, sem antes compreender os diversificados processos e práticas contraditórias de

---

78 Veja uma crítica mais ampla em meu ensaio *Cultura(s) popular(es) hoje*, neste livro.

construção e reconstrução de sentidos, que se verificam em uma sociedade como a nossa: desnivelada social e culturalmente.

Como simples referência ao itinerário teórico necessário para tal efeito, em minha opinião, entender a comunicação significa construir sua relação com as culturas, com as ideologias, com as classes sociais e, última instância, com a estruturação, consolidação, crises e desestruturação da hegemonia em uma sociedade específica.<sup>79</sup>

Por um lado, torna-se interessante e, por outro, insólito estudar as “pinturinhas” (assim, com minúscula) que as pessoas comuns costumam deixar em determinados santuários, como mostra de agradecimento, por uma graça ou milagre alcançado.

É interessante, porque adentramos a uma problemática concreta de produção discursiva/objetual, especificamente de comunicação, relacionada com culturas desniveladas e com a participação de distintas classes sociais. Também é importante porque, sem dúvida, ao avistar nos interstícios dos santuários considerados, não somente como edifícios, senão como frentes culturais – nos que em uma pluralidade de classes se “reconhecem” em significantes classistamente diferentes e até contrapostos – e ao estudá-los poderemos entender e captar melhor um dos múltiplos terrenos da construção/reconstrução cotidiana da legitimidade do poder cultural, da hegemonia.<sup>80</sup>

---

79 Este conceito tem sido utilizado, sobretudo, na tradição marxista, fundamentalmente por Lenin e Gramsci, e faz referência AL tipo de relações que se estabelecem entre as classes de uma sociedade observadas, a partir do ponto de vista da produção social do sentido entretida com as relações de domínio e exploração. Veja Luciano Gruppi, *El concepto de la hegemonia en Gramsci*, Mexico, Ediciones de Cultura Popular, 1980.

80 As considerações e materiais apresentados neste trabalho provêm de diversas experiências de pesquisa em vários santuários do país Chalma e os Remédios, no Estado de Mexico; Mineral de Cata, Cerro Del Cubilete, e La Salud, em Guanajuato; Lo de Villa, em Colima;

Conseqüentemente torna-se insólito, porque salvo o trabalho minucioso de alguns eruditos das “artes menores” e um ou outro antropólogo, é completamente fora de moda (e, por isso mesmo, arriscado) tomar aos ex-votos como objeto de estudo, para entender melhor a comunicação, a partir da ótica das ciências sociais.

Mas, vamos por partes? O quê e como é um ex-voto? De maneira fenomenológica, se pode descrever como todo objeto que, especificamente, serve para manifestar o agradecimento por um dom ou bem-estar que concede um agente poderoso de ordem meta-social a atores (individuais e/ou coletivos) intramundanos.

Tanto que, de maneira voluntária, é destinado a expressar agradecimento (ainda que, às vezes, há o de tipo propiciatório), quase qualquer objeto pode ser “convertido” em ex-voto. Isto pode contribuir para explicar a enorme e, aparentemente caótica, variedade de tipos que se pode encontrar nos santuários e coleções.

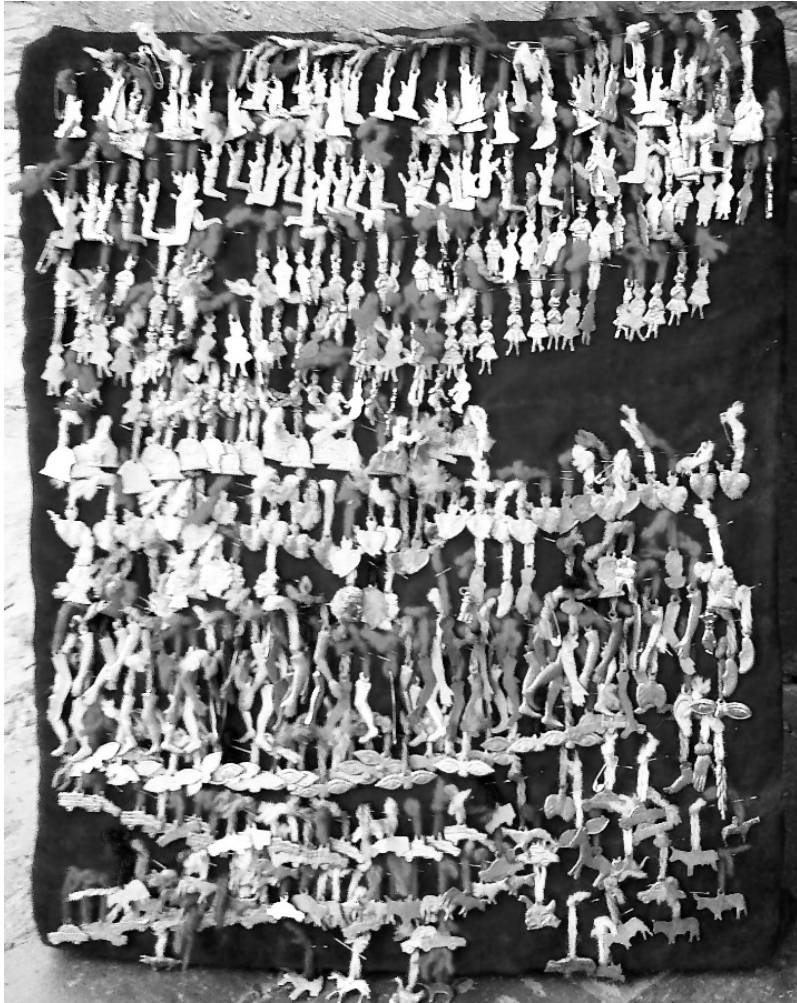
Resumamos em uns pontos tal variedade:

**Tipo 1.** Os chamados “milagrinhos”, objetos a escala, figurativos da graça obtida (partes anatômicas ou figuras humanas, casas, animais, vegetais, veículos etc.). Geralmente são feitos de metal e cera e, pouquíssimas vezes, de marfim, osso, pedra ou madeira (ver fotografia 1).

---

Zapopan, Platanar e, principalmente, San Juan de los Lagos, em Jalisco. Foram realizadas durante distintas oficinas e seminários de pesquisa com a colaboração de alunos de sociologia da Universidad Iberoamericana (D.F. e León) e de comunicação social da Universidade Autónoma Metropolitana - Xcohimilco.

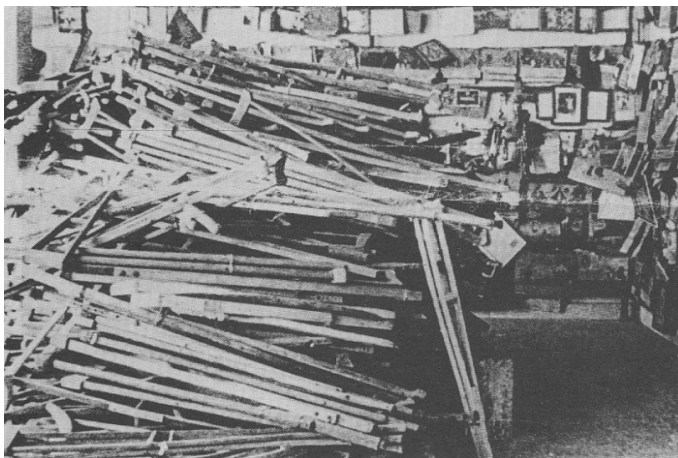
Foto 1 *Milagrinhos* do Santuario do Real de Catorce, SLP, México



Fonte: Arquivo do autor.

**Tipo 2.** Objetos que ressaltam metonimicamente um aspecto, elemento ou componente “representativo” da totalidade do milagre operado. A variedade desse tipo é quase infinito, tanto nos materiais, como nos objetos e seus tamanhos. Assim, temos martelinhos o torninhos etc., por “trabalho conseguido”; livrinhos, diplomas e títulos, entre outros, por “grau escolar alcançado”; bonés ou insígnias, por “ascensão militar alcançada”; camisetas esportivas, pelo “triunfo obtido”; buquês de noiva, pelo “casamento consumado”; umbigos de recém-nascido, pelo “parto bem sucedido”; muletas ou aparelhos ortopédicos ou médicos, gessos, ataduras etc., pela “saúde recuperada” e, praticamente, uma infinidade de possibilidades. As imagens fotográficas também são um recurso metonímico cada dia mais usado (ver fotografia 2).

Foto 2. Aparelhos ortopédicos e títulos como exvotos





Fonte: Arquivo do autor.

**Tipo 3.** Objetos narrativos, onde somente de maneira escrita de descreve ou se alude ao milagre em questão. Os mais comuns são gravados em mármore ou pedra, assim como cartas ou frases escritas sobre papel comum, tipográfica ou manualmente (ver fotografia 3).

Foto 3. Exvotos escritos



Señor de cholma una vez mas  
pidiendote por mis hijos  
se que eres muy milagroso  
que la primera vez que te  
pedi por ellos me lo cump  
ste y te lo agradezco de  
todo corazon que yo no los  
valorado eso es otra cosa.  
hor te escribo para que  
los abandones que me los  
cuides que nos des salud  
ami, amis hijos a fernand  
asos hijos a mi familia  
en general y dame la  
posiencia para salir adelan  
te lo agradezco y ojala  
tengo la oportunidad de  
ir a tu casa averte y pedir  
personamente mis peticiones  
(gracias).

Fonte: Arquivo do autor.



**Tipo 4.** Um caso particular por sua localização extra-santuário, assim como, por sua forma e conteúdo rigorosamente prescritos e estereotipados, o constituem os ex-votos que aparecem nos periódicos das cidades, mais ou menos, grandes do país manualmente (ver fotografia 4).

Foto 4. Exvotos fora santuario

The image shows a screenshot of a newspaper advertisement. The main headline is "doy gracias al espiritu santo" by Miguel Hidalgo. It includes a date of "24 Nov 2009" and a "Contactar al anunciante" button. Below the main ad, there are several smaller classified ads in a grid format, including one for "mascotas" (pets) and another for "carniceria acientada" (meat shop).

**doy gracias al espiritu santo** — Miguel Hidalgo

24 Nov 2009  
Fecha de publicación

**Anónimo**  
Miguel Hidalgo, Distrito Federal, México

Contactar al anunciante

**Detalles de anuncio**

DOY GRACIAS AL ESPIRITU SANTO POR EL FAVOR RECIBIDO

Agregar a favoritos   Compartir este anuncio

**mascotas**

Informes 312-111-34-44, 323-48-00 Iniciamos 14 Octubre.

**APROVECHA** bases de parota, caoba, primavera, pino \$400, \$500, \$600 mesa de regalo, pidala Rivera. Cel.312-118-67-42.

**BAZAR** Compro muebles, pago de contado Tel.312-148-17-47.

**COMPRO** Laptop, computadora escritorio, pantalla Led. únicamente buen precio. Tel.163-41-94.

**DOY Gracias Espíritu Santo por un milagro concedido a G.V.M.**

**LA V A D O R A S** . Refrigeradores, secadoras, domésticos, servicio garantizado. Tel. 044-312-133-R2.

**SE VENDE** secadora, estufa, bascula, extinguidor, nuevas buen precio. Cel.312-131-98-85.

**TAROT** Egipcio "atención Colima" está aquí por primera vez La Profesora Espiritual de Catemaco, Veracruz. Ella le ayudará con orientación familiar y espiritual, sufres de nerviosismo, adicciones, dolor de huesos, cabeza, cansancio, impotencia, alcoholismo, salación, males puestos, brujería,

**carneceria acientada y funcionando.** Informes Cel.312-100-58-59

**POSTERÍA de concreto para lienzos de 5 hebras** Tel.312-118-05-16 **posteria de concreto.** [wordpress.com](http://wordpress.com)

**AHORAS \$200.** Miércoles viernes Argelia vi salidas Guadala miércoles a dom Tonalá, Zapotlanejo, Juan Dios, Medr Zoológico. Noviembre Tec Guachimonton Octubre 17 I Marietas Pu Vallarta. Diciembre Chihuahua, Cr Mochis. Octubre (puente) Pu Vallarta R Decamerón compl albarcas, ...

Fonte: Arquivo do autor do Internet e o Diário de Colima.

**Tipo 5.** Por último, tratemos daqueles que formam o objeto de estudo deste trabalho: os chamados “retablinhos”. Nestes, sobre um material impressionável, sólido e/ou poroso, se manifesta descritivamente o milagre de maneira pictórica figurativa (com óleo, aquarela, lápis, canetas,



fio etc.); geralmente vai acompanhado por uma inscrição que narra os pormenores do sucesso. Sua forma mais comum é um retângulo de dimensões variáveis (ver fotografia 5).

Foto 5. Retablinhos representando animais pra supervivencia



Fonte: Arquivo do autor.

Deste tipo há uma variedade, também, imensa que, entretanto, pode ser proveitosamente, classificável e tipificável com ajuda da semiótica.

Por fim, cabe apontar que, na realidade dos santuários são múltiplas as formas mistas, nas que se entrecruzam e superpõem *ad nauseam* os cinco tipos descritos.

Esta brevíssima apresentação, não isenta certamente outras interpretações, podemos revisar algumas das distintas aproximações que se têm realizado, em virtude dos nossos retablinhos (tipo 5), bem em torno do processo que os emoldura mais precisamente: a religiosidade popular.

## **APROXIMAÇÕES VARIADAS**

Quem sabe um pouco rapidamente, poderíamos resumir em três as variadas interpretações que, sobre os ex-votos, podem encontrar-se no ambiente intelectual. Todas elas tomam uma certa postura e valorizam, seja positiva ou negativamente, nosso objeto de estudo; ou seja, todas elas têm em comum uma atitude basicamente normativa sobre o significado e o valor dos ex-votos.

### ***O panorama da cultura romântica (que não, que sim)***

- a) **Os que não:** em uma atitude tipicamente catalogada como exclusivista (cultural e classista), durante muito tempo se tem desqualificado aos ex-votos populares e a todas as práticas culturais do povo, porque se considera que carecem de “gosto” e originalidade e, sobretudo, que são mostra de alta incultura e cego fanatismo religioso. Vale ressaltar que ante o perigo de contaminação com tais questões, os ex-votos do povo/classes estavam *a priori* de qualquer tipo de interesse.

- b) **Os que sim:** com o tempo, começa a surgir uma atitude positiva que concede aos ex-votos certo valor documental e até jornalístico, tanto que há “testemunhos” de épocas distintas narradas da ótica do povo. Então, tornam-se objetos de coleção de anti-quários e colecionadores de arte os quais, por sua autenticidade e audácia plástica, ou quem sabe por seus temas “surrealistas e ingênuos”, os consideram como dignos representantes de arte popular e da pintura *naïf* espontânea. De repente, se descobre que a plebe – sem querer e sem saber – faz coisas que certamente podem passar por artísticas; ou também, que por sua extraordinária “simplicidade” ainda que populares são “originais” e, por isso mesmo, adquirem importância e valor cultural.

Citemos aos representantes desta atitude romântica/antiquária que, não por seu interesse positivo, deixam para trás concepções profundamente etnocêntricas e idealistas. Sua exposição detalhada permite-nos assinalar as formas como não se deve definir o ex-voto. Em 1950, o senhor Roberto Montenegro<sup>81</sup> afirmou:

Esses ex-votos populares que os crentes encomendam ao pintor levam em si, com imaginação exaltada, as características do milagre e com um excelente sentido plástico alcançam verdadeiros acertos. Contribui à compreensão da pintura, um epígrafe - que transmite graça documental e anedótica ao relatar ingenuamente o acontecimento – no qual se dão graças ao santo pelo milagre que tem efetuado. Impera nele uma total visão infantil, que desconhece o próprio mérito da obra.

---

81 Um dos mais importantes artistas plásticos do México nessa época.

Continuando, acrescenta que: “Nessas delicadas pinturas, que o doador oferece em ação de graças, se adverte uma inconsciente audácia no colorido.” E, por último, o juízo final:

Nesses retabulos, as vestimentas, os modelos e o ambiente podem transformar-se com o curso dos anos, mas a sinceridade no sentimento mágico do instinto com que são feitos, bem como sua devoção, fazem dessa pintura uma mostra evidente e segura de um aspecto interessantíssimo da história da arte mexicana .(MONTENEGRO, 1950, pp.7-9)

Quase trinta anos mais tarde, Graciela Romandía de Cantú (1978, p.5, 13, 17) nos falou sobre o mesmo assunto:

Essa mostra objetiva de agradecimento por um favor recebido une a sua manifestação pictórica, quase sempre popular e ingênua, o valor do sentimento humano apreciável pelo sincero, natural e desinteressado [...] A finalidade dos ex-votos ou “retábulos” é a relação plástica dos milagres. Perspectiva e composições vão encaminhadas ao relato maravilhoso sem atender a nenhuma regra. A simplicidade é a grande qualidade da plástica popular. Nessas pinturas se patenteiam as atitudes artísticas do povo mexicano. Seu colorido, sua imaginação e sentido plástico os situam entre as obras de arte popular. Seu encanto reside na criação espontânea, sem um fundo intencionado, no sentimento natural [...] Não tem influencias de pintura consagrada ou de moda. Os movimentos econômicos, políticos ou sociais se ignoram. É expressão plástica simples, fruto de um sentimento humano. Alguns ex-votos mostram no desenho uma audácia genial; recordam pintura abstrata ou surrealista.

E, já terminando, a autora nos diz que, entretanto: “Não é a manifestação estética o que importa em um ex-voto, ou seu valor de arte popular ou folclórica; o que interessa é o testemunho vivo da oferenda, que ainda é considerada como mostra de reconhecimento de um momento do homem; seu vital e sensível tributo à fé” (CANTÚ, 1978, p.47).

Por outro lado, é inegável a contribuição desses dois autores, que ao menos tem se ocupado em fazer certas recopilações; além disso, se tem dado, por assim dizer, “carta de cidadania intelectual” (isso sim, muito pitoresca) à uma realidade cultural das classes subalternas.

Ultimamente, também, tem surgido um interesse jornalístico/turístico pelos ex-votos, principalmente por causa da sua estranheza e profusão em certos santuários. Neste tipo de modulação discursiva, os ex-votos são submetidos à chave de inteligibilidade espetacular do tipo do *that's incredible*, que possibilita sua aparição em revistas turísticas (*Caminhos do Ar*) juntamente com as “exóticas belezas do Caribe”, “as alegres focas do golfo da Califórnia” e os “tremendos tubarões adormecidos das terras maias”, ou melhor, em suplementos de domingo (*Magazine Dominical*, de Excelsior, 21 de setembro de 1980) junto à intrépida e bela Cheryl Ladd, “a mais nova dos Anjos de Charlie, que quis esquecer a Farrah”.

Desse modo, se “turistificam-se” e se “remodulam-se” as culturas das classes que pouco têm de exóticas, mas muito de exploradas.

### ***Panorama da quietude da consciência real***

Aqui situaremos aos que, gastricamente, opinam que a religião, em especial a religião popular, é pura e simples alienação; que, com a difusão e extensão adequada da ciência verdadeira, algum dia terminará por desaparecer. Os ex-votos, como parte da superestrutura ideológica da sociedade burguesa, seriam um mero reflexo invertido dos movimentos e contradições “reais” da economia; pelo mesmo motivo, seu estudo pertenceria ao âmbito da erudição burguesa acessória.

Tal nebulosidade, ainda que cada vez mais questionada do interior dos estudos de orientação marxista, tem impedido que cresçam a atividade e a atenção científica sobre estes fenômenos, que estão longe de ser acessórios. Entretanto, se por vão interesse ou casualidade se realiza algum estudo, o mais comum é “sociologizar” e anular toda especificidade cultural do tipo de prática que se pretende analisar. “Produzir” ex-votos não é o mesmo que produzir bananas nem automóveis.

### ***Aos olhos da igreja: uma pedrinha no sapato***

Ao ser impossível ignorá-los mais tempo pela extensão de sua prática e pela sua magnitude numérica, a igreja católica tem considerado aos ex-votos populares como “desvios” e “degenerações” da doutrina oficial.

Em uma época, todas as práticas não oficiais foram cruelmente perseguidas. Mais adiante, a estratégia tem sido trabalhar seriamente na re-orientação e correção de tais desvios, porque não obstante, seu exagerado fanatismo, no fundo manifestam a inquebrantável e original fé do povo.

Como bem demonstra J. Allende Rulo em uma de suas dez teses sobre a pastoral popular:

O catolicismo popular latino-americano necessita de uma renovação fundamental. Tem chegado um momento em que tudo parece degeneração acelerada. E essa degeneração conduz o povo latino-americano não a um vazio morto, senão a mecanismos idolátricos da política ou do progresso, ou a estreita obscuridade das setas e da superstição total. (ALLIENDE, 1976, p. 124)

Na mesma obra coletiva, M. Marzal noz diz que existe um alto risco de que as formas de catolicismo popular se convertam em uma espécie de magia ou superstição. “Os fenômenos que entranham a manipulação do

sagrado que se realizam somente com fins utilitários, por um especialista a margem do grupo ou para controlar certas forças morais ou cósmicas sem nenhuma referência ao comportamento pessoal, pode se dizer que tem “orientação mágica” (MARZAL, 1976, p. 130).

Ante isso, a Igreja, a partir da reunião de Medellín em fins dos anos sessenta, tem desenvolvido uma estratégia dominada “pastoral popular” para corrigir os defeitos e tornar a colocar nas sendas do discurso oficial as práticas religiosas das classes populares

Aqui cabe citar de passagem a pouca ou nula distinção que existe entre as tendências do clero conservador e do claro progressista a respeito do nosso objeto. Isso mostra um forte etnocentrismo compartilhado tanto pela “esquerda”, como pela “direita” da instituição secular. A legitimidade do “discurso de verdade” faz sentir seu peso por onde queira obriga a moralizar ou a politizar aqueles “desvios”. São três atitudes normativas das que é necessário tomar distancia para poder estudar os retablinhos, não como deveriam ou o que lhes falta para ser, senão precisamente pelo que são, gostemos ou não. Nisto se assentaria a pertinência de uma análise científica. Os ex-votos e circunstancias que lhes acompanham devem ser transformados de “objetos reais”, ou seja, sociais, em ‘objetos teóricos”, ou seja sociológicos.

Labor excessivo e objetivo vaidoso para aparentemente nimia questão? Quem sabe. É bastante preocupante. Mas, como a *pré*-ocupação nos pode produzir nada além de novas *pré*-ocupações, inicialmente abordemos esta matéria.

### **Retablinhos: uma tentativa de contraproposta**

Uma vez apresentadas algumas das distintas aproximações à caracterização do ex-voto, não acreditamos que este seja um objeto artesanal grosseiro; um gênero pictórico menor, ou muito menos, uma mostra de

desvio da “real consciência”, ou de uma mensagem legítima e ortodoxa. De maneira sintética e provisória, o consideramos *um instrumento de comunicação historicamente apropriado*. O usam as classes sociais exploradas dominadas e subalternas; nele materializam e dramatizam distintas formas de conceber e viver o mundo, a fé e a vida dessas classes, em “oposição” à cultura e religião das classes dominantes. Entretanto, com estas compartilham de maneira formal os mesmos significantes legitimamente sancionados e administrados nos santuários pelos agentes especializados da Igreja católica.

### ***Ex-votos e comunicação***

O ex-voto pintado, ou retrablinho, inicialmente pode ser definido pela sua função social: *serve explicitamente para comunicar*. É, pois, um instrumento de comunicação.

Nele se lembra a história de quem não tem história e do que não tem calibre para aparecer na história oficial. É, por assim dizer, a história dos vencidos, contada por eles mesmos e a sua maneira. O testemunho expressado meio de imagens e objetos que fixam no tempo o momento em que se efetiva a graça, em si mesmo é um documento; não somente narra o puro instante, senão uma série de elementos sociais, psicológicos, econômicos e ambientais, que em cada ex-voto e em seu conjunto conformam uma história popular do que se passa com o povo (MOLES, 1975).

Por outro lado, o ex-voto mostra e socializa os temores, as carências, as penúrias e os possíveis modos de solução que formam parte da vida cotidiana das classes subalternas; assim, permite projetar as aspirações e utopias concretas de tais classes.

Antes de tudo, é expressão e linguagem constituída que materializa distintos, mas agrupados, *modos de construção e re-interpretação semiótica* da realidade.



Vistos em conjunto, mais além de seu conteúdo individual e particular, encontramos a desmedida quantidade e variedade desses; sua própria materialidade espacial – que delimita uma particular “**sintaxe de adaptação**”, nas palavras de A. Moles (MOLES, 1975). Isto põe em comum, no interior das classes portadoras e dentro de seus próprios MCRS de classe e grupo, as qualidades e a magnitude do poder do santinho em questão, precisamente mediante um mecanismo de exposição ostensiva que não deixa lugar a dúvidas. Milhares de muletas, milhões de retablinhos assinados e empoeirados não mentem: aí reside o poder.

A sala destinada para sua aglomeração delimita o único âmbito espacial dentro do santuário, em que o povo pode intervir com relativa libertada, pois rompe a unidade semântica solene e ordenada imposta pelo próprio santuário.

A esta opõe uma infinidade de objetos, cuja unidade semântica precisamente é o detalhe (MUKAROVSKY, 1979) e cuja única regra de combinação é a justaposição “empilhativa” (ver fotografia 6).

Foto 6. Salas de ex-votos de Chalma y animas del Sitio





Fonte: Arquivo do autor

Esta composição semântica global, além de “ser”, material e espacialmente, também, “significa”. Comunica os lugares e as formas em que a disciplina pode ser violada; mas, ao mesmo tempo, por simples oposição, também remarca e reforça os lugares, espaços e maneiras em que essa disciplina, ou seja, o mesmíssimo poder, deve ser respeitada.

O ex-voto é, hoje em dia, um instrumento de comunicação popular ou, em outras palavras, *popularmente conotado*<sup>82</sup>. Isto requer dizer que a prática de fazer (ou mandar fazer) um ex-voto e colocá-lo em um santuário determinado, somente a encontramos presente e significativamente viva dentro das classes exploradas, dominadas e subalternas de nossa sociedade.

---

82 Entretanto, foi Cirese que estendeu o uso restrito que Hjelmslev deu a esta categoria ao aplicá-la à produção desnivelada das culturas.

Foto 7. Entrada ao Santuario de Chalma.



Fonte: Arquivo do autor

Esta relação de solidariedade, ou pressuposição recíproca existente entre a prática religiosa, que culmina no ex-voto e as classes sociais chamadas *povo*, é o que nos autoriza a entender o ex-voto como um instrumento de comunicação popular; em lugar de qualificar aos seus conteúdos de “simples”, “pitorescos”, “ridículos” ou “pouco racionais” (GREIMAS; COURTES, 1979, p. 358).

Mas, o ex-voto, não desde sempre, foi popular. Apesar de a informação ser relativamente escassa, o ex-voto, como pagamento de uma dívida contraída entre potências dessimétricas,<sup>83</sup> parece que tem existido desde o princípio da história e por todas as latitudes. Tanto os gregos como os etruscos e romanos, bem como, etnias de todos os continentes têm realizado tais práticas.

Também é provável que os ex-votos objetuais figurativos (tipo1) foram os primeiros a aparecer. Nada indica que essa prática não fora amplamente compartilhada por todas as categorias de agentes sociais.

---

83 Por oposição à figura do intercambio o dom entre iguais que já haviam estudado Mauss e Malinowsky. A idéia é de Pietro Clemente, *Sondaggi sull'Arte popolare*, em *Storia dell'arte italiana*, t. XI, Forme e modelli, Turin Einaudi, 1982.

Mais adiante, talvez como elemento de distinção cultural, agora sim plenamente classista, na Europa do século XV – e em particular na Itália – nascem os retablos votivos realizados por pintores “estudados” contratados por ricos e nobres, em oposição aos ex-votos comuns (objetuais), que antes o povo utilizava da forma que aqueles.

Entretanto, cabe a hipótese de que, não muito tempo depois, se inicia um processo de imitação e progressiva apropriação popular de tais retablinhos, pois a imagem com uma ou várias sequências e o texto servem de maneira singular para expressar os termos de um contrato não escrito.<sup>84</sup>

No México, havia que rastrear com clareza a chegada e difusão dos retablinhos votivos; os mais antigos que se conhecem datam dos séculos XVI e XVII e é bastante viável que seu uso tenha sido compartilhado pelas distintas classes da Colônia.

Com certa precisão poderia se afirmar, se não a origem da transversalidade social de seu uso, ao menos certos limites históricos.

Pelo menos até fins do século XIX e princípios do XX, o ex-voto pintado no México é uma prática transclassista. Encontramos retablinhos de gente poderosa e de despossuídos, de ricos e de pobres, de padres e de fiéis, que agradecem ou imploram proteção.

Creemos que é até os primeiros decênios (1920-1940) do século, quando as classes poderosas “abandonam” esta prática; na atualidade, somente fica na posse e uso das classes economicamente exploradas, politicamente dominadas e culturalmente subalternas. Assim, os retablinhos se tornam popularmente figurados. O que dissemos anteriormente bem pode se interpretar como um processo histórico de apropriação popular deste particular instrumento de comunicação. Nem por isso, não deve se pensar que seu uso é homogêneo entre as classes subalternas; haveria que documentar e identificar com precisão a área geográfica de sua difusão

---

84 Já Max Weber nos dizia que “*uma religiosidade de salvação pode ter muito bem sua origem em camadas privilegiadas socialmente*”, em *Economia y Sociedad*, Mexico, FCE, 1974, p. 390.

(centro do México, principalmente); as categorias sociais que o portam; e até divisões por sexo e idade, para não nivelar demasiadamente uma realidade profundamente poliédrica.

Por outro lado, apesar de que hoje em dia seja um fenômeno exclusivamente popular, não quer dizer que as classes populares tenham perdido a fé ou se tenham laicizado completamente. Mais bem poderia se pensar que algumas frações dessas classes mudaram suas práticas e as adequaram ao seu novo lar: a cidade, também que as adaptaram a sua cada vez mais oficial, teológica e “racional”, forma de relacionar-se com os poderes divinos. Prova disso pudera ser a aparição, aproximadamente nos anos cinquenta dos ex-votos “em molde” (tipo 4) que desde então, encontramos nas páginas de alguns diários

Tudo isso implica propriamente a perda do caráter de “instrumento de comunicação” e a conversão em uma “mensagem” estereotipada e quase industrialmente modelada. O suporte e o conteúdo deste último são completamente diferentes ao do retablinho e o ex-voto do santuário em geral; mais bem compete pela atenção do leitor junto com anúncios de comércio, notícias mundiais, assuntos locais, astros esportivos, caricaturas e festas de “sociedade”.

Com tudo isso podemos adentrar na última parte de nossa provisória caracterização dos ex-votos. Dissemos que nestes se materializa e dramatiza uma concepção do mundo, da fé e da vida, não somente diferente senão objetivamente contraposta à religião oficial e em geral a cultura dominante. Como é especificamente esta oposição?

Vamos pouco a pouco. Em primeiro termo, esta oposição não deve se interpretar como necessariamente organizada e dirigida, ou como um produto da vontade dos agentes sociais; deve se entender como um afeito dos distintos e contrapostos lugares objetivos da estrutura social que ocupam as classes em questão.

Esta “situação de classe” condiciona e marca os limites de variabilidade dos esquemas de percepção, ação e valorização; estes funcionam

como uma espécie de modo de construção/reconstrução semiótica (MCRS)<sup>85</sup>. Matriz geradora da dimensão significativa de todas as práticas, esta, por sua vez, é generalizada pela exterioridade social.

Para simplificar ao máximo, podemos afirmar que a concepção de mundo e da vida que materializam os ex-votos populares inverte por completo as demonstrações racionais e a hierarquias teológicas defendidas e difundidas como verdades oficiais pela Igreja católica. Isto não poderia afirmar-se se não fora porque ambas concepções – oficial e popular – compartilham significantes comuns. Povo, hierarquia e burguesia se “reconhecem” nas mesmas imagens sacras.

Entretanto, os significados assim chamados “populares” são muito distintos aos prescritos legitimamente.

Aí aonde o bispo, o sacerdote e as classes altas “vêm” uma das vocações marianas da única e verdadeira mãe de Jesus, o povo “vê” a Sanjuanita dos Lagos (ver fotografia 8).

Foto 8. Retablinho ao poder de Sanjuanita



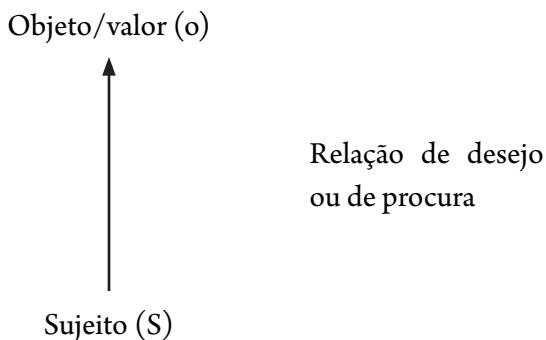
Fonte: Arquivo do autor

85 Daqui para frente será usada a sigla MCRS.

Mas, a diferença seria banal se somente fora pela denominação. Usemos certas ferramentas da semiótica<sup>86</sup> para poder formalizar e descrever em que consiste a similitude, as diferenças e as contraposições dos sentidos construídos por ambas concepções. As diferenças entre a religião oficial e a concepção popular plasmada nos ex-votos não somente se mostram no nível dos conteúdos, senão fundamentalmente também nas relações sintáticas, no modo de ordenação lógica (e ideológica), que se estabelece entre tais conteúdos.<sup>87</sup>

Dentro do nível chamado de superfície, o modelo actancial de Greimas (1979) nos delinea as três principais relações que fundam propriamente a “gramática” do texto religioso considerado.

A primeira relação põe em ação a um primeiro par de *actantes* (não necessariamente atores); o sujeito (S) e o objeto/valor (o) unidos pelo eixo do “desejo”. Nesse eixo, sempre dentro de um plano formal, podemos colocar aos agentes das práticas religiosas e ao tipo de objeto/valores que tais agentes percebem ou desejam.



---

86 Veja Algridas Greimas e Joseph Courtes, 1979, especialmente o “*Modelo actancial*”.

87 Compare com a análise e as propostas de Gilberto Giménez com respeito à religião popular campesina, em *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Mexico, Centro de Estudios Euménicos, 1978; em particular os capítulos I, II, VIII e IX.

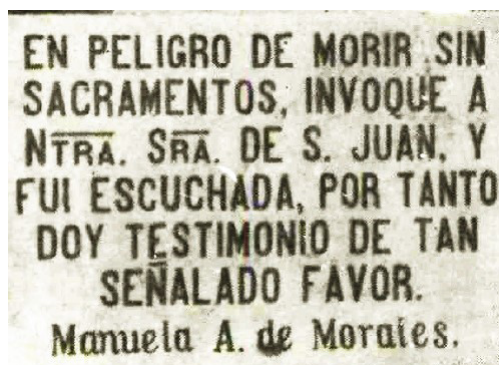
A partir da identificação diferencial do sujeito da prática votiva – por um lado, as classes exploradas, dominadas e subalternas, pelo outro, as classes sociais opostas – teremos que o objeto/valor (o) de suas respectivas práticas é completamente diferente.

O que se deseja nos ex-votos populares sempre é um objeto ou valor concreto ligado à subsistência social e biológica elementar (colheitas, trabalho, saúde, animais, liberdade, física etc.), assim, como à vida cotidiana o povo/classes.

Além disso, a forma de sua expressão, no geral, é determinada claramente, tanto no texto, como na imagem. Pelo contrário, o objeto/valor que se deseja dentro da religiosidade oficial litúrgica praticada pelas classes não populares é de índole moral e abstrata (proteção da “ilusão material”, ganhar o reino dos céus, paz de espírito etc.) irregularmente sua expressão é indeterminada (“favor concedido”, “graça concedida”, entre outras).

Dessa maneira, a segunda diferença, pois a primeira é a de classe – ou seja, no actante sujeito -, a encontramos no tipo de objeto/valor. Para uma pessoa do povo, o essencial é sobreviver. De outro lado, as tribulações existenciais levam aos fieis de classes altas a clamarem *por perdão e paz da alma* (ver fotografia 9).

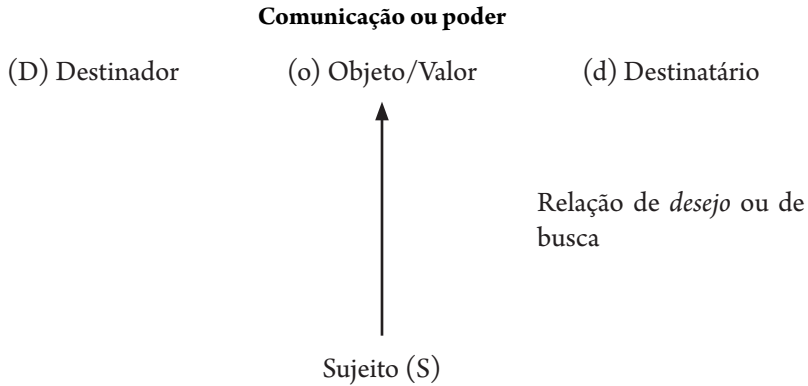
Foto 9. Exvoto narrativo indeterminado



Fonte: Arquivo do autor



A partir do momento que entra em jogo semiótico o objeto/valor (claramente distinto segundo a perspectiva da classe que se trate) um novo par de actantes aparece unido por uma relação de *comunicação ou poder*. Estes são o destinador (D) e o destinatário (d).



Entre (D) e (d) se efetua, ou não, a comunicação semiótica do objeto procurado. Dessa forma, temos que para as classes populares, os santinhos e as virgens perfeitamente bem identificados e localizados – quem uma e muitíssimas vezes tem mostrado seu poder de disposição sobre o mundo das carências - são os únicos capazes de doar-se (comunicar-lhes semiótica e materialmente) a saúde, as colheitas, os animaizinhos, o trabalho, a terra etc.

Com estes seres, o povo/classes estabelece uma estreita relação de *intercâmbio desigual* (a vida por um retablinho, por exemplo), rigorosamente regulada por normas que ambas partes devem cumprir e respeitar.

Este contrato marca as mínimas condições em que se pode efetuar o “contato” e as modalidades de um intercâmbio ritualizado entre seres com poderes claramente desiguais. (GREIMAS, 1979., p. 69-70). Do mesmo modo, o estreitamento do vínculo e o âmbito de operação dos destinadores sagrados fazem com que o povo/classes os perceba como participantes

de uma cotidianidade mundana/familiar homóloga à sua, magnificada em poder, mas ausente nas carências urgentes; sobre estas, além disso, os santinhos têm ampla disponibilidade.

É assim, que os santos se “humanizam”, tem especialidades e gostos muito claros, relações de parentesco (Sanjuanita é irmã das virgens de Zapopan e de Talpa<sup>88</sup>), relações de amizade, inimizade e de amor (a virgem dos Remédios é muito poderosa segundo o povo, porque foi amante do senhor de Chalma!<sup>89</sup>), possuem altos graus militares), se compadecem, ou que se enfurecem se não se cumpre “o que é devido”. Ira que, aliada ao seu infinito poder sobre a subsistência, os faz muito milagrosos ou terrivelmente castigadores.

Podem, enfim, atuar sozinhos, em conjunto, ou em relevos se a ocasião assim merecer. Todos são muito poderosos, mas não em igual medida. Em grau de poder da Guadalupe<sup>90</sup>, de *Sanjuanita* ou do senhor de *Chalma*, não é igual ao de um São Pedrinho, ao do senhor da Vila Seca ou ao da virgem do Ocotal. Seu raio de atuação marca em círculos concêntricos o alcance do seu poder.

Pelo contrário, o papel dos santos e a virgem da religião não popular é o de funcionar somente como intercessores ante o único poder benigno teologicamente demonstrável ou demonstrado: Deus (Pai, Filho e Espírito Santo).

Aí de onde as classes exploradas “vêm” (constroem) três virgens distintas com personalidade, poderes e especialidades diferentes, a religião oficial “vê” (constrói) três vocações da única mãe de Jesus.

Nesta última religião, a religião, a relação do humano com o divino se realiza mediada pelos santos e a virgem (por isso quem sabe não seja

---

88 Imagens de três santuários no Estado de Jalisco, México.

89 Poderoso cristo negro do Estado do México.

90 Nossa Senhora de Guadalupe, padroeira de todo o México.

tão necessária a identificação pessoal do fiel). Na religiosidade popular, a relação com o divino, com o sobrenatural, é imediata e personalizada; por isso, quanto mais perto fisicamente se esteja do santinho, melhores serão os efeitos.

O último eixo sintático do modelo que usamos para a descrição inicial dos dois tipos de religiosidade em questão é o chamado eixo da prova; neste circunstancialmente pode ou não intervir um par mais de actantes o adjuvante (a) e o oponente (O).

Ambos têm a função de facilitar ou dificultar a união (conjunção) entre o sujeito (S) e o objeto de valor (o); neste caso, colaboram para distinguir o tipo de “moralidade” que de modo contrastante acompanha as práticas votivas de nossa análise.

Nesta parte diferimos da interpretação de Gimenez, quando afirma que na religião popular a dimensão ética está ausente (GIMENEZ, 1978, p. 208). Não é que não exista ética, senão que é uma ética e uma moral diferente e contraposta à ética e moralidade religiosa oficial.

Na religião popular, o actante oponente (O) é formado por duas esferas: uma relativa ao contrato pactuado e outra mais relacionada às ameaças da vida diária. Isto significa que o “não cumprir” e /ou o “não saber cumprir bem” ao santinho, é condição para que a situação se agrave. Assim, dentro do imaginário destas classes existe uma enorme e variada gama de seres malignos (diabos, *nahuales*<sup>91</sup>, duendes, bruxas, fantasmas, mortos etc.) (GONZÁLEZ, 1982, p.138 ss.), quem atenta cotidianamente contra a subsistência material e social dessas classes, como: catástrofes naturais (terremotos, inundações etc.), sociais (guerras, invasões, arrastões, entre outros); mais frequentemente, “circunstanciais” (todo tipo de acidentes); algumas vezes, agentes governamentais (policiais, soldados, inspetores,

---

91 Entidades pré-hispânicas de energia negativa (não maligna) complementárias dos *tonales* de energia positiva.

aparelho judicial penitenciário etc.) ou, enfim, inimigos particulares (ver fotografia 10).

Foto 10. Exvoto por sacar ao filho da cadeia.



Fonte: Arquivo do autor

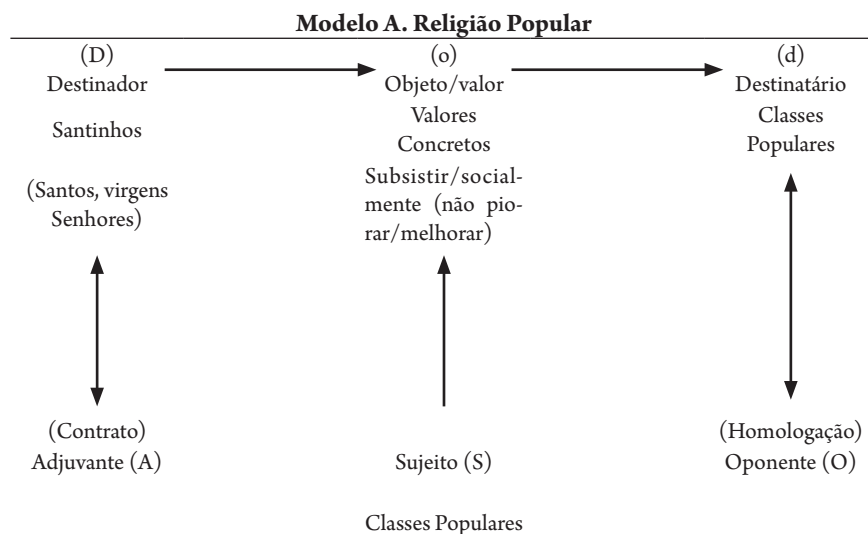
Pelo contrário, na religião oficial o actante oponente (O) é de índole “moralmente má”; é tudo aquilo que afasta de Deus, ou seja, do bom e perfeito. O demônio é um ente eticamente malvado que induz ao pecado, à “ilusão material” e aproveita a debilidade inata da condição humana (a carne, o mundo etc.). Isto significa a “queda”, a culpa e move até a imploração pelo perdão e a compaixão divina.

Assim, de forma sintética, obtemos dois modelos actanciais na análise formal (ver figuras 1 e 2).

Por consequência, o actante adjuvante (A) também é completamente diferente nas duas concepções. Como já assinalávamos anteriormente, na religião oficial os santos e a virgem, que são paradigmas do moralmente bom e puro estão mais perto de Deus; por essa razão podem advogar e interceder perante Ele pelo perdão dos pecados.

A prática das virtudes teologais, das que são depositários exemplares os santos e a virgem, assim como as penitências não corporais (arrepentimento, rezas, orações, missas, esmolas, ajudas para o templo etc.) e em menor grau os sacerdotes, formam o componente positivo que ajuda a conseguir a graça eterna e a glória perpétua, claro que fora deste mundo de ilusão e pecado.

**Figura 1**



Com respeito ao contrato: Saber cumprir “bem”

Ritos, objetos, agentes (sacerdotes, médicos, curandeiros, entre outros), práticas penitenciárias de tipo corporal e econômicas (esmolas, missas, flagelo, etc.).

Com respeito ao contrato: não cumprir e/ou não saber cumprir

Seres daninhos que atentam contra a subsistência (diabos, *nahuales*, duendes, bruxas, fantasmas, mortos, entre outros). Tremores, acidentes, policias, etc.

**Figura 2**

**Modelo B. Religião não Popular**

(D)	(o)	(d)
Destinador	Objeto/valor	Destinatário
Deus Pai Filho Espírito Santo	Valores abstratos ou indeterminados	Classes não Populares
(Contrato)		(Homologação)
Adjuvante (A)	Sujeito (S)	Oponente (O)
Santos, a Virgem (moralmente bons e próximos a Deus); virtudes (fé, esperança e caridade), sacerdotes, penitencia não corporal, ritos (missa), rezar a Deus etc.		Ilusão material, demônio moralmente mau e longe de deus, pecados (a carne, o mundo).

Quando a religião das classes subalternas, de modo simétrico ao oponente, o actante adjuvante (A) se relaciona com o correto e efetivo “cumprimento” ao santinho. Assim, se vincula a tudo aquilo que colabore a tal cumprimento cabal: ritos, objetos, agentes (sacerdote, retablista etc.); práticas penitenciares de índole corporal e econômica (açóites, entrar de joelhos, espinhos, esmolos, missas, entre outras). Em geral, de tudo o que serve ao santinho o necessário mesmo, enquanto atua o poder do destinador (D), e que intervém positivamente no processo. Por exemplo, médicos, curandeiros, objetos, conjuros, amigos, animais.

Enfim, com os santinhos se estabelece uma relação de solidariedade e responsabilidade mútua semelhante ao compadrio.

Como poderá sem dúvida apreciar-se, a concepção e experiência religiosa do povo/classes se mostra carente de toda função carismática para a salvação em “outro mundo”; pelo contrário, se faz necessário todas as frustrações sociais, morais e psíquicas da condição objetiva “deste mundo”.

Não se pede o “paraíso”, nem a glória eterna; demanda-se curar males corporais e solucionar problemas da vida social cotidiana, que de fato nenhuma estrutura civil ou política lhes pode oferecer.

Nos ex-votos, instrumentos de comunicação popular, é possível detectar os riscos de uma série de configurações e concepções culturais das classes subalternas. Nisso, longe de toda disputa teológica se “enterra” o divino no cotidiano, porque somente isso garante a conservação.

O quadro 1 sintetiza algumas das principais oposições da análise formal/relacional de nossos ex-votos populares.

Até aqui, temos tentado vincular em três eixos o conteúdo fundamental da contraproposta de caracterização de nosso objeto. Assim, sabemos que os retablinhos: a) não são um gênero artístico menor, senão um instrumento de comunicação; b) não são uma prática historicamente apropriada por ele; e c) não somente mostram uma visão *naïf* e fanática da realidade, senão que materializam uma concepção da vida, da fé e do mundo diferente e contraproposta a da religião oficial.

Entretanto, não basta apontar as distinções; a constatação delas nos empurra até roteiros que contribuam a tornar inteligíveis nosso objeto de um modo não imanente ou puramente formal.

**Quadro 1**

A cultura das classes	Populares (exploradas, dominadas)	Se opõe à das não populares
Como a religião	De salvação	Se opõe à legitimação
Como o tipo de ética	Prática (obrigação de intercâmbio desigual)	Se opõe à moralizantes (perdão e culpabilidade)
Como o veículo	Artesanal (plástica)	Se opõe a industrial (tipográfico)
Como a apropriação do canal	Em forma coletiva (santuário)	Se opõe à privada (jornal)
Como a comunicação	De origem individual e elaboração social	Se opõe à difusão coletiva e a exposição atomizada
Como a relação com o sobrenatural	Imediata	Se opõe ao imediato
Como a matéria de o milagroso (objeto/valor, O)	Concreta (indigência exterior)	Se opõe a abstrata (indigência “interior”)
Como a competência do santinho	Direta (destinador, D)	Se opõe à indireta (adjuvante, A)
Como a identidade do crente	Não anônima e personalizada	Se opõe a anônima e despersonalizada
Como a descrição do milagre	Especificada	Se opõe a não especificada

## **Vias de análise: esboço para uma pesquisa ambiciosa (ou o retratinho do leão)**

A produção diferencial de ex-votos, tal e como pretendemos construir-la e estudar-la, incluiria, ao menos, três etapas ou fases analíticas.

- a) Uma primeira, de ordem *descritiva*, na que devemos dar conta detalhadamente da especificidade do tipo de ex-votos e práticas que estudamos. Aqui se requer um trabalho de construção atenta às distintas pré-noções que socialmente rodeiam ao nosso objeto; ou seja, que lhe tem “estruturado” de distintas formas, tais que, de maneira frutífera, podem ser rebatidas e superadas de uma perspectiva sociológica.

Nesta fase se deveria poder responder o que e como são os ex-votos que tentamos analisar e como se “distinguem” entre si. Para tal trabalho, mostrou sua utilidade prática distintas técnicas de observação, descrição e formalização semiótica.

Enfim, é importante assinalar que, se dentro de um fenómeno de significação ou comunicação se ignora o modo (ou os modos) em que concretamente está estruturado o “sentido”, se corre o risco de cair em qualquer das múltiplas versões do “sociologismo”; este “explica” o cultural, ainda que na realidade o reduz a determinações sociais tão globais que “explicam qualquer coisa e em qualquer escala, mas à larga simplesmente não aclaram nada.

- b) É insuficiente, entretanto, realizar enormes esforços de formalização do sentido; é necessário relacionar sua especificidade, assim delimitada com o que bem poderíamos chamar as condições sociais de sua construção, que longe estão de ser somente “semióticas” ou discursivas.



Inclusive o que até aqui temos tentado adquirir toda sua riqueza quando, dentro da pesquisa, é possível responder as seguintes perguntas: por que é assim e não de outro modo?, quais estruturas objetivas tem gerado ou tem intervindo na geração histórica de tal tipo de práticas e tal tipo de desníveis?, quem “são” (sociologicamente falando) os agentes portadores e usuários dessas práticas e concepções? Para responder satisfatoriamente a estas questões se devem aplicar distintos conceitos teóricos em diversas escalas de representação; estas, por sua vez, determinarão quais técnicas são adequadas ao nosso objetivo sociologicamente pertinente.

Desde o início foi claro que não simplesmente nos interessava explorar de modo semiótico ou cibernético os ex-votos populares e os não populares. Mais bem interessava tratar de estruturar sua relação com distintas e contrapostas formas de ver o mundo e a vida; com as classes sociais que diferencialmente os constroem e, por último, com alguns processos de construção/reconstrução da relação social de hegemonia/subalternidade dentro do campo religioso de nossa sociedade.

Baseados no que vimos anteriormente e, por mais ambicioso que pareça (atenção: aqui foi o leão como o pintaram), há uma série de categorias de análise, que é necessário trabalhar e discutir.

Por outro lado, a função deste trabalho tão somente foi prevista para indicar algumas dificuldades que contribuíram ao itinerário teórico de um trabalho maior de pesquisa coletiva; por isso, sem entrar em grandes discussões, nos restringimos a enumerar certas categorias e relações referidas ao tema que nos parece ser chave. Temos visto como significantes comuns (os santinhos), distintos grupos e classes sociais lhes atribuem significados diferentes e até contrapostos. Max Weber nos ajudaria a interpretar dizendo que “quanto mais abaixo chegamos à escala social, tanto mais radicais são as formas que adota a necessidade de redenção” (WEBER, 1974, p. 390). É indubitável que tal correlação entre classes e tipo de religiosidade fundamentava o principio da distinção cultural. Gramsci, inclusive,

falava da multiplicidade de religiões cobiçadas sob uma grande religião; como a católica que, em seu afã de conservar-se una, tolera e contém formalmente múltiplas setas e concepções diversas: “[...] há um catolicismo de pequenos burgueses e de operários das cidades, um catolicismo dos intelectuais” (GRAMSCI, 1975, p. 123).<sup>92</sup> Entretanto, a relação entre as classes sociais e as instituições religiosas, suas práticas e discursos especializados, está bastante longe de ser imediata, mecânica e evidente.

- c) Para compreender mais proveitosamente os processos de diferenciação classista devemos adentrar nas condições sociais de construção dessa *diferença*; por outro lado, também devemos entender as condições que tem criado a identidade e partilha de significados comuns. Esta seria a terceira etapa analítica, geralmente descuidada.

Pelo que corresponde às igrejas, ou seja, à “infraestrutura material” das religiões, a teoria dos aparelhos, de Fossaert, e a dos campos religiosos, de P. Bourdieu, nos ajudam a situar teoricamente os agentes, instituições e práticas, que a divisão social do trabalho tem especializado na construção, difusão e preservação de toda interpretação de sentido “religioso” do mundo e da vida; assim, as estratégias contraditórias que se travam no interior deles (aparelhos/campos), em relação aos seus usuários e aos outros campos ideológicos especializados (por exemplo, o científico, o escolar, o da saúde etc.).<sup>93</sup> Com tais conceitos, sem perder de vista a determinação

---

92 Veja, também, Hugues Portelli. *Gramsci y la cuestión religiosa*, Barcelona, Laia, 1977.

93 Robert Fossaert. *La société*, t. III, *Les appareils*, Paris, Seuil, 1978; Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieuse*, en *Revue Française de Sociologie*, nº 14, Paris, 1971. Pode, também, consultar-se Robert Fossaert, *La société*, t. VI, *Les structures idéologiques*, Paris, Seuil, 1983, e Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, Mexico, Centro de Reflexión Teológica, 1981.

social da religião, afastamo-nos de qualquer relação fatal e paradigmática entre *uma* classe social e o controle do sistema institucional das igrejas.

Antes de ser um artefato mumificado ao “serviço” de uma classe, o campo religioso é e tem sido uma “arena”, um “cenário” historicamente edificado e voltado a reedificar; espaço de constantes lutas pelo monopólio da legitimidade do “poder cultural”, do “poder religioso”, da capacidade de modelar e modular as relações da sociedade com o “sobrenatural”.<sup>94</sup>

Em outra escala de análise mais próxima aos agentes sociais, não necessariamente especializados, a maior ou menor “distância cultural” (maior ou menor volume de “capital cultural” acumulado, diria Bourdieu) das distintas classes sociais usuárias, em respeito ao “uso” prescrito do discurso e práticas religiosas oficiais, podemos descrevê-la e interpretá-la com os *desníveis internos de cultura* (CIRESE, *s/.d.*). Dessa maneira, a produção de ex-votos pintados que se tem descrito nos parece como a materialização de um conjunto de concepções que são adotadas somente (ou primordialmente) por grandes grupos sociais explorados e dominados; mas que, além disso, se encontrava em uma posição quantitativa e qualitativamente desnivelada em relação às práticas e concepções religiosas das classes poderosas no político e econômico. A “distância” destas frente à ortodoxia, definida do campo, é infinitamente menor ou nula. Portanto, com os desníveis culturais nos damos conta da diferença, do que separa e distingue as classes. Mas, as culturas, assim desniveladas, não são impermeáveis e repelentes entre si, tem necessidade de compartilhar certos elementos; têm certas zonas e espaços semiótico/sociais de entrecruzamentos, donde se chocam, além de enfrentar-se com quotas de poder distintas e ao lado de desníveis de classe.

---

94 Veja o conceito de Rudolph Otto em *Lo santo (lo racional y lo irracional en la idea de Dios)*, Madrid, Alianza Editorial, 1980; assim, do mesmo modo, o uso de Jacinto Arias em *El mundo numinoso de los mayas*, Mexico, SEP (SepSetentas), 1975.

## *A diferença sozinha não cria a relação de hegemonia*

Propomos a categoria das *frentes culturais* para entender os distintos choques e enfrentamentos (não necessariamente violentos, nem em posição imediata de exterioridade); nestes, mesmo sendo de diferentes classes sociais, são portadores de volumes desiguais (desnivelados) de capital cultural e se “encontram” sob a cobertura de significantes em comum, transclassistas.

Nessas frentes, normalmente as classes e grupos/classes em questão constroem distintos e contrapostos significados do mesmo tipo de significantes (os “santinhos”, por exemplo). Diferenças fundamentalmente decorrentes do distinto tipo de matrizes de percepção, ação e valorização ou MCRS, que tais classes tem interiorizado, em virtude de sua situação objetiva (como ponto e como trajetória) na estrutura social. Apesar de (e quem sabe precisamente por isso mesmo) tais diferenças é nas *frentes culturais*, em que as relações de legitimidade entre os significados classicamente gestados se produzem e continuamente se estão “produzindo”. Isto significa que, em sua escala própria, as frentes culturais se constituem como espaços sociais privilegiados, onde se luta (ou se tem lutado aberta ou passivamente), pelo legítimo monopólio da modelação e modulação de determinados elementos culturais transclassistas, ou elementarrmente humanos; ou seja, pela “ressemantização” que historicamente um bloco de classes elabora sobre as “necessidades”, as “identidades” e que compõem as esferas da vida cotidiana.

É assim que os santuários referidos, além de serem espaços arquitetônicos podem ser compreendidos como verdadeiras *frentes culturais*. Naquelas, apesar das diferenças e contraposições mostradas pela via dos ex-votos pintados, a hierarquia eclesiástica e seus esquemas classificatórios se tornam ponto de referência e valorização comum das classes sociais opostas e, inclusive, com concepções contraditórias.

Sanjuanita “nos ajudaste a matar os chifrudos policiais”<sup>95</sup>, a roubar ingênuos e a enganar maridos; mas ao mesmo tempo, ela está cuidada, guardada e administrada pelo clero. Este, além de “falar” como as outras camadas dominantes, indubitavelmente, tem uma série de saberes que lhe permitem por isso mesmo exercer uma variada gama de poderes sobre as classes; em particular, sobre as exploradas, dominadas e, agora, sim plenamente subalternas. Subalternidade, enfim, não é uma síndrome e um conjunto de sintomas de ordem patológica que se pode deduzir a priori a partir de certas situações hipotéticas. Esta se constrói cotidianamente na constituição e hierarquização dissimétrica de legitimidades de todo tipo; legitimidades que operam sobre uma matéria não “imediatamente” política, mas sim profundamente cotidiana e elementarmente humana.

Está aqui a chave do poder mobilizados dos santos, sobretudo, para as classes subalternas: esses são amos e senhores da cotidianidade precária (material ou espiritual; ou melhor, ambas). Eles provem do “necessário”, protegem do ameaçante, conferem identidades locais, regionais e até nacionais; põe na balança do divino poder os “verdadeiros e únicos” valores humanamente prescrevíveis, assim como seus antivalores proscrevíveis.

Nos santuários, considerados como *frentes culturais* e na desmedida produção de ex-votos populares, com nitidez se mostra a luta pela modelação e modulação do cotidiano e o extraordinário; assim, temos as subalternidades “terrenal” e cotidianamente construídas.

Por último, fica a reflexão em torno de perspectivas teóricas, metodológicas e didáticas que, em algum momento, este tipo de investigação pode contribuir para o estudo da comunicação social.

---

95 **Original:** “alludaste a matar al cabrón polisia [sic]”.

## ENTENDER A COMUNICAÇÃO (E ASSIM SÓ DE PASSADA, AOS MEIOS)

A comunicação social, enquanto relação social e historicamente construída, deve ser estudada de maneira relacional.

Agora, quando se fala da comunicação pode se fazer indistintamente dentro dos sentidos: a) como prática cultural, ou seja, como produtos de comunicação que materializam e veiculam certos sentidos, e b) como processo social no que complexamente se elabora a relação de comunicação e seus produtos.

Daí que possamos definir a comunicação como o processo de construção de/construção, re/construção de múltiplos efeitos de sentido, a partir do lugar que os interlocutores ocupam na trama de relações de força que se circunscrevem em relação ao domínio de um campo ideológico preciso e em função das matrizes o MCRS que ambos portam, dada sua situação objetiva como ponto e como trajetória em uma estrutura de classes historicamente determinada.<sup>96</sup>

Assim, emissor e reinterpretante não se concebem como vontades isoladas, senão como *lugares sociais*, dos quais se “emite” e “reinterpreta” constantemente. Ditos “lugares”, que só muito genericamente e em bem pequena escala podem ser situadas na globalidade da “estrutura social”, estão delimitados com respeito à estrutura de posições de um aparelho ou campo ideológico específico que, por sua vez, tem conseguido “fabricar-se” um público particular e/ou, assim, nas distintas estruturas onde se formam as “redes ideológicas” dos grupos de convivência social.<sup>97</sup> Não

---

96 Veja nossas diferenças com a definição de Gilberto Gimenez, em *Notas para uma teoria de La comunicación popular*, em *Christus*, nº 517, Mexico, diciembre de 1978, pp. 26 ss.

97 Para o conceito de campo ideológico, veja a nota 104 deste capítulo e, além disso, os múltiplos trabalhos de Pierre Bourdieu a respeito, em *La distinction (critique sociale du jugement)*, Paris,

há discurso que emanado de um aparelho seja “recebido” por indivíduos isolados.

Do mesmo modo, como o processo de comunicação se realiza entre distintos “lugares” sociais, podemos postular que, de acordo com o tipo de relações sociais, será o tipo de comunicação. Isto significa que, os membros de uma mesma classe social, cujas relações sociais são mais ou menos simétricas, é muito provável que tenham interiorizado um código comum, não só linguístico, mas amplamente cultural. Entretanto, quando tentamos estudar os processos de comunicação *interclassistas*, nos deparamos com esse código comum sobre relações sociais dessimétricas, que é interiorizado e usado de maneiras, classistamente, desniveladas. Assim se percebe, tão somente aquela mencionada apropriação desigual do capital cultural, incorporado em forma de MCRS e objetivado em obras, práticas etc., que distinguem as classes. Mas as classes, como já dissemos antes, não somente se “distinguem” culturalmente entre si; a matéria prima daquele código comum que faz possível a comunicação entre classes com MCRS diferentes – quantitativa e qualitativamente desnivelados – está composta por elementos culturais transclassistas. Estes recorrem e, em certo modo, unificam verticalmente a todas as classes de uma sociedade e a sua maneira os “identificam” em significantes comuns.<sup>98</sup>

A categoria das *frentes culturais* pretenderia dar conta desses tipos de “espaços sociais”, onde se verifica o processo descrito anteriormente.

---

Mínuit, 1979, e em *Questions de sociologie*, Paris, Mínuit, 1980. Para o conceito de redes ideológicas veja Robert Fossaert, 1983, t. IV.

98 Alberto M. Cirese abordou com lucidez a questão do “elementarmente humano” em dois artigos: *Notas provisórias sobre a fabrilidade, procreazione, segnicità e primado delle infrastrutture* e *Esquemas, terminologías y esqueletos en el armário*, em Alberto M. Cirese. O segundo também foi publicado como *Cultura popular, cultura obrera y lo ‘elementarmente humano’*, em *Comunicación y Cultura*, nº 10, Mexico, UAM-X, 1983.

O que expomos até aqui, nos conduz a afirmar que a comunicação, como prática (produto de um processo) e como processo mesmo de construção de efeitos de sentido, adquire pleno significado e localização teórica quando a estudamos em relação com o sistema de hegemonia da sociedade. Em outras palavras, quando a situamos dentro das relações contraditórias que se dão dentro de uma estrutura de classe – historicamente determinada – consideradas sob o ponto de vista da construção de sentidos sociais.

A relação que há (que construir) entre os processos de hegemonia/subalternidade e os processos de comunicação social, precisamente deve buscar-se nas formas específicas de conformar e matizar certos elementos culturais transclassistas de certos lugares sociais. Nessa ótica, a construção social de sentidos, via comunicação social, longe de ser imune à história, ao poder e as lutas entre as classes sociais, deve poder analisar-se precisamente com distintas estratégias, que ao modelar e modular o discurso social comum (o elementarmente humano) convergem e se condensam em diversos fazeres de relações de forças sociais, geralmente campos ideológicos ou em *frentes culturais*; nisto se utiliza para a luta pelo legítimo monopólio das interpretações legítimas (únicas, universais e verdadeiras) de sentido das necessidades, das identidades e os valores. Mas o conhecimento das estratégias não se pode inferir mecanicamente do puro e simples saber a respeito das condições estruturais de sua produção.

Além desse poder/fazer/dizer que marca a situação social objetiva, tais estratégias supõem o que Habermas chama uma “competência comunicativa” (McCARTHY, 1981, p. 333 ss.) ou, como nós o temos denominado, um MCRS. Este é produto da história coletiva de cada classe social e funciona como matriz de avaliação, valoração e ações, inclusive “comunicativa”; e que fundamenta, tanto que a estrutura de mediação,



toda possível e provável estratégia de construção, des/construção e re/construção de efeitos de sentido dentro de uma dada conjuntura.<sup>99</sup>

***De passada ... (“anti-réquiem” pelos meios e pelo estudo dos meios)***

Quem sabe se o que vimos anteriormente, nos possa ajudar a entender a comunicação; da mesma maneira, o lugar que ocupam – dentro da “infraestrutura material” das ideologias – os MDC e a plethora discursiva aparentemente caótica, que deles flui sem cessar, reinterpretada e reutilizada nas *redes ideológicas*.

Nessa plethora, a qual, além disso, é extremamente complexa como metalinguagem específica, a nosso juízo se realiza um processo de modelação e modulação de “segundo grau” (ou, inclusive, de “n” graus). Isto devido a que as linguagens dos distintos MDC operam (re/modelam, re/modulam) sobre “o trabalho ideológico” do elementarmente humano já dado em outros campos e em outras *frentes culturais*. O que dissemos anteriormente não exclui a possibilidade de “trabalhos” originais (que deveriam delimitar-se com precisão de detectar-se). Entretanto, acreditamos que seu labor fundamental e especializado tem sido, e é, a “redigestão”, remodulação homogenizadora de certas modelações de discurso social comum já elaborados; ou melhor, que estão em elaboração dentro dos outros campos, como o religioso, o educativo, o científico, o político, o artístico etc.

---

99 Diferentemente da “competência linguística” de Noam Chomsky, que se concebe formalmente, o MCRS, ou *habitus* de classe, é sempre uma “competência” em situação, a qual produz efeitos de sentido que somente significam em uma situação específica.

O discurso dos MDC, como partes do aparelho de edição, do aparelho das artes e o ócio, é algo assim como a “ideologia em conserva” (FOSSAERT, 1977, t.II, p. 175-196).

Assim, é plausível a hipótese da modelação de segunda ordem que operam os MDC, facilmente se poderá aceitar que em sua relação com outros aparelhos, os MDC são extremamente mais complexos e novos. Isso, tanto na materialidade de suas metalinguagens e tecnologias, como em seus modos de operação e de re/presentação da realidade.

O discurso dos MDC, ainda quando seja simultâneo ou coletivo, por assim dizer, onipresente e, nauseabundo e ou prazerosamente cotidiano, jamais é usado e reinterpretado do mesmo modo pelas distintas classes sociais. O que para alguns é cafona, para outros é a norma estética do bonito da vida diária.

Porém, é importante estabelecer o critério da propriedade e o papel no ciclo do capital dos MDC, isso não contribui a um ápice para conhecer uma série de questões fundamentais sobre a especificidade ideológica de sua operação. Sem aquelas, a investigação “economicista” dos MDC faz perder toda a potência heurística a uma possível e desejável economia política da comunicação que quase sempre pode desembocar na denuncia do capital burguês e, por outro lado, no completo nivelamento da atividade social (prática) de re-interpretação diferencial do sentido.

Os MDC e seus discursos são um pouco mais que “segregações superestruturais do capital”; não esgotam, certamente, todo o âmbito da comunicação social (ESTEINOU, 1983)<sup>100</sup>.

Por isso, é preciso o estudo de outras formas de comunicação social (populares). Não somente nos ajuda, senão que é imprescindível para conhecer como funciona a comunicação social e dentro desta, como

---

100 A crítica se aplica, sobretudo, a grande parte das idéias de Armand Mattelart, com respeito ao estudo “materialista” da cultura.

funciona a comunicação social e dentro desta, como funcionam os MDC; ainda que somente fora (que não é), pelo método relacional que tais estudos requerem. De outra maneira, por exemplo, processos tais como a “*siempre-en-dominguizado*”<sup>101</sup> progressiva das feiras urbanas e as festas, a “*soap-operização*” (melodramatização ao estilo telenovela) dos mesmos ex-votos serão fenômenos ininteligíveis. Como entender a eficácia homogeneizante dos MDC em outros campos, sem entender como operam precisamente esses campos?

### ***ALGUMAS PERGUNTAS***

Se as questões que delineamos não são exatamente desafios, ao menos podem ser linhas de pesquisa possíveis, que geralmente, os esquemas pré-fabricados se encarregam tranqüilamente de obscurecer o plano de cancelar rapidamente à imaginação criativa.

- a) A nosso juízo, é impostergável o estudo das *políticas culturais*, que historicamente se tem realizado em nossas sociedades, da estrutura dos MDC e outros aparelhos mais. Isso não significa estudar o oficialmente declarado; de maneira fundamental implica em reconstruir as estratégias simbólicas, seus resultados, assim como, resistências em momentos precisos de choque ou inter-relação entre culturas populares desniveladas. Como retomam os MDC as culturas populares? Que tipo de re/modelações e re/modulações elaboram e sobre quais elementos culturais que o povo/classes compartilha?

---

101 Programa popular de televisão transmitido todos os domingos.

- b) Assim, se requerem urgentemente estudos sobre as formas em que as distintas classes sociais “usam” os MDC e o que é que “fazem” distintivamente com os MDC? Como se distinguem entre si as classes no nível cultural e que papel desempenham nisto os produtos dos distintos MDC?
- c) Quais são e como se tem dado os processos e práticas de resistência e adaptação passiva ou ativa por parte das classes populares, frente às pressões homologadas das indústrias culturais?
- d) Por último, quê papel tem e tem tido certos processos de comunicação dentro da dinâmica das distintas *frentes culturais* em uma determinada sociedade? Esta ultima remete diretamente a começar a abordar seriamente o estudo dos processos de luta pelo monopólio da modelação e modulação classista do sentido legítimo das necessidades, das identidades e dos valores que em um momento dado podem funcionar como “tetos” culturais, formados por significados complexos, mas comuns a diferentes classes sociais.

Como é que tanto o grande comerciante especulador, como o empresário empreendedor, o burocrata e o campestino, o operário e o desempregado, as mulheres e os homens, os profissionais, os homossexuais e os policiais; os emigrados que retornam todos os anos; os políticos de oligarquias familiares e os intelectuais conservadores e progressistas se “reconhecem”, por assim dizer, na “mesma “feira” regional de seu estado?

De quê forma e mediante quê dinâmica histórica; mediante quais práticas e rituais a virgem de Guadalupe e a de San Juan dos Lagos podem consolar a uma gama quase infinita de classes, categorias e camadas sociais, não somente em uma região, senão no nível nacional e inclusive internacional?

O que acontece nas telenovelas para que “a dona da casa” e a “mocinha”, que a ajuda estejam juntas e frente ao mesmo televisor aos prantos

quando –depois de 200 capítulos- Clara, a mocinha ingênua e sonhadora, ao final consegue se casar com Juan Alberto, quem durante anos foi atormentado pelo seu padrasto, e os dois jovens se propõem, de maneira cristã, a criar e educar ao filho “daquele desengano”, ao que Clara foi forçada pelo meio irmão de Juan Alberto?

Creemos que as respostas que rodeiam a tentadora e sempre corrente “alienação” das “massas” (?) andam muito, mas muito longe de poder ajudar-nos a reconstruir, de maneira crítica e imaginativa, as formas e resquícios onde se produzem a hegemonia, a subalternidade e as alteridades.

Tudo isso que foi abordado, não é uma síndrome, mas é uma série de relações complexas historicamente construídas, que guardam, além de tudo, um equilíbrio precário. Por esta razão, continuamente devem reforçar-se a partir da economia; da coação física e, sobretudo, da própria reconstrução cotidiana do sentido da vida.

Ou será que o sentido da vida é por necessidade lacrimogêneo, sofredor, vítima e adquirível nos supermercados?

Perante uma sociedade que não pára de nos comunicar sentimentos tristes – que, em verdade, colaboram diretamente a nossa própria cumplicidade na dominação -, ante uma cultura que ambigualmente nos bombardeia com “a vida não vale nada”, e com o “venha viver a fásca e a curtir a vida”<sup>102</sup>; ante um sorriso publicitário seco e sem expressão e a oração aquela do “vale de lágrimas”; enfim, ante a eterna promessa de ser “algum dia” felizes, quando a “felicidade” não é mais que uma inalcançável cenoura – pendurada num arminho e que é colocado, justamente, desde o pescoço até diante dos olhos, dando uma passada pela nuca de cada um de nós – e o amor etílico, daquele que “se cansou de implorar”, unido ao *endless love* dos peladinhos que correm contra a luz na praia; perante tudo isso, não podemos optar pela morte.

---

102 Refere-se a um jingle da Coca-Cola dos anos 1980: “*veia vivir a fásca e a curtir*”.

Não podemos optar pela morte do amor e da felicidade, mortal, terrena e cotidiana.

Teremos, quem sabe, que retornarmos a construir o amor, tornar a descobrir o poder do amor e, assim, só de passada, voltar a construir-nos a felicidade terrena nessa terra para toda a vida.

Porque “toda a vida é agora”.

## CAPÍTULO V

# SEMANTIZARÁS AS FEIRAS<sup>103</sup>. IDENTIDADE CULTURAL E FRENTES CULTURAIS

- E aí como foi a feira?
- Como as anáguas da tia Valentina:
- estreitas embaixo e largas em cima.

J.J. Arreola

## AS FEIRAS E A SOCIEDADE

**A** dimensão lúdica e cerimonial de todas as culturas forma uma importante configuração cultural transclassista. Nessa medida, uma importante variável histórica pode ser estudada com êxito nas feiras<sup>104</sup>.

---

103 N.T: As feiras de que trata o autor não são aquelas de hortaliças e frutas, tão comum do Brasil, mas aquelas tipo que se constituem em grandes eventos, como por exemplo o ‘Relevando São Paulo’.

104 Veja as obras de MikailBaktin, *L’operadi Rabelais e la cultura popolare*, Turin, Einaudi, 1979; Julio Caro Baroja. *El carnaval*, Madrid, Taurus, 2. ed., 1979; Harvey L. Cox, *La festa dei folli*, Milán, Bompiani, 1971; Vittorio Lanternari, *La grande festa*, Bari, DedaloLibri, 1976, e Vladimir Propp, *Feste agrarierusse (una ricercastorico-etnografica)*, Bari, DedaloLibri, 1978. Para o contexto mexicano, veja Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, Mexico, Nueva Imagem, 1982; Gilberto Gimenez, *Cultura popular y religión enel Anáhuac*, Mexico, Centro de Estudios Ecueménicos, 1978, e Jorge A. González, *Sociología de las culturas subalternas*, Mexicali, UABC, 1990.

No México, essa é uma realidade social (econômica, política e cultural) muito profusa, pois, além de sua ampla extensão territorial, uma espécie de lógica social lhes confere uma forte tendência à homogeneização regional e nacional e, dessa maneira, as organiza sob um tipo de padrão mercantilista e individualizante. Na multiplicidade de planos copresentes em uma festa interiorana (econômico, religioso, lúdico, comercial, político-social, ritual etc.), os aspectos econômicos e comerciais se têm desenvolvido a tal grau que na feira ocupam o eixo sobre o qual todos os demais aspectos parecem girar. Mas não é a atividade econômica ou comercial o que interessa aos fins de nossa perspectiva, senão o ponto de vista da cultura.

Em nosso país, as feiras comerciais têm longa tradição e em todos os estados se celebram pelo menos uma festa por ano.

A celebração que integra circuitos regionais se remonta à época colonial, quando por pressões de corsários e piratas, o comércio ultramarino com a Metrópole e as Filipinas teve que se agrupar em frotas, que atracavam em data quase fixa, aproveitando a época mais propícia à navegação; a partir das frotas ancoradas no porto, os comerciantes adquiriram as mercadorias e empreendiam rotas a circuitos fixos pelas principais cidades, realizando uma feira em cada uma delas (WARMAN, 1980, p. 10-11).<sup>105</sup>

---

105 Dessa maneira, esse autor menciona como o único estudo específico de tais circuitos o artigo de Manuel Carrera Stampa, “Las ferias novohispanas”, em *Historia Mexicana*, n. 3, v. 2, Mexico, 1953. Mais recentemente, o papel das feiras dentro do processo de expansão do mercado interno foi abordado por R. Hernandez, “Las ferias y exposiciones como factores de expansión del mercado nacional”, tese profissional, Mexico, IPN, 1973.



Os comerciantes coloniais aproveitavam as grandes reuniões periódicas coletivas que as festas e celebrações do calendário religioso marcavam ciclicamente e nas quais a maioria da população se via, de um modo ou de outro, objetivamente prometida.

É talvez por isso, como defende Warman, que, na prática e no âmbito popular, festa e feira, salvo exceções, são simultâneas e representam dois aspectos de uma mesma celebração que tem necessariamente um forte grau de interação e influência, isto é, salvo em casos excepcionais, as feiras se instalam no lugar e data de uma festa tradicional (WARMAN, 1980, p. 9).

À medida que a sociedade se faz mais complexa, a feira se superpõe à festa e, atualmente, é o resultado de uma série de transformações das quais o fato mais aparente é a hipertrofia do aspecto comercial e econômico da festa tradicional.

Como exemplos, temos a feira nacional de San Marcos, em Aguascalientes, que deve ser patronal celebrada em 25 de abril, se transformou oficialmente em Feira Nacional, Comercial, Industrial, Agrícola, Agropecuária e de Artes Plásticas; ou também a Grande Feira Exposição Estatal de Leon, Guanajuato, celebrada sobre os festejos da padroeira da cidade; ou melhor, por último, nosso caso de interesse, a Feira Regional de Colima, que se verifica em 1º de novembro sobre a antiga festa de celebração de todos os santos. Os exemplos poderiam multiplicar-se, mas o que importa agora é destacar que, sendo o motivo inicial das feiras, no presente, o sentido religioso se circunscreve a âmbitos e tempos sumamente estreitos, quando não há desaparecido por completo. Em seu lugar, o comercial e o esportivo têm tomado um lugar de destaque.

Não se leia no que foi dito anteriormente nenhum ressaio de nostalgia pela perda da autenticidade do sentido de um fenômeno como a feira.

Uma grande lástima que esta tradicional festa (Feira de Todos os Santos), que a partir de 1935 foi designada 'Feira Regional' e na qual se ditaram disposições para edificar os chamados postos com um mínimo e uniforme material de madeira, se tem convertido, melhor dizendo, em um grande concurso de cantinas, onde não somente as pessoas mais velhas, senão as jovens se entregavam autoritariamente a embriagar-se [...] Felizmente, em nossos dias, ainda que sem apagar da feira e de todos estes centros de vício, como realmente deveria fazer-se, as autoridades lhes têm assinalado um lugar distinto do jardim (Núñez) para que se situem (HERNÁNDEZ ESPINOZA, 1982, p. 214).

À diferença dos escritores regionalistas de Colima, a questão para nós não reside em lamentar-se ou alegrar-se por motivos morais ou românticos, senão em entender quais têm sido os pivôs de tais mudanças e qual é o custo que a sociedade tem tido e terá ainda que pagar no terreno cultural da constituição das identidades.

Assim, a história das feiras de México é, sem dúvida, a história das sucessivas transformações de um evento festivo em um evento comercial; mas também é a história de uma luta, velada ou aberta, pelo monopólio legítimo da modelação do que “representa” a imagem de uma região ou de um povo.

A fachada atual das feiras, sua estrutura e conteúdos, seus espaços e seus tempos, assim como seus rituais e significados possíveis são o resultado de uma larga série de tensões e relações de força entre posições desiguais. Nessa luta, não estão em jogo – pelo menos até agora – questões relacionadas imediatamente com o poder político e econômico. Outras são as arenas, onde, privilegiadamente, tais poderes se inter cruzam, vencem ou perdem.

Entretanto, as feiras são o lugar ideal, onde se travam batalhas culturais cíclicas e cotidianas para imprimir e orientar, a partir de determinados

lugares sociais, um projeto de vida cultural global, em cujo núcleo se encontram questões tão comuns e correntes, como o “quem somos”, “de onde viemos”, “aonde vamos e aonde queremos chegar”. Em outro nível, que nutre e fundamenta o que afirmamos anteriormente, a história das transformações das feiras nos fala dos modos em que se tem modelado e modulado uma questão elementar e profundamente humana: “como e com que nos divertimos”.

Desse modo, vemos que na feira as classes sociais não lutam necessariamente por estabelecer relações de domínio ou exploração; mas fazem ressaltar certos valores, práticas e concepções que são “representadas” em virtude de um projeto determinado de legitimidade cultural; lutam, enfim, pela direção cultural da sociedade, focalizando e ressaltando alguns aspectos da mesma realidade social.

Para abordar essas distintas maneiras de pôr em relevo alguns elementos da vida social, vamos introduzir a questão do ritual.

## **FEIRA E RITUAL**

Toda festa comporta uma série de rituais mais ou menos complexos mediante os quais se “encarregam” semioticamente certos comportamentos, práticas, lugares, tempos e agentes ou grupos sociais. Poderíamos perguntar-nos o que acontece com a “dimensão ritual” quando se verifica a transformação da festa na festa e isso se marca com o crescimento desmedido da função econômica. Implica por necessidade o desaparecimento do rito na feira? A resposta dependerá do tipo e qualidade da interpretação do rito que disponham.

Essa tarefa tem sido amplamente desenvolvida, sobretudo na antropologia. No momento, os trabalhos de Roberto da Matta me parecem mais interessantes, em boa medida porque tem se dedicado a estudar o

ritual em sociedades complexas<sup>106</sup>. Segundo esse autor, os rituais servem na atualidade para promover a identidade social e construir seu caráter.

Sem dar lugar a dúvidas, o ritual é um lugar estratégico para penetrar na ideologia e valores da sociedade, porque, por meio dele, se marcam instantes privilegiados nos quais se busca converter o único em universal, o local em regional, o regional em nacional, assim como o individual em coletivo. “O ritual é um dos elementos mais importantes não somente para transmitir e reproduzir valores, senão como instrumento de geração e modelado terminal desses valores. Disso é uma prova a contundente associação entre rito e poder” (MATTA, 1980, p. 24-25).

Existe uma intrincada ligação entre as distintas técnicas do poder e as formas grandiosas do cerimonial e do cerimonioso. Isso contribui para a manutenção e representação da distância entre o fraco e o poderoso; ou, em outros casos, para construir e encenar uma coerência, que é um dos pilares da estrutura de legitimação e autoridade. “É mediante o rito que se atualizam estruturas de autoridade, pois permite situar dramaticamente e, lado a lado, quem sabe e a quem não sabe, quem tem e quem não tem, que está em contato com os poderes do alto e quem se situa longe deles” (MATTA, 1980, p. 26).

Da Matta afirma que a maior parte das sociedades que ele denomina “complexas, individualistas e modernas” estão marcadas por ritos comemorativos de algum evento único, realizado por um grupo ou bloco de classes bem definido, que está pelo acordo geral e pela força do poder, colocado por cima de todas as possíveis diferenças que caracterizam tais sociedades e pode com isso representar toda a coletividade. Por essa razão, o ritual é um instrumento privilegiado para expressar e construir

---

106 Veja Jean Cazeneuve, *Sociologia del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972; Alberto M. Cirese, *Oggetti, Segni, musei*. Turin, Einaudi, 1977; Roberto da Matta, *Carnavais, malandros, heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1980; e Arnold van Gennep, *I ritidipassaggio*. Turin, Boringhieri, 1981.

totalidades sobre as quais se faz fixar a atenção mediante múltiplas formas de dramatização. Todo ritual tem como linha definidora e distintiva um processo de dramatização; isto é, a condensação de algum aspecto, elemento ou relação que se coloca em foco e se destaca do entorno em que habitualmente se encontrava.

O rito nos estabelece um problema de contrastes, daí a necessidade de se estudar o mundo social tomando como ponto de partida as relações entre seus momentos mais importantes: o mundo cotidiano e as festas, a rotina e o ritual, a vida e o sonho, o personagem real e o paradigmático (MATTA, 1980, p. 30).

Em contrapartida às opiniões mais correntes sobre a excepcionalidade e natureza extracotidiana do rito, dessa posição é possível captar o mundo do ritual como totalmente relativo ao que transcorre no “mundo cotidiano”. Uma ação que na vida diária é banal ou trivial adquire um alto significado quando é “destacada” em certos ambientes por meio de uma sequência que consegue colocar essa ação em uma posição especial.

É por meio dos mecanismos de dramatização – quando se converte o evento em signo – que a sociedade pode proporcionar uma visão alternativa de si e, mediante isso, pode ressaltar aquilo que se considera importante (CIRESE, 1977, p. 67).

Assim, compreende-se como todo ritual é orientado de acordo com o tipo de combinações que gera e não por ser capaz de modificar a essência do cotidiano. Essa particular combinação que se engendra constitui uma espécie de gramática, que a análise concreta deve trazer à luz. Mediante essa “gramática”, o ritual destaca alguns aspectos da realidade e nos faz mais presentes que outros.

O mundo ritual é, para Roberto da Matta, um mundo de oposições e uniões, de ressaltos e integrações, de proeminências e inibições, de

aspectos ou elementos da realidade. “É nesse processo que as coisas do mundo adquirem um sentido diferente e podem expressar mais do que expressam em seu contexto normal” (MATTA, 1980, p. 60).

O importante, então, para operar com a dimensão ritual da feira, será analisar os mecanismos utilizados para a criação desses momentos em que, por assim dizer, ciclicamente se põem em *close up* coisas, elementos e relações do mundo social cotidiano<sup>107</sup>. Haverá, também, que se dedicar especial atenção aos ritos que convergem em toda feira.

Parece ser uma constante que não há feira sem rainha e assim, o baile, a rinha de galos, a comida e os jogos mecânicos com elementos que, sem dificuldade, podem encontrar-se em todo evento desse tipo.

Em uma recente pesquisa sobre a feira de Colima, a maioria das pessoas entrevistadas de três distintas classes sociais coincidiam em dar uma importância relevante e significativa ao processo de eleição e coroação da “rainha dos festejos da feira”. Mas por que uma rainha em meio a um sucesso comercial, industrial, agrícola, vaqueiro e cultural? (ACEVEDO *et al.*, 1983)

Isso se deve a que, por regra geral, dentro das sociedades modernas se criam símbolos, que devem ser dominantes e que servem como ponto

---

107 Preferimos falar da “dimensão ritual” da vida social na feira em oposição ao que nos parece um deslize “pansemiotista” de Matta (1980); ele considera que “toda a vida social é um rito”. Em sua linguagem, isso equivaleria a aceitar que toda a vida social é um discurso, questão que, em princípio, dilui a especificidade da sociedade como um sistema de relações sociais objetivas e a reduz a inter-relações comunicativas de outra índole. Melhor caberia aqui propor, como o próprio autor o faz em outras passagens, que, embora todo rito seja uma dramatização (ou um discurso) sobre a vida social, nem toda a vida social é um rito. Nesse caso, não está clara a escala que adota Matta e isso nos impede saber se ele se refere à interação social ou às relações objetivas que possibilitam e fundam a interação. Por outro lado, parece-nos que Cirese abordou com rigor e lucidez os problemas inerentes a essas posições em suas *Notas provisórias sobre fabrilidad, procreación, signicidad y primado de las infraestructuras*, em *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, n. 1, v. 1, Mexico, 1986.

de referência para a contaminação de todo o sistema. “Não é por casualidade que quase todos esses símbolos sejam objetos que em seus domínios de origem estão associados ao alto, a coisas elevadas...”<sup>108</sup> (MATTA, 1980, p. 78).

Da mesma maneira, se poderiam estabelecer as relações que se travam entre a totalidade dos “códigos” e domínios que se encontram atualmente nas feiras sob a proeminência (ou contaminação) de uma ideologia de tipo individualista e econômica. Entretanto, isso será matéria de uma análise mais refinada e complexa.

## **DIVERSÃO, ÓCIO, EVASÃO: O ASPECTO LÚDICO DA FEIRA**

Mas nem tudo é solenidade nas feiras. Dentro do mais simples dos sentidos comuns, a feira é percebida como um evento que “serve” para divertir-se e distrair-se. Em algumas cidadezinhas, é a única oportunidade no ano de poder ver as brigas de galos e ver personagens famosos da indústria das comunicações, bem como de poder elevar-se ou maravilhar-se com as últimas sofisticções em jogos mecânicos e atrações que acompanham o repertório de rigor dos cavalinhos, a roda da fortuna, o *látigo*, a casa dos sustos e a mulher lagarto.

É, também, a oportunidade única de ver “ao vivo” as “estrelas”, que durante todo o ano preencheram com paciências, por intermédio da rádio, os momentos densos de uma estandardizada e pré-propaganda oferta cultural, que cotidianamente se serve para conformar o gosto e a sensibilidade populares.

---

108 Curiosamente, a candidata que mais quantidade de dinheiro consegue, normalmente, é a ganhadora. Aqui também se observa a contaminação do ritual principal da feira pelo “código econômico”.

É, de algum modo, a oportunidade de ter uma espécie diminuída de *Sempre no domingo* (e ainda tem mais!), mas ao vivo e em sua própria cidade.

Diversão, ócio e evasão são bens altamente apreciados e humanamente necessários: de que maneira são gerados, oferecidos e administrados na feira? Ou seja, como se tem modelado e modulado a dimensão lúdica da feira ao largo de sua história?

É indubitável que o que se considerou como “divertido” no início do século, hoje em dia não funciona mais. Daquele indígena conjunto de *chirimia* (flauta) tocando sem cessar na praça de armas de Colima ao instantâneo “show espetacular” de Sasha Montenegro tem um enorme trecho percorrido.

Para ilustrar, citemos um breve parágrafo de uma reportagem publicado com motivo da feira de Colima em 1982.

Ao entrevistar numerosas pessoas [...] assinalaram que, apesar do elevado preço de produtos, tudo é divertido, há espetáculos de todo tipo e para todo gênero [...] Apesar da crise econômica, apesar da pobreza e desequilíbrio econômico das classes populares, ninguém quer perder-se estar presente nas festas que todos os anos se organizam; não importa encher o penhora de prendas e nos afogarmos no mar do endividamento; é preciso desfrutar e amanhã veremos (EL COMENTÁRIO, 1983, p. 8).

Será, então, necessário trabalhar cuidadosamente sobre o desenvolvimento, evolução e tratamento da função lúdica e suas relações com as indústrias culturais, por um lado, e com as práticas e concepções populares, pelo outro.

Entretanto, é bastante clara a forma em que hoje em dia as feiras se acham completamente imersas em uma cultura do espetáculo, na qual,



para gerar diversão, a única (ou mais legítima) forma de participar é o aplauso (ou em seu desfecho a vaia).

Esse tipo de situação faz com que tudo o que se apresenta dentro da feira seja objeto de uma leitura espetacular, quer seja uma dança de voadores indígenas (mas com muitas plumas de “cores exóticas”) com uma inegável espessura etno-histórico, ou melhor, a imitação do clavado da “Quebrada de Acapulco” seguida do “incrível ato das motos suicidas”.

Essa chave de leitura “espetacular”, ao estar matizada pelo “surpreendente” e o “arriscado”, até – na feira de León de 1980 – que a gente se aborreça com as cinco voltas do descenso ritual dos voadores de Papantla, dança que é feita para outro tipo de espaço e tempo cerimonial e se fora “correndo” para ver “o terrível ato dos carros da morte”. Simplesmente, ao iniciar o voo, as pessoas, espremendo-se em torno ao grande mastro, ficam surpreendidas, aplaudem e, muito antes de “terminar” a dança, pouco a pouco se retiram.

Nem é preciso comentar as implicações culturais do que afirmamos anteriormente.

O espetáculo é uma forma lúdica na qual se tem operado uma distância entre o gesto e o olhar, entre o ator e o espectador e na qual a intensidade do vivido emocional, depois de haver sido projetado no interior do grupo, é compensado por uma substituição do maravilhoso, provocado mais por sortilégios técnicos que pelo jogo humano (WUNENBURGER, 1977).

Ninguém, quem sabe, poderia imputar consequências negativas a esta “*sempre-em-dominguização*” da cultura. Entretanto, é perfeitamente claro que isso tem como efeito o despossuir ao homem e à sociedade do jogo e tudo o que isso implica ao somente olhar e percorrer caminhos pré-programados. Como nos programas “cômicos” da televisão comercial,

nos quais “sugere” até quando rimos, por meio de “espontâneas” risadas gravadas; o mesmo povo que não pode se organizar para exigir, para protestar ou para cooperar é organizado para desfrutar e divertir-se do lindo.

O que, quando, como e onde é uma complicada questão que um comitê especializado decidirá por ele o que uma lógica mercantil e individualista tem “decidido” com anterioridade por ambos: povo e comitê.

## **FEIRAS, INSTITUIÇÕES E EXPROPRIAÇÕES**

Tudo o que foi dito até aqui tem como correlato a crescente institucionalização formal da feira. Isso quer dizer tão somente que a gestão do evento há tempo deixou de ser popular. Sim, como se mencionava atrás, nos grandes rituais se atualizam estruturas de autorizadas, é possível que na transformação da festa popular (dia dos mortos) à festa religiosa (todos os santos) e, enfim, a feira regional de Estado, se tenha dado um duplo processo de expropriação.

Primeiramente, com a aparição da Igreja como a ordenadora ideológica da vida da população, os excessos, fanatismos vários e paixões liberadas pelo jogo popular haviam sido “corretamente” sancionados e canalizados pelo clero.

Com o tempo, as estruturas estatais se fazem mais fortes e é, então, que, além das terras, foros e registros do recém-Estado mexicano – por intermédio dos estados do país, da república restaurada, até o início da Revolução –, mediante o poder legítimo que exerce, “expropria” por assim dizer, a gestão da Igreja, o sentido e a direção da celebração.

Dessa maneira, a feira aparece nos diários oficiais dos estados e adquire um caráter de “obrigatoriedade” pelo mandato constitucional. “A Feira Regional do Estado de Colima é obrigatória e se verificará na cidade

do mesmo nome, a partir do último sábado do mês de outubro de todos os anos, abrangendo um período de 16 dias.”<sup>109</sup>

No aspecto formal, oficial e de infraestrutura do ato, fica nas mãos do Estado. Entretanto, nas datas que ainda devemos especificar, este tem cedido sua condução ideológica – ainda que não saibamos se na realidade alguma vez a exerceu – a uma pujante classe de comerciantes privados.

É factível que parte da crescente tendência à homogeneização tenha surgido precisamente pelo contato desses setores com feiras de cidades maiores e economicamente mais poderosas, tais como Guadalajara, Aguascalientes, León e outras.

A feira, pois, todos os anos, mobiliza uma grande quantidade de pessoas, instituições e recursos. Estes são coordenados e convocados por um comitê, no qual os poderes estatais – o município, a marinha e o exército – formam o estado maior de uma organização formal comum e na qual distintos cidadãos formam a parte “efetiva” e viva mediante uma série de comissões e vocais.

Não se deve pensar que os roteiros atuais das feiras são obra maquiavélica e orquestrada dos comerciantes do país. A sua inegável influência tem, também, que agregar o tipo particular de “oferta” cultural nacional e regional, secularmente controlada por organismos privados nacionais e transnacionais, cujo negócio é nada menos que “a cultura” devidamente enlatada e com edulcorantes vários para evitar sua decomposição.

Também, é importante assinalar a incapacidade mostrada pelos distintos partidos políticos para compreender, atuar e pronunciar-se sobre esses menestréis. Somente o PRI<sup>110</sup> soube incorporar em seu setor popular

---

109 *Decreto de reforma ao reglamento de La feria regional de Colima*, em *El Estado de Colima*, jornal oficial do governo constitucional, nº 45, t. LXVI, Colima, 7 de novembro de 1981, p. 327.

110 Partido Revolucionário Institucional.

– pelo consenso, pelo clientelismo ou pela “força”, para o caso o mesmo dá– a vastos grupos de “fazedores”- permanentes de feiras.

A feira não é um aparelho e nem sequer está controlada por algum deles. Nela, converge um ajuntamento de campos, instituições e sectores que são os que em um momento determinado da luta conseguem ou não lhe impor seu selo característico capaz de “contaminar” a totalidade das práticas e concepções que as compõem.

## **DO CHEIRO DAS MAÇÃS AO PÓ DA TERRA: O ASPECTO MATERIAL**

A história da metamorfose da festa “arcaica” na feira regional está marcada, sem dúvida alguma, por mutações importantes no espaço e no tempo do evento. Essa história poderá ser, oportunamente, reconstruída em paralelo com o desenvolvimento urbano do país.<sup>111</sup>

Assistimos, então, a uma extensa peregrinação espacial da feira, que, ainda que nascera no coração mesmo da cidade e em espaços abertos, pouco a pouco, emigra até ocupar um lugar especializado e traçado arquitetonicamente, para fazê-la funcional e controlável.

Anteriormente, toda a cidade, do centro até a periferia, se “vestia” de festa e se transformavam seus espaços, ruas e praças cotidianas. A festa nascia, crescia e morria no seio da cidade. A experiência lúdica se desenvolvia no mesmo espaço que do seu ocupavam as relações sociais básicas.

Eram espaços abertos e não-especializados. Onde antes se realizavam transações comerciais e exercícios profissionais, hoje, na festa, se tornavam pontos de encontros abertos e pouco formalmente sancionados

---

111 Veja a obra de Luis Unikel. *El desarrollo urbano de Mexico*, Mexico, El Colegio de Mexico, 2.ed., 1976.

e nos quais diversas formas de ludismo podiam ser expressas e vividas. A cidade inteira se “via” e “cheirava” a festa.

Daqui, as nostálgicas recordações, que expressam alguns escritores e cronistas colimenses por aquele “cheiro de maçãs”, que todos os anos invadiam os postos da feira e em pouco tempo preenchiam a cidade inteira. Os faróis luminosos, o ardoroso movimento das pessoas e esse cheiro característico das maçãs anunciavam a toda voz que a feira havia chegado. A localização espacial da feira no centro da cidade fazia por alguns dias que tão somente bastara abrir a porta da casa para entrar nela, usá-la e gozá-la (ou sofrê-la) à vontade. Assim, é explicável que os colonos – além dos outros múltiplos modos de gestão do sucesso – sentiram a feira como suas, ou seja, não separada nem distante, senão como a celebração mais importante do ano:

Com tiras de papel da china  
A vindima se alvoroça  
E reluz mais colimota  
A deliciosa guloseima  
Feira de amor e alegria  
Bonita por ser triguenha  
Mulher valorosa e costenha  
Te quero porque es minha (EL COMENTARIO, 1983)<sup>112</sup>

Durava pouco tempo, talvez dois ou três dias, mas vividos com a intensidade que permite o tempo festivo.

---

112 Poesia de R. Guzman Nava publicada no número 2526 do periódico local.

Dissemos anteriormente que, com o crescimento e o desenvolvimento da cidade, necessariamente a feira cresceu, tanto no próprio espaço material que requeria como na quantidade de visitantes e participantes.

O Estado então, como “ordenador” do espaço urbano, decreta sucessivas mudanças de lugar. Conforme mais longe a feira do coração urbano, mais sentimentos de mal-estar e estranheza geravam entre os habitantes.

Assim, celebrada na mesmíssima praça principal (Jardim Liberdade), sede dos poderes civis e religiosos, a feira de Colima teve que se deslocar, em 1906, para a Praça Nova (hoje Jardim Núñez), um belo parque muito maior que o anterior e situado, por assim dizer, ainda nos limites do centro da cidade. “Desde a data citada, existindo, por então, a liberdade nas pessoas de levantar postos com os materiais que gostavam, que já fora com mantas, esteiras de palha etc.” (HERNÁNDEZ ESPINOZA, 1982, p. 214).

Quando o governo do estado tomou o controle e gestão dessa atividade em 1934, ditaram-se disposições tendentes à homogeneização do material para a construção dos postos. Logo, do “caos” visual e material em seu início, à feira lhe puseram seu primeiro uniforme.

De igual modo, na mesma data, os tão satanizados “antros de vício” foram afastados um pouco do centro do acontecimento. Com tudo isso, deram-se novos passos para converter uma antiga celebração do povo colimense em uma “atrativa e limpa” experiência para os visitantes.

Assim, em 1958, do Jardim Núñez, a feira se trasladou até a feira da cidade. Edificou-se, para os efeitos do baile de coroação, o cassino da feira. E, cada vez mais, “nossa feira” se afastava mais. Agora, para poder ir até ela, havia que se deslocar até os terrenos vizinhos da zona militar, quase aí em frente à Pedra Lisa, um tradicional parque recreativo popular.

À maior disponibilidade de espaço contribuíram, por necessidade de mudança dos espetáculos, os expositores e os tipos de jogos que todos os anos chegavam à cidade. A feira, então, mudou especialmente de fachada.

Assim, o já considerável afastamento do centro de Colima modificou, em consequência, o uso e disposição do “tempo para a feira” dos habitantes.

Ter a feira na banqueta de casa e, por isso mesmo, sem gastar nenhum tempo especial para chegar a ela, a nova feira, mais moderna, “espetacular” e atrativa, implicava a disposição de um tempo especial não para festejar, senão para deslocar-se.

Todas as tendências anteriores se acentuaram ao máximo quando, seguindo o exemplo de muitas cidades maiores, Colima inaugurou, em 1981, um espaço *ad hoc* (ainda que bastante empoeirado) construído e designado especialmente para a construção de estandes cobertos especiais para a exposição e venda, uma nova e mais moderna sala de espetáculos (em que as pessoas reclamam que não podem ver bem os artistas dos lados extremos), uma rinha, um *lienzo charro*<sup>113</sup> e um teatro ao ar livre, tudo isso dentro de um espaço cercado, no qual outrora múltiplo acesso à feira se convertia em uma “entrada organizada”, vigiada e única, em que se cobra o ingresso para entrar.

A similaridade com um parque comercial de diversões já não era tão remota.

## **FEIRA DE CLASSES E CLASSES DE FEIRA**

Até aqui, temos revisto alguns elementos importantes para o estudo da feira compreendida como um fenômeno social complexo. Com a informação até o momento exposta, já nos é possível construir um quadro de oposições típicas (ACEVEDO *et al.*, 1983, p. 20). Este poderia constituir um protocolo de observação para descrever estados complexos; neles, geralmente e com composições variáveis, a festa e a feira se encontram profundamente imbricadas (ver Quadro 1).

---

113 Praça de rodeio.

Uma vez delineadas as oposições básicas para uma morfologia do evento, fica agora a tarefa de traçar algumas diretrizes com as que possamos iniciar a reflexão em torno dos usos sociais da feira.

Na pesquisa, muitas vezes citada, sobre a feira de Colima, dedicou-se especial atenção ao modo pelo qual as distintas classes sociais participavam na feira e o que esta significava para cada uma delas. Com base em hipóteses prévias e nos dados preliminares compilados, pode-se afirmar que a origem social é uma variável fundamental para explicar a participação e o sentido construído em torno da feira.

Como em muitos outros terrenos da vida cultural, as classes sociais utilizam a feira como vitrine para “se distinguirem” e marcarem significativamente suas diferenças.<sup>114</sup>

Na feira de Colima, isso pode ser percebido observando o gasto nos eventos: o baile no salão e os galpões das cervejarias. Todas as quintas-feiras e sábados dos 16 dias da feira de 1982, realizou-se um baile em que os atores e cantores de música de moda fizeram as “delícias” de todos os espectadores apertados.

Por outro lado, todos os dias, em um das partes do terreno da feira, apresentaram-se cantores de música caipira ou tropical (de segunda categoria) nos terraços que são cedidos às cervejarias. O preço de entrada é muito baixo. Dentro, servem-se garrafas e muitas cervejas, enquanto se preenche o ambiente com canções pedidas pelo público.

---

114 Veja Pierre Bourdieu, *La distinction (critique sociale du jugement)*. Paris, Minut, 1979. Em castelhano, pode-se consultar, do mesmo autor, *La fotografia. Un arte intermedio*, Mexico, Nueva Imagem, 1979.



**Quadro 1**

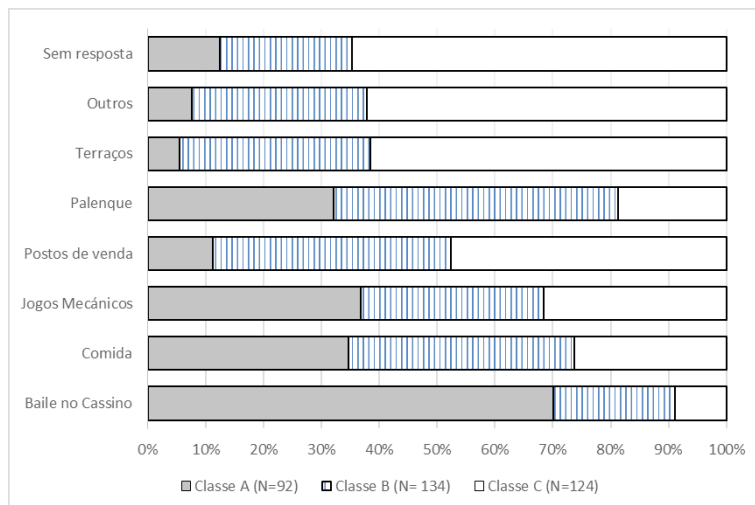
**FESTA E FEIRA: OPOSIÇÕES TÍPICAS**

Ato	Festa	vs	Feira
Alcance	Local	vs	Regional
Configuração global das práticas	Heterogênea	vs	Homogênea
Sentido	Cerimonial/Comunitário	vs	Lúdico/Espectáculo
Gestão Popular	Autônoma	vs	Heterônoma
Organização	Participante	vs	Delegada
Disposição espaço/temporal	Aberta/contínua	vs	Fechada/descontínua
Função Econômica	Não especializada/difusa	vs	Especializada/proeminente
Lógica predominante	Valor de uso (vu-vc)	vs	Valor de troca (vc-vd?)

Assim, a pergunta “em que se gastou mais na feira” foi respondida do seguinte modo:

**Gráfico 1**

**EM QUE SE GASTOU MAIS NA FEIRA, POR CLASSE SOCIAL.**

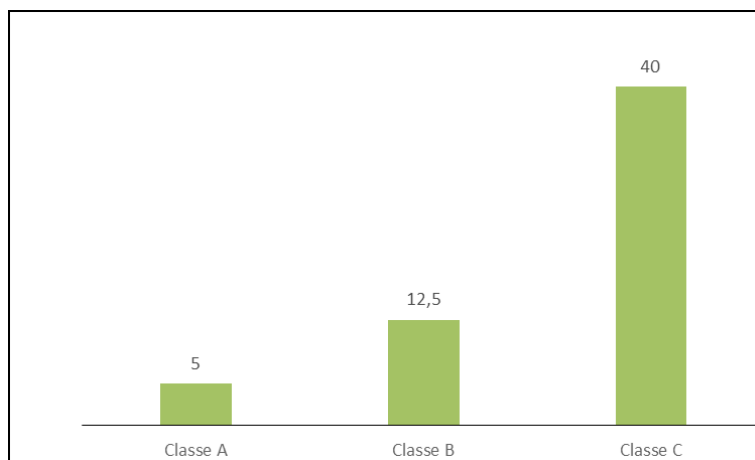


35% da “classe alta” (A) mencionaram o baile no cassino, enquanto que da “classe média” (B) somente 10% declararam o mesmo e só 4% dos pesquisados da “classe baixa” se manifestaram de igual modo.

Pelo contrário, somente 1% dos questionados da classe A “gastou” mais nos terraços; da classe B, 7% e da classe C, 12%.

Algo similar ocorreu quanto ao tipo de “artistas” que se desejaria que veio à feira: a música caipira foi a primeira preferência da classe C (39%), a segunda da classe B (12%) e a quinta (5%) da classe A. (Ver Gráfico 2)

**Gráfico 2**  
**PREFERÊNCIA DE CADA CLASSE SOCIAL PELA MÚSICA CAIPIRA.**  
(Valores em %)



É notória a separação dos gostos que também se materializa nos espaços da feira.

Não obstante, quando as perguntas se orientavam até a opinião e evolução de alguns aspectos da feira, as enormes diferenças mostradas anteriormente se transformaram em unanimidade quase orquestrada.

Isso se evidencia na opinião sobre o que se considera “mais necessário para que haja feira”. As três classes mostraram uma opinião fechada com respeito a que eram mais importantes os postos de comida que os terraços. Mas essa opinião se podia entender na classe A, pois a comida foi o terceiro item no qual mais se gastou (18%) e os terraços, o último (1%). O mesmo caso se dá na classe B, na qual a comida foi o segundo motivo de maior gasto (21%) e os terraços, o sexto (7%), mas na classe C, os percentuais de gasto relativo são praticamente iguais, tanto nas comidas quanto nos terraços que ocupam o terceiro lugar em magnitude como mostra mais acima o Gráfico 1.

O caso anterior se repetiu em várias ocasiões, particularmente quando se perguntou pelo que não gostava da feira.

Vale a pena, também, ressaltar que, para a pergunta: quais os elementos da feira que gostaria que saíssem na televisão?, as três classes responderam de modo praticamente idêntico não somente na primeira preferência: “desfile e coroação da rainha”, senão, inclusive, nas hierarquias seguintes: “exposições” em segundo e, em terceiro lugar, o “teatro ao ar livre”.

De igual modo, sucedeu com a função atribuída à feira: todas as classes coincidiram em que serve principalmente para a “distração” e, finalmente, as três classes qualificaram a feira como “divertida”, “tradicional” e “moderna” (ACEVEDO *et.al.*, 1983, p. 77).

Até aqui, temos descrito sumariamente uma série de diferenças e similitudes, enquanto a participação e o significado foram construídos pelas três distintas classes sociais da cidade de Colima com respeito à feira.

A informação obtida, ainda quando tem importantes lacunas e é somente aplicável a uma pequena cidade do México ocidental, nos tem permitido – como um voo de pássaro – precisar um espectro de alguns dos possíveis *usos* diferenciais da feira dentro de uma sociedade desnivelada.

## FEIRAS E FRENTES CULTURAIS

Uma coisa nos tem ficado suficientemente clara: a feira, na maior parte das cidades do país, se tem convertido no fato cerimonial mais importante do ciclo anual de festividades. Está longe de ser somente mais um fenômeno comercial. Sua própria estrutura e o tipo de elementos culturais, que dentro dela se modelam e modulam, lhe têm outorgado no curso do tempo uma impressionante capacidade para aglutinar, no seu entorno – durante alguns dias – a totalidade das classes e grupos da localidade.

O operário e o empresário, o burocrata e o político, o policial e o vaqueiro, o agricultor e o banqueiro, os profissionais e os comerciantes, velhos e jovens, mulheres e homens se “reconhecem” na mesma feira. Essa é, ou ao menos assim se apresenta e se percebe de algum modo e com suas nuances, a feira de “todos” e “para todos”.

A feira, como um ritual complexo, permite representar aspectos sociais da vida diária e, ao mesmo tempo, possibilita a criação de “totalidades abarcadoras” e, com isso, se converte por necessidade em um fato cultural chave para a constituição das identidades (MATTA, 1980, p. 35-65).

Também temos visto que em outro nível a estrutura mesma da feira e sua gestão marcam limites e leitos precisos para o exercício da função lúdica das cidades. Todos se divertem ao seu modo e a feira é para todos.

Ao revisar o desenvolvimento histórico e os aspectos institucional e material dessa grande celebração, temos constatado que um bloco de classes, que se tem apropriado da gestão e direção da feira, tem conseguido modelar e modular à sua maneira (de classe) uma questão em que todas as classes se pode reconhecer: a identidade global, como região ou estado, e a necessidade de distração. Em outras palavras, isso significa que,

historicamente, esse bloco tem conseguido construir e impor seu projeto social e cultural como o mais legítimo perante todos.

A feira pode ser, então, captada como um grande “teto” significante coletivo compartilhado por uma pluralidade de grupos e classes sociais, que elaboram, a partir disso, uma diversidade até contraditória de significados, ou sentidos distintos e contrapostos; tal convivência relativamente harmônica é possível somente quando se têm estabelecidas as relações de legitimidade entre as distintas práticas e concepções das classes em jogo.

Por sua vez, a legitimidade cultural somente é possível quando se opera coerentemente sobre elementos culturais como a identidade regional e a dimensão lúdica, que são capazes de envolver todas as classes como tais.

Até o momento, temos considerado todos esses elementos para mostrar e ensaiar ao mesmo tempo a interpretação da feira como uma frente cultural, em que se luta e se tem lutado – velada ou abertamente – pelo monopólio legítimo dos mecanismos de legitimação social.<sup>115</sup>

Essa luta se desenvolve, principal, mas não exclusivamente, dentro do nível da construção social do sentido, ao entrarem em confrontação as distintas maneiras de exercer a modulação e a modelagem dos elementos culturais transclassistas.<sup>116</sup>

Nas feiras, e particularmente na de Colima, essa confrontação tem sido resolvida, em parte pelas relações de força (apropriação estatal/comercial de evento, em virtude da situação objetiva dos grupos e classes) e, ao mesmo tempo, pela impressão de um maior grau de coerência

---

115 A palavra “frente” não se utiliza somente com o sentido de “enfrentamento”, mas também inclui o de fronteira ou limite.

116 Fossaert o denomina “instância ideológica” e é o procedimento de pesquisa para representar a totalidade social a partir do ponto de vista da atividade social fundamental de representar-se o mundo e a vida. Veja, de Robert Fossaert. *La société*, t.I. *Une théorie general*, Paris, Seuil, 1977, e *La société*, t.VI. *Les structures idéologiques*, Paris, Seuil, 1983.

e orientação da produção do fenômeno feira dentro de uma lógica que tem favorecido a homogeneização das práticas e privilegiado somente os aspectos modernos e as novidades, para configurar e redefinir o atrativo, o divertido e o espetacular.

Todo ano, o povo valoriza e exige jogos mais sofisticados e cantores mais famosos: a feira “seria melhor” à medida que conseguisse apresentar um melhor e maior número de inovações mecânicas e nomes artísticos de peso.

Da festa de gestão e participação comunitária à feira/espetáculo, presenciamos a consolidação – ou melhor, a *representação e a ritualização* de uma ideologia “econômica” e o caminho de uma celebração popular à constituição “oficial” de uma vitrine para mostrar ao próprio povo e aos visitantes externos os “avanços” do Estado em seu conjunto.

Em certa medida, pode-se dizer, com ressalvas, que a feira mesma é um discurso da sociedade sobre ela mesma (MATTA, 1983). Só que esse discurso é o resultado de uma negociação e de um intenso vai e vem em que os melhores situados socialmente e com maior capital linguístico específico puderam dizer mais e de maneira mais coerente que os outros sobre questões que correspondem a todos.<sup>117</sup>

A grande maioria delega seu “poder falar” a poucas pessoas, porque estas o fazem melhor e “mais bonito” e porque são mais fortes.

Fica pela frente um labor heurístico muito amplo sobre uma realidade que não tem sido estudada e que, para terminar de amolar, nem sequer parece digna de esforço algum. É tão somente, que quem sabe nessas questões cotidianas de sentido da vida, do amor e da felicidade, do morrer e do viver, do sofrer e do penar, do ódio e da solidariedade, da

---

117 Veja o conceito de “capital linguístico” em Pierre Bourdieu, *Ce que parlerveutdire*, Paris, Fayard, 1982, e, do mesmo autor, “*Le marchélinguistique*”, em *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 121-137.

diversão e da identidade, é muito provável que o esforço necessário para poder avançar não seja precisamente puxar e puxar, senão – mais efetivo, mas, às vezes, de momento pouco compreensível – afrouxar e afrouxar. O verdadeiro esforço, paradoxalmente, está em “soltar-se” (como quando subimos ao *bodyjumptrabant*).





## CAPÍTULO VI

# **JOGO PERIGOSO. FEIRAS, MEMÓRIAS URBANAS E FRENTES CULTURAIS<sup>118</sup>**

Quando menos, o importante é reconhecer, em toda vida humana coletiva, essa região lúdica que invade a existência, começando pela divagação, o sonho ou a ilusão, a convivialidade, a festa e as inumeráveis especulações do imaginário.

Jean Duvignaud

## **8 HORAS DA MANHÃ. ABERTURA DE PORTAS E APRESENTAÇÃO DAS CANDIDATAS A RAINHA**

Divertir-se, celebrar, vender, comprar, competir, negociar, lutar, passear, renegar, embriagar, revender, dançar, paquerar, comer, recordar, reencontrar, superar, escapar, brincar, rir e sonhar, zombar, sofrer e outra vez voltar a sonhar e a sorrir. Todos esses verbos nos remetem a ações completamente mortais e cotidianas que, de uma maneira ou de outra, associamos ou de cara invocamos quando estamos na feira. A feira emerge como um grande corpo geométrico com milhares de facetas e ângulos. Ela é um tacho no qual fervem comércio, pequenos poderes, múltiplas instituições, grandes e práticas, saberes, bem como um importante número de

---

118 Trabalho premiado no I Concurso Mundial de Jovens Sociólogos pela Associação Internacional de Sociologia (1990), Madrid-Espanha.

pessoas de todo tipo e hierarquia. Dentro de suas coordenadas espaço-temporais, alguns lucram e comercializam, outros pressionam e impõem; mas, para todos, absolutamente para todos, a feira, também, significa algo. Entender, então, esses significados é se jogar de cabeça no terreno da análise e da cultura. Nosso assunto se torna um pouco mais complicado se tratamos de fixar-nos na interpretação de processos culturais desses tempos tão criticados. Uma revisão nos comprovará como a grande maioria dos estudos sobre “o festivo” tem voltado seus olhares quase exclusivamente sobre sociedades chamadas “primitivas”, “simples”, “tradicionais” e camponesas. É como se a dimensão lúdico-cerimonial fora uma relíquia meio fossilizada da qual somente nos fica uma relíquia meio fossilizada da que somente nos ficavam nostalgia e recordações, ou quando muito um importante componente de alguns excelentes estudos etno-históricos realizados em sociedades pré-industriais da atualidade.<sup>119</sup>

Exemplar, mas no sentido contrário, é a obra de Roberto da Matta, que tem começado a voltar o olhar da antropologia e das ciências sociais para os fenômenos bem vivos e recorrentes como o carnaval, o futebol, os desfiles militares e as cerimônias de troca de poderes.<sup>120</sup>

Mas o que é a cultura e como abordá-la? Sabe-se que há tantas caracterizações da cultura como pensadores têm escrito sobre ela.<sup>121</sup> Para resistirmos à tentação de tão sensata discussão, optamos melhor por caracterizar a cultura como uma dimensão onipresente das relações sociais, ou

---

119 Veja meu ensaio “*Semantizarás as feiras*” neste livro.

120 Roberto da Matta, *Carnavais, malandros, heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980; do mesmo autor, *Explorações: ensaios de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986; e *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

121 Pietro Rossi, *Il concetto di cultura*, Turín, Einaudi, 1970; veja também Jorge A. González, *Sociología de las culturas subalternas*. Mexicali, UABC, 1990.

seja, que está em todas as partes e não somente no chicote ou na cobertura do “edifício” social. Essa posição implica que a cultura:

1. É uma propriedade circunstancial a toda sociedade concreta e histórica (FOSSAERT, 1983, t. VI, p. 35).
2. Não é uma “entidade” flutuante dentro das superestruturas sociais que só pertença e se mova de modo espetacular e acorde aos movimentos “reais” da infraestrutura econômica.
3. Tem materialidade e suportes sociais objetivos e pelo que respeita, no âmbito de sua especificidade, a divisão social do trabalho a tem circunscrito aos distintos processos de *construção, codificação, interpretação e redefinição social do sentido*.
4. Dessa maneira, a especificidade “sínica” ou “semiótica” da cultura não é um componente mais agregado à já, por si mesma, complexa trama de relações sociais, senão uma dimensão integral de todas as práticas e relações da sociedade em seu conjunto. Não se pode ser socialmente e não *significar*. Nem sequer há uma só ação social que não tenha uma representação e orientação simultânea, negociável e copresente dela.
5. Em virtude de tudo o que dissemos anteriormente, a cultura, entendida como o universo de todos os “signos” ou discursos socialmente construídos (e construíveis), não esgota sua eficácia no fato de “ser” somente significante, pois, precisamente porque significa, também “serve” (CIRESE, 1984). Por isso, a cultura é também um instrumento de primeira ordem para atuar sobre a composição e a organização da vida e do mundo social comum e corrente (“mortal”, cotidiano). Finalmente, podemos dizer que as relações entre cultura e sociedade não são de ordem do que contém a conteúdo ou vice-versa. A partir do nosso ponto de vista, a cultura deve ser entendida como uma *dimensão de análise*

de todas as práticas sociais; ela é, indo nessa mesma direção, a sociedade total, observada da dinâmica de construção e reelaboração constante, histórica e cotidiana da significação, do universo imaginativo, no qual resultam as ações das pessoas e são signos que servem porque significam (GEERTZ, 1987). A cultura é, portanto, uma visão, um sistema de classificações com o que definimos o mundo, mas essa visão é, ao mesmo tempo e por efeito das desiguais posições dentro da estrutura social, uma divisão prática, efetiva, classificatória e operante do mundo.<sup>122</sup> A origem, a estrutura e a eficácia de tais divisões não podem se esquecer em nome de uma pretendida neutralidade *semiótica* da cultura. Em efeito, todos os seres humanos, nós nos construímos uma representação de nosso agir e estar no mundo, mas devido, precisamente, às desigualdades de poder e de classe, com dificuldade nossas distintas interpretações da realidade podem coexistir harmoniosa e amavelmente com as de outros agentes de posições distintas e desniveladas em respeito à nossa. Para elaborar uma interpretação densa dessa complexa relação entre os universos imaginativos, os esquemas classificatórios e o emaranhado de desigualdade social tornam útil trabalhar com o conceito de hegemonia, pois nos ajuda a tornar inteligível a sociedade a partir do ponto de vista que focaliza sobre a atividade social de significar (FOSSAERT, 1978, t.III).

Um sistema de hegemonia nos define, para uma determinada escala de representação e dentro de um nível particular de abstração, o modo

---

122 Pierre Bourdieu. *La distinction (critique sociale du jugement)*, Paris: Minuit, 1979; veja, também, Alain Accardo, *Initiation a la sociologie de l'illusionnisme social*, Burdeos: Le Mascaret, 1983.

com que as classes sociais (sempre classes construídas) se relacionam entre si a partir do ponto de vista da criação e recriação do mundo e universos simbólicos. Em outras palavras, o conceito de hegemonia permite destacar um nível específico de leitura inicial e, tendenciosamente, semiótica (ideológico/cultural) das relações entre as classes de uma mesma formação social e, por isso, nos permitiria responder à pergunta: como se relacionam as classes de uma determinada sociedade a partir da ótica da construção e interpretação social de sentido? Entretanto, quando elegemos um objeto como as feiras, devemos estar vigilantes para não criar “mapas” muito abstratos e pequenos, incapazes de servir para nos guiar em situações concretas e, tão pouco, megamapas, que, precisamente por representar tão zelosa e fielmente a realidade, terminem (tal e como iniciaram) por servir para qualquer outra coisa, exceto para o que foram feitos: para orientar e guiar.

## **11 HORAS DA MANHÃ. APRESENTAÇÃO DE SUA GRACIOSA MAJESTADE MARIA LUISA I**

Mas vamos aproximando-nos ao assunto deste trabalho: as feiras. Estas estão relacionadas, em primeira instância, ao comércio de mercadorias, à diversão e à celebração. As dimensões lúdicas e cerimoniais da cultura não são – evidentemente – um tributo do passado, nem muito menos uma “característica” exclusiva de sociedades etnológicas ou distantes, antes, melhor dizendo, são importantes configurações culturais *transclassistas*, que devem ser levadas em consideração dentro das análises das culturas contemporâneas.<sup>123</sup> Estão presentes na literatura disponível

---

123 Veja meu ensaio “As frentes culturais” neste livro.

algumas tentativas sérias para compreender as festas.<sup>124</sup> Entretanto, ao que está relacionado às *feiras urbanas*, tal e como se vêm desenvolvendo e se realizam em nosso país, o acentuado descuido pela análise da cultura se converte em uma carência quase absoluta.<sup>125</sup> Quem sabe, será que a feira, por ser de alguma maneira tão cotidiana, tão ligada ao costume, tem sido considerada como um objeto não muito digno de estudo, comparada com as premiadas polêmicas sobre a marginalidade social, as questões demográficas, a fome, as flutuações e crises econômicas e políticas, ou a contumaz influência dos meios de difusão e as inovações tecnológicas, tão temidas por todos. Mas, para o bem ou para o mal, nem sempre as preferências de estudo dos cientistas coincidem com as práticas efetivas e afetivas da gente comum e, não por carecer de estatuto teórico, as feiras deixam de ser uma realidade social (econômica, política e cultural) profusamente estendida dentro do México dos anos oitenta, neste nosso México da crise de casais que celebram o desamor e das brigas na Câmara de Deputados, da dívida externa, que, apesar dos esforços para pagá-la, sempre flutua em nosso ânimo, como o peso do montante dos tantos bilhões “mais o que se acumule essa semana”, dos mariachis e do bom José Alfredo Jimenez (colaborador assíduo que a nós mexicanos – segundo o dizer dos colombianos – nos atribuem a fama de ter uma canção para expressar cada tipo de sentimento “sentível”, do ódio e da ignomínia, da alegria delirante, da afirmação da hombridade “a-toda-prova” e da ternura amorosa da incapa-

---

124 Veja Vladimir Propp, *Feste agrarie russe (una ricerca storico-etnografica)*, Bari, Dedalo, Libri, 1978; Néstor Garcia Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, Mexico: Nueva Imagem, 1982; Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Mexico: Centro de Estudios Ecuménicos, 1978; Agnes Villadary, *Fête et vie quotidienne*, Paris: Editions Ouvrieres, 1968; e Jean-Jacques Wunenburger, *La fête, le jeu, le sacré*, Paris: Delarge, 1977.

125 Veja meus ensaios “Semantizarás as feiras...” e “Jogo perigoso...” neste livro; também, J. Gómez Serrano, *Mercaderes, artesanos y toreros (La feria de Aguascalientes en el siglo XIX)*, México: Instituto Cultural de Aguascalientes, 1985.

cidade para apagar no coração todas aquelas luzes que ficaram acendidas); este México de terremotos que abalam com violência, destroem, cegam e levantam as cinzas da solidariedade, os afetos, a memória de nossos mortos (antigos e novos) junto à espoliação, à especulação, à incapacidade e ao horror generalizado; das intermináveis emoções que entretecem irmandades afetivas ao redor do encanto das telenovelas.<sup>126</sup>

A feira, demonstração e comemoração de todos, é muito mais estranha que estranha. Vamos, pois, dando nome às crianças. Atualmente, não há estado do país que não tenha quanto menos uma feira dentro do ciclo do ano (WARMAN, 1980). As feiras regionais urbanas (vale o pleonasma), independentemente de sua possível ou real eficácia política e econômica imediata, jogam com um importante papel na definição e sedimentação das identidades coletivas e na modulação das dimensões lúdico/cerimoniais das culturas de alcance local e regional do México.

Que sentido tem, em plena época de crise geral da sociedade mexicana e latino-americana, fazer uma análise detalhada das feiras?

As crises removem estruturas e, dentro do universo dos imaginários, a construção do consenso e das identidades que coexistem em uma sociedade com uma base populacional étnica e tão plural e diversificada constitui um problema de primeira ordem, simultaneamente político e acadêmico. Assim, então, é urgente saber como se tem conseguido construir e equilibrar, ainda que precariamente, o consentimento social dentro de uma sociedade profundamente desnivelada não somente a partir da escala das macroestruturas, senão também dentro de uma escala de fenômenos, fatos e relações mais relacionadas à vida diária e comum do grosso da população. Em torno das feiras, trata-se de questões que, se não são “imediatamente políticas”, não deixam de ser pelo menos

---

126 Veja meu ensaio “A confradia das emoções (in)termináveis” neste livro.

importantes. Aí, verificam-se processos de acumulação, reprodução, utilização e encenação da memória social, de busca e autorrepresentação de identidades em conflito, de organização social capilar, de criação e recriação sógnica muito concretos, muito próximos, muito irmãos, muito cotidianos. Porque a feira organiza, veste e representa um “nós” plural que está (ou tem estado) relacionado não só à razão, senão às paixões e às mesmas vísceras. Esses marcos de identidade, recordações e porvir vinculados a espaços, ambientes e sensações são verdadeiros pontos de contato, de encontro e de convergência de uma pluralidade de grupos e classes de agentes muito diferenciados no social, que se reconhecem – à sua maneira – em sua feira. Além disso, e se fosse pouco, a feira inaugura um tempo e abre uma série de espaços de diversão e jogos, de alegria e excessos, de descanso e esbanjamento; essa temporalidade também opera sobre variáveis elementarmente humanas, que não dependem somente da dinâmica da estrutura de classes e que são precisamente alguns dos pontos que todos os agentes sociais compartilham em maior ou menor medida. São esses tipos de elementos sobre os quais repousa – entendemos que não poderia ser de outra maneira – uma boa parte da possibilidade real e objetiva da conformação e exercício do poder cultural terreno – com minúsculas.

Finalmente, todo poder (ainda que seja pequeno), para exercer cabalmente, deve ser capaz de “representar-se” e normalmente tal tipo de representação se realiza mediante rituais complexos e complexos de rituais. A feira é também um ritual complexo em que se encena a sociedade com suas hierarquias, seus limites e suas flutuações toleradas, com seus desejos e fantasias. A feira é no limite um discurso complexo (material, institucional e, também, propriamente semiótico), no qual a sociedade em movimento reduz um pouco passo a passo e, ao ressaltar algumas facetas de sua própria cotidianidade, nos *fala* sobre si mesma.



A análise das feiras deveria, então, dar-nos algumas pistas e contribuições ao conhecimento de diversos processos sociais de construção de sentido; mediante lutas por mostrar qual dos competidores (certamente, em posições desiguais e desniveladas), é capaz de sustentar e elaborar as definições, as versões e as visões mais plausíveis, mais legítimas da realidade, da vida e do mundo, capazes não somente de serem impostas, senão sentidas e respeitadas. Não basta enunciar a existência da hegemonia; também temos que conhecer de que está feita, por onde se deixa retratar melhor.

E, com segurança, “fica melhor” se nos concentramos na geração e estruturação dos espaços e feixes de relações sociais que são simultaneamente fronteira de contato e arena de luta entre posições sociais diversas: as frentes culturais.

## **2 HORAS DA TARDE. CARROS ALEGÓRICOS E DESFILE PELAS RUAS DA CIDADE**

As feiras foram, a partir da Alta Idade Média, chave para o desenvolvimento e financiamento da “economia-mundo” europeia, pois funcionavam como sítios para onde convergiam as rotas comerciais da nascente economia capitalista e ao mesmo tempo como verdadeiros centros financeiros internacionais (WALLERTEIN, 1979, t. I.).

Com o tempo, essas feiras se transformaram e colaboraram de maneira significativa com o que Oakley chama a *revolução comercial* da época (OAKLEY, 1980). Já em fins do século XIII e início do XIV, as grandes feiras da região de Champagne – estratégicas por sua localização geográfica – declinaram quando os marinheiros genoveses e venezianos conseguiram abrir uma rota comercial marítima da Itália até a Inglaterra e os Países Baixos. Foi assim que cidades, como Brujas e, mais tarde, Amberes, se converteram em sede de grandes feiras, onde comerciantes do sul, do centro e do norte da Europa se encontravam com periodicidade.

A vida social dessas regiões estava regulada precisamente pelo ritmo das feiras (MIARET, 1981).

Esses deslocamentos geraram uma vastíssima rede de pequenos e grandes mercadores, que percorriam intersticialmente toda a Europa com motivo das feiras. Ao complicarem-se as atividades comerciais desses núcleos de comércio, originaram-se em toda sua plenitude os acordos comerciais, as operações bancárias e os procedimentos contábeis com uma flexibilidade e elaboração sem precedentes na história.<sup>127</sup> Também aí se fundaram as bases de uma ideologia econômica individualista que penetrou e prevalece ainda em toda a vida cultural do Ocidente (DUMONT, 1982). No nascente capitalismo mercantil, as feiras funcionaram como um dos pivôs de crescimento e dínamos da transformação urbana da Europa moderna. Entretanto, na medida em que a Europa se intercomunicava e o mercado mundial se gerava e expandia, a importância econômica das feiras passou para segundo plano.

Por aqui pela nossa América, tudo parece indicar que, uma vez consumada a Conquista do México e pelo menos até princípios do século XIX, o comércio da Nova Espanha tinha um ritmo periódico sujeito a tempos e lugares fixos. A atividade mercantil se verificava normalmente em mercados semanais ou mensais (lembre-se da tradição e funcionalidade das feiras pré-cortesianas<sup>128</sup>) e ano a ano nas feiras.

Segundo dom Manuel Carrera-Stampa, durante a Colônia, as feiras de Xalapa e Acapulco não somente foram importantes, senão fundamentais dentro da relação comercial entre Oriente (principalmente China e Índia pela via do tráfico de especiarias, tais como canela, cravo, pimenta, noz-moscada e açafrão, sedas, tecidos, porcelana, jarras, copos

---

127 Veja meu ensaio “*Semantizarás as feiras*” neste livro.

128 Antes da conquista feita por Hernán Cortez.

e vasilhas, móveis e cera branca) e Europa Ocidental através do eixo: Manila-Acapulco-México-Jalapa-Veracruz-Cádiz e Sevilha.

No outro litoral, Acapulco era centro de comércio da Colônia com a Ásia via Filipinas. A Nova Espanha funcionava com o eixo Acapulco-México-Xalapa, à maneira como hoje faz o Panamá: era a ponte imperial de caminho mais acessível pelo qual o mundo se abastecia de extremo a extremo. Outras feiras de importância para o comércio interno também tiveram como coluna vertebral esse eixo. Entre esses pontos, tecia-se a rede principal de comércio e distribuição da Colônia, pois reunia produtores, mercadores e consumidores, cujo movimento financiava, paulatinamente, o nascente e dependente capitalismo mercantil da Nova Espanha. Salvo o caso de Aguascalientes, não possuímos informação suficiente sobre as feiras no século XIX, mas supomos que, enquanto prevaleceram as condições de isolamento regional e raquitismo do mercado interno nacional, as feiras mexicanas do século XIX – nunca com a importância das de Xalapa e Acapulco – foram quase o único modo de interconectar a oferta e a demanda dos produtos e bens da economia do México independente.

Parece claro o papel comercial que tiveram as feiras em economias pouco integradas, mas convém perguntarmos o que acontece com as feiras, quando já não cumprem, tão cabalmente, sua antiga função e, entretanto, persistem ligadas fortemente à tradição e à memória coletiva das populações.<sup>129</sup> É aqui quando devemos começar a focalizar a análise sobre a dimensão sócio-cultural ou cultural do fenômeno. Somemos a feira de Clima, que por ser uma cidade e um território durante muito tempo isolado e não estratégico economicamente, nos apresenta características particulares dentro da ótica das frentes culturais e dentro da escala na qual desejamos situar nosso estudo.

---

129 Maurice Halbwachs. *The Collective Memory*. Nueva York: Harper and Row Publishers, 1980; veja, também, Eclea Bosi. *Lembranças de velhos*. São Paulo, USP, 1987.

#### **4 HORAS DA TARDE. INAUGURAÇÃO DO EVENTO PELAS HONORÁVEIS AUTORIDADES DO ESTADO (A FEIRA DE COLIMA ATÉ 1900)**

Até o momento, encontramos escassa informação sobre a celebração anual da feira colimense, tal e como se realizava, antes do presente século, mas parece ser um fato histórico a superposição de uma celebração ritual com um evento comercial.<sup>130</sup> A feira de Colima tem se realizado nos últimos dias de outubro e nos primeiros de novembro de cada ano, justamente nos dias em que o povo celebra os mortos e a Igreja a “todos os santos”. Os rituais e as festas, pelo tipo de função que cumprem dentro do imaginário coletivo, estão profundamente arraigados na vida social dos povos.<sup>131</sup> A primeira referência histórica relacionada com nosso objeto de estudo provém de uma ata do cabido (administração municipal da época) datada de 1572, a qual contém vários elementos que nos interessa assinalar (ROMERO SOLÍS, 1986, t. I.). Em tal documento, detalham-se os pormenores de uma querela violenta entre um mestiço e uns índios, durante uma procissão cerimonial indígena com tochas e velas de cera acendidas à meia noite, em 1º de novembro de 1572. Essa procissão termina com violência, entre álcool e punhaladas, pela intervenção de um fiscal da igreja (mestiço) e o oficial de justiça da população de San Francisco Almoloyan (atual cidade coligada a Colima). Vários indígenas são encarcerados e açotados, para que, dias depois, eles mesmos, “pelo amor de Deus”, retirem a queixa contra o mestiço que os agrediu.

---

130 Veja meu ensaio “*Semantizarás as feiras*” neste livro.

131 Veja Roberto da Matta. *Carnavais, malandros, heróis*. 1980, Jean Cazeneuve. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972; Alberto M. Cirese. *Oggetti, segni, musei*. Turin: Einaudi, 1977; e Arnold van Gennep. *I riti di passaggio*. Turin: Boringhieri, 1981.

O incidente não ocorreu mais, mas, de acordo com nossa interpretação, esse documento sustenta uma parte da hipótese, segundo a qual, no caminho da festa de *gestão popular* (mortos) à festa de *gestão religiosa* (todos os santos) e, finalmente, à feira regional (*gestão estatal*), se verificou um duplo processo de expropriação da organização e do sentido da celebração. Vemos, assim, que o que hoje em dia é a feira de Colima tem um valor histórico enorme e o sentido da celebração foi, durante séculos, um campo de batalha.

Por outro lado, encontramos um primeiro sinal do modo de viver a celebração em âmbitos diferentes: desde o primeiro documento até essas datas da feira, vão unidas classes pobres e a embriaguez, como um modo de expressão, cerimonial e exercício da dimensão lúdica da cultura. Também consta que, na Colima do século XVI, nos dias 1º e 2 de novembro, existia uma celebração propriamente indígena (popular), que, por efeito da evangelização e do exercício do poder, se transformou (se “expropriou”) em religiosa. É muito provável que esse acontecido se tenha dado durante os séculos XVI e XVII, e, já dentro do século XVIII, podemos – por falta de melhor informação – imaginar que, dadas as características da população e o isolamento geográfico, o comércio se realizava em “lombo de mula”; a celebração em frente à catedral, que hoje é a Praça Principal ou Jardim Liberdade, funcionava como um importante local de intercâmbio. Não temos, tão pouco, nenhum dado que nos possa relacionar à celebração colimense de todos os santos com o eixo das feiras novo-hispânicas (Xalapa, Acapulco, San Juan dos Lagos, Saltillo, Chihuahua ou Taos). Porém, parece-nos improvável, pois sabemos que até 1880 Colima esteve isolada das rotas de circulação de produtos agrícolas (TOSCANO, 1972), ainda que saibamos que, desde o século XVIII, a exportação de sal de Colima era indispensável para o tratamento dos metais preciosos de Zacatecas e Guanajuato (LAMEIRAS, 1981). É, também, um fato a

existência de uma rede de arrieros<sup>132</sup> e pequenos comerciantes que mantinham o contato direto e indireto, por caminhos estreitos, com numerosos povoados e casebres e, mais espaçadamente, com Zapotlán, Guadalajara ou a cidade do México.

No início do século XIX, a celebração começa a garantir-se em um momento em que a população da cidade se envolvia rapidamente (ver Gráfico 1).

A partir dessas datas, a feira adquire uma fisionomia peculiar fundada, ano a ano, no coração da vida social da cidade, coração meio maltratado, pois a memória de alguns escritores colimenses nos descreve como um “simples campo”, com uma rústica pilha de água no centro. Mais tarde, trouxeram a Colima jogos mecânicos (tipo carrossel movido à base de energia humana). Pelo caráter religioso-popular da feira, em sua organização, o governo só se limitava a regular o uso do espaço urbano, sem ter, ao que parece, direta ingerência nela. Nesses últimos anos do século XIX, Colima começa sua entrada paulatina na era moderna: em 1871-1883, constrói-se o teatro da cidade, a estrada de ferro Manzanillo a Guadalajara (1880 a 1908), o quiosque importado da Alemanha do Jardim Liberdade e se proíbe usar *calzones de manta*<sup>133</sup> (que por mera coincidência só usavam os camponeses pobres) na cidade (1888); assim, geram-se vários regulamentos, tais como os de diversões públicas (1875), o de touros (1873) e o tão esperado – dedicatórias à parte – *Reglamento de Vagos*<sup>134</sup> (1873). Nesse último, encontramos a definição do perfil do “desocupado” precisamente

---

132 Homens que traziam carregamento de mercadorias em lombo de burros, que no Brasil são chamados de tropeiros.

133 Calça de algodão branco típica usada por índios.

134 Regulamento para pessoas desocupadas, mendigos etc.

como protótipo das classes baixas: músicos, boêmios, jornalheiros que só trabalham meio dia, tahures<sup>135</sup>, os que exercem sem título etc.

Enfim, dos 12 perfis do vago que define o regulamento, cinco estão diretamente relacionados com algum tipo de exercício popular da diversão ou do sentido lúdico da cultura (AGUILERA, 1986).

Normatizar, vigiar e castigar a diversão das classes pobres contribuíam para adotar uma imagem “mais culta” e “digna” à cidade e para preservar as camadas mais altas dos espetáculos vergonhosos próprios das diversões baixas e escândalos vários dos pobres. Uma relação entre o grau de repressão urbana com o alto índice de alcoolismo da sociedade não pareceria desvairada.

Mas não há poder que se exerça sem oposição a ele (FOUCAULT, 1979, t. I.) e, dentro desse furor de regulamentar, recordemos que nas feiras do Jardim Liberdade estava oficialmente proibida a venda de álcool; entretanto, em 1905, sete de cada dez dias, detidos o foram por “embriaguez e escândalo”.

Enfim, parece ser que, até o fim do século, a vida social e cultural colimense era uma cópia da moralidade do regime porfirista do centro (LAMEIRAS, 1981). Assim, a feira, que se enquadra em uma cidade em contínuo processo de embelezamento, começou a crescer em meio de uma sociedade fortemente dividida, mas com um forte vínculo de mútuas relações de interconhecimento. Na Colima daqueles tempos, todos se conheciam reciprocamente até nos sonhos.

---

135 Jogador profissional.

## **5 HORAS DA TARDE. PASSEIO PELAS INSTALAÇÕES DA FEIRA (OS ANOS DE CONSOLIDAÇÃO, REDEFINIÇÃO E DECOLAGEM, 1906-1957)**

Em 1906, essa feira tradicional, que por muito tempo se verificou – como Deus manda – na Praça Principal, se traslada do “umbigo” social de Colima ao Jardim Núñez, no extremo oriente da cidade. Esse é um período particularmente importante, pois, em menos de meio século, país, estado, cidade e feira se transformaram completamente. A celebração da feira de todos os santos ao avançar o novo século era já uma prática que de alguma maneira incluía todos os setores e grupos sociais de Colima e nada nos indica que o modo de organização tenha mudado substancialmente com a Revolução. Presenciamos, cada vez mais, maior ingerência do Estado na regulamentação da feira; em 1913, a prefeitura de Colima publica uma série de disposições relativas à feira. A guerra dos *cristeros*<sup>136</sup> (1926 adiante), acaba com a feira, ou melhor, a respeita, pois não há indício algum de suspensão. Até então, na feira do Jardim Núñez, compravam-se mais ou menos as mesmas coisas que antes: frutas, louças, artesanatos, jogos, manufaturas, produtos industriais etc.; mas aparece uma série de inovações fundamentalmente de tipo lúdico. A feira tem deixado para trás seu exclusivo funcionamento econômico e, sem deixar de cumpri-lo, começa a introduzir crescentemente elementos de “pura” diversão que na época porfiriana estavam proibidos. Assim, são elementos constantes dessa feira os jogos de azar, as cantinas, a loteria, os jogos mecânicos, as bailarinas, os bailes, os teatros, as bandas do estado, mariachis, circo, desfiles e passeios de carruagem, rinhas de galos, corridas de touro (touradas). Algumas dessas inovações permissivas do regozijo popular irritam (e irritaram) as

---

136 A guerra dos *cristeros* foi um conflito entre o Estado do Vaticano e o Estado Mexicano, entre os anos de 1926 a 1929, em que clamavam “Viva Cristo Rei!”



classes educadas e acomodadas da cidade, que se pronunciavam por desqualificá-las. “Galpões, covis, depenadores libidinosos, peçonha de vícios” e outros epítetos similares choveram sobre as diversões e práticas populares com motivo da feira. Ao mesmo tempo, reportam-se cada vez mais roubos aos postos de feira. Por isso, dia após dia e ano e após ano, exerce-se pressão por desaparecer tudo o que não fora “sã” diversão familiar e moral. Para amostra, um exemplo de 1931<sup>137</sup> que nos descreve o evento:

“Amanece y ya la ciudad se ha enjoyado de luz tibia, de recóndita alegría. El sol bonachonamente tiene un gozo burgués desde que sale y antes de ocultarse, todavía ríe como un colegial en asueto. En el Jardín Núñez, barracas y puestos, volantines y ruletas se han derramado en tropel policromo. Y he aquí cómo el ranchero de tez aceitunada – sol, cansancio y desaseo – del ceñidor vuelca el décimo de cobre sobre el tapete verde... ¡siete, cara de burro!, grita el tahúr, venido de otras tierras a medrar a costa de los ingenuos, en las loterías el pregón monótono ofrece el oro y los moros por sólo una tabla; allí, de seguro la pareja de novios se apretujan de soslayo, el amor amoroso de las parejas pares. Mientras el arpa, el violón y el guitarrón brindan el son bravío y decidor. Por las callejas discurren las brujas rumiando filosóficamente cacahuates tostados y dorados; y en los extremos cantinuchas desarrapadas en donde la moza de cartel desentona una canción que huele a alcohol y trasciende a ruda procacidad. Aquí, el maldito bravuconea al aire un mechón de cabellos u con el soyate ladeado con jactancia. ¡Oh, las borrascas de fruta!, olor de primavera fuerte y de frutos en sazón. Peras redondas que de sólo verlas, brota un escozor delicioso en el paladar; orejones de tez arrugada y sepia; dátiles con

---

137 Optou-se em deixar o texto escrito no original para permitir melhor visão da linguagem da época.

reminiscências do deserto; perones de mejillas como de muchacha campesina; duraznos, cujo bolo semeja el de un adolescente; uvas norteñas, transparentes como perlas, manzanas de ácido sabor y la ciruela pasa dulce y empalagosa como una caricia repetida a diario. Y los monos de manufactura indígena, loza dibujada como primor por las manos sabias y pacientes del indio de San Pedro Tlaquepaque, ollas olorosas a barro, jarros jetones, burdos y democráticos, botellones con nombre de mujer en el vientre y cazuelas inmensas que esperan el picho del casamiento rumboso.

Y gentes del terruño que van y vienen codeándose con los fuereños, muchachas endomingadas que charlan con el amado a fruto de la suegra presunta; loterías disimuladas para desplumar al incauto, juegos de azar permitidos por la ley como relamentables, en donde una troupe de comiquillos asesinan al canto y la corista del cuerpo de bailarinas que danzan entre aullidos de plebe ebria de vino y lujuria. ¡Feria de Todos los Santos, fuiste de un tiempo mejor!”

(Ecos de la Costa, 1 nov.1931,p.3)<sup>138</sup>

---

138 Amanhece e já a cidade se tem enriquecido de luz fraca, de recôndita alegria. O sol, bem humorado, tem um gozo burguês de que desponta e, antes de ocultar-se, ainda sorri como um colegial em feriado. No Jardim Núñez, barracas e postos, voadores e roletas se têm derramado na multidão policromada. E aqui como o caipira de tez azeitonada – sol, cansaço e sujo – de cinta envolta o décimo de cobre sobre o tapete verde. Sete, cara de burro!, grita o Tahúr, vindo de outras terras a prosperar a costa dos ingênuos, nas loterias o pregão monótono oferece o ouro e os mouros por só uma tábua; ali, seguramente o casal de namorados se amassam, o amor amoroso dos pares de casais. Enquanto a harpa, o violino e o violão brindam o som forte e trovador. Pelas vielas, as bruxas passeiam meditando filosoficamente amendoim tostados e dourados; e nos extremos botecos insalubres, onde a moça do cartaz desafia uma canção que cheira a álcool e transcende a grosseira procacidade. Aqui, o maldito com sua bravura ao ar uma mecha de cabelos e com a capa inclinada com jactância. Oh, a borrasca de fruta! Cheiro forte de primavera e de frutos maduros. Peras redondas que só de vê-las brota um remorso delicioso ao paladar; mexeriqueiros de tez enrugada e sépia; tâmaras remanescentes

Em 1934, a Feira de Todos os Santos se declara “obrigatória” por decreto do governador e com ele o Estado se apropria de sua organização e fecha, assim, um ciclo de rancorosas lutas entre Estado e Igreja. Essa é, no sentido que lhe temos dado, a *segunda expropriação* da gestão e organização do acontecimento. O Estado, por sua vez, “rebatiza” a celebração para afastá-la de toda reminiscência religiosa e de todos os santos, e passa a ser a Primeira Feira Regional Agrícola, Pecuária e Industrial do Estado de Colima.

A onda de protestos pelo atentado contra a tradição não cessará durante décadas.

A feira passou a ser responsabilidade oficial dos governos estatal e municipal. Isso deu pé a que as exposições de gado, agrícolas e industriais nas quais se pretendia dar uma imagem do avanço do Estado começaram a chegar ao auge. Com o tempo, a feira quer deixar de ser somente para a cidade de Colima e passa a convidar os municípios a participar. Todo esse movimento é acompanhado pelo rechaço latente ou manifesto ao estigma do provincianismo que se acentua na década de cinquenta. O constante ataque às cantinas, prostíbulos, bordéis e *canelerias*<sup>139</sup> por parte

---

do deserto; ossos das maçãs do rosto como de uma moça do campo; pêssegos, cuja polpa se assemelha à de um adolescente; uvas do norte, transparentes como pérolas, maçãs de sabor ácido e a ameixa passa doce e enjoativa, como uma carícia repetida todos os dias. E os bonecos de manufatura indígena, louça desenhada como primor pelas mãos sábias e pacientes do índio de São Pedro Tlaquepaque, panelas grandes cheirando a barro, jarros de boca larga, rústicos e democráticos, jarros com nome de mulher no ventre e vasilhas imensas que esperam o peru do casamento pomposo.

E pessoas do lugar, que vão e vem acotovelando-se com os forâneos, moças com trajes de domingo, que falam com o amado a fruto da suposta sogra; loterias dissimuladas para desplumar o incauto, jogos de azar permitidos por lei como lamentáveis, onde uma trupe de cômicos assassina o canto e a corista do corpo de bailarinas que dançam entre uivos de plebe bêbada de vinho e luxúria. Feira de Todos os Santos foi de um tempo bom! (Tradução nossa).

139 Zona marginal em que os mais pobres consomem aguardente de cana com canela.

da burguesia e classes médias é respondido com graus maiores de vício, descaramento e alcoolismo. Entretanto, o Estado deve tolerar e regular os excessos dessas práticas “indesejáveis”. Se tirassem o álcool, os jogos proibidos, a luxúria e o escândalo, a feira haveria perdido toda sua base social popular e teria se convertido em um asséptico e moral divertimento das camadas mais altas da cidade. Seria perigosamente classista.

O sentido da feira, dentro desses conflitos de moralidade-imoralidade, deveu-se manter como “popular” por ser de Colima (como terra natal ou “mátria”, como diria don Luis González); entretanto, ele não impediu que essas confrontações se refletissem no uso e administração do espaço do Jardim. É constante encontrar disposições que tendem a separar – pelo menos à distância – os espetáculos lúbricos e as asquerosas cantinas e lupanares, colocando-os em ruas adjacentes da praça, do “Terraço Familiar” (no próprio centro do Jardim). É constante, assim como os postos de primeira, segunda e terceira categorias. A feira começou a incrementar sua importância e ao mesmo tempo a atrair o turismo, sobretudo de Jalisco e Michoacán e de cidades nortenhas como Tijuana, Mexicali, Zacatecas e outros centros de migração de colimotes desde a guerra cristera e a década de quarenta. Com isso, a feira começa a cobrar uma importância cultural integradora, ou seja, semiótica, cada vez mais notória. Isso condiciona a aparição progressiva – como dizíamos – de uma grande variedade de inovações que vinham de fora para alegrar a feira. É o caso da *Carpa Chupamirto* (teatro vodevil) (beija-flor) e de distintos conjuntos e orquestras de Colima e de Guadalajara.

Em síntese, até essa data, o governo estatal, duramente criticado pela Igreja e por forças da iniciativa privada, tem a seu cargo a feira – principal evento do Estado – e consegue constituir uma espécie de teto cultural no qual todos os observadores (colimotes) tem participação. Mas há também um movimento constante e ascendente que a maneira de concepção de mundo e da vida começa a tratar de articular a variada e encontrada gama

de sentidos da feira. Todos os grupos e classes sociais atuantes na feira concordam com isso: Colima deve se modernizar. E registra por várias razões uma marca no devir da festa. 1954 é o ano em que o evento entra em um rápido processo de espetacularização; é o primeiro em que se contratam especialmente atos “surpreendentes” (índios voadores de Papantla) ou “pitorescos e estranhos” (“Dança das penas” de Oaxaca), acrobatas em motocicleta etc. Por outro lado, marca o início da presença da difusão coletiva na feira: pela primeira vez na história de Colima, A hora nacional (programa do governo federal que encadeia todas as estações de rádio do país, aos domingos às dez da noite) dedicaria, por gestões do governo estatal, toda sua emissão ao estado de Colima e à sua feira. Sintomaticamente, passados os anos anticlericais, a denominação desta se torna ambígua e indistinta: chama-se Feira de Todos os Santos e ao mesmo tempo Feira Regional, Agrícola, Pecuária e Industrial.

A feira se moderniza conservando aspectos do passado e apontando o progresso. Na propaganda do evento, notam-se também elementos-chave dessa definição da identidade e da memória popular.

A Feira Regional, Agrícola, Pecuária, Comercial e Industrial, que tradicionalmente se celebra em Colima de 1º de novembro adiante, terá este ano um máximo esplendor [...] contará com exposições, concursos, jogos permitidos e inumeráveis atrações constituíram estímulos comerciais e ocasião de alegria e divertimento [...] A engraçada Cidade das Palmeiras, essência fragrante da província mexicana, recostada na falda de seus vulcões imponentes e adormecida pelo murmúrio do mar Pacífico, convida a sua já tradicional Feira [...] Visita Colima durante a mais bela e pitoresca de suas festas e desfrutará de um espetáculo inesquecível (Ecos de la Costa, 29 set. 1954).

Pertence à feira de Colima outro importante sucesso: de acordo com a constituição local, a mudança do Poder Executivo se realiza em 1 de novembro a cada seis anos, precisamente em plena feira. A identidade regional se manifesta e tem cara cujos contornos modela a memória coletiva. Colima é uma cidade produtiva e em crescimento; a economia floresce e, por vontade do comitê, “as diversões: são moralizadas ao máximo, eliminando centros de vício e vivendas, muito próprias das feiras populares”.

As bases estão fundadas e a feira se força e se esforça para nunca mais parecer “local”. Mas o progresso não é tal como se representa. O governo de Colima e todos os setores sociais (fundamentalmente um grupo amplo de comerciantes e empresários agrícolas) se dão à tarefa de “pôr em cena” a modernização que se tem e que se deseja. Assim, a feira é enclausurada com um balé de mais de 200 elementos e se enche de concursos nos quais a população participa entusiasmada: melhor costureira, melhor agricultor, confecção de flores, cancioneiros etc., e começa a realizar-se pela primeira ocasião concurso de tipo cultural, como o de novela, por exemplo. Ao final, decidiu-se a mudança em 1958 para realizar a feira nos terrenos da Unidade Esportiva Zaragoza, no extremo noroeste da cidade. A feira, em seu máximo esplendor, se transforma em centro: os motivos também são permeados pela ideologia da vontade de modernidade e porque praticamente a participação social transbordou o espaço limitado do Jardim Núñez.

## **6 HORAS DA TARDE. ÍNDIOS VOADORES E CONCURSO DE CANÇÕES – COM A PRESENÇA DOS MAIS CONOTADOS LOCUTORES DA RÁDIO E DA TELEVISÃO (A ESPETACULARIZAÇÃO DA FEIRA, 1958-1978)**

Em seu novo local, a feira cresceu e o espaço se pode controlar melhor. Pela primeira vez, houve uma entrada e uma saída da feira; a população, obrigada a ter a feira às portas de suas casas, teve que se acostumar à ideia

de deslocar-se; construiu-se um cassino para bailes, o que deu pé para que a qualidade destes mudasse radicalmente. Cada vez, separava-se mais daquele “terraço” central do Jardim Núñez, onde orquestras praticamente locais e sem grande nome tocavam músicas para dançar. Com o cassino da feira, abriu-se a porta para contratar importantes cantoras da indústria do espetáculo. Os bares foram suprimidos oficialmente, tampouco se permitiram nos primeiros anos as rinhãs e os jogos de azar. A *Carpa Chupamirto*, de feliz memória para muitos colimenses, foi definitivamente proibida por “agressão à moral”.

Quando se continuava com a política de abertura cultural e turística do evento e tudo estava pronto, somente o ciclone de 1959 pôde deter a feira. Entretanto, passado o susto, no ano seguinte, aproveitou-se toda a organização da feira suspendida: em 1960, faz-se a primeira transmissão de televisão em circuito fechado e expositores da cidade do México e de Guadalajara procuram a feira. A XEW (a emissora mais importante do momento e “mãe” organizativa e radiofônica do consórcio Televisa) transmite em seus programas *Assim é minha terra* e *Noites tapatías* promoções do Estado e da feira. A presença na televisão e na rádio nacional é crescente e altamente valorizada por todos os setores colimenses sob a lógica: “o que aparece na televisão é nacionalmente importante. Logo, a feira e nosso Estado são importantes em nível nacional”. Por fim, “sabe-se” de Colima de muito tempo. Ainda quando não era negócio para o Estado, essa celebração ao menos não dava prejuízo. A feira de 1970, publiciza-se pela televisão no noticiário das *24 horas* e na maratona *Sempre em domingo*. Em franca competência com a sala de espetáculos, a rinha apresentará também uma “constelação” de estrelas nacionais e estrangeiras do espetáculo; atribui-se muito que a feira ainda seja popular, mas dentro de limites menos “populares”, mais morais e menos sangrentos. Os “galpões” (agora “cervejas” e para a “ralé”) são permitidos, mas o mais distante possível do coração da feira. Como novidade, aparece o teatro popular ao ar livre, no

qual gratuitamente o povo podia ver atuarem artistas, que somente desfrutaria no cassino se pagasse grandes quantidades de dinheiro. Já na década de setenta, a feira entra em um processo crescente de “turistificação”. Faz-se publicidade *ad hoc* e adquire rapidamente o caráter de promoção turística anual. Apresentam mais atos culturais, mais concursos e as exposições se veem concorridas por empresas de automóveis e comércios locais de renome. A tradição continua viva nos postos de fruta e na eleição da rainha, que ainda mobilizava uma grande quantidade de pessoas. Os comerciantes, em aliança com outros grupos, tomaram o controle da feira: manejavam do comitê organizador até o trono da rainha por causa de seu interesse, por sua experiência e por seu lugar no processo econômico colimense.

Enfim, o período da feira na Unidade Esportiva Zaragoza marcou sua entrada definitiva no mundo da indústria cultural da diversão e no privilégio dos avanços tecnológicos. Não gratuitamente, os eventos mais apreciados eram precisamente aqueles em que se podia “ver” a grandes artistas (Lucía Méndez, Verónica Castro etc.), que cotidianamente eram escutados na rádio local e na televisão nacional. A população e o público aumentavam e, finalmente, em 1978, se decide construir um espaço especial para a feira em uns terrenos situados a quatro quilômetros da cidade.

## **8 HORAS DA NOITE. GRANDE NOITE DE GALA COM A APRESENTAÇÃO DE EMMANUEL (PARA DANÇAR, AMENIZARÁ A ORQUESTRA DO COLORADO NARANJO)**

Na feira da década de oitenta, todas as tendências anteriores se mantêm, mas se conta agora com um espaço próprio para seu uso 15 dias por ano. Com a governadora Griselda Álvarez, o período de celebração da feira se amplia para 16 dias e a afluência de público a esta não diminui pelo fato de ser um lugar cercado, onde se paga para entrar. Rotas especiais de ônibus se abrem para ir à festa todos os anos. A rinha e os botecos de cerveja estão



separados da área da feira, ante a crise e a baixa participação de empresas expositoras, as dependências governamentais e, ultimamente, os dez municípios têm ocupado a parte central dos módulos de exposição. Isso tem servido, indubitavelmente, para dar-lhe um caráter “verdadeiramente” estatal ao acontecimento. Cada município, além de enviar uma representante para a eleição da rainha, monta desde 1984 um *stand* onde expõe traços distintivos de sua localidade e, também, se “expõe” ao olhar devastador uma crítica detalhada dos visitantes. Assim, o esmero em contratar artistas renomados e de moda continua sob a modalidade de concessão a promotores artísticos entre os que se leiloam – o melhor licitador – o cassino e o palanque.

Os elementos da feira contemporânea são os seguintes:

- a) *Jogos mecânicos*. Nestes, busca-se que haja desde simples carros-séis para crianças até os mais sofisticados para adultos.
- b) *O palanque de galos*. É cedida uma concessão ao melhor licitador, que, além de ser promotor artístico, pode, às vezes, ser também galista. A rivalidade regional e local entre as “partidas” é considerável e os artistas que se apresentam todas as noites são de primeiro nível nacional (Vicente Fernández, Juan Gabriel, José José, Olga Breeskin etc.).
- c) *O cassino da feira*. É, também, leiloado à concessão e, normalmente, apresenta quatro ou cinco bailes, nos quais artistas renomados dão recitais e shows. Sempre há um grupo ou orquestra que serve para dançar e, já quando entra a madrugada, começa o espetáculo principal (mais ou menos de uma hora) da estrela da vez (Emmanuel, Carmen Salinas Yuri, Prisma, Timbiriche, Flans, Valeria Lynch, Raphael etc.). Normalmente, as classes alta e média conformam o público habitual do cassino.
- d) *Os botecos de cerveja*. Concessiona-se espaço a duas ou três firmas de cerveja, para que, em uma área separada, cercada e

rigorosamente vigiada, vendam sua mercadoria e apresentem variedades. No geral, o único público dos quiosques é das classes baixas (campeiros, operários, pedreiros, vendedores ambulantes); aí, apresentam-se artistas também de baixa categoria e desconhecidos dentro dos grandes circuitos da fama e da moda. Em 1984, a entrada custava 100 pesos, mais o que se consumira (e não era pouco). Apesar de serem duras, sustentadas e unanimemente desqualificadas, diariamente estão bastante concorridas.

- e) *As exposições.* Estas, situadas na zona central da feira, se autorrepresentam Colima e seus distintos setores. O governo do Estado ocupa uma grande área para mostrar projetos e avanços de obras sociais (Plano Colima etc.), os quais, geralmente devido a uma espécie de indolência estética e esquematismo impessoal e oficialista, permanecem quase esquecidos pelo público, que, entretanto, prefere visitar os dos municípios e comparar – com voraz e agudo sentido crítico – a apresentação de cada um deles. Improviso, pobreza de recursos materiais e imaginativos, simplicidade, descuido e desordem lógica são julgados muito duramente pela população que tende a privilegiar a laboriosidade, o engenho, a originalidade, a riqueza de materiais e a ordem. Outra parte da área de exposições se destina ao comércio, à indústria e ao setor agropecuário.
- f) *A zona comercial.* Situada no extremo ocidental da feira, é uma área de composição plural e multicomposta, mas quadriculada à perfeição. Praticamente, qualquer coisa vendível (sob certos critérios de qualidade e vigilância) se pode comerciar aí. A gama é variadíssima e vai desde os postos “de rigor” agrupados no PRI – tais como os de louça michoacana e biscoitos, fruta e roupa – (quem vive viajando de feira em feira durante todo o ano), até postos de venda de cana-de-açúcar em bagos, livros, sorvetes,

inseticida, coisas baratinhas, nozes, mantilhas, vestidos, jogos de copos e plástico. É particularmente distintiva desta zona a atmosfera que se gera quando, em uníssonos, oito vendedores elaboram – aos gritos – uma hábil estratégia retórica para vender quase qualquer coisa em “oferta” (cobertas, pratos, cristaleria, vasilhas, botes, copos etc.).

- g) *A comida*. Ir comer com a família na feira em 1º de novembro é uma tradição antiga. A feira, sem postos de comida ou restaurantes, não se perceberia igualmente. Neles, vende-se toda classe de alimentos, leite, águas frescas, tacos, *hot dogs*, milhos, salgadinhos, banana frita, churros, *tamales* (alimento à base de milho preparado em folhas de banana ou milho) e atole (bebida à base de milho), pizzas, carnes e comida preparada e servida na mesa.
- h) *O teatro ao ar livre*. Colocado no eixo central, ao norte da feira, é um espaço gratuito de descanso e diversão familiar. Nele, apresenta-se todo tipo de espetáculos desde recitações infantis, magos, balés folclóricos e palhaços até desfiles de moda. É o lugar onde se realizam os grandes rituais da feira: a coroação da rainha, a clausura do acontecimento; a determinadas horas pode ser um lugar muito concorrido, que, para muitos, significa pouco mais ou menos a coluna vertebral da feira, porque garante seu caráter popular.
- i) *A praça de rodeio Charro-Taurina*. Neste, fazem-se campeonatos nacionais de *Charros* e corridas de touros com matadores de primeira linha.

A feira, ainda que se foi da cidade, também é a vez da urbe com uma gama variada de atividades: desfiles, carros alegóricos, maratonas, eventos esportivos, exposições, shows, concursos de poesia, pintura, escultura, desenho infantil, saudação à rainha, conto, declamação, trajes infantis,

xadrez, *rally* enigmático etc. Atividades que, ao longo dos 16 dias, provam e “marcam” significamente a cidade.

Se fizermos as contas, os ingressos e egressos nos podem falar de certas prioridades de manejo econômico da feira. Segundo o informe do comitê do ano de 1985, a feira obteve entrada de 38.445.000 pesos e saída de 25.709.000 pesos. Isso deu um lucro de 12.736.000 pesos.

Em plena crise, a feira não perdeu. As *entradas* que se obtiveram foram: de concessões, 37,3%; aluguel de *stands*, 31,6%; venda de bilhetes nas bilheterias, 26,8; e 4,2%, restantes por diversas entradas.

Tais concessões foram precisamente as do palanque, do cassino e dos quiosques de cerveja: os maiores ingressos da feira se captaram pelas caras risonha, etílica e lúdica, e não precisamente por seu papo de vendedor mercantil.

Por outro lado, os *egressos* se repartiram percentualmente da seguinte maneira: 32,7% à administração; 17,8% à segurança pública; 14,8% a eventos artísticos/esportivos; 10,5% em prêmios; 7% em publicidade; 5% em doações; 4,5% em comitê da rainha; 3,8% em gratificações e 3,7% na exposição de gado.

Paralelamente, mais da metade dos gastos foram para administrar o evento e para pagar a vigilância da polícia preventiva. Algo acontecerá, algo acontecerá. Trata-se de que toda fera seja *branca*.

Ainda que *branca* não signifique que não haja problemas. Veremos como as infrações relacionadas com um certo tipo de conduta, que se tem reprimido durante séculos, formam uma vasta maioria dentro do total de detenções em um ano.

Com o tempo, podemos ver que a feira é comércio. Mas também é identidade e memória; é um modo social e ritual complexo para construir e autorrepresentar o presente e o futuro. A feira está bem viva.

Nela, encontravam-se em luta diversos grupos e atores sociais. O que estava em jogo eram a participação e a definição de sentido da feira.

## 9 HORAS DA NOITE. JOGOS FLORAIS E SOLENE CERIMÔNIA DE CLAUSURA

A feira, como a sociedade e a vida, muda, se move, se transforma. Dos cânticos e rezas da celebração indígena que acontece na rua iluminada com velas e tochas, a gritaria que provoca o *show* de Emmanuel – que sai entre fumaça, acordes eletrônicos e raios laser encontrados –, parece evidente que se tenha percorrido um bom trecho. A “cidade das palmeiras” também tem mudado. Ampliaram-se as ruas, se transformou a telha pela laje, o pátio central pelo *living*.

A gente já não é a mesma. Os taxistas são uma calamidade, nunca se encontram serventes e a cada dia chegam mais estranhos para ficar. Na feira, convergem distintos grupos e classes sociais. Desde os primeiros documentos que temos até a atualidade, a celebração da feira nunca se tem caracterizado nem definido como patrimônio exclusivo de um grupo ou classe. Entretanto, é possível pensar em uma primeira etapa na qual a festa era “popularmente conotada”, ou seja, patrimônio exclusivo das camadas mais pobres da população (CIRESE, 1976). Isso permitia uma maneira de viver a celebração e ao mesmo tempo possibilitava um certo tipo de expressão popular, na qual a embriaguez cerimonial era a norma plenamente aceita e regulamentada. A festa tinha, então, um forte acento numinoso: celebrar os mortos e destacar a morte cotidiana da vida diária se relaciona com o misterioso, o tremendo e o fascinante (OTTO, 1980). A presença da Igreja e as estratégias de conversão religiosa (formal ou aparente) dos evangelizadores, unidas ao exercício do poder coativo, enfocam suas baterias sobre a mutação do numinoso em religioso.

O numinoso é imprevisível e, como bem o assinala Otto, é energia. O religioso é controle, ordem e prevalência do controlável acima do instituinte. Desse modo, o povo perdeu a sua celebração, melhor dizendo, o *sentido* de sua cerimônia ritual. Essa primeira expropriação é acompanhada

de uma mutação no tempo e do sentido do mesmo (ZERUBAVEL, 1981). A energia numinosa da festa pagã se recoloca e se aproveita para celebrar todos os santos católicos. Essa remodelação acaba com a festa popularmente conotada e finca as bases para construir um acontecimento cerimonial – ou seja, “destacado”, “realçado” –, em que a totalidade da população possa de algum modo reconhecer-se. A “linguagem” comum foi precisamente fincada por aquela energia transformada. O tempo, o espaço, as práticas transformadas e ressaltadas de modo seletivo criaram as condições das primeiras fronteiras e pontos de contato entre grupos, etnias e classes objetivamente diferentes. O tempo, a data, ligada ao ciclo do ano, se respeita: as celebrações se realizam durante o mesmo período. Recordar os mortos é um ato familiar e social; a celebração de todos os santos é litúrgica. Entretanto, sua síntese produz um fato social que é facilmente aproveitável como base para a interação mercantil.

A tradição continua: não há festa sem mercado. Em todo caso, poderíamos supor que a importância do mercado cresceu durante os séculos XVIII e XIX ao mesmo tempo em que a população da cidade.

A base étnica indígena se desenvolveu, se desmembrou e se extinguiu (inclusive por mandatos de vice-reinados) em povos especiais: Zacualpan, Suchitlán, Ixtlahuacan; assim, a composição da sociedade colimense, aquela que produzia na cidade a festa e o mercado, era para a segunda metade do século XIX quase completamente crioula e mestiça. Os poucos índios que ficaram permaneceram isolados, o mesmo que sua cerimonialidade, segundo o mostra o tipo de celebrações do ciclo do ano e particularmente a atual celebração do dia dos mortos, naqueles povoados.

A festa vinha reforçar os laços de interconhecimento e, simultaneamente, integrar melhor a vida da cidade. Também, a festa se começou a gravar na memória, fixou seus lugares e momentos geradores de recordações, de lembranças de todos; a celebração se fez, então, memória. Memória social que surge das relações do entrecruzamento de memórias

parciais, contextos de espaços, tempos e objetos comuns. Para estas épocas (fins do XIX e princípios do XX), as distinções sociais já estavam muito claramente marcadas. Sabia-se quem era “gente decente”, quem eram os “desocupados” e quem era a “classe trabalhadora”: a Feira de Todos os Santos era já a feira de “todos”, ainda que cada qual vivera a seu modo.

Tinha-se estruturada a origem de uma frente cultural. Desde então, a feira passa a ser, muito claramente, um ponto de toque ou contato entre classes geradoras e portadoras de culturas distintas. O Estado (poder e aparato) começa desde o último quarto século XIX a robustecer sua ação e exercer sua influência na organização urbana.

Mas não é, senão até o triunfo da Revolução e o apaziguamento do país, quando definitivamente o Estado mexicano começa a crescer como aparelho e também como poder. Seu efeito no bem-estar social foi muito notório. A sociedade se alfabetiza, a mortalidade decresce, o país se industrializa, a terra se reparte e a economia cresce, dentro de uma tensão ideológica/política de fundo: uma população religiosa extremamente católica na forma, com um Estado forte (ou em rápido processo de fortalecimento), que nasce precisamente da luta contra o poder e o aparato eclesiástico. Durante toda a segunda metade do século passado até os dias de hoje – com períodos extremamente tensos (a cristiada) e com espaços de trégua e tolerância que às vezes raiavam em franca paquera (“a paz de Porfírio”) –, a relação Igreja-Estado tem movido e emoldurado inclusive as contradições mais extremas das classes.

Colima, apesar de seu relativo isolamento, nunca esteve completamente fora desses movimentos. Assim, em 1934, com as feridas ainda frescas da guerra dos cristãos, a feira se torna oficial e muda de denominação; verifica-se a consumação de um processo de apropriação estatal da feira. Não somente se limitaria a cobrar o imposto pelo uso do espaço; agora, o Estado mesmo seria o gestor e organizador direto do evento cerimonial, então, mais importante do ano.

A feira, à maneira da escola da Revolução, se fez leiga e obrigatória, ainda que não de todo gratuita. Assim, a feira de Colima passa a tomar uma importância *sígnica*, cultural cada vez maior.

Converte-se em um formidável instrumento de autorrepresentação e autoafirmação coletiva do processo de pacificação e desapego social da cidade, do estado, do país. Surge a necessidade de “expor” e de que a feira seja de “todos”.

Isso só era possível na medida em que a celebração se encontrara, de modo muito profundo, ancorada na memória do colimense. E esse era precisamente o caso. A outra celebração que atrai multidões é a festa da Guadalupe, que, por sua própria essência, era patrimônio exclusivo da Igreja em sua relação com seu público de pertença e mobilizava outro tipo de configuração cultural transclassista e elementarmente humana: a relação do homem com os poderes metassociais. A identidade e a diversão mundanas e terrenas ficaram na feira.

Entretanto, esse tipo de marco *externo* da feira não obstaculizava o fato de que, uma vez definida a matéria-prima semiótica (o “ser” e o “parecer” colimenses, assim como o “divertir-se” em sociedade) das fronteiras entre culturas de classes muito distintas, a feira se desenvolve em seu interior – como ponto e como trajetória – à maneira de um espaço de luta pelo poder de impor a definição “verdadeira” da identidade e do exercício do “são” ludismo social.

O perfil aproximado desses grupos: extradição e origem quase em sua totalidade rural; escassa escolarização e pobre organização política, com uma rica vida cultural cotidiana (artesanato, narrativa oral, música, cultura material, formas de organização cerimonial comunitárias, arquiteturas funcional etc.). Esses elementos, embora não constituam um projeto coerente, orgânico e progressivo, constituem uma forma, “outra”, diferente por posição à do bloco dominante com maior volume de capital global



acumulado e mobilizável, com uma composição de origens muito mais complexas que firmavam as bases para construir um projeto viável.

Ao entrar na feira em sua nova era dentro do Jardim Núñez (1934), nenhum outro grupo social – salvo os latifundiários e alguns comerciantes agrupados dentro do governo do Estado – era capaz de organizar e definir a feira nessas dimensões. Posteriormente, são os comerciantes quem orientam o sentido da feira, precisamente pelo lugar que ocupam na estrutura social colimense.

Não gratuitamente, parecem ser o grupo com maior perspectiva no horizonte social (escolarização, profissionalização, posições na estrutura do poder local e em sistema mesmo da feira etc.). Uma grande maioria dos representantes das autoridades governamentais da feira foram e são prósperos ou comerciantes reconhecidos. Nos desfiles e cerimoniais do presente, quando se encena “o passado” de Colima, a imagem é a do bom campesino, vestido com *calzón de manta* e cinto vermelho, chapéu de *cuatro pedradas* e sandálias de couro; mostra-se ligado a produtos naturais e artesanais, em casebres de palma e palha e rodeada de acácias, tuba (*águamiel* = água doce de palmeira) e burros de carga.

É exatamente a mesma imagem que o decreto de 1888 proibiu por imoral e indigna de urbanidade.

A Colima de hoje se representa com os meios mais modernos: videotapes, acrílicos, espaços geométricos, tecnologia, modernidade, esmero e funcionalidade; mas sem rosto próprio e ligado a uma definição “televisiva” do progresso, que converte o étnico em típico (CANCLINI, 1982). Assim, agrega-lhe muitas penas ou, nesse caso, muito campo, bananas e rudeza camponesa de materiais. A feira, por meio de suas mudanças, tem conservado importantes elementos que lhe dão particularidade a seu caráter de celebração. Hoje em dia (e durante muito tempo assim tem sido), é considerada uma feira popular; ou seja, uma oportunidade para a diversão

das classes sociais mais necessitadas, que durante o ano não podem ter acesso a essas formas de diversão.

Essa concepção tem originado políticas diversas e disposições espaço/temporais adequadas a tal fim. Assim, explica-se a aparição do teatro ao ar livre, os desfiles pelas ruas do centro, a repartição de refrigerantes e guloseimas, as rotas de ônibus modificadas, a “feiração” ou outorga de permissões para não trabalhar nos “meros” dias da feira etc. A feira é feita para divertir ao povo de uma certa maneira, mas não se fez popular só porque tenha sido feita para o povo, senão porque “o povo”, o conjunto das classes exploradas e dominadas a tem feito – a seu modo – sua.

E é aí onde começam as dificuldades, pois esse modo popular de exercitar o ludismo nem sempre está de acordo com as definições legítimas – histórica e classistamente definidas, por certo – disso. Entretanto, a feira de Colima, ainda que seja “popular”, não é uma feira popularmente conotada. Pode ser interpretada como uma frente cultural, porque a totalidade das classes e grupos sociais locais se reconhecem e encontram nela, e não somente as chamadas classes populares.

Por isso, a história das feiras de Colima é, também, a história da luta entre distintas formas de ludismo que se enfrentam em termos do tipo de uso e apropriação efêmera do espaço, do tempo e dos objetos da feira. A disposição e composição física do atual espaço “especializado” da feira, onde há uma separação funcional entre “a feira para todos” (o comercial, os jogos, o teatro, as exposições, a comida etc.) e a “feira para alguns” (galpões, rinhas e sala de espetáculos) é o resultado cristalizado dessas tensões.

Assim, desde tempo imemorável, as classes altas têm desqualificado de maneira constante e regular as leituras sociais, os usos e apropriações populares (ou popularmente conotado) da feira. O sujo, o grosseiro, o bárbaro, o agressivo, o imoral, o lúbrico, o estridente, o licenciado, o desarumado, o malcheiroso e o popular têm isso sempre ligado às práticas e gostos do povo.

Seus espaços são depenadores, casas de prostituição, asquerosos antros de vício, templos da embriaguez e perdição, apertamento do povão, postos improvisados e mal apresentados (ou seja, que não “vestem” à feira), becos de ladrões etc.

Seus objetos: copos e louças de segunda, roupa de marca “pirata”, canas descascadas e cuspidas por qualquer lugar, jogos simplórios de plástico, objetos *kitsch*, gorras com símbolos nazistas e *hippies*, óculos coloridos, iguanas de borracha espumosa, garrafas de três litros de álcool (as famosas *ramonas*) e uma grande série de coisas baratas do mesmo gênero.

Astúcia e cumplicidade fazem com que se possam aumentar muitas vezes o mesmo jogo pagando somente uma vez ou, inclusive, sem pagar. Nos castelos encantados e obscuros, apalpam as daminhas; na via pública, urinam e se masturbam; gritam estrondosamente e se pegam a golpes à menor provocação ou xingada da mãe.

A feira, para as classes baixas, é uma larga e desordenada embriaguez. Mas isso não é uma modalidade da época moderna. Pela história, melhor parece ser que, ante uma certa rigidez “sugerida” do gozo “decente” da feira, a maneira de divertir-se dessas classes é precisamente a embriaguez e a grosseria.

A feira é, também, um campo de batalha; nela, ao menos duas concepções e modos de leitura, apropriação e uso do fato festivo se têm encontrado e se encontram em condições desniveladas.

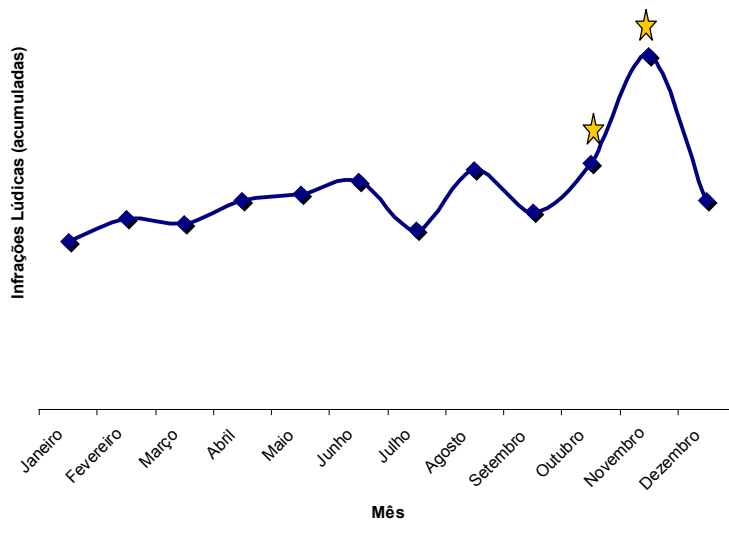
Mas em toda batalha sempre há baixas. Com são as baixas em um combate por impor uma definição legítima do ludismo? Na época moderna, o orgulho e a constante preocupação dos comitês da feira estriba em poder entregar uma *feira branca*, onde não existam mortos: os esforços e gastos em vigilância e segurança têm isso crescentemente em aumento para obter tal fim. A feira cada vez está mais vigiada.

Quais são os “mortos” simbólicos do combate?

A resposta a obtivemos ao esquadrihar nos arquivos da polícia preventiva do Estado (ver Gráfico 1) e em distintas relações de presos anuais dos arquivos municipal e estadual.

Dessa maneira, ano a ano, podemos observar como, em épocas de feira (ou seja, nos meses de outubro e novembro), a quantidade de prisões por infrações relacionadas à bebida e escândalo, faltas à moral, aos bons costumes etc. se eleva muito significativamente. Colima, por suas condições particulares, tem tido um índice de criminalidade “normal” com respeito a outros estados da nação; mas, de 1981 a 1984, os detidos (seja por delito os menos, ou por faltas) ligados de alguma maneira com bebida ou imoralidade nunca baixam de 90% do total.

Gráfico 1. Infrações lúdicas (milhares acumulados, por mês e por ano)



Tanto que, comparativamente, durante o ano, sempre nos meses de outubro e novembro, a quantidade de detenções se eleva muito acima do normal.

Acreditamos que isso documenta muito bem os rastros de um combate; de uma luta por legitimar um modo de divertir-se na feira, onde a maioria oprimida das “baixas” são precisamente do bando perdedor: as classes pobres. Jornaleiros, operários, peões, pedreiros, campesinos, subempregados, desempregados etc. são detidos não necessariamente por “ser” o que “são” – essa é não uma guerra declarada de classes –, senão por “ser” como “são”. É uma “guerra” – jogo sempre, mas algumas vezes, para alguns, perigoso – entre oponentes desiguais em forças e em número, que lutam pela legitimidade de ser, ou se divertir e gozar a feira de um modo particular. Isso não quer dizer que os abusos e as faltas devam, por ser do povo, ser permitidas ou favorecidas. Não é por aí o trabalho da sociologia. Tão somente assinalamos uma relação entre observáveis diversos que nos parece significativa na interpretação da feira; também nos ocupa, certamente, a maneira como se tem construído a definição do que é um abuso. Temos, pois, que a vivência da feira não necessariamente é igual na sociedade. Com o fim de agrupar, em vias da comparabilidade da informação, chamamos *lúdica* a toda uma gama de faltas relacionadas às classificações policiais sobre o consumo de álcool, o sexo, o escândalo e a imoralidade.

A feira significa coisas diferentes, de acordo com o lugar que se tenha na sociedade e – em tanto que modelo focalizado desta – na mesma feira.

A feira, também, é uma feira de classes. Múltiplos espaços, tempos, práticas e objetos estão recortados por essa divisão. Entretanto, existem relações de legitimidade fundamentais que conformam as vigas e as ripas do “teto” cultural, sob o qual as classes se reconhecem e convergem. Ressalta-nos particularmente o tipo de concepção tão contraditória e suspeitosamente igual entre os distintos grupos com respeito aos quiosques de cerveja que mencionamos anteriormente.

Há acordos no negativo, ainda que isso seja descaradamente classista – nesse caso, popularmente conotado –, ou seja, a prática de embriagar-se

ou inclusive abastecer os quiosques de cerveja a encontramos presente – objetivada pela observação – somente as classes baixas.

Há, pois, uma relação de solidariedade e pressuposição recíproca entre essa prática e tais classes.

*As classes baixas julgam suas próprias práticas com os critérios dos grupos dominantes, ainda que sua prática efetiva seja completamente contraditória.*

Isso é legitimidade, não a imposição coativa ou subliminal de práticas iguais às do polo dirigente. Pelo lado positivo, o acordo é ainda maior: todos queremos melhorar, modernizar-nos e nos adequar ao desenvolvimento e ao progresso, ainda que, objetivamente, o capital cultural incorporado de cada classe outorgue acesso desnivelado e fruição diferencial aos benefícios da tecnologia e do avanço modernizador.

Na feira, celebra-se e representa-se também a legitimidade que tem a razão do forte, convertida pela história e pelas lutas na força incontestável da razão. Os que mandam não têm a razão por serem os fortes, senão que são fortes precisamente porque têm a razão. O fundamento da relação de legitimidade e – nela escala dos meta/processos – de hegemonia está solidamente colocado (GARCÍA, 1986).

A relação entre força e cultura nunca poderia aparecer-nos inteligível sem entender as dinâmicas de constituição da legitimidade. E esta somente se consegue quando se é capaz de dar coerência ao discurso de um grupo social. Ao mesmo tempo, não basta a coerência se não se faz “comunicável” em uma linguagem acessível, que a possibilidade de captá-lo a uma pluralidade de grupos portadores de distintos e desnivelados volumes de capital cultural. O grupo que tem conquistado o monopólio legítimo de legitimar a identidade e as diversões festivas tem conseguido exercitar uma competência comunicativa suficientemente inteligível em sua atuação para todos, baseada em elementos culturais transclassistas, completamente cotidianos, ligados à experiência e, sobretudo, à memória coletiva. Esta, como já vimos, também é um campo de luta permanente,

mas quando é apresentada não como processo, senão como resultado fixo e cristalizado, adquire o poder da legitimidade, do mistério e da autoridade. Em outras palavras, apresenta-nos e representa de tal maneira, que implica uma enorme carga de capital simbólico; carisma reconhecido que, ligado ao ritual de sua apresentação – desfiles, declarações, coroações, saudações; mais coroações, mais desfiles, mais difusão etc. – consegue uma eficácia sem par ainda que nunca isenta de resistências diversas e móveis.

A feira de Colima, com efeito, funciona como um sistema complexo significativo *comum*; em torno deste, uma variedade de grupos sociais elaboram e têm elaborado significados e práticas comuns, e outras distintivas. A maior parte dos significados e práticas diferenciais têm sido construídos ao redor de subsistemas de significantes (espaços, tempos, práticas e objetos) diferentes, mas copresentes sob o teto único da feira.

Os significados “comuns” que se constituem perante significantes transclassistas – ligados à autorrepresentação, à memória e à definição “própria” da diversão – são os mais importantes componentes das frentes de contato entre as classes. A identidade coletiva e a memória social elaboradas dentro do evento têm sido e são espaço permanente de redefinição, ajuste e luta constante entre os diversos grupos que convergem na feira. Os polos de luta têm sido, primeiro, o povo e a Igreja; posteriormente, a Igreja e o Estado.

A composição e disposição espacial (um lugar especializado, separado do centro da cidade, cercado, controlável e quadriculado); os aumentos do tempo da celebração, os horários e dias de ócio oficial, além dos nove elementos básicos da feira atual, a norma estética do belo e a homogeneização; assim como as qualificações e desqualificações das práticas feirais, são todos o resultado extrassemiótico da luta cultural pela legitimidade e, assim, sua existência material colabora a eficácia de sua imposição.

A composição da *frente cultural* da feira de Colima não é um monólito; possui vários tipos de espessuras e componentes diversos. Há uma

estrutura na qual, efetivamente sob significantes comuns, se constroem significados comuns também. Isso forma uma espécie de fronteira porosa que possibilita futuros intercâmbios. Também há uma série de elementos vividos objetivamente como diferentes pelas classes e grupos, mas todos concebidos de modo subjetivo como partes da feira; por isso, aqueles funcionam à maneira de verdadeiras fronteiras culturais, como pontos de contato formal, mas social e culturalmente diversos.

Não são elementos transclassistas, ao menos por agora. Os quiosques e o cassino são um exemplo disso. Com respeito ao papel econômico atual na sociedade, ainda que não gere perdas, a feira não parece ser uma atividade econômica básica para o PIB do Estado. Entretanto, no passado, como o principal meio comercial, a feira constituiu um fator fundamental de dinamização de mercado local. Por isso mesmo, e pela peculiar composição social do Estado, a feira começou a adquirir uma função cultural de crescente importância na definição da vontade de modernidade do Estado; assim, na reatualização e representação de uma memória arraigada nos limites rurais, tradicionais e populares de Colima de ontem, existe um predomínio constante e crescente da lógica do espetáculo em detrimento da participação.

Essa situação faz com que todo o apresentado dentro da feira seja objeto de uma “leitura” espetacular, sem importar a espessura cultural ou a qualidade do exposto que, ao mesmo tempo, eterniza a divisão rígida entre o ator e o espectador, entre o gesto e o olhar.

Do mesmo modo, “leem-se” os voadores de Papantla, a “motocicleta da morte”, a propaganda da Pepsi, os avanços do Plano Colima (quando alguém vai vê-los, porque não são tão espetaculares) e os vendedores ambulantes gritões da “dou-lhe uma, dou-lhe outra, mais uma, e outra”. A população cada vez mais participa menos na gestão do acontecimento; simultaneamente, gera-se cada vez mais uma relação mercantil (paga-se pra ver) na qual, de maneira exclusiva, se participa vendo (ou comprando).



Daí, sua fácil adaptação ao padrão de “sempre-em-dominguização” televisiva do evento.<sup>140</sup>

Com efeito, as práticas populares de diversão, não ligadas à espetacularização, têm sido severamente reprimidas e historicamente desqualificadas pelos grupos dirigentes.

Vale a pena identificar algumas linhas de pesquisa:

- a) A análise até aqui apresentada nas feiras de Colima adoece de múltiplas lacunas de informação que têm dificultado a análise; isso não é casual, pois os fenômenos de cerimonialização na sociedade moderna apenas começam a ser estudados. Assim, urge elaborar uma estratégia de documentação e análise do ciclo festivo do Estado para assim poder sustentar ou rechaçar algumas conjecturas quando entendemos a feira como um subsistema do sistema geral de cerimonialização e suas relações com o crescimento urbano.
- b) Na mesma linha, requer-se aprofundar no desenho dos sistemas de descrição, classificação e formalização dos rituais complexos que convergem dentro da feira.
- c) O estudo abre a necessidade de dedicar-lhe tempo aos distintos processos de construção da identidade coletiva, dos quais a feira é tão somente um deles. Detectá-los, analisá-los e compará-los é também um labor acadêmico e político impostergável ante o severo deterioro cotidiano da legitimidade e pelo efeito da crise, a crescente anomia das relações sociais.
- d) Outra veta também importante é o estudo da memória coletiva que fixa a dimensão passada da identidade. Recuperar as

---

140 Veja meu ensaio “*Semantizarás as feiras*” neste livro.

memórias parciais é, nesta época de esquecimento e desesperanças, não somente útil, senão imprescindível.

- e) Assim, requer-se estudar outros pontos de convergência cultural entre as classes e os grupos da sociedade concreta, particularmente aqueles ligados à religiosidade e às indústrias culturais do melodrama. A interpenetração de códigos culturais na feira, com a profusão e valoração positiva que possuem os produtos televisivos (discos, pôsteres, modas, comida industrializada, artistas, cenografias, concursos etc.) faz indeferível o estudo das outras possíveis frentes culturais e suas intersecções.
- f) Falta finalmente fazer uma detalhada etnografia da vida cotidiana moderna, de tal modo que possamos conhecer o peso específico que distintas práticas e concepções têm no presente de classes diversas e suas relações com a elevação diferencial da modernidade e seus vetores.

## **10 HORAS DA NOITE, MAGNO CASTELO E JOGOS PIROTÉCNICOS**

Imprescindível, urgente, útil, impostergável, necessário e indeferível não são adjetivos que a vaidade profissional dite para satisfazer o ego e para convencer o leitor da suposta capacidade de analista. A economia de nossos países, apesar das boas intenções, se nos desmorona nas mãos. A agressão e a intromissão estrangeira, constantes de nossa história como contingente e nação, tenazmente aceitas e afligem desde o norte.

A cultura cotidiana está cada dia mais enlatada e adoçada pela indústria cultural nacional e transnacional. Há um alarme crescente pela chamada “penetração cultural” e uma comprovada incapacidade para compreender o fenômeno da mal chamada “cultura de massas”. O compasso da vida diária de grandes – e cada dia são mais – camadas da

população circula entre os preços vorazes disparados e os salários raquíticos contidos. A confiança no governo está perdida por completo e muito maltratada nossa própria imagem.

Autodepreciamo-nos constante, cotidiana, feroz e feridamente. A avalanche de mensagens, produtos e notícias, assim como a continua câimbra da “crise”, nos têm apagado a memória do povo que temos sido e do país que temos nas mãos.

Como já vimos, a feira é um formidável instrumento para a autor-representação e a evocação da memória coletiva. A feira é, além disso, diversão, ócio e evasão. A feira aglutina, identifica, une, reconhece e solda o socialmente separado, porque trabalha com elementos essencialmente humanos.

Analisar as feiras não é uma questão fútil: significa analisar o discurso que a sociedade elabora sobre si mesma; a palavra pronunciada do que somos. Discurso e palavra que emanam do imaginar, do sonhar, do recordar. Não podemos permanecer fixos em construções ocas. Não podemos ficar imóveis quando tudo nos expropria a memória. Conhecer o que somos é saber o que fomos para projetar o que queremos ser. Sem essa projeção, sem esse sonho, sem essa utopia, nas atuais circunstâncias, não fica senão o nada, a morte e a rapina.

Celebrar participativa e progressivamente a identidade e exercer conscientemente o jogo é hoje um labor político e estratégia de primeira ordem.

A energia social da feira deve ser mostrada, conhecida e assumida socialmente. Na medida em que a façamos mais participativa, menos quadriculada e “siempre-en-dominguizada”, a sociedade e o país ganharam.

Recordemos novamente que o chamado para a insurreição de Independência esteve planejado para dar-se precisamente em uma feira. E em 1810, a liberação do império não era mais que um sonho.

A feira é um jogo. A feira é utopia. A feira é energia. É uma de tantas *frentes culturais* na confusão de mudança da cultura.

O perigo não está em perder um jogo, um sonho, uma utopia. O verdadeiro perigo desse jogo está em perder a esperança e a confiança no valor do jogo, do sonho, da utopia; em perder, enfim; a perspectiva de aprender e lutar para viver gozando a energia de afeto, do amor, da solidariedade.

A energia que alenta – a partir do sonho e da utopia – toda esperança da vida.

## PARTE II

### MAIS FRENTES CULTURAIS. TELENOVELAS, METODOLOGIAS E PROTOCOLOS DE PESQUISA



## CAPÍTULO VII

# **A CONFRARIA DAS EMOÇÕES (IN)TERMINÁVEIS. CONSTRUIR AS TELENOVELAS MEXICANAS.**

### **APRESENTAMOS... (AS VIDAS, AS PESSOAS, OS RESPLENDORES)**

#### *Tomada 1. Resplendores*

Dia após dia ao entardecer em todo o país, ao caminhar pelas ruas de bairros e cidades, pode-se ver como das portas e janelas das casas emerge um brilho luminoso, tênue, intermitente azulado e tinindo, que rompe a obscura continuidade das banquetas. Dentro, as famílias, os amigos, as visitas se acomodam em proximidades corpo a corpo sem deixar de fazerem “o que fazem”, de vez em quando, ao compasso da música que marca e sugere tons de voz emotivos, seus olhares perdidos, a cumplicidade de um segredo, a doçura da justa vingança, a magnificência do perdão, o júbilo pelo reencontro, a violência da merecida inimizade e a ansiedade do não saber o que irá acontecer amanhã, nem como irá terminar todo esse assunto.

#### *Tomada 2. Pessoas*

Ao mesmo tempo, os de dentro tecem, conversam, passam roupas, cozinham, jogam e enquanto veem, comem, brigam pelo outro programa, executam tarefas e fazem como que não veem, discutem na hora do jantar,

estabelecem alianças, se acariciam. Outros incomodam os que assistem, mas também estão assistindo, insultam em coro o maldito, litigam por causa desse “idiota” e, enquanto isso, adiantam a leitura do capítulo de amanhã. Essas pessoas são meninos, meninas, senhores e senhoras, jovens e senhoritas, velhos e velhinhas, os primos, a tia, os vizinhos, os amigos, as empregadas, donas de casa, solteironas e outras executivas, donos e donas de casas ricas, algumas pobres e outras mais não tão pobres, nem tão ricas, nem tão donas.

### *Tomada 3. Do outro lado do resplendor, mais gente*

Ah!, mas isso sim, muito organizada. Dia após dia, uns escrevem, outros mobíliam, outros se disfarçam e se maquiagem, outros conseguem tudo o que precisam, outros cortam e recortam, uns dão gritos e ordens a todos os lados, todos têm crachás, uns dão autógrafos, outros reparam os circuitos, outros imaginam como ficará tudo, alguns apontam com regras eletrônicas os disfarçados, outros dizem o que “devem dizer aos que devem dizê-lo”, um cara toda hora toma “o tempo”, muitos fumam, uns pagam, todos cobram, uns vendem períodos de tempo a representantes de *Ariel, Kotex, Wella, Maggi, Bacardi, Instant-Ramen, Raleigh, Marlboro, Ajax, Colgate Palmolive, Ultra-Brite, Johnson and Johnson, Nivea Milk, Cannon Mills, Gerber e Kellogg's, Fiesta, Canadá, Sonric's*. Enquanto isso, simultaneamente, muitos focos se prendem e a atmosfera se escalda, todos querem que muitos, muitos os vejam (quanto mais, melhor), uma moça faz entrevistas e perguntas indiscretas e curiosas aos atores para publicá-los em Fama, Teleguia, TV e Novelas, outras mais se encarregam de fazer resumos semanais e diários para adiantar em telegrama o que “irá acontecer”.

Todos – eles e elas – são profissionais.



#### *Tomada 4. As vidas*

As pessoas (comum ou profissional), de ambos os lados do resplendor, sentem, se apaixonam, traem, se enganam, se reconciliam, sofrem, entre em crise, meio que se livram delas e voltam a entrar, trabalham, esperam, confiam, lembram e fantasiam, se relacionam no mercado, no partido, na igreja, no café, no clube, no bar, na lojinha da esquina ou no luxuoso cabaré, na escola, na fila do cinema e na fila para realizar as apostas, se emocionam até os limites do patriótico com a vitória da equipe nacional de futebol – ainda que não saibam disso. Todos se relacionam com policiais, médicos, bombeiros, carteiros, banqueiros; viajam, renegam constantemente o governo, morrem e choram pela vida.

Todos vivem e percebem de certo modo sua vida e seu mundo imediato.

#### *Tomada 5. As vidas da gente que saem do resplendor*

Um (in)terminável desfile de órfãos, mães sofridas, maus pais e desnaturados, pequenos inocentes, sacerdotes prudentes, empregadas indiscretas, garotinhas namoradeiras, galãs vaidosos, irmãs invejosas, madrastras frustradas; comerciais com gente sempre sorridente, elegante, distinta, magia da limpeza e rapidez do branqueado. Novamente, a péssima mãe que odeia o enteado e requer para ela a herança, famílias destruídas e empenhadas para reconstruir, tentativas de assassinato, planos de assassinatos e violência, simpatias, milagres, clones, gêmeos e gêmeas, costureiras e caipiras; ricos maus e ricos bons, pobres, mas honrados, pobres, mas rancorosos; belas mulheres, cegas, mancos, loucos, loiros e morenos; nacionais e estrangeiros, simplórios e sofisticados, machos e covardes, imorais e morais, meninos e meninas; médicos, enfermeiras, vendedores, empresários, costureiras. Todos eles e uma enorme lista de eteceteras

interatuam constantemente para conseguir fama, poder, riqueza, honra, glória, amor, reconhecimento, recuperação das heranças e do nome da família; a caminho disso, brigam, se apaixonam e se traem, se colidem, se matam e choram, triunfam e riem.

Todos eles vivem e resolvem situações em seu próprio pequeno e resplandecente mundo.

### *Tomada 6. O conjunto, o caos e sua combatente circunstância*

Tudo o que dissemos anteriormente, no curso da vida diária, não é mais que um contínuo discorrer, que a percepção nos aparece como um verdadeiro embrulho no que, de alguma maneira, todos estão imbricados com tudo: as pessoas com as vidas, as vidas com os resplendores, estas com as circunstâncias, as circunstâncias com o povo, o povo com os profissionais, os profissionais com a vida, todos juntos aos comerciais, as pessoas com mais pessoas, as vidas da gente dos resplendores com as vidas da gente comum, as revistas com a vida... e, assim, progressivamente, isso se complica em uma espiral envolvente *ad infinitum, ad nauseam*.

Se, finalmente, a esse emaranhamento maior lhe agregamos os efeitos de suceder dentro de um continente e um país mestiço, endividado e desvalorizado, “tão longe de Deus e tão perto dos gringos!”, com um enorme população jovem, grandes recursos naturais e uma tremenda crise econômica, política e de identidade, obtemos uma imagem móbil, inacessível, e, verdadeiramente, complicada e intrincada.

Dever-se-ia agregar ruído quando ampliamos o espectro e observamos uma situação similar em muitos países do mesmo continente (México, Colômbia, Chile, Argentina, Brasil, Equador, Porto Rico, Cuba, Nicarágua, Honduras, toda América Central, toda América do Sul e boa

parte dos Estados Unidos, cuja população de “hispanos” – falantes e “sententes” – cada dia é maior e mais influente).

Mas aonde já não chegam as palavras do trabalho comum, é quando constatamos que as telenovelas – sobretudo brasileiras e mexicanas – agradam na Itália, Espanha, França, Portugal, Polônia, Hungria, África do Norte, Líbano, China Popular, Índia, Japão, Austrália, Nova Zelândia e um número crescente de países de distintos continentes e de culturas – ao menos na história e na tradição – extensamente estranhas entre si.

Temos, ao final, uma grande confusão e subimos aos umbrais de uma inefável cumplicidade, de uma vasta irmandade: estamos nas mesmíssimas margens da... “A confraria das emoções (in)termináveis”.

Todo esse melodramático arranque tem sua justificação se por meio dele podemos vislumbrar a vitalidade social e cultural (familiar, local, regional, nacional, continental e propriamente mundial) da realidade das telenovelas nas sociedades contemporâneas.

Contra o que comumente se tem pensado, a realidade a que aludimos (como tão pouco a “outra “realidade” que lhe tem originado) não está pronta para ser vista nem é evidente, é conquistável.<sup>141</sup> Entretanto, não se deixa conquistar de qualquer modo nem se deixa domesticar com qualquer classe de ferramenta. Como organizar e estruturar “a realidade”, o complexo mundo das telenovelas?

## **CRISTAIS PARA OLHAR... (OLHADAS, OLHOS MÁGICOS, OLHARES, OLHADORES)**

O objeto de estudo não precisamente novo na literatura das ciências sociais. Desde os primeiros estudos empíricos até hoje, a partir de vários

---

141 Jean Piaget e Rolando Garcia. *Psicogénesis e historia de la ciencia*. Mexico: Siglo XXI, 1982; Pierre Bourdieu et al. *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

paradigmas, tem-se tentado reconstruí-lo com interesses, ferramentas e estratégias diferentes (LAZARSELD; STANTON, 1944). Uma revisão dessa literatura nos daria uma ideia superficial do tipo de perguntas com as que se tem abordado esse objeto (VALENZUELA *et al.*, 1988).

Em linhas gerais, podemos organizar em cinco as grandes áreas de interesse e os modos acadêmicos de olhar as telenovelas consideradas como um fenômeno de comunicação “massiva”:

1. *Análise dos conteúdos e os efeitos no receptor.* Orientados, em princípio, principalmente pelas demandas do mercado e da propaganda de guerra, os cientistas e os publicitários têm se dedicado a estudar mercado-tecnicamente como afetam os conteúdos das telenovelas a conduta dos indivíduos.
2. *Análises das estruturas narrativas.* Com apoio da linguística e da semiótica do relato, o objetivo é conseguir descrever e formalizar o sentido aplicado do texto e “de que maneira as telenovelas operam como produtoras de sentido e de prazer”.<sup>142</sup>
3. *Análises dos modos de manipulação ideológica.* Neles, trata-se de denunciar a ocultação e deformação da realidade que as telenovelas efetuam nas audiências. Essas tentativas, na maioria das vezes, utilizam os instrumentos e as concepções das duas anteriores para sustentar os pressupostos da manipulação e a inculcação de uma consciência falsa por parte dos “dominantes” (COLOMINA, 1974).
4. *Análise dos usos e gratificações de audiências.* Aqui, procura-se saber que tipo de necessidades satisfaz as telenovelas e que tipo

---

142 Yolanda Le Gallo. *Producción de la telenovela*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, ICUAP, 1984; R. Allen. *On Reading Soaps: a semiotic primer*, en Anne Kaplan. *Regarding Televisión*. Los Ángeles: American Institute of Film, 1983, p. 98.

de utilização faz o público dela.<sup>143</sup> Essa perspectiva dinamiza um pouco mais a rígida concepção do receptor passivo que as anteriores perspectivas, de uma ou outra maneira compartilham, ainda que tenham vários problemas dentro dessa mesma concepção.

5. *Análise das telenovelas para o desenvolvimento*. Perspectiva que pretende utilizar consciente e planejadamente o formato das telenovelas para influir positivamente no reforço de atitudes consideradas como prioritárias para o alcance das metas de um Estado.<sup>144</sup> Suas primeiras aplicações têm sido desenvolvidas em torno das telenovelas de planejamento familiar e alfabetização de adultos.

Em uma obra maior, em preparação, teremos de expor e fundamentar uma detalhada série de críticas a cada uma dessas perspectivas que, de qualquer maneira, constituem ao menos cinco modos diversos de olhar e estruturar o fenômeno social das telenovelas.

Dentro de um amplo grupo de reflexão que envolve pesquisadores da América Latina, têm surgido a inquietude e a necessidade de abordar desde nossos próprios esquemas interpretativos uma realidade que, se não nasceu originalmente aqui, hoje em dia é, junto aos escritores do *boom*, o

---

143 Veja Blumler & Katz. *The Uses of Mass Communications*. Beverly Hills: SAGE, 1974.

144 Veja IIC (Instituto de Investigación de La Comunicación). *Towards the Social Use of Soap Operas*. Estrasburgo: Institute for Communication Research, 1981; Carmen Galindo Berrueto. *La telenovela de refuerzo de valores sociales*, tesis, Mexico: Universidad Iberoamericana, 1985; também R. Rogers e A. Singhal. *Telenovelas para el desarrollo en la India*, en *Estudios sobre las Culturas Contemporaneas*, nº 4-5, v. II, 1988.

produto cultural de mais presença e vitalidade que os países latino-americanos exportam ao mundo e compartilham entre si.<sup>145</sup>

A telenovela nasceu nos Estados Unidos e, a partir das famosas *soap-operas* dos anos vinte e trinta, passou como gênero mestiço da rádio à televisão (CANTOR; PINGREE, 1985, p. 19-68), mas, desde sua adoção e apropriação, o melodrama televisivo que chamamos telenovela tem no presente um caráter declaradamente latino-americano.

A diferença das interpretações sobre as telenovelas que antes esboçamos, coincidimos com Martín-Barbero em que o anacronismo e as mestiçagens que compõem as “matrizes culturais” integrantes de uma parte chave de nossas identidades coletivas que, por isso mesmo, é também objeto e matéria contínua de luta e redefinição histórica do “familiar”, de um modo – precisamente – “familiar” de ordenar, sentir, gozar e viver o mundo.<sup>146</sup>

São o espaço e o cenário familiar uma situação fundamental de reconhecimento dos setores populares – imensamente majoritários em nosso continente –; mas não somente deles e dentro desse espaço, a telenovela em particular – e o melodrama em geral – ópera como um carrossel de múltiplo acesso, que sempre retorna regenerando, representando, remodelando afetos, visões e divisões do “mundo” social da vida cotidiana, que é, no entender de Schutz, “um universo provido de sentido”.<sup>147</sup>

---

145 Participam na América do Sul: Peru, Brasil e Colômbia, pela iniciativa e coordenação do professor Jesús Martín-Barbero. Veja desse autor *Las telenovelas en Colombia: televisión, melodrama y vida cotidiana*, em *Diálogo de la Comunicación*, nº 17, Lima: FELAFACS, p. 46 ss. E o artigo do Galindo, *Vivir y sentir la telenovela* (1985).

146 Jesús Martín-Barbero. *De los medios a las mediaciones*. Mexico: Gustavo Gili, 1987. Veja meu ensaio “*As frentes culturais*” neste livro.

147 Veja P. Donati. *Famiglia e comunicazione*. nº 5, v. III, Milán Franco Angeli, 1984, p. 43 ss. Veja também Alfred Schutz. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 198; e, do mesmo autor, *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 19.

O sentido social desse universo não está dado nem é evidente, deve, pois, ser construído independentemente (mas não repelentemente) da subjetividade dos atores que atuam nesses universos e, portanto, devemos dirigir o olhar aos sistemas de “redes ideológicas” que marcam os limites da variabilidade desses “universos” ou esquemas de apreciação, ação e valoração que conformam nosso sentido prático da existência.<sup>148</sup>

Para abordar sob outro prisma as telenovelas, primeiro teremos que mudar o marco epistêmico, ou seja, o conjunto das perguntas “perguntáveis” se queremos domesticar uma realidade que está tão distante da interpretação dos “efeitos” (sejam funcionais, ou melhor, julgados como alienantes) como o rastreamento das simples anfractuosidades imanentes da semioses (PIAGET; GARCIA, 1982).

A tarefa surge, então, não de perguntarmos de que maneira “impactam” as telenovelas a vida social, nem como colabora sua ampla difusão à “alienação” de seus vastos públicos (que dia a dia se incrementam geometricamente apesar dos inquisidores redivivos). Tampouco, podemos nos deter somente na pirotecnia das análises formalistas de tipo semiológico do texto das telenovelas para, a partir daí, tratar de inferir consequências ulteriores.

Outorgar um papel supostamente “ativo” ao “receptor” ou potencializar a utilização da eficácia das telenovelas para fins “morais” e teorizar a sociedade como um “sistema organizado no qual todos os indivíduos estão ligados” não basta para organizar a complexa trama de relações e mediações que nos ajudam a compreender a telenovela como parte de um processo de comunicação social historicamente marcado pela dinâmica das culturas contemporâneas (GALINDO BERRUETO, 1975, p. 41; IIC, 1981, p.15; SERRANO, 1985, p. 69 ss.).

---

148 Veja Robert Fossaert. *La société*, t. VI, *Les structures idéologiques*, Paris: Seuil, 1983, p. 84; y Pierre Bourdieu. *Les sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

Em outras palavras, sustentamos em nossa perspectiva que é mais produtivo entender as telenovelas a partir da ótica de uma teorização dos processos culturais que nos contentarmos em medir seus efeitos ou os usos e vantagens que os indivíduos obtêm ao relacionar-se com os meios.<sup>149</sup>

Tampouco é suficiente analisar qualidade e quantidade dos conteúdos das telenovelas se não podemos situá-los com os modos diferenciais de apropriação social desse produto especificamente cultural.<sup>150</sup>

A telenovela é um produto feito especialmente para *significar* com a memória coletiva e com os modos concretos em que as pessoas se apropriam e se têm apropriado delas.<sup>151</sup> Simultaneamente, é um produto comercial submetido a leis de oferta/demanda de um mercado de várias dimensões, que de maneira clara delimita a competência de uma equipe de especialistas e profissionais relacionados com organizações

---

149 Veja meu ensaio “As frentes culturais” neste livro; G. Copeland e D. Slater. *Television, Fantasy and Vicarious Catharsis*; B. Watkins. *Television Viewing as a Dominant Activity of Childhood. A Developmental Theory of TV Effects*. Critical Studies in Mass Communication, nº 2, 1985; Dimmick, McCan e Bolton, *Media Use and the Life Span: Notes on Theory and Method*. American Behavioral Scientist. nº 1, v. 23, SAGE, 1979; P. Palmgreen e J. Rayburn, *A Comparison of gratification Models of Media Satisfaction*. Communications Monographs, v. 52, dez. 1985.

150 Veja R. Estep e P. MacDonald, *Crime in the Afternoon: Murder and Robbery on Soaps*. Journal of Broadcasting and Electronic Media, nº 3, v. 29, Broadcast Education Association, 1985; B. Greenberg; D’Alessio. *Quantity and Quality of Sex in the Soaps*. Michigan State University, mimeo, s.f.

151 Os mesmos que variam de acordo com a posição que – como bem propõe Fossaert (1983, t.VI, p. 57 ss.) – os “indivíduos-em-relação” (e não somente os indivíduos a seco) ocupam nas coordenadas de um espaço social multidimensional dado (veja Pierre Bourdieu. *The social space and the Genesis of groups*. Social Science Information, nº 2, v. 24, Londres: SAGE, 1985, p. 196). Veja Alberto M. Cirese. *Signicidad, fabrilidad, procreación*. Estudios sobre las Culturas Contemporaneas. nº 1, v. 1, Colima: Universidad de Colima, 1986; Maurice Halbwachs. *The Collective Memory*. Nueva York: Harper and Colphon, 1980; Jesús Martín-Barbero, 1987, p. 135 ss.



complexas fora das quais é pouco menos que inteligível a especificidade das telenovelas.<sup>152</sup>

Por exemplo, produzir só um capítulo delas na Rede Globo custa em torno de 105.000 dólares; isso significa que a produção de 85 capítulos equivale aproximadamente a todo o orçamento do governo do estado de Colima (13 milhões de dólares) para o ano de 1987.<sup>153</sup>

Televisa, a empresa mexicana, investe em média 14 vezes menos que a Rede Globo em cada capítulo, mas suas produções tendem a ser mais longas. Desse modo, temos que aquela companhia investiu durante 1986 uma média de 7.500 dólares por capítulo. Isso significa que tão somente uma telenovela de 150 episódios custa em torno de 2.250 milhões de pesos mexicanos, um pouco menos de 2% do orçamento de investimentos federais e 63% do orçamento ordinário estatal do Plano Colima para 1987.<sup>154</sup> Fazer telenovelas não é, pois, um assunto artesanal.

---

152 Charles Perrow. *Complex Organization (a critical essay)*. Nueva York: Random and House, 1979; Philip Elliott. *Organización de los medios y ocupaciones profesionales: visión panorámica*, em J. Curran et al. *Sociedad y comunicación de masas*. Mexico: FCE, 1981; M. Gallagher. *Negotiation of Control in Media Organizations and Occupations*, em Gurevitch et. al. *Culture, Society and the Media*, Londres, Methuen, 1982; Grahah Murdock, *Large Corporations and the Control of the Communications Industries*, em M. Gurevitch et. al. 1980.

153 Rede Globo é o principal conglomerado de meios de difusão no Brasil e uma das companhias mais importantes do mercado mundial de comunicações. Veja José Marques de Melo. *Produção e exportação de ficção televisual brasileira: estudo de caso TV Globo*, informe para a UNESCO, São Paulo, mimeografado, 1987, p. 14.

154 Entretanto, várias telenovelas são produzidas simultaneamente durante todo o ano, o que aumenta muito o valor desse investimento. Em relação a isso, a informação de primeira mão será obtida por nossa pesquisa em andamento; no momento, recorreremos aos dados de Marques de Melo (1987, p. 40), citação de fontes jornalísticas brasileiras (Revista Veja e Folha de São Paulo). Por outro lado, consideremos que o investimento do Plano Colima para 1987 foi da ordem de 189 milhões de pesos (veja Elias Zamora Verduzco, *Segundo informe de gobierno – anexo estatístico* – Colima: Gobierno del Estado, 1986, p. 14). Usamos como unidade média a taxa de câmbio do dólar estadunidense por 2.000 pesos mexicanos, a raiz da última forte desvalorização de novembro de 1987.

Perante tal complexidade e ambição de olhares, preferimos seguir a norma cartesiana; segundo esta, frente a uma grande inabarcável dificuldade, podemos dividi-la em várias “pequenas dificuldades”. A condição, entretanto, é não perder de vista precisamente as relações que ligam as partes; relações que somente podem ser representadas em uma escala diferente e com um mapa adequado – uma vez teórico e metodológico – do sistema das relações fundamentais e pertinentes para cada escala de representação selecionada.<sup>155</sup>

## **CARTOGRAFIA E CARTÓGRAFOS... (COORDENADAS, MODOS E CÚMPLICES)**

### *Abscissas e ordenadas*

Entender as telenovelas significa primeiramente construir e elucidar seu lugar na dinâmica dos modos em que as classes sociais se relacionam entre si nos processos de constituição social do sentido. Isso nos obriga a atender à diferente maneira de construir a observável telenovela a partir da raiz dos processos de estruturação, equilíbrio precário e desestruturação do consenso e da direção cultura da sociedade. A relação hegemonia-telenovela, entretanto, não é diretamente observável, nem tampouco é evidente.

Entre ambos os objetos, existe uma série de mediações fundamentais que impedem de captar a riqueza do fato social telenovela reduzido à

---

155 Sobre esse tópico fundamental e no momento tão negligenciado nas ciências sociais, veja Herbert Simon. *Models of Discovery*, Boston: Reidel, 1980; Michel Serrés, *Le passage du nord-ouest*, Paris: Minuit, 1980; Ilya Pigogine, *¿Tan sólo una ilusión?: una exploración del caos al orden*, Barcelona: Tusquets, 1983; Rolando García, *Sistemas complejos* (2006), Enrique Left, *La perspectiva ambiental del desarrollo*, Mexico: Siglo XXI, 1986.

pura lógica de operação instrumental de determinadas classes sociais ou, ainda pior, aos arbítrios de alguma malévola vontade conspiratória. A telenovela como gênero, como formato, especialmente “como um conjunto de propriedades textuais e intertextuais”, nasceu e continua sendo uma realidade transclassista, que opera com valores e ideologias enraizadas e entretecidas no discurso social comum, no que *a seu modo* todas as classes de uma sociedade estão estreitamente imbricadas.<sup>156</sup> Entretanto, o objeto é complexo: não é uma prática “popularmente conotada”, nem tampouco é uma prática exclusiva de elite; a nosso ver, não existe uma relação de recíproca “solidariedade” entre as telenovelas e alguma classe ou grupo social em particular (CIRESE, 1976). Sucessivamente, por essas características, elas têm escapado da atenção antropológica, sociológica e econômica. Só os estudiosos dos meios de comunicação coletiva e suas mensagens lhe têm prestado alguma atenção, ainda que as considere um produto mais da “cultura de massas” (GUBERN, 1974).

As telenovelas têm sido vistas como uma degradação cultural por seu conteúdo reiterativo, previsível, profundamente reacionário e puritano, mas, ao mesmo tempo, por meio delas, é possível documentar – mediados pelo gênero – os pesares, fantasias, temores e frustrações de amplas camadas da população, principalmente das classes baixas e médias das cidades – pequena dimensão ofuscada. Além disso, a telenovela é um gênero muito querido, muito sentido não somente por seus vastos públicos, senão também pelos atores e atrizes que lhes dão vida e pelas equipes de produção das organizações que as realizam.<sup>157</sup>

---

156 Veja M. Wolf. *Generos y televisión, Análisis*, nº 9, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1984, p. 190; meu ensaio “*Telenovelas al día...*” neste livro; e Robert Fossaert, 1983, t.VI, p. 143.

157 Veja a revista *TV y novelas*, nº 5, v. IX, p. 31, *Soy actriz por amor*, nº 22, v. VIII, p. 43, Feliz se encuentra... como productora de la telenovela *Pobre Juventud*, etcétera. Veja também o

Assim, devemos levar em consideração um objeto movediço, que por um lado está envolto por uma esfera de emoções elementarmente humanas; como gênero, em sua delimitação, intervém em construções e marca o mesmo pelas mediações de sua fatura – com marca registrada e selo organizacional – que, pelas mediações de sua leitura, seu uso, suas fruições plurais (MARTÍN-BARBERO, 1987, p. 240).

Mediações que geram o efeito da dupla dispersão e propagação – incessante vai-e-vem da tela ao mercado, do mercado à tela, por intermédio da apropriação caseira,<sup>158</sup> catalisando positivamente por sua inserção na lógica das mercadorias e nas estratégias de comercialização e que, como todo texto-em-situação, implica uma série de traços próprios e particulares: estes o fazem reconhecível, ameno, familiar, prazeroso e assimilável a partir das reviravoltas das mais diversas e contrapostas situações, normalidades e qualidades de vidas cotidianas.<sup>159</sup>

Como se vê, a empresa não é fácil; por isso, dividimos a pesquisa em três grandes fases e um exercício preliminar.

---

trabalho de Martha Alcocer (UIA-Mexico), que pode ser encontrado onde se analisa a operação de melodramatizar a vida real das estrelas nos melodramas nessa revista.

158 Veja meu artigo “*Telenovelas al dia*” neste livro.

159 No México, a televisão inicia suas atividades oficialmente em setembro de 1950. Os primeiros teledramas são realizados desde meados de 1951 e, depois de um período de acomodação (ensaio-erro), em 1957, a companhia Colgate-Palmolive leva ao ar a primeira telenovela regular mexicana. Esta construiu propriamente um paradigma (Sua telenovela Colgate) denominada *Senda prohibida*, escrita por Fernanda Villeli – uma das mais famosas escritoras de radionovelas do momento e da atualidade – com uma duração de 50 capítulos de 30 minutos cada, em horário vespertino e transmitida de segunda a sexta-feira, para recuperar, assim, a experiência de emissão diária das radionovelas (veja Carmen Galindo, 1985, p. 32. A partir daquela ocasião, nunca se deixou de transmitir telenovelas em nosso país; desse modo, temos no mínimo 32 anos contínuos de “familiaridade” com um gênero, que, além de constante, tem sido prolixo: tão somente entre 1952 e 1978, produziram-se mais de 700 teledramas.

## TELENOVELAS NO AR: TRAÇOS PARA UM INVENTÁRIO

Dentro da perspectiva até aqui esboçada, requer-se, em primeiro lugar, situar o peso relativo e o lugar das telenovelas como ponto e como trajetória na estrutura da programação televisiva de nosso país. Com esse fim, constrói-se uma base de dados para tornar manejáveis enormes volumes de informação que emergem do inventariar aquelas (e mais geralmente a ficção, os melodramas televisivos e os seriados) em relação à totalidade da oferta televisiva em uma semana. Em seguida, realiza-se uma “arqueologia” documental da emissão de telenovelas dentro de um período de 35 anos (1952-1987).

A estrutura da base de dados contém seis campos alfanuméricos: programa (nome), dia (segunda a domingo), canal, horário, gênero (informação, educação/cultura, entretenimento e miscelânea) e origem da produção (local, nacional e estrangeira); quatro campos lógicos: “falso ou verdadeiro” (ficção, melodrama televisivo, melodrama televisivo seriado e telenovela); e um único campo numérico: a duração é em minutos por emissão.

Assim, a cada seis meses, faz-se um censo da programação, tomando como fontes a revista especializada na programação televisiva, *Tele-Guia* e a agenda televisiva publicada diariamente na imprensa; os casos duvidosos se resolvem vendo o programa em questão.<sup>160</sup> A mesma fonte hemerográfica se usa para o inventário na trajetória.

Com este exercício preliminar, mas constante, podemos realizar estudos comparativos longitudinais e teremos acesso cibernético imediato à programação em “palimpsesto” (WOLF, 1984, p. 193).

---

160 No momento, incluímos a publicidade nos tempos da programação; em ulteriores censos, paulatinamente, se considerará.

## **PRODUÇÃO DE TELENOVELAS: OS MELODRAMAS RIGOROSAMENTE ORGANIZADOS**

Como mencionamos anteriormente, é óbvio que a empresa, para produzir de uma maneira profissional e competitiva uma telenovela, requer de uma organização especializada; esta normalmente, pelo montante dos investimentos e pela sofisticação da equipe técnica e humana que requer, só é razoável dentro de corporações de grande tamanho, que, ao operar com um tipo de “mercadoria” – manufaturada justamente para significar –, desempenham um papel chave no qual está posta em circulação e reelaboração das ideologias nas sociedades atuais (MURDOCK, 1980, p. 118 ss.). Essas indústrias culturais não somente podem ser estudadas como um conjunto de malévolas vontades alienantes, nem como a lista de empresas ligadas à corporação; se bem que suas produções especializadas tenham sido concebidas dentro de uma racionalidade corporativa, não por essa sua inteligibilidade ser redutível à lógica do capital. O objetivo que perseguimos nesta fase da pesquisa se centra em conhecer os mecanismos, operações e mediações, pelos quais se traduzem ideologias sociais em produtos culturais concretos.

Enfocado nosso objeto, aqui, trata-se de conhecer os processos e as várias lógicas específicas da corporação – derivadas de sua situação em um espaço social mercantil especializado –, assim como a trama interna de estruturas profissionais e dinâmicas organizacionais por meio da qual alguns valores e representações da vida e do mundo social se transformam em uma mercadoria cultural competitiva, mas, além disso, como bem fincadas e múltiplas engrenagens com os sentires e saberes cotidianos de uma pluralidade de categorias, grupos e classes sociais: o gênero televisivo da telenovela.<sup>161</sup>

---

161 A ideologia é, além de conteúdos, configuração de eleições, efeito de uma competência. Veja Alain Accardo. *Initiation a la sociologie de l'illusionnisme social*, Bordeaux: Le Mascaret, 1983.

De acordo com Murdock y Golding, requer-se mostrar em detalhe como as relações sociais e econômicas globais estruturam tanto as estratégias gerais dos empresários culturais como as atividades concretas dos profissionais que efetivamente “fabricam” as telenovelas e sua circunstância (MURDOCK; GOLDING, 1981, p. 29).

Nossa análise da produção delas será elaborada em dois níveis: um externo, focalizado na economia política da corporação televisiva (em nosso caso Televisa); outro em um nível interno, com uma aproximação etnográfica.<sup>162</sup>

Assim, realizamos um estudo de caso para descobrir e documentar as situações e estruturas da vida laboral de uma equipe de profissionais na pré-produção, produção, pós-produção e comercialização de uma telenovela mexicana.<sup>163</sup>

## MUNDO ADENTRO: A CASINHA DO ESPELHO

Nosso projeto considera outra fase na qual descrevemos e analisamos a composição textual das telenovelas mexicanas. Se na fase anterior

---

162 Para uma adequada revisão bibliográfica deste enfoque, veja principalmente: Philip Elliot. *The Making of a TV Series*. Londres: British Film Institute, 1978; M. Alvarado e E. Buscombe. *Hazel, The Making of a TV Series*. Londres: British Film Institute, 1978; Grahan Murdock. *Fabricating Fictions: approaches to the Study of TV Drama Production*. *Communications*, nº 6, Hans Richarz Verlag Sankt Augustin, 1980; do mesmo autor, art. cit.; Gaye Tuchman. *La producción de la noticia*. Barcelona: Gustavo Gili, 1983; Michael Intintoli. *Talking Soaps Seriously*. Nueva York: Praeger, 1984; do mesmo autor: *Ethnography and Media Production*. *Communication*, v. 8, Gordon and Breach, 1985; também de Intintoli, *Soap Opera Storytelling a Corporate Enterprise*, artigo apresentado no simpósio sobre crítica de TV. University of Iowa, 1985. Por último, veja, também, M. Cantor; S. & Pingree, 1975, p.47 ss.

163 Trabalhamos sobre três dimensões: burocrática, institucional e profissional da produção da telenovela ao interior da corporação. Veja Gabriel Molina. *Profesiones en trama: análisis de La producción de telenovelas*, Estudios sobre las Culturas Contemporaneas, nºs. 4-5, v. II, Colima, 1988.

nos perguntamos como estão elaboradas, aqui a pergunta é: de que estão compostas? Para tal efeito, fazemos uma aproximação multidimensional à complexidade textual (sintática, semântica e pragmática) de nosso objeto.<sup>164</sup>

Pensamos que, com o trabalho empírico comparativo, possa adquirir muito maior relevância e potência explicativa a discussão sobre as particulares características da telenovela como gênero melodramático, tal como se pode situar com Gubern; como “ramo de propriedades textuais e intertextuais” se seguimos as sugestivas pistas de Wolf e sua continuação por Martín-Barbero, como matriz narrativa e cenográfica, que opera entre uma memória e um formato (GUBERN, 1974, p.261 ss.; WOLF, 1981; MARTÍN-BARBERO, 1987, p. 57).

As telenovelas têm muita eficácia social porque representam situações elementarmente humanas. Entretanto, interessa entender como “falamos” da vida social, mediante quais estruturas semióticas, dentro de quais campos semânticos, com que tipo de gramáticas argumentativas e qual classe de argumentos e, finalmente, quais operações práticas se estabelecem para resolver que tipo de ações dentro de sua trama. Tanto que representação *organizacionalmente fragmentada* e seleta da vida cotidiana, a telenovela, necessariamente, “conta a vida” dentro de uma série de abstrações e focalizações de coordenadas espaciais e temporais, em que determinados “atores” realizam certas “ações” em relação a certos objetos e cenários (MARCONDES, 1986, p. 53 ss.).

Nessa trama e situações, estes são levados dentro de um tecido de programas narrativos até sua resolução prática, potenciados por distintas técnicas da narração – toda narração é uma interpretação – próprias da linguagem televisiva e do próprio gênero.<sup>165</sup>

---

164 Veja a proposta de Jesús Galindo. *Lo cotidiano y lo social. La telenovela como texto y pretexto*. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, nºs. 4-5, v. II, Colima, 1988.

165 Veja James Spradley. *Participant Observation*. Nueva York:, Holt, Reinhart and Winston, 1980; Marcel Mauss. *Introducción a la etnografía*, Madrid: Kairos, 1974.



## CONFRATERNIZAÇÕES SENTIMENTAIS...: LEITURAS, MIRADAS, APROPRIAÇÕES

O “mundo produtivo” das indústrias culturais e a complexa trama linguística e metalinguística que forma seus “teleprodutos” têm um ponto de chegada e “rearranque” crucial: os que vivem para a benevolência devem – efetivamente – ser complacentes para viver.

Quando dissemos que os produtos devem ser “competitivos”, simplesmente dissemos que devem ser do “agrado”, do “gosto” do público.

Mas o que significa isso? Como se constitui esse “gosto”? É o *mesmo* gosto quando variamos as diferenças sociais, culturais, econômicas? (BOURDIEU, 1979).

A terceira fase de nosso trabalho de pesquisa e análise das telenovelas se centra em conhecer os diferentes modos como a sociedade se relaciona com os melodramas televisivos. Conforme já temos assinalado, interessamos mais saber o que é que a sociedade *faz* com as telenovelas que tentar encontrar o que estas “fazem” àquela.

Conhecer as maneiras como que a sociedade observa, lê e se apropria, ou não, de nosso objeto de estudo é um labor verdadeiramente exaustivo e ambicioso; por isso, requer uma combinada polifonia metodológica, que podemos situar em dois níveis: um *externo*, referente às dimensões socio-demográficas (macro) das relações sociedade-telenovelas; outro *interno*, no qual da quantidade passamos propriamente à *qualidade* no conhecimento das dinâmicas de leituras e apropriações múltiplas que do interior de suas vidas cotidianas acionam as unidades domésticas e familiares de nosso país (LEÑERO, 1983).

Dessa maneira, no primeiro nível, conhecemos em *extensão*; enquanto que, no segundo, afinamos o olhar nos estudos *intensivos* da relação entre cotidianidade familiar e dramatização televisada desta.

Para o nível macro e perante a virtual inexistência de estudos acessíveis sobre essas relações, temos elaborado uma série de *pesquisas por amostra*, que foram aplicadas em seis distintas cidades do país: Colima, Guadalajara, Leon, cidade do México, Puebla e Veracruz. A população agregada dessas cidades equivale a 65% do total da população urbana do México. Em uma fase posterior e uma vez avaliados e analisados os resultados dessa primeira pesquisa, iniciaremos outra série na fronteira no norte do país (Hermosillo, Nogales, Tijuana, Mexicali, Chihuahua, Ciudad Juarez, Reynosa, Monterrey e Torreón), assim como em outras cidades do centro, que inicialmente não foram consideradas: Querétaro, Aguascalientes e San Luis Potosí. A última série será realizada no sul do México, região de suma importância por ser a de maior grau de concentração de culturas e grupos étnicos (mayas, lacandones, tzeltales, zapotecos, mixtecos etc.), que também veem cotidianamente as telenovelas.

Em nossas pesquisas, tentamos considerar como unidade de análise não somente os indivíduos, senão o *grupo doméstico*, em que normalmente veem as telenovelas, porque supomos que os distintos modos de apropriar-se e lê-las, por um lado, dependem do tipo de redes ideológicas nas quais esse “produto” é desconstruído como um bloco de efeitos de sentido e, por outro, do tipo de modos de construção e reinterpretação semiótica (MCRS), que portam os membros das redes, em virtude de seu lugar no espaço social.<sup>166</sup> O MCRS não é outra coisa que o *habitus* de classe aplicado a uma situação particular de comunicação, mas esta não se deixa apreender somente mediante regularidades estatísticas, requer, fundamentalmente, o detalhado trabalho de observar o peso relativo das telenovelas e sua circunstância dentro da vida diária das unidades domésticas consideradas (BOURDIEU, 1979, p. 87). Para isso, temos delineado

---

166 Robert Fossaert, 1983, t.VI.; veja meu ensaio *Ex-votos y retablinhos* neste livro; e veja também, Jorge A. González. *Sociología de las culturas subalternas*. Mexicali: UABC, 1990.

e aplicado um Protocolo de Observação Etnográfica com ele, que começamos o trabalho de descrição intensiva e detalhada dos modos de ver e apropriar-se familiarmente das telenovelas.<sup>167</sup> Aqui, trata-se de realizar uma mínima série de estudos de caso em cada uma das cidades mencionadas a partir das características gerais que a pesquisa nos tem permitido conhecer. Para começar, selecionamos a unidade doméstica familiar com pleno conhecimento de que existem *outras* formas sociais de ver telenovelas, ainda que geralmente subordinadas – pelo horário noturno e pela intensidade dos vínculos – às redes ideológicas parentais mais imediatas: os grupos habituais de convivência familiar.

### **O SONHO QUE DEIXA SONHAR: MODOS, CUMPLICIDADES E VÁRIOS ESTRATAGEMAS**

Em maio de 1985, na cidade de Colima, Jesús Martín-Barbero e os membros do Programa Cultura discutimos e elaboramos a redação do projeto, com as três fases já apresentadas (GALINDO, 1985, p.58-59; MARTÍN-BARBERO, 1987, p. 47). Assim, concordamos que, até não conseguir financiamento específico, cada país faria o possível por terminar a pesquisa dentro das coordenadas similares e em permanente diálogo; isso precisamente para efeitos de comparabilidade de um fenômeno que interessa a quase toda América Latina. Depois, outros países (Brasil e Peru) se integraram a este esforço de concentração e discussão acadêmica. Tal iniciativa foi combinada, mas infelizmente o projeto não foi executado.

Semelhante projeto era pouco menos que impensável nas condições de pesquisa acadêmica no México: escasso financiamento para ciências sociais (e menos ainda para uma leveza tal como as telenovelas), desigual

---

167 Veja meu ensaio “*Telenovelas Hoje*” neste livro.

formação de pesquisadores nas universidades do interior, as enormes distâncias entre as cidades e a humilhante carga horária que alguns professores envolvidos têm em suas respectivas universidades.<sup>168</sup>

Perante essas condições, desde sua criação, o Programa Cultural do Centro de Investigações Sociais da Universidade de Colima se propôs, dentro de seu sistema de formação, criar uma rede nacional de pesquisadores das culturas contemporâneas (PROGRAMA, 1985). Essa rede envolve, em um ou vários projetos de pesquisa específicos de caráter inicialmente nacional ou regional, um grupo de interessados nos temas de cada localidade. Dessa maneira, em cada uma das cidades, formou-se uma equipe de trabalho ligada à rede por um mínimo de esforço e concentração comum – para o qual permanentemente se realizam cursos e seminários de discussão e pesquisa dentro das três grandes áreas do projeto sobre as telenovelas. A partir desse esforço, o grupo trabalha e produz diversas pesquisas sobre sua localidade, região ou ainda sobre o país mesmo, mas desde sua própria perspectiva e interesse. A informação produzida é propriedade da rede e qualquer equipe pode ter acesso a ela via sistemas de armazenamento e transmissão eletrônica.

Essa forma de operar tem várias vantagens. Primeiro, o trabalho organizado de cada equipe local gera um mínimo de informação; esta pode ser utilizada a partir de uma perspectiva nacional pela forma metódica e sistemática em que foi construída e, ao mesmo tempo, é um instrumento precioso de geração, apoio e sistematização de informação local que, especificamente, usa cada uma das equipes.

---

168 Isso forma um desanimador círculo vicioso, pois o Estado não financia a pesquisa científica no interior (isto é, fora da cidade do México), porque não há muitos pesquisadores capacitados para realizá-la – que, por assim dizer, garantam o investimento; mas, por outro lado, como não há recursos para o interior, não é possível formar pesquisadores capacitados. Assim, enquanto no centro não se reconheçam os pesquisadores do interior, suas universidades também pouco têm que se preocupar em gerar conhecimento de primeira mão.

De cada grupo, já surgem teses de distintos níveis e graus, bancos de dados e trabalhos escritos sobre a experiência, cuja primeira compilação se prepara para publicar-se como um avanço de pesquisa.

Cada equipe local define sua própria dinâmica e composição, além de obter os recursos mínimos para ligar efetivamente seu trabalho ao da rede. Isso implica gastos de papel, tempo de computadores, caminhos, transporte, material fílmico, mapas, bibliografia, discos magnéticos, codificação e captura de informação etc. No geral, as equipes e seus representantes se reúnem ao menos duas vezes ao ano, independentemente dos distintos apoios, cursinhos, seminários que disponibiliza o Programa Cultural à extensão da rede.

O objetivo é – se formos otimistas – deixar em cada lugar, ao término da pesquisa sobre as telenovelas (1988), uma equipe de trabalho, investigação e análise permanente sobre questões culturais. Equipe que tenha participado *ao menos* em uma investigação profissional acadêmica; que sabe prática, metodológica e teoricamente como operar em qualquer das três grandes fases de trabalho: produção, composição textual e apropriações diferenciais dos produtos culturais.

Os vínculos, primeiramente, são estabelecidos sobre os compromissos pessoais e, posteriormente, institucionais. A geração de convênios de intercâmbio acadêmico que encadeiam entre si as várias universidades do interior e da cidade do México é outro dos frutos indiretos dessa rede.

Essa é, pois, a forma de organização e gestão que temos elaborado no México para poder fazer investigação de qualidade somando míseros recursos.

O princípio é somar determinação, afetos e uma pequena dose de jeitinhos para conseguir gerar nossos próprios conhecimentos e preparar-nos para continuar com o impulso inicial e com os resultados à vista, pois não há entusiasmo que dure sem resultado e não há resultados que se obtenham sem disciplina, trabalho e método.

## CÚMPLICES E RESPONSABILIDADES

As equipes envolvidas diretamente na pesquisa das telenovelas têm comprometido mais de 120 pessoas e 11 instituições; estão coordenadas localmente por Carlos Luna e Rosa Esther Juarez (ITESO) em Guadalajara, Miguel Angel Machivelo (UIA) em Leon; Martha Alcocer (UIA), Alicia Molina (UAM-X) e Heriberto Lopez (IIC) na cidade do México; Gabriel G. Molina, Jorge Calles (UDLA) e Javier Bravo (UAP) em Puebla; e Elizabeth Bonilla (UV) no porto de Veracruz.

A coordenação nacional e em particular da cidade de Colima ficou sob a responsabilidade de Jorge A. González auxiliado por Lupita Chávez e Horacio Tintos.<sup>169</sup> A pesquisa se realizou durante dezembro e janeiro de 1986 e foi processada no Pacote Estatístico para as Ciências Sociais (SPSS). A codificação e o fechamento das perguntas abertas foram feitos em Colima pela equipe de trabalho do Programa Cultura/ELC. A

---

169 Também menciono as assistentes: Karla Covarrubias, Celia Cervantes, Angélica Bautista, Victor Aparicio e Nora Rios, que participaram comigo em várias etapas do trabalho dentro da Oficina de Pesquisa em Cultura e Comunicação do Programa Cultura, ITESO (Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente); UIA (Universidad Iberoamericana); UAM-X (Universidad Autónoma de Metropolitana – Xochimilco); IIC (Instituto de Investigación de la Comunicación); UDLA (Universidad de las Américas - Puebla); UV (Universidad Veracruzana); CUIS (Centro Universitario de Investigaciones Sociales, Universidad de Colima); ELC (Escuela de Letras y Comunicación, Universidad de Colima); CEEM (Centro Estatal de Estudios Municipales de Colima; SEP (Secretaría de Educación Pública). Mencionamos, especialmente as estudantes da Oficina de Pesquisa em Comunicação da ELC (Universidad de Colima), que participaram no planejamento da pesquisa, sua aplicação, codificação, assim como em reconhecimentos etnográficos escalonados na cidade de Colima e no povo de Comala. O CEEM, por meio do seu diretor licenciado, Leopoldo Chacón, financiou parte do trabalho de campo na aplicação da pesquisa. Em 1987, conseguimos apoio financeiro da Subsecretaría de Educación Superior e Investigación Científica da SEP.

observação de março de 1987 até hoje, a ritmos variáveis e diferentes, nas seis cidades.

As telenovelas em panorama, ou... *você sabe com quem está falando?*

Será que as telenovelas são tão importantes, tão vitais em nosso país? Que lugar ocupam dentro da estrutura da programação nacional e regional? Quem assiste a elas diariamente? Qual é o perfil de sua audiência? Que características têm as pessoas que veem diariamente os teledramas? Como percebe o público as tramas e os temas e as caracterizações daquelas séries? Que penetração tem a telenovela no México? Etc.

Essas são algumas perguntas pelas quais teria que começar – ainda quando somente fora de maneira superficial – nossa aproximação às telenovelas. Programas que, de objetos reais, devem passar a ser observáveis, tarefa que precisamente pretende realizar da maneira mais detalhada e completa da nossa pesquisa (GARCÍA, 1986., p. 47).

O espaço necessariamente restringido deste artigo nos impede de detalhar a informação que já temos sistematizada até agora; entretanto, apresentaremos uma série de avanços como para ter uma “média filiação” dos traços gerais do nosso objeto, somente para dar-nos uma ideia de “com quem estamos efetivamente falando”.

## **TELENOVELAS EM COLIMA: RASGOS DE UM INVENTÁRIO, TRAÇOS DE UM PERFIL**

Os dados, quadros e cifras que apresentaremos nesta parte ilustram a estrutura de programação oferecida na agenda televisiva da cidade de Colima. Entretanto, como veremos, sua importância não se esgota dentro dos limites geográficos ou populações de Colima, pois a maior parte dos habitantes do país tem acesso ao mesmo tipo de programação que emitem as cadeias nacionais (canais 2, 5, 7 e 13), graças à infraestrutura de repetidoras e aos satélites nacionais de comunicação.

A perda da *territorialidade dos referentes* nos processos culturais ligados à televisão mexicana parece ser um fato. Isso permite, por um lado, a unificação do consumo de produtos comercializados, nacional e transnacionalmente; e, por outro lado, a possibilidade de acesso a linguagens, informações e formas culturais novas que – a seu modo – simbolizam as identidades locais, regionais e nacionais. O estudo desses pontos apenas se inicia. Por agora, sabemos que, para 1986, mais de 80% da população nacional – que representa quase 70 milhões de pessoas e 14 milhões de lares – têm acesso direto cotidianamente às telas televisivas. Esse percentual incrementa-se em razão direta com o nível de urbanização e em razão inversa com o grau de marginalidade. A cifra baixa em média até 55% nas zonas rurais, aproxima-se a 90% nas cidades do interior, cresce até 97% na zona metropolitana da cidade do México e pelo menos diminui cinco pontos nos setores urbanos marginalizados desses âmbitos.<sup>170</sup> Ao final da década de oitenta, a televisão é pouco menos que onipresente. Em Colima, a situação não é muito distinta: 85% da população da cidade têm, ao menos, um telespectador.

Quanto ao inventário, a informação corresponde à oferta total de programas de televisão que passou pelo censo e classificada em arquivos de bases de dados; primeiro, de 17 a 25 de janeiro de 1986 e, depois, de 14 a 20 de fevereiro de 1987 (os dados atualizados de dezembro de 1987 ainda estão sendo processados). As fontes documentais de nossa pesquisa foram a revista *Tele-Guia* e a publicação de programação televisiva que diariamente aparece nos jornais locais *Ecos da Costa* e *O mundo desde Colima*.

Nossa base conta com uma estrutura de vários campos, além de dados, tais como a identificação da frequência, lugar de origem do sinal, nome do programa, horário, duração, origem da produção etc. Submetemos

---

170 Ainda que a maior parte de nossa informação venha de nosso trabalho de campo, tomamos alguns dados da apresentação de R. Jara, na *Reunión Internacional sobre Televisión*, 1987.



à totalidade da programação dois tipos de classificação. Na primeira, cada programa foi classificado dentro de quatro gêneros: informativo, educativo/cultural, entretenimento e miscelânea; na segunda, toda a programação se reorganizou em um esquema de árvore para quantificar a produção de ficção – ou seja, aquela na qual se dá uma caracterização dentro de uma sequência de situações imaginárias – e distinta de ficção.<sup>171</sup> Dentro da primeira categoria, compreendemos os melodramas televisivos e não-televisivos, melodramas televisivos seriados e não-seriados, para finalmente chegar à telenovela. Toda dúvida sobre a classificação do conteúdo de um programa em particular nos remeteu diretamente a vê-lo.

Usamos o minuto de programação por semana como unidade de medida – ainda que para a exposição usaremos horas/semana – e criamos uma série de campos dentro de uma base de dados; mediante estes, classificamos e inventariamos toda totalidade da oferta de televisão para a cidade, incluídos quatro canais nacionais e um canal local.

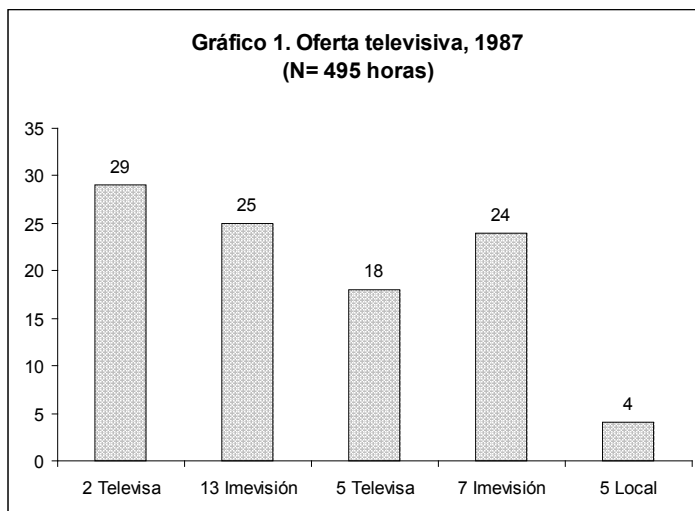
## **CANAIS, CANAIZINHOS E MEGACANAIS**

Desde 1984, na cidade de Colima, é possível sintonizar quatro canais de cobertura nacional: duas da rede provada Televisa – XEW canal 2 (“o canal das estrelas”) e XHGC Canal 5 (“A pegada”) – e mais dois da rede nacional oficial do Instituto Mexicano de Televisão (Imevisión), XHIMT

---

171 Com respeito à classificação de gêneros televisivos, não existe um acordo generalizado sobre qual utilizar, de tal modo que cada pesquisador elabora os tipos de acordo com seus objetivos. Veja, por exemplo, os trabalhos de Antonio Pasquali, *El aparato singular*, Caracas: UCV, 1967; Mario Kaplun, *La comunicación de masas en América Latina*, Bogotá: APE, 1973; IIC, 1981; Baggaley y Duck, *Análisis del mensaje televisivo*, Barcelona: Gustavo Gili, 1985; também José Marques de Melo, *Para uma leitura crítica da comunicação*, São Paulo: Paulinas, 1985. Entretanto, mediante um trabalho de retradução, é possível estabelecer algumas comparações entre os distintos estudos.

Canal 7 (“O valor do cotidiano”) e XHDF Canal 13 (“A excelência”). No momento, só existe um canal local – XHCC Canal 5L Tele produtora de Colima, que é de capital privado –, o qual utiliza a mesma frequência do Canal 5 nacional; transmite umas horas por dia a partir do meio-dia e, às vezes, filmes à meia-noite. Assim, em Colima, a população pode eleger entre cinco diversas agendas de programação diária oferecida pelos canais registrados, cuja oferta total é de 495 horas/semana (ver Gráfico 1).



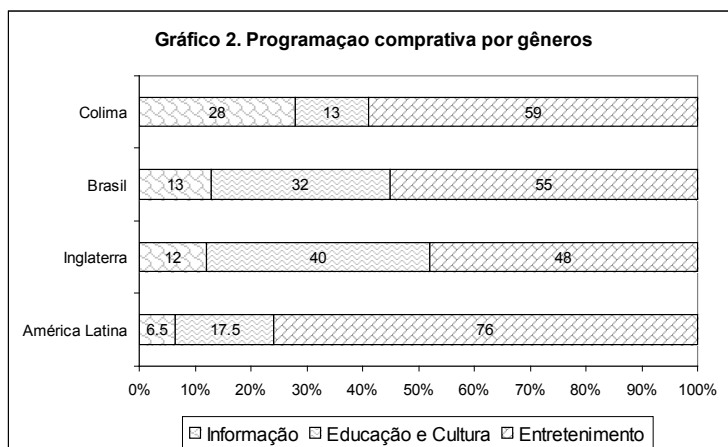
## **GERAÇÕES E GENEALOGIAS: GÊNEROS DE PROGRAMAÇÃO**

Somente 13% da oferta se relacionam com educação e cultura; entretanto, a maior parte dessas emissões tem um formal e repelente didatismo, que no geral nunca utilizam a linguagem televisiva e, se ainda for pouco, passam em horários matutinos desérticos, devido ao qual são poucos menos que ignorados pelo grosso da população.

A grande maioria (58%) dos programas que é sintonizável em Colima está orientada à distração rápida (entretenimento e miscelâneas); enquanto isso, 28% são de formatos ou temas informativos de atualidade.

Se compararmos com a informação sustentada por Mário Kaplún para a América Latina, podemos ver uma distribuição um pouco distinta: 76% diversão, 17,5% educação e cultura e só 6,3% informação (KAPLUN,1973, p. 73). Quase no mesmo período, a televisão inglesa destinava em média 48% ao entretenimento, 40% à educação e o resto a conteúdos informativos e atualidades (BAGGALEY; DUCK, *op. cit.*, p. 49).

Com dados de 1978, sabemos que, no Brasil, dedicavam-se 55% ao entretenimento, 32% à informação e 13% à educação e cultura (MARQUES DE MELO, *op. cit.*, p. 92). As proporções podem comparar-se no Gráfico 2.



A nosso ver, e à parte de ter dados mais atualizados, nas agendas de televisão geralmente tendem a predominar os conteúdos de distração e entretenimento sobre os educativos e informativos. O sistema de televisão britânico – por sua própria estrutura de produção – tem um volume maior de programação educativo/cultural que os latino-americanos, mas muito menos tempo dedicado à informação da atualidade.

É possível explicar essa diferença, porque, na América Latina, precisamente o telejornalismo é o meio mais importante de informação; função que nos países mais desenvolvidos tem principalmente a imprensa escrita.<sup>172</sup>

Até agora, parece ser que a televisão se tem desenvolvido – e ainda o faz – como um meio de baixo custo pela “diversão” (e a informação divertida).

Vamos dar uma passada de vista um pouco mais detalhada no bloco do *entretenimento*. Em Colima (e sem dúvida em boa parte do país, como mostraremos em uma análise mais detalhada), 68% da programação de entretenimento têm um formato de ficção recreativa; só 5% dos educativos/culturais e 2% das miscelâneas compartilham esse formato. Entretanto, do total da agenda, 34% foram classificados como “ficção” e os 66% restantes, como distinta da ficção. Tanto que dois de cada três programas televisivos não são ficções, poderíamos pensar – ao menos morfológicamente – em uma televisão com conteúdos mais realistas e de atualidade, mas a surpresa virá quando conhecermos os hábitos de uso e exposição ao meio, particularmente em horários e gostos.

Ficção ou *fiction*: do total da produção que o país importa – principalmente dos Estados Unidos – 88% são programas de ficção. Em

---

172 Essa informação pode reforçar-se ao observar como a partir de 1970, no México, se cria um modelo de noticiário televisivo que apresentava as notas de um modo menos cansativo e solene, que consegue ser mais demorado, inclusive com detalhes cômicos. Assim, *24 horas* – o noticiário emblemático da Televisa – se converte em um dos programas mais assistidos e de maior influência no país. Veja Gabriel Molina, *Noticieros Televisivos de La TV Comercial en México: los imperativos del raciocínio corporativo*, Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, nº 2, v. I, Colima, 1987, p. 43. Um caso similar aconteceu na Colômbia, em 1985, quando, na luta pelo *rating*, um dos dois mais importantes noticiários colombianos “*Aligeró*”, o formato e de imediato foi assimilado pela população. Entretanto, essa hipótese deve contrastar-se com uma informação mais precisa (conversa pessoal com Jesús Martín-Barbero, em Cali, julho de 1985).

correspondência, 21% da produção nacional e 6,4% da local também. Se ponderarmos esses percentuais a respeito de seu peso no total da programação, veremos que se compensam quase pela metade: 49% da ficção que vemos são importadas e 51% são de fabricação nacional. Essa proporção se nacionaliza um pouco quando se trata das telenovelas: 59% são mexicanas e 41% estrangeiras.

Gostos e preferências. Retornando à nossa informação na pesquisa, encontramos que, de todos os canais, destacou-se como “seu favorito” o Canal 2 perto de 80% dos entrevistados; 20% restantes se repartem por igual entre os canais 5 e 13.

À primeira vista, aprecia-se a nula penetração e franca aversão pelos canais 7 Imesivión e 5 local. Ambos os canais têm em comum, dentro da cidade de Colima, um péssimo sinal de áudio e vídeo. A isso, o canal local agrega que sua programação – 21,5 horas por semana, que representam 4% do total da agenda – está composta por seres e programas antigos retransmitidos mediante uma equipe técnica rudimentar, fator que baixa drasticamente a qualidade de sua imagem, assim como das poucas produções locais que realiza: quatro horas/semana a quinta parte de seus programas.

Assim, das 495 horas semanais de oferta televisiva em Colima, *menos de 1% é de origem local*. Qualquer interpretação quantitativa e qualitativa do centralismo político-comunicacional e das estruturas da dependência cultural deveria considerar o anterior; entretanto, nada garante – com efeito – que se aumentamos a produção local, a dependência cultural e, inclusive, a mentalidade centralizadora podem sequer ser “esboçadas”.

Se quatro de cada cinco pessoas em Colima preferem – e de fato o veem – cotidianamente “O canal das estrelas” (2 Televisa), devemos também anotar que precisamente as telenovelas mais apreciadas, mais vistas e mais lembradas são as desse canal. Inclusive, parece que a identificação do Canal 2 tem muito a ver com a definição social que as pessoas fazem do gênero telenovela: “são telenovelas as do 2”. Sabemos também que a

audiência nacional – e Colima não é a exceção – começa a incrementar-se a partir das 18 horas (de segunda a sexta-feira) de, aproximadamente, 30 até 40% no horário nobre “triplo A” (21 horas).

Se recordamos as porcentagens anteriores da programação de ficção, há que notar agora que entre as 18 e as 22 horas (ou seja, quando mais pessoas veem a televisão), essa porcentagem passa de 34 a 63%; por sua vez, as telenovelas passam de 9 a 22% da programação.

Essa cifra aumenta se consideramos um recorte entre as 20 e as 22 horas: 72% da programação desse horário, nos cinco canais, são de ficção; por um lado, as telenovelas aumentam oito pontos mais, para assim chegar a 30% do total. Mas, também, sabemos que cerca de 80% da população preferem o Canal 2; por isso, se agora cruzamos unicamente a programação do Canal 2 com os horários entre as 20 e as 22 horas, temos que sua programação representa 80% do formato ficção e 50% das telenovelas entre essas duas horas. A cifra relacionada com o total da oferta televisiva é pouco menos que impressionante: isso representa em ficção 2% do total e em telenovelas 1,2% da totalidade.

Enfatizamos essas microcifras, porque, apesar de que nos outros quatro canais há mais oferta de ficção e telenovelas, nosso material empírico – obtido tanto com técnicas qualitativas como quantitativas – confirma que a grande maioria da população vê – em grupo e nesse horário – precisamente as telenovelas do Canal 2.

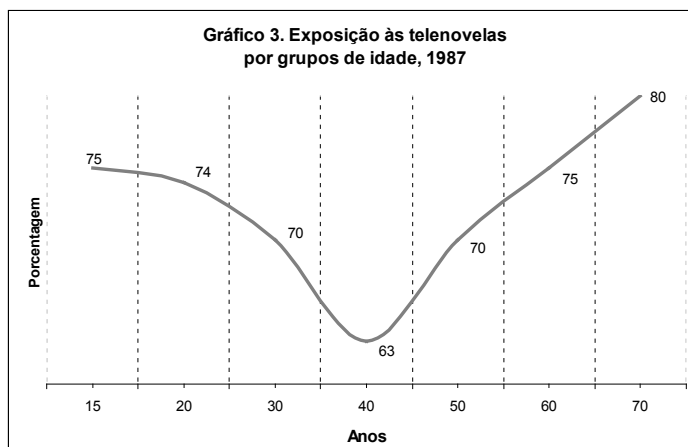
## **O OLHAR SOBRE O OLHAR... QUEM SÃO E COMO OLHAM**

Em todas as cidades, as pessoas se expõem de maneira regular *ao menos* entre 60 e 80% às telenovelas.

Elas são vistas cotidianamente por 80% das mulheres entrevistadas; enquanto que – indo contra ao que creem alguns – quase a metade dos homens entrevistados segue ao menos uma telenovela. Outras mediações

não têm dado um número ainda mais elevado dos que seguem essas séries e, particularmente, as do Canal 2.

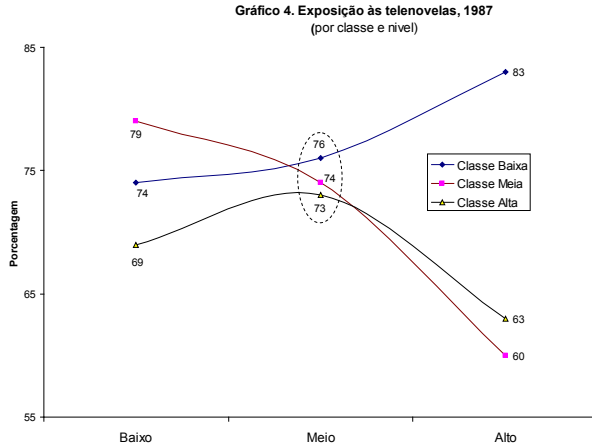
Conforme nossa informação de campo, a faixa de idades das pessoas assíduas às telenovelas descende conforme se avança até os 40 anos; a partir daí, sobe até seu pico máximo ao redor dos 70 (ver Gráfico 3).



Entretanto, isso não significa necessariamente que tais programas atraíam seu público entre o setor senil da sociedade: as crianças e os adolescentes são parte numerosamente importante de nossa população objeto; por isso mesmo, tem-se começado a elaborar telenovelas especiais para público jovem, que tratam de problemas de hoje (*Pobre juventude, Chispita, Tal como somos etc.*).

Finalmente, tem-se pensado que as telenovelas são somente competência de pessoas “sem cultura” e da mais baixa qualificação social. Nada mais errado: elas são fatos culturais fortemente transclassistas; fatos nos quais – a seu modo – se encontra e reconhece uma multiplicidade de classes e grupos sociais de modo extraordinário, quando menos 60% de cada

uma de nossas classes construídas se expõem regularmente às telenovelas (ver Gráfico 4).<sup>173</sup>



Afirmar o caráter transclassista ou elementarmente humano delas não quer dizer ignorar os diferentes modos de apropriação e fruição que as classes lhe impõem. Uma vez estabelecidas as identidades, deve-se passar a construir as alteridades e os sistemas de diferenciação; estes são somente “visíveis” quando podemos armar um sistema conceitual adequado em escala e abstração para tal fim e quando contamos com a informação adequada.

## O GARGALO DA GARRAFA E AS OPINIÕES SOBRE O GÊNIO

Desse modo, temos que mais de quatro quintos da audiência se concentram em somente 1,2% da oferta televisiva da cidade de Colima (ainda que o caso é praticamente igual no resto da República). De maneira

173 Veja meu ensaio “*Los frentes culturales*” neste livro; Pierre Bourdieu, *El oficio de sociólogo...*, 1975..



complementar, uma enorme proporção da programação (particularmente a dos canais oficiais, salvo programas como *Cidadão em flagrante*, *Esporteve* e alguns especiais), mais bem acontece sem pena nem glória: por completo despercebida pela imensa maioria do nosso povo.

Que pensam as pessoas sobre as telenovelas? Mostremos algumas de suas respostas. Mais da metade considerada que as telenovelas são aptas para toda a família e 35% está contra. Segundo a população, não somente são boas para todos em casa, senão que, além disso, colaboram para unificar a família.

Recordamos o testemunho de uma dona de casa que participou em um papel sobre as telenovelas em Colima durante o verão de 1987:

*Eu realmente aprecio muito as novelas das nove, pois desde que ficou boa Cuna de lobos, depois de muitos anos de não fazê-lo jamais, meu marido começou a chegar um pouco antes das nove da noite para poder ver a novela e uma vez na casa, ficava. Todos seus amigos estavam, também, em suas próprias casas vendo a Catalina Creel [perverso personagem central da obra]. Ao terminar, conversávamos, jantávamos, dava atenção às crianças [que também viam a assassina] e todos contentes de voltar a vê-lo.*

Muitas outras pessoas (58%) responderam que as telenovelas ajudam efetivamente a resolver problemas práticos da vida; entretanto, 47% dos entrevistados coincidiram em que aqueles problemas tratam temas alheios à realidade – irreais.

Como explicar e compreender essas contradições? Para quem são contradições? Tudo isso é um jogo de espelhos, cujo fruto é a imperdoável alienação? Na realidade, sabemos com quem estamos falando?

Não cremos que estamos exagerando ao defender que a telenovela é uma força social. Com o que expomos até aqui, tão somente, permanece a certeza de que algumas dimensões do objeto, alguns fragmentos de uma leitura, ainda estão em processo.

## **OS RUMOS, OS MAPAS, OS MUNDOS... (LINHAS, ENCONTROS, AVENTURAS)**

Um dos principais desafios do trabalho é, com satisfação, ajustar as contas com as telenovelas e suas movediças circunstâncias em nossos países; poder transcender o imediatismo de sua “curiosidade”. Como já dissemos antes, trata-se de que, a partir de realidades desconexas, possamos convertê-las (que são reais, que discorrem, que passam, que começam de novo, que não terminam) em algo observável e, mediante sua análise, delinear a conquista de um fato social de seu tamanho.

As pessoas, a gente comum, aquela que dia a dia assiste às telenovelas, não podem pensar em gráficos e em estatísticas. Muito menos se aproximam para “ver” a mensagem oculta. No geral, as pessoas chegam, se sentam ou se deitam e se preparam para *gozar* de seu esperado programa. A música – perfeitamente reconhecível – nos introduz na trama que ficou pendente, ontem ou anteontem, e da qual nós fomos testemunhas.

Aí, ao menos, estão ocultos dois prazeres muito humanos e capilarmente sociais aos que dificilmente pode se resistir alguma pessoa.

O primeiro é o da fascinante cumplicidade do segredo, que outorga a quem adquire sua significação sociológica plena, justamente na resistência, ou debilidade – que de qualquer maneira se torna em um *quantum* relativamente importante de poder – do indivíduo para mantê-lo ou revelá-lo (SIMMEL, 1959, p. 334).

O segundo – nesse caso, seu correlativo – o do *tertius gaudens*, ou aquele “terceiro elemento”, cuja intervenção na vida social pode desbalancear ou equilibrar as interações entre duas pessoas e que, mesmo assim, “goza” do conhecimento e exploração de sua posição relativa com respeito e uma dúade de atores sociais em conflito.

Trata-se de uma ideia original de Georg Simmel, que descreve uma das formas sociais mais constantes e duradouras que produz a vida social de todos os dias.

Simmel tem sugerido que a posição – o *quantum* – do poder do *tertius gaudens* se incrementa à medida que as posições das duas partes em conflito se façam (e dramatizem) de modo mais violento e oscilante (SIMMEL, 1959, p. 161).<sup>174</sup> Tão pronto tenha tomado partido, o *tertius* goza plenamente a vantagem externa que lhe outorga cada complicação sofrida por aquele que não goza de sua preferência.

Entretanto, a telenovela, em particular como produto organizacionalmente produtivo – e o melodrama, em geral como gênero ou estratégia social e discursiva de comunicabilidade – matizam, modelam e modulam ambos os efeitos (WOLF, 1984). Dessa maneira, é possível pensar que se constrói e institui um efeito simulado, representado, fictício de *tertius gaudens*, no qual o telespectador, que acompanha os melodramas, “sabe coisas” que nem todos os da tela sabem, tem sido “convidado” a apresentar uma série de ações e, às vezes, segretos entre o produtor e ele. Assim, a telenovela lhe garante, ainda que de maneira lúdica e imaginária, uma emocionante participação em um cenário de poderes fictícios, nos quais se joga com questões elementarmente humanas: honra, bondade, amor, maldade, traição, vida, virtudes e pecados, que de alguma maneira se relacionam com ele.

Se a hipótese do simulacro de *tertius gaudens*, que merece ser trabalhada muito mais especificamente nos protocolos de observação empírica, tem consistência, poderemos compreender melhor algumas raízes sociológicas mais profundas do enorme e “mágico” êxito dos melodramas seriados televisivos.

O prazer de conhecer a revelação do segredo, assim como a tomada efetiva de partido perante as caracterizações e situações das telenovelas,

---

174 Agradeço a Servando Ortoll (Universidad de Colima) por conseguir-me o texto de K. Wolff (1955) sobre Georg Simmel, que partiu de uma conversa pessoal. Assim, nossa interpretação opera paralelamente – mas com certa distância, sobretudo sociológica – a noção de simulação de contato; esta a retoma Jesús Martin-Barbero (1987, p. 234) de um texto de Muniz Sodré.

sustenta a ansiedade por conhecer antecipadamente o que “vai acontecer” na semana; situação que revistas como *Tele-Guía* e *TV e Novelas* capitalizam em cada edição.

Entretanto, saber antecipadamente os nós e resoluções parciais da trama semanal não reduz, senão pelo contrário, incrementa a necessidade de ver, de presenciar, de exercer o poder simbólico e fantasioso do *tertius fictitius gaudens*. Uma vez entrado nesse jogo de saberes, o telespectador *sente*; está conectado prazerosa e profundamente, intermitente e duradouramente, com o que se passa.

Como sentir é “estar implicado em alguma coisa”, portanto, também é reconhecer o que as telenovelas falam dos efeitos, fantasias e desencontros da vida real – por muitos conceitos familiares – dos telespectadores.<sup>175</sup>

Assim, ao *estar envolvido*, forma-se uma sólida – mas às vezes tão fluutuante e instável que requer ser cotidianamente representada – irmandade em torno da dramatização e da teledramaturgia das emoções. Emoções representadas, que terminam, mas não terminam porque em sua promissora interminabilidade reside, também, em parte sua eficácia.

Recordemos o estranho prazer que terminou a sangrenta e misógina vingança do sultão (corno primeiro e viúvo depois) perante a necessidade de saber mais dos contos de Scherazade, quem pelo menos viveu mil e uma noites mais do que sua condenação de morte ditava.

O estudo das telenovelas mexicanas e latino-americanas promete abrir uma frutífera via de análise para conhecer melhor as diversas formas de luta por legitimar os distintos modos como domesticamente se geram as emoções e as definições sociais do familiar em nossa vida social e cultural contemporânea.

---

175 Veja Agnes Heller. *Teoria de los sentimientos*. Mexico: Fontamara, 1987; Raymundo Mier e Mabel Piccini. *El desierto de espejos: juventud y television en Mexico*, Mexico; Plaza y Valdés/UAM-X, 1987, p. 125-126.

Quais são as relações entre as telenovelas e a construção cotidiana da hegemonia? Como se produzem organizacionalmente esses melodramas? Qual é a matéria-prima de sua composição textual que encadeia e processa os sentimentos correntes? Como se apropriam as sociedades delas? Por que, depois de mais de 35 anos, continuam tão alegres? Continuam as pesquisas, as investidas e os afetos.

“A confraria das emoções (in)termináveis” também continuará...



## CAPÍTULO VIII

### **AS TRILHAS DO ENCANTO. ANOTAÇÕES SOBRE A PRODUÇÃO MEXICANA DE TELENOVELAS À TELEVISÃO HOJE: CRISES, TELECRISES E TELEFICÇÃO**

**E**ssa nova crise e sua linguagem, tão temida de todos, se tem convertido de fato mais ou menos extraordinário em uma coisa mais do cotidiano. Praticamente, quase qualquer pessoa sabe (de ouvir falar, de ter certeza ou o supõe) das aflitas da inflação, do pacto, da baixa do petróleo, das taxas de interesse, da queda da bolsa, da crise política, da violência e da insegurança urbana, da redução de pessoal, do fechamento das empresas, da venda das não-prioritárias, das baleias atoladas, do derrame de Exxon-Valdés, da visita de um Gorbachov – forte no exterior e fraco no interior –, da Califórnia, os *Rodinos* (lei sobre imigração), da Migra (polícia de fronteira) etc.

Parte de nossa representação (ou propriamente visão) da crise, sem dúvida, vem de nossa própria experiência (sempre social); outra parte provém das versões (ou televersões) que a mesma constrói, preserva e difunde o sistema de televisão nacional.

Temos, assim, uma versão televisiva da crise, uma espécie de telecrise. Diariamente, os noticiários e os programas informativos nos documentam sobre isso.

Mas a televisão não somente “constrói” versões da realidade sofrida “real”, essa que é tão séria, tão pesada, tão esmagadora; também constrói toda uma gama de distintas versões de nossos sonhos e temores, de nossos amores e recordações, de nossas fantasias e frustrações, enfim, de nossos jogos e afãs. A isso, chamamos, de maneira provisória, teleficção.

Sem dúvida, a ficção televisiva tem no melodrama e, particularmente, nas telenovelas, seu melhor e mais elaborado produto. Nelas, opera-se com outros elementos que também formam parte da realidade e que são “elementarmente humanos”, propriamente transclassistas; “subjetivos” de uma maneira tão radical, às vezes, que, por isso mesmo, se têm tornado universais.<sup>176</sup>

Elementos culturais, cuja característica fundamental é que sempre se encontram em constante elaboração e definição; redefinição e reelaboração dentro de limites que lhes marcam as estruturas objetivas. Isso os faz objetos cotidianos e de luta desigual, de acordo com as distintas posições e possessões dos grupos e dos agentes no espaço das relações sociais.

Semelhante ao drama, a ficção melodramática se constrói precisamente ao selecionar, ao ressaltar, alguns aspectos da realidade “real”. Ao fazê-lo, gera aquele tom de exagero que uns deploram e outros mais aplaudem (MATTA, 1980).

Toda operação de selecionar, de “dramatizar”, compõe – e mais precisamente, estrutura – uma *visão de mundo*, visão que sempre é uma *divisão* operante do mundo.<sup>177</sup>

Cabe precisar o caráter intrinsecamente *intertextual* que têm todos os discursos dos meios contemporâneos de difusão coletiva. Isso gera um

---

176 Veja meu ensaio “As frentes culturais...” neste livro e, também, Alberto M. Cirese, *Notas provisórias sobre signicidad, fabrilidad y primado de las infraestructuras*, Estudios sobre las Culturas Contemporaneas, n. 1, v. 1, Colima: Universidad de Colima, 1986.

177 Veja meu ensaio “As frentes culturais” neste livro.



efeito mediante o qual se realiza um constante vai-e-vem de empréstimos, modelagens e modulações, leituras e releituras de segunda (ou enésima) ordem. Vai-e-vem que ocorre entre o mostrado pela televisão e o já dito na rádio, no bairro, na igreja, na escola; que a imprensa amarela havia trabalhado; que as pessoas novamente trazem na boca; que – prévio estudo da factibilidade mercantil – amanhã ou passado sairá dentro dos circuitos das indústrias culturais do cosmético, da música, do vestido etc., e que, ciclicamente, entrará em órbita por entre os canais, sendas estreitas e redes da vida social das cidades. Estamos, pois, imersos em uma complexa cultura que está feita de diversas memórias e tradições; estas, a seu modo, acertam as contas com a pressão – certamente homologante – das indústrias culturais e em um âmbito urbano. Isso criou, com o curso do tempo e mediante a especialização técnica e o desenvolvimento ou adaptação de tecnologia, um verdadeiro mercado de bens culturais; mercado em que cada valor se determina relacionalmente e os agentes definem suas posições pela distância que lhes separa dos outros (ORTIZ, 1988).

### **A FICÇÃO ORGANIZACIONAL (OU DO ENLATAMENTO PROGRESSIVO DOS SONHOS)**

Quando esta (inter)seleção de (inter)aspectos da realidade se realiza dentro de uma organização complexa, começa a operar todo um sistema de mediações internas e externas. Devido a estas, realiza-se uma variada gama de processos pelos quais determinadas (sempre no tempo e no espaço) ideologias sociais, modos de ser, estilos de vida, maneiras de pensar, crenças, hábitos, relações, práticas e objetos são convertidos em *mercadorias culturais* concretas e competitivas. A telenovela latino-americana – a partir de suas origens (1957) até sua atual expansão e difusão internacional – tem nascido no campo das representações como um

produto cultural e simultaneamente comercial dentro da lógica própria de um mercado complexo.

Quanto a ficção televisiva e telenovelas (ou seja, dos diversos processos de organização para a construção profissional e social do encanto), com facilidade, constata-se que a parte divertida, saborosa, lacrimogênea, sensível, prazerosa e “bonita” (ou melhor, encantadora) da cultura atual se constrói prática e cotidianamente dentro das empresas especializadas de televisão.

Algumas cifras nos ajudariam a confeccionar um perfil provisório. Assim, temos que na média os programas de ficção ocupam cerca da terceira parte da oferta televisiva semanal do México. Entre 1987 e 1988, os canais privados dedicaram quase 40% de sua agenda semanal a programas de ficção, enquanto que os canais estatais apenas chegavam a 20%. Dentro dessas cifras e guardando as devidas proporções, seis de cada dez programas de ficção são importados pela televisão privada; comparativamente, dos programas de ficção transmitidos pelas redes estatais, sete de cada dez são estrangeiros. Em ambos os casos, cerca de 80% da ficção importada provêm dos Estados Unidos.

A oferta das telenovelas não ultrapassava – naquele período – 5% do total; em comparação, esses melodramas ocupavam 7% da programação dos canais privados e 2% dos estatais.

Das telenovelas transmitidas no México, 83% são de produção nacional (em nossa amostra, todas produzidas pela corporação privada); o resto de origem estrangeira (principalmente do Brasil e da Venezuela) é importada por canais estatais. Em outra sede, temos mostrado, além disso, que, ainda que seu percentual nunca chegue a 7% do total nacional da programação por semana, as telenovelas conseguem captar efetivamente preferências maiores que 75% do teleauditório nacional, de todas

as idades, classes, escolaridades e sexos.<sup>178</sup> Parece ser que a telenovela não é – como se pensava – somente questão de mulheres, nem de velhinhos, nem de pobres, nem de incultos. Mais adiante, voltaremos a tratar sobre alguns desses pontos.

### **UM PASSEIO PELOS CAMINHOS DA PRODUÇÃO DE TELENOVELAS: *HOMO FABER, HOMO LOQUENS, HOMO TELE-FABER***

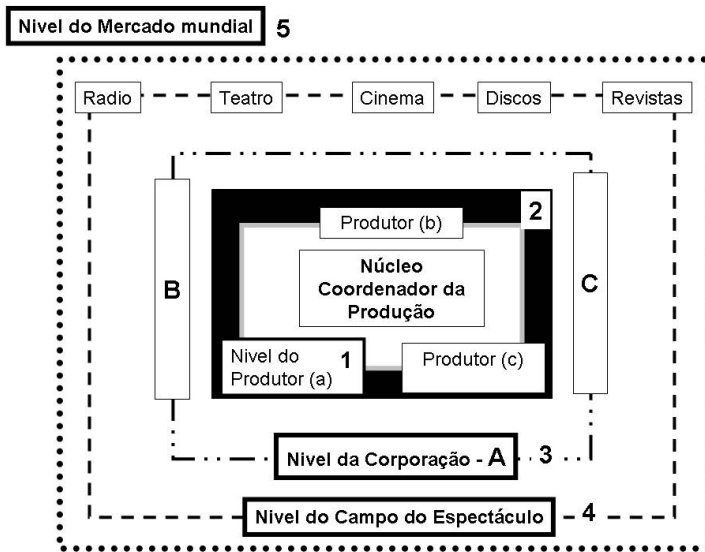
Um olhar ao ofício nos mostra que, por parte da produção, existe uma série de critérios corporativos que fixam orçamentos (entre 900 e 1.600 milhões de pesos por produção em média de 160 capítulos) e prioridades; destinam recursos e provêm de uma enorme e valiosa infraestrutura material e tecnológica. Dentro desses critérios e por esse equipamento, deve negociar um bloco mais ou menos constituído de profissionais: escritores, produtores, atores, diretores, músicos e técnicos. Esses quadros têm uma própria representação de seus afazeres, seus próprios critérios de qualidade do fato e, como em toda organização, entre eles se verifica uma luta incessante por ocupar as melhores posições e gozar dos melhores recursos. Entretanto, essa competência tem os limites do possível e do provável, marcados por um conjunto variado e interconectado de relações intra, inter e transorganizacionais.

Para abordar uma análise desse tipo de maneira metodológica, convém dividir em vários níveis todo o complexo processo de confecção das telenovelas (ver Figura 1).

---

178 Veja meu ensaio “A confraria das emoções (in)termináveis” neste livro.

Figura 1. Níveis de análise da produção



Isso, em **primeiro** lugar, irá nos permitir estabelecermos uma série de perguntas adequadas, delinear estratégias de pesquisa de campo mais precisas e classificar a informação empírica de acordo com o tipo de escala pertinente para cada nível de descrição. Assim, dentro do que chamamos o nível do produtor, partimos para identificar mínimos elementos de uma equipe de profissionais do melodrama (produtor, escritor, diretor, cenógrafo, chefe de produção, assistentes, atores e técnicos), ou seja, os profissionais encarregados de modo direto e imediato das rotinas básicas que implicam a produção (ideia, história, roteirista, elenco, supressão de produção, planejamento, orçamento, música, ensaios, seleção, coordenação e gravação em locais alugados e direitos, plano de edição e pós-produção). Praticamente, apesar da diversidade (de talentos, experiências, recursos, relações etc.) de cada grupo de trabalho ligado a um

produtor, dentro desse primeiro nível, encontramos as práticas e as rotinas mínimas de toda produção de telenovelas na atualidade.

Como certamente se poderá pensar, não foi sempre assim. O México tem uma longa tradição popular dramática (oral, escrita, radiofônica, teatral e cinematográfica) e, desde que oficialmente a televisão iniciou em 1950, também começaram as dramatizações televisivas. Naquela época, fez-se televisão como se fora teatro e limitada pelas condições imperantes e pelas equipes, em que suas necessidades eram algo muito distinto. Bem se sabe que, em menos de dez anos, dois avanços técnicos mudaram a fisionomia da produção e concepção do melodrama televisivo seriado: primeiro, o ponto eletrônico, dispositivo que permite aos atores seguir com fidelidade suas falas; segundo, a introdução do videoteipe em 1959 (que permite a possibilidade de gravar as produções, que, dentro desse nível, permite realizar de maneira muito diferente uma parte substancial da produção; enquanto que, em um nível mais amplo, ao menos tecnologicamente, será possível a exportação de materiais gravados a baixíssimo custo).<sup>179</sup> Requer-se conhecer as relações internas, seus limites, assim como as condições de contorno que marcam e dinamizam os subprocessos específicos dessas equipes.

Em um **segundo nível** de análise, que chamarei de *produção organizacional*, destacam-se as relações dos distintos produtores entre si com o que podemos chamar o *núcleo coordenador da produção* dentro da organização. Uma vez que terminou o sistema de produção de Brokers – que deixava toda a responsabilidade técnica, artística e orçamentária nas mãos de grandes empresas multinacionais, como Colgate-Palmolive, Forhans, Procter and Gamble etc. – e garantia a fusão dos três canais que em

---

179 José Luís Gutierrez, *La industrialización del melodrama*, em Raúl Trejo (comp.). *Las redes de Televisa*. Mexico, Claves Latinaamericanas, 1988; Fernando González. *História de la televisión mexicana*. Mexico: Ed. del autor, 1989.

princípio competiam (4, 1950; 2, 1951 e 5, 1952) dentro do Telessistema Mexicano (1955), a empresa decidiu deter o sistema daquele e, paulatinamente, converteu-se em sua própria produtora. Entretanto, a diferença das notícias que dentro da organização se instituem em uma vice-presidência, o talento criativo que realiza as telenovelas sempre tem ficado como *free lance*. Desse modo, os profissionais deixados ao livre jogo da oferta e procura requerem de um núcleo que coordena e regulamenta as relações: dos produtores entre si e destes com a empresa, no que estritamente corresponde à produção de telenovelas.

Um **terceiro nível** de informação e análise delimita de maneira mais ampla a atividade em questão ao situá-la dentro da *escala global da corporação*. Trata-se de conhecer qual é e qual tem sido o peso específico da produção de telenovelas na organização. Por que e como esse peso relativo tem variado de menos a mais nas últimas décadas?

Dentro do estudo etnográfico e sociológico da produção industrial das telenovelas, a análise inicialmente se centra no segundo nível.

Entretanto, restam outros dois níveis, que, nesse caso, permanecem como **condições de contorno** dos limites de estudo, marcam as relações da corporação com o meio circundante, com distintas instituições do governo e da sociedade civil *especializada no espetáculo*. Nesse sentido, observemos que praticamente todo o pessoal criativo e técnico da nascente indústria televisiva, em 1950, vinha do teatro, do famoso e aceito cinema mexicano dos anos quarenta e cinquenta, ou da rádio, que, então, já tinha mais de 20 anos de operação comercial (MONSIVÁIS, 1976). Exemplos desse trânsito são Andréa Palma, Francisco Jambrina, Ernesto Alonso, Manolo Fábregas, Enrique Rambal, Silvia Derbez, Ofélia Guilmain, Rafael Banquels, Fernanda Villeli, Yolanda Vargas Dulché, Estela Calderón etc.

Se nos ambientes cultos do teatro e do cinema, durante uma época, depreciavam-se as telenovelas por simplórias e denegridoras (ou, quem sabe, porque preferiam as pessoas frágeis e incultas, segundo o infundado

estereótipo), hoje em dia, praticamente não há grandes barreiras para que os atores, escritores, diretores e produtores de alto nível intervenham nessas produções. Por um lado, isso constata a débil oferta cultural do teatro e do cinema mexicanos, que não são capazes de empregar talentos formados ou, por outro lado, a participação desse grupo de profissionais, sem dúvida, tem elevado a qualidade das telenovelas, ao grau que o público assíduo a elas tem se ampliado significativamente.<sup>180</sup>

### **DO TURBULENTO, TÓRRIDO, MAS SEMPRE FRÁGIL CONCUBINATO ENTRE OS QUE A FAZEM E OS QUE A PAGAM**

Precisamente por conseguir tão altos percentuais de venda e audiência, as telenovelas (e sua circunstância), desde há algum tempo atrás, se têm convertido em um eixo fundamental dentro do campo do espetáculo e da distração social.

Nesse sentido, tem-se estabelecido uma série de correntes de ida e volta (e não somente de intertextualidade) entre as telenovelas e o cinema, o teatro, os discos (nos quais cantar ou tocar é quase o de menos, o que importa é a boa aparência), as revistas, as rinhas das múltiplas e cíclicas feiras populares; claro, também dentro da mesma televisão, tanto em comerciais de diversos produtos como em programas de entretenimento.

Essas correntes (e as mesmas negociações dentro e fora da corporação) se estabelecem em função do volume de capital simbólico; conjunto de propriedades “carismáticas”, que são reconhecidas socialmente e que colocam em jogo os profissionais, a empresa televisiva e seus distintos públicos (BOURDIEU, 1979).

---

180 Veja meu ensaio “A confraria das emoções (in)termináveis” neste livro.

Esse capital simbólico confere legitimidade aos agentes do campo artístico; faz-lhe socialmente reconhecíveis (ou valoráveis) uma série de atributos e propriedades impalpáveis, mas decisivos, que chamamos prestígio, autoridade, reputação, notoriedade, “não sei o que”, gosto, talento, fama etc.

Recordemos, entretanto, que todo talento somente existe se é reconhecido, para tal efeito se requer de uma adequada posta em cena social desse capital. Na dinâmica da dramatização do “encanto” e do reconhecimento público do mesmo, hoje em dia, as telenovelas têm um papel, decididamente, de protagonista.

A telenovela se tem constituído como tal ao menos desde 1957 (*Senda proibida*). Inicialmente, deve ser entendida como um gênero, ou seja, como uma estratégia de comunicabilidade. Esta liga – mediante um sistema de regras de comunicação assumidas e reconhecíveis desde a sua produção; detectáveis, gozáveis e, simultaneamente, até rechaçáveis, de diversos esquemas de percepção dos públicos – a corporação aos profissionais e a gente comum e corrente em uma confraria de emoções. Confraria que não acaba, que não termina, mas que também se modifica.<sup>181</sup>

Finalmente, todo o acúmulo de esforços para a produção destacado nos níveis anteriores se objetiva quando o produto (24 minutos de gravações diárias, que se realizam entre oito e dez horas, em média) é colocado por parte da corporação dentro de uma série de pacotes para sua comercialização dentro e fora do país. No México, nas telenovelas de meia hora, transmitem-se entre seis e oito minutos de anúncios em horário nobre. Não temos, no momento, cifras precisas da relação quantitativa da corporação com o mercado mundial, mas das primeiras exportações via kinescopio de *Gutierritos* (50 capítulos, 1957) à América do Sul, nos

---

181 Veja meu ensaio “A confraria das emoções (in)termináveis” neste livro.



cinquenta, as telenovelas mexicanas começaram a ver-se aí constantemente uma década depois. Por ter iniciado como obras únicas, a ficção televisiva mexicana começou a adquirir um formato serial semanal, para passar ao formato diário em 1957. Ainda nessa época, predominavam os teleteatros sobre as telenovelas. Dessa data até 1969, a telenovela mexicana adquiriu um cômodo formato de produtores de meia hora de duração e 50 capítulos em média; eram transmitidas de segunda a sexta-feira, à tarde (18h30-19h). Nos anos sessenta, dentro do formato mexicano antes descrito, destaca-se a presença de telenovelas sul-americanas que – ainda que originalmente pensadas dentro do mesmo formato de 50-60 capítulos – quando menos dobravam em duração às nacionais e haviam tido um grande êxito em todo o cone sul; nesse caso, de *San Martín de Porres* (100 capítulos, 1964), *O direito de nascer* (100 capítulos, 1966). O México responde com *Chucho el roto* (110 capítulos, 1968) e outras mais, até a chegada de *Simplesmente Maria* (448 capítulos, 1969) e *A cruz de Maria Cruzes* (300 capítulos, 1970); logo, surge *O amor tem cara de mulher*, que é levada à liderança com 805 capítulos em 1971.

Para, então, as telenovelas de Telessistema Mexicano pelo menos tinham três anos de competência com Televisão Independente de México, Canal 8; o primeiro êxito neste havia sido a telenovela *Renzo o gitano* (110 capítulos, 1970), seguido de *Natasha* (253 capítulos, 1971) e *Os irmãos coragem* (247 capítulos, 1972). Posteriormente, já como Televisa, as telenovelas com mais capítulos durante o ano têm sido *Mundo de Juguete* (604 capítulos, 1974), *Uma moça chamada Milagros* (458 capítulos, 1975), *Lucecita* (313 capítulos, 1976), *A Zulianita* (440 capítulos, 1977), *Rosália* (235 capítulos, 1978), *Os ricos também choram* (248 capítulos, 1979, esta foi um caso especial, pois propriamente abriu o mercado mundial às telenovelas mexicanas e, até 1989, tinha sido comprada por 34 países), *A Colorina* (250 capítulos, 1980), *Rosa de Lejos* (263 capítulos, 1981) e *O direito de nascer* (190 capítulos, 1981) e *Bianca Vidal* (221 capítulos, 1982). Até aqui,

praticamente tanto os temas como os cenários e os tratamentos são bem compactos, versões de êxitos anteriores, cinzentas, amores lacrimosos etc. Entretanto, com a pressão de *Dinastia* que passava no Canal 5 e com o produtor mais experiente do meio, *El Maleficio* (320 capítulos, 1983) inaugura outro tipo de telenovela; neste, sem perder o que os produtores chamam “o folhetim” (ou seja, fiel à memória do gênero), incorporam-se temas e qualidades de produção pouco usuais. O efeito parece ser magnético e, assim, o leque de telenovelas se estende um pouco mais à noite, para recuperar audiência masculina e de diversas classes sociais. *Aprendendo a viver* (449 capítulos), *A paixão de Isabela* (320 capítulos) e *Princesa* (398 capítulos) romperam as marcas em 1984. *Viver um pouco* (192 capítulos) e *Tempo para amar* (265 capítulos) em 1985. Em 1986, *Covil de lobos* (170 capítulos) praticamente paralisou o país. De toda tradição das telenovelas históricas, em 1987 destaca-se a produção de *Senda de glória* (157 capítulos) e, em 1988, *O pecado de Oyuki* (160 capítulos) recebe um prêmio internacional. Em 1989, *Carrossel* (320 capítulos), a telenovela infantil, praticamente se duplica em capítulos; enquanto que *Morrer para viver* continua com uma série de inovações da pré-produção e *sets* de quatro paredes, até o emprego de câmeras especiais para as externas.

Em 1990, acontece o retorno de *Simplesmente Maria*, com uma história baseada no êxito de 1969, mas são múltiplas as adaptações tanto de externas como de reescritas e desencadeamento de linhas completamente fora da história original.

Esse percurso tem sentido, pois sabemos que na década de oitenta se acrescentou notadamente o mercado mundial das telenovelas de Televisa.

Em dez anos, foram produzidas 103 telenovelas e todas foram exportadas. Espanha, Itália, França, Bélgica, Brasil, China, Inglaterra, Coreia, Líbano, Singapura, Turquia, Tunísia, norte da África, toda América Latina, Estados Unidos e Canadá vieram, por efeito das repetições e a transmissões normal, perto de 200.000 horas de telenovelas mexicanas.

O país que mais telenovelas mexicanas transmitiu foi Estados Unidos (52), seguido de Itália (29), Espanha (9) e Canadá (5).

Sem dúvida, a telenovela é um grande negócio que necessariamente implica, como já vimos, uma organização profissional de talentos artísticos e mercantis, assim como uma adequada monopolização das instâncias de legitimação do capital simbólico. Ou seja, se você sai no outro canal, se queima.

## **ESTRATÉGIAS PARA AS ESTRATÉGIAS: PERSPECTIVAS DE ESTUDO**

A televisão mundial – e claro, a mexicana, pelo menos desde 1970 – mostram uma tendência crescente a converter-se em televisão de gêneros interconectados, mistos, mestiços, em detrimento de uma televisão de conteúdos.

Isso provoca uma constante atividade de regeneração que no processo de definição tem, por assim dizer, contaminado a ortodoxia de conteúdos e gêneros; assim, é possível agrupar diversos gêneros para tratar um mesmo conteúdo. Estamos, pois, em constante movimento experimentador: leem-se notícias junto com entrevistas, receitas, canções e prognósticos de tempo: os programas cômicos fazem paródias das telenovelas: as telenovelas incluem personagens cômicos e tramas policiais, sexo, violência; há edições relâmpagos que colocam em baterias cenas de três e quatro segundos; os argumentos se têm complicado e, assim, temos que os maus se apaixonam terna e profundamente (e de repente já não têm, mas tão péssimos); ao final, as caricaturas incluem exames de conhecimentos astronômicos e físicos ao ritmo de um excelente *rock and roll*.

Recordamos os programas *Hoje mesmo*, *Nosso mundo*, *Eco*, *Chiquilladas*, *Somos*, *Péssima noite, não*, *Covil de lobos*, *Rosa selvagem*, *O estranho retorno de Diana Salazar*, *Os falcões galáticos*, *Morrer para viver* etc.

e compará-los com os noticiários, caricaturas, programas cômicos e, claro, com as telenovelas há alguns anos.

De *Gutierritos* (1958), como já vimos, uma das primeiras exitosas produções mexicanas – que foi repetida duas vezes mais nos anos sessenta –, a *Rina* (1977), há um grande trecho; mas talvez menor que a *Rina* são as conhecidíssimas: *Covil de lobos* e *O malefício*.

### ***Abrir***

A análise da estruturação e distribuição deste tipo de capital simbólico, que se objetiva (mas não se esgota) nos gêneros, nos previne contra análises simplistas; já sejam das intenções do emissor (boas ou más, tudo depende de quem lhe vamos), o do recipiente inativo e alienado que se “sopra” seu caldo de submissão diariamente na tela. Também, previne-nos das declarações de inafetabilidade emotiva e intelectual dos que lhe “dão a gente que o pede”. Move-nos compreender de um modo mais dinâmico as forças sociais, que atuam na cultura e, a partir dela, até nos meios e na televisão – seja privada ou estatal –, nesse efeito cotidiano e familiar de ida e vinda das representações, visões e divisões do mundo.

Pequenas variedades de audiências. Grande também o desafio. As telenovelas tão esquecidas, tão atadas à vida diária, tão prescindíveis; entretanto, como em segredo, ligam-nos a uma irmandade de prazeres, de emoções, de sonhos, de esperanças, com todo o mundo.

Descrever e analisar a construção social e histórica de nossa televisão e, como caso particular, as telenovelas nossa de cada dia, é um labor que não somente permanece no prurido intelectual ou nos labores de taxonomia comunicacional.

Por aí, dramatiza-se e põe-se em circulação um importante *quantum* da legitimidade de ordem social cotidiano. Por aí, estabelecem-se processos diferenciais de competência e luta por definir as identidades e os sentidos familiares da vida. Por aí, enfim, passam algumas dos mesmíssimos *vetos do encanto*.

## CAPÍTULO IX

### TELENOVELAS HOJE. PROTOCOLO DE OBSERVAÇÃO ETNOGRÁFICA

**E**studar os modos distintos com que a sociedade “vê” as telenovelas, bem como as maneiras como se relaciona com o que acontece e ao redor das mesmas, parece ser uma empresa acadêmica suficientemente complexa. Tanto que requer um reforço constante e uma organização precisa, ainda assim, de um treinamento e familiarização com os distintos e complementares instrumentos adequados para o trabalho de campo.

Neste capítulo, pretendemos precisar os fundamentos dessa última condição apontada anteriormente. Dentro das múltiplas possíveis maneiras de estudar a comunicação social, vamos propor a constituição de uma forma de aproximação que, no momento, e na atual fase da pesquisa sobre os melodramas televisivos no México, vai desenvolvendo-se em um duplo eixo de problemas: a análise *externa* e a análise *interna* das dinâmicas da recepção, usos, consumo e, em geral, dos modos distintos de *apropriação*, *relação* e *intervenção* com respeito ao fenômeno estudado; estes marcam um complexo conjunto de relações que se travam entre os públicos e os produtos propriamente industriais e distribuídos de maneira

organizacional a partir dos grandes meios de difusão coletiva que dia a dia operam na complexidade das culturas contemporâneas.<sup>182</sup>

Deixamos aberta a pesquisa sobre as dinâmicas externas para um nível mais ou menos extenso dos tipos de públicos que veem as telenovelas. Interessa-nos, entretanto, precisar a “vitalidade” e difusão da prática cultural do “saber” sobre elas. Esse saber comporta a dupla atividade de “vê-las” e, do mesmo modo, a de “buscar e/ou propiciar” algum tipo de interação e relações sociais com respeito a elas e ao redor do seu universo cultural.

No que diz respeito ao nível externo, nesta pesquisa praticamente será estudado em virtude do tipo de informação que podemos obter mediante

---

182 Nossa proposta deve localizar-se no diálogo e contraposição, primeiramente, com as interpretações clássicas da “recepção” (veja-se Claude Shannon e Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Chicago: University of Illinois Press, 1949; Wilbur Schramm, *Process and Effects of Mass Communication*, Chicago, University of Illinois Press, 1954, e Riley e Riley, *Mass Communication and the Social System*, em Robert K. Merton et al. (Ed.). *Sociology Today*, Nueva York: Basic Books, 1959), assim como as concepções economicistas da produção, circulação e “consumo” comunicacional (ver Armand Mattelart, *La comunicación masiva en el proceso de liberación*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1974; Heriberto Muraro, *Neoliberalismo y comunicación de masas*, Buenos Aires: Eudeba, 1974, e Javier Esteinou, *La utopia de la comunicación alternativa en el aparato dominante de la cultura de masas*, em Máximo Simpson (comp.), *Comunicación alternativa y cambio social, t. I. América Latina*, México: UNAM, 1981, que ainda, quando põem certa “atividade” ao consumidor das mensagens, não são capazes de pensar a especificidade signíca da comunicação. Finalmente, as ulteriores reformulações da teoria dos usos e gratificações (ver Blumler e Katz (eds.), *The Uses of Mass Communication*, Beverly Hills: SAGE, 1974) constituem um passo no caminho que requer ser profundamente reformulado, das perguntas até os instrumentos de coleta de dados que se derivam dela. Como o objetivo desta comunicação é colocar em discussão um protocolo específico com certa complexidade instrumental, deixamos para outra sede uma explícita e analítica fundamentação teórica de nosso trabalho. Entretanto, não se deve esquecer com isso que não há “técnica” que não esteja teoricamente carregada, nem observação que não seja, ao mesmo tempo, uma interpretação. Ver Rolando García, “Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos”, em Enrique Leff, *La perspectiva ambiental del desarrollo*, México: Siglo XXI, 1986.

o esboço e aplicação de um questionário de amostra. Esta nos permitirá conhecer alguns aspectos, tanto *qualitativos* como *quantitativos*, de variáveis classicamente trabalhadas nos estudos de meios, como: exposição e percepção seletivas, retenção de informação, padrões de uso, credibilidade e, predominantemente, atitudes com respeito ao que acontece nas telenovelas e no universo de práticas, objetos e relações fora dessas séries.

A base de amostra inicialmente será construída com base nos quadros de informação demográfica elementar que operam com distribuições da população/objeto segundo sexo, idade e ocupação; mas sua particularidade é a diferença da grande maioria desse tipo de estudos; nossa unidade de análise não será o indivíduo isolado, senão o “indivíduo em relação”. Isso nos leva a delimitar a pesquisa dentro do âmbito das redes ideológicas primárias e secundárias e particularmente dos grupos domésticos de convivência social elementar (FOSSAERT, 1983, t.IV).

Em poucas palavras, de acordo com uma concepção dinâmica de *ação social*, que implica *colocar-se em relação com* os produtos culturais, bem como pelo *efeito de dupla propagação e dispersão* que todo objeto significativo da indústria da cultura sofre em condições “normais” de circulação e comercialização, *jamaís se dá uma recepção passiva ou individual* e, dificilmente, o texto cultural está somente na origem primitiva de um gosto ou prática distinta.

Às telenovelas se chega não somente “assistindo-lhes”, senão, também, por uma enorme e variada gama de objetos e mercadorias (modas, xampus, meias, penteados, vestidos, revistas, canções, filmes, pôsteres, vídeos, etc.); por diversas interações que remetem e emanam intermitentemente – em um vertiginoso e mercado-técnico vai-e-vem – *de e até* o texto telenovelas em tanto que veículo de significações plurais e encontradas. A estratégia e os instrumentos para tal abordagem estão praticamente terminados.

Pelo que corresponde a parte interna, essa conta com a vantagem de que será realizada posteriormente à pesquisa; por isso, nutrir-se-á das experiências e das informações diversas que resultem da fase externa.

Assim, as estratégias e instrumentos escolhidos para abordar as dinâmicas internas de nosso objeto de estudo se concretizam na seguinte proposta de protocolo para o trabalho de campo.

## PROTOCOLO DE OBSERVAÇÃO ETNOGRÁFICA

### *Preliminares*

- a) O trabalho de campo etnográfico se baseia na possibilidade de conhecer menos em extensão, mas muito mais em profundidade; daí que seja altamente necessário o prévio conhecimento dos grupos familiares com os que se trabalha.<sup>183</sup>

Tais grupos serão selecionados de acordo com a possibilidade de equipe de trabalho de estabelecer uma adequada série de *relações pessoais de empatia* e, de acordo com as características que esses grupos – previamente selecionados por sua facilidade de acesso –, tenham mostrado, dentro da pesquisa do nível externo. Em poucas palavras, não se realizará o estudo intensivo em nenhuma família que não tenha sido previamente incluída na pesquisa e com a qual não se tenha um *rapport* adequado.

- b) Para o melhor andamento do trabalho de campo, cada membro da *equipe* deve levar uma série de registros de cada jornada (escritos, anotações, gravações com ajuda – se fosse possível – de fotografias, vídeo e documentos, entre outros) selecionados *durante* as seções de observação. Ao *término* de cada dia, as observações devem ser completadas por cada pesquisador, de tal maneira que se possa obter uma melhor sistematização e classificação do material.

---

183 Veja por exemplo, James Spradley. *Participant Observación*, Holt, Reinhart and Winston, 1980; Marcel Mauss. *Introducción a la etnografía*. Madrid, Kairos, 1974.



- c) Cada observador da equipe levará um diário de campo, em que anotará todas as impressões e reflexões subjetivas (sentimentos, pressentimentos, ideias, associações) que lhe venham à mente com referência ao seu próprio trabalho de observação. A utilidade do diário de campo, como prática cotidiana e disciplinadora de objetivação escrita da subjetividade do observador, pode ser de grande valor ao analisar os registros, tanto para completá-los quanto para adequá-los ao final das jornadas de trabalho.

Novamente, convém enfatizar a diferença entre o registro de observação diária, em que se descrevem unidades de observação em função de uma série de critérios previamente assinalados, e o diário de campo, que trata de modelar o “sentir” subjetivo do observador durante o processo da pesquisa. Dito isso de outra maneira, o registro de observação é ao diário de campo o que a descrição detalhada e precisa é à livre intuição, sem um critério definido.

- d) Fichas “A/Q” e “B/M”. Os registros diários da observação deverão ser sistematizados em fichas de descrição etnográfica e, posteriormente, acomodadas dentro de um *fichário heurístico*. Cada ficha descritiva deve ser realizada com base em quatro principais dimensões:
- *Espacial*, que implica a divisão espacial e funcional da casa, tal e como é *usada* pelo grupo de convivência em questão.
  - *Temporal*, que compreende um registro dos “tempos familiares”, primeiramente com respeito às telenovelas e, em segundo lugar, com respeito aos tempos comuns e de rotina do grupo.
  - *Atorial*, que ressalta a identidade etnosociológica dos atores envolvidos em tais espaços e tempos não como indivíduos isolados, senão como posições dentro da estrutura de relações do grupo.

- *Prático/objetual*, em que se descreve o tipo de práticas, ações e objetos que os agentes realizam ou utilizam dentro dos espaços e os tempos determinados pela observação.
- e) A confecção de um *desenho arquitetônico da planta* da casa, na qual se possam distinguir os espaços, objetos e práticas principais, será uma ferramenta de suma utilidade para analisar as relações entre espaços, atores e tempos dentro das rotinas de vida familiar e de relação com as telenovelas.<sup>184</sup>

**Figura 1**  
**FICHA A-Q**

Indivíduo/ Variável	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15
A. Sexo															
B. Idade															
C. Escolaridade															
D. Ocupação															
E. Rendimentos															
F. Parentesco															
G. Posição F															
H. Posição TV															
Nome	Sobrenome 1				Sobrenome 2				Parentesco <sup>1</sup>						
F01															
F02															
F03															
F04															
F05															
F06															
F07															

184 Ver S. Kent, "The effects of Television Viewing: a Cross Cultural Perspective", em *Current Anthropology*, nº 1, v. 26, Chicago: University of Chicago, 1985.

F08			
F09			
F10			
Pesquisador		Data	Local
Tipo de família ou unidade doméstica			

## **PRIMEIRA PARTE: IDENTIFICAÇÃO SOCIAL DAS UNIDADES**

Para detalhar – sociologicamente falando – “quem são” os integrantes do grupo familiar analisado, foi elaborada uma ficha para transcrever informações, a qual denominamos “ficha A-Q”. Esta pretende funcionar como um roteiro para as entrevistas, como um questionário indireto; isto é, um questionário que não se aplica diretamente ao entrevistado, senão que em função da conversação e dos contatos e informações diversas e frequentes com as famílias. O pesquisador o completa de maneira progressiva até preencher a ficha.

A ideia geral é poder ter uma ficha A-Q para cada um dos grupos familiares que tenha sido selecionado para a pesquisa etnográfica. É claro que tal ficha implica que, previa ou paralelamente, se tenha informação e anotações particulares dos componentes do grupo em questão.

### *Descrição do instrumento A-Q*

A ficha A-Q tem uma pequena parte de controle de onde se registram: o tipo de família, o lugar do levantamento (estado, cidade, endereço etc.) e as datas de início e término da respectiva pesquisa de campo.

Em sua estrutura, nossa ficha é, propriamente, uma matriz formada por colunas e linhas. Cada coluna corresponderá a um membro do grupo,

que será identificado por um número que vai do um ao dez<sup>185</sup>. As linhas correspondem a uma série de variáveis de identificação social, que são: sexo, idade, escolaridade, ocupação, rendimento mensal, parentesco ou relação, posição de poder no grupo, posição relativa à disponibilidade e usos da televisão, dentro do âmbito do espaço/tempo cotidiano do grupo (ver Figura 1).

### *Modo de registro de variáveis*

- a) O *sexo* se registra de modo ordinal: masculino = 1 e feminino = 2;
- b) a *idade* se registra pelos anos completos até aquela data;
- c) a *escolaridade* se registra conforme a soma dos anos escolares cursados;
- d) a *ocupação* se descreve de acordo com a tabela padronizada de codificação das ocupações;
- e) o *rendimento* mensal se registra em relação ao salário mínimo local vigente (múltiplo ou submúltiplo);
- f) o *parentesco* de cada um dos membros com respeito a um *ego* (&), que representa o chefe do grupo, se registra nominalmente com ele ou não; depois, codifica-se na parte baixa do acordo com a linguagem GEPR/ACAREP, em que cada membro do grupo

---

185 Em caso de haver mais de 10 membros, registra-os em uma nova cópia da ficha A-Q, que, nesse caso, começará a numeração do indivíduo nº 11 em diante. Deve-se ter o cuidado de colocar na posição “01” da ficha A-Q o chefe da unidade doméstica em questão, assim o chamaremos “ego” e será representado pelo signo “&”. Isso é importante porque, ao preencher os códigos de parentesco, o indivíduo de referência será precisamente o “ego” (&), com respeito a quem os demais membros do grupo serão, por exemplo, filho, primo etc.

- aparece descrito por sua relação com o ego & (F01) (normalmente o pai ou a mãe)<sup>186</sup>; e finalmente
- g) a *posição F* faz referência direta à distribuição particular de poder dentro da unidade de análise. Isso se registra em termos de três categorias hierárquicas, P1, P2 ou P3, referidas à maior ou menor disponibilidade e autoridade dentro do grupo com respeito à gestão de três dimensões-chave da vida cotidiana: uso, distribuição e apropriação do espaço, do tempo e dos objetos. Dessa maneira, cada membro do grupo deve ser classificado em função do maior ou menor poder de disposição que lhe permite ou outorga sobre as três dimensões seu lugar dentro das relações do grupo. Assim, a posição P1 indica maior poder que P2 e esta maior que P3. Presume-se, no entanto, que o poder gera dissimetrias: haverá mais membros da família em posição P3, que na posição P1, a qual normalmente exerce um número muito limitado de atores; em contraposição, a posição intermediária P2 se reserva para casos de classe média, uma vez realizado o esboço das relações básicas. Aqui, interessa-nos saber quem governa os movimentos (autorizações, limites, normas etc.); quem decide a que hora se faz determinada coisa; quem governa sobre os corpos e seus saberes (saúde, pudor, sexualidade etc.); e, finalmente, quem são governados e que aspectos.
- h) A posição TV se refere à distribuição do poder decidir sobre a televisão e seu uso familiar. Quem decide o que se *pode* ver, a que horas se *deve* assistir à TV?, assim como o tipo e o lugar *adequado* da televisão dentro de casa. Indicaremos como T1, T2 e

---

186 Ver Alberto M. Cirese, *A scuola Del logici, o a scuola dello stregone*, em *L'Uomo*, nº 2, v. II, 1978, p. 43-III; e do mesmo autor, *Io sono mio fratello. Proposte di analisi dei sistemi di parentela*, Roma: Università di Roma, mimeo, 1986.

T3 a posição hierárquica de cada agente do grupo com respeito à prática da gestão e usos intragrupais da TV. Assim, aos que não decidem (ou decidem em pouquíssimos casos) corresponderá o item T3, enquanto que os que efetivamente decidem serão qualificados com T1. Aos casos intermediários em que se encontre ao menos uma posição dominante T1 e algumas posições propriamente não-decisórias T3, deverão ser marcadas como T2.

O modo de obter a informação deverá ser, por um lado, *individual* (com entrevistas não-estruturadas a membros da família) e, complementarmente, *coletiva*.

Com isso, obteremos uma série de versões grupalmente construídas, que tenderão a completar, a modificar, ou melhor dizendo, a corroborar os dados do informante pessoal.

Dessa maneira, uma parte importante de nossa pesquisa de campo, a relativa ao “quem é” – ou seja, à composição social das unidades analisadas – ficará coberta ao completarem-se para cada estudo de caso as informações que formam a ficha de identidade social A-Q. Portanto, teremos tantas fichas A-Q como grupos de convivência familiar tenhamos conseguido observar.

Agora, falta-nos abordar as dimensões global e específica das “práticas” que se verificam no curso da vida diária do grupo; dentro desta – como o sabemos a partir da pesquisa por amostra – “assistir” a telenovelas, presumivelmente, ocupa um certo lugar.

## **SEGUNDA PARTE: UMA MATRIZ ETNOGRÁFICA GERAL**

O trabalho de campo etnográfico, fundamentalmente, consiste em realizar uma descrição detalhada da cotidianidade das relações de grupo que pretendemos analisar. Na realidade, essa descrição é um acúmulo de

pequenas observações que, ao serem integradas, formam uma representação das relações entre as *práticas, espaços, tempos, objetos* e *atores* envolvidos nas rotinas da vida familiar.

Uma vez terminada a fase de observação de campo, devemos determinar, por assim dizer, dentro daquelas relações, qual é o “peso relativo” que tem a prática cotidiana de “ver ou assistir” a telenovelas. Para esse fim, já propriamente analítico, deve ser construída uma *matriz etnográfica geral* (MEG), cuja estrutura e composição supõem vários elementos e implica uma sucessiva série de etapas construtivas.

**Figura 2**

**Exemplo de MATRIZ ETNOGRÁFICA GERAL.**

Tempo \ Espaço	Espaço 1 “Quartos”	Espaço 2 “Cocinha”	Espaço N “Sala de estar”	Espaço TV	Fora de casa
Manhã					
Tarde					
Tempo da TVN					
Noite					

*Descrição da MEG*

Primeiramente, deve entender-se que a MEG é um instrumento para facilitar a análise; do mesmo modo, é uma matriz de *transcrição de dados* ou de *chegada* de informação, que provém das unidades do fichário heurístico. A estrutura da MEG nos ordena as unidades de registro de informação “fichas B/M”, primeiramente, em *colunas*, de acordo com os diferentes *lugares funcionais* de onde se realiza a interação cotidiana do grupo (cozinha, quarto, sala de estar, sala de jantar etc.).

A maior ou menor importância relativa de cada um desses lugares se marcará no plano da superfície da casa. Desse modo, haverá tantas colunas

na MEG como espaços *elementares de sociabilidade funcional* que sejam diferentes em nossos casos de análise.

Um segundo eixo de sistematização das observações recorta horizontalmente as colunas correspondentes a cada espaço/função e, com ele, mostramos os diferentes lapsos em que se “divide” um dia. Assim, de maneira *geral*, poderíamos subdividir a jornada em três grandes blocos: manhã (6 a 12 horas), tarde (13 a 19 horas) e noite (20 horas em diante). Entretanto, torna-se imprescindível haver certos recortes muito mais específicos para poder anotar as dinâmicas da vida grupal, precisamente durante os momentos em que se transmitem as telenovelas. Cada MEG, então, tenderá quanto menos tantos cortes temporais (ou seja, “linhas”) como telenovelas se transmitam durante o dia. A possibilidade de registrar outros tempos que não coincidam com a transmissão destas é conveniente em tanto que aumenta nosso poder de comparação e análise da informação. Com as coordenadas da MEG, tentamos objetivar comparativamente os ritmos da vida grupal, bem como a gestão e importância diferencial dos espaços de convivência do grupo em si. Para isso, em cada um dos cruzamentos de coordenadas espaciais e temporais, colocam-se, sistematicamente, todas as observações com respeito às *práticas* (ações, expressões, interações etc.), aos *objetos* e aos *atores sociais* (previamente identificados na ficha A-Q, que foram observados nesse determinado *lugar e tempo*). As descrições devem ser construídas em forma de *enunciados*, de tal maneira que cada uma delas possa responder às perguntas: a) em que *lugar*, b) a que *horas*, c) *quem é*, d) que *ações* executam e em relação com quais *objetos*. O registro dessa informação se faz durante o tempo de trabalho de campo. Para tal fim, pode-se utilizar anotações parciais, fitas gravadas, vídeos, fotografias, o diário de campo, esboços ou desenhos pessoais etc. Cada *observação particular*, isto é, uma para cada espaço e para cada período, deve ser registrada separadamente no que chamaremos de ficha B-M (ver Figura



3). O conjunto das fichas B-M, organizadas de acordo com o espaço que descrevem e com o tempo que registram, formará nosso *fichário heurístico*. Para maior precisão e exaustividade das observações, as fichas B-M devem ser preenchidas *ao término* das observações de cada dia, pois elas também servem como ponto de partida e chegada de diferentes tipos de registros e descrições. Estes, de fato, provêm de várias fontes, de diversos observadores e instrumentos distintos.

### **TERCEIRA PARTE: O UNIVERSO ESTALADO DAS TELENOVELAS**

A parte final de nosso protocolo está delineada para dar conta do “duplo efeito propagação/dispersão”, que no geral todo produto ou texto cultural industrialmente produzido e organizacionalmente “comercializado” pode apresentar em relação aos seus públicos. A fragmentação do vídeo/texto telenovela em múltiplos elementos, produtos, práticas, gostos, atitudes e objetos onipresentes em amplos espaços da vida social delimita uma zona móbil plena de “signicidade” e “fabrilidade” de presença e vitalidade econômica e cultural de nosso objeto. A telenovela nunca é somente o que acontece na tela durante a emissão cotidiana. O “universo” desta é tudo o que *emana* da “mensagem” novelesca, mas, ao mesmo tempo, também é tudo aquilo que *flui* ou *remete até* ele.

Dessa maneira, encontramos-nos dentro de um dinâmico processo de duplo movimento, cujo ponto de partida/destino precisamente é a telenovela, em meio do qual distintas redes ideológicas se constituem em seus públicos. Essa é uma representação e dramatização da vida cotidiana. Por isso, implica uma multiplicidade de objetos, comportamentos, resolução e estabelecimento de situações comuns e conflitivas, ainda que de qualquer maneira “próximas” aos seus públicos.

### FIGURA 3

#### FICHA B-M.

Espaço	Tempo	Atores	Praticas/Objetos
	(Espaço para o registro)		
Pesquisador	Data do levantamento		Lugar

Não faltam exemplos de grande êxito econômico e cultural de produtos e mercadorias que direta ou tangencialmente se conectam com meios de difusão coletiva, ou vice-versa, produções de meios que se ligam e aproveitam o “impulso comercial” de produtos e elementos, cuja gênese não estava dentro dessa área e que ilustrem este duplo movimento de “saída” e “chegada”.

Entretanto, a telenovela é, também, memória e afetividade; ao “representar” certos espaços da vida diária, ou seja, ao considerar como referência casos, coisas, personagens e situações ancoradas na vida real (em nenhum, há personagens absolutamente inverossímeis), também proporciona diversos tipos de *informação* (GALINDO, 1985, p. 58ss.).

Assim, para descrever e formalizar este “universo explosivo” das telenovelas na pesquisa, usaremos três *técnicas distintas*, mas complementares, que nos proporcionarão diversos tipos de informação, os quais deverão ser integrados na análise final.

#### *Observação direta*

Esta técnica consiste na busca e registro (primeiramente visual) de todos os *objetos* relacionados, ou relacionáveis com as telenovelas: *pôsteres*, discos, revistas etc., como os mais imediatamente ligados e evidentes; assim, aqueles que demarcam os perímetros do universo que de maneira principal são mercadorias e produtos de qualquer modo vinculados com

as telenovelas (por publicidade, vestuários, cenografias, mobílias, jogos infantis, maquiagem, alusões etc.).

A observação direta produzirá um *inventário* o mais exaustivo possível, de onde se privilegiarão a repetitividade e a redundância sobre as descrições e definições *parcas* e herméticas. A observação direta é uma prática individual que o pesquisador realiza sem que o grupo pesquisado necessariamente se dê conta, ou tenha que ser incluído na tarefa, ainda que não deve efetuar-se como uma investigação “oculta” ou secreta. Também se “observa” quando se conversa dentro do âmbito de um discurso livre, distinto do de uma entrevista fechada. Assim, pode-se perguntar, pedir esclarecimentos e, quando a ocasião o permitir, também pode-se declarar o que tenta fazer.

Este tipo de observação *não* inclui a opinião ou atividade das unidades pesquisadas, mas tão pouco as rejeita ou exclui *a priori*. Por isso, é uma técnica de coleta de dados que pode ser usada em diversas ocasiões dentro da unidade familiar/habitacional e, inclusive, se pode combinar com outras práticas de recopilação e descrição com a precaução de que não se estorvem nem se misturem entre si.

O *inventário*, como produto final desta técnica, deverá ser elaborado para cada uma das unidades espaciais de descrição e formalizado dia a dia durante toda a semana de observação, em fichas onde se descrevam objetos, atitudes e códigos de autorrepresentação.

### *Observação participante*

Diferentemente da anterior, nesta técnica, inclui-se a atividade ou a ação dos sujeitos estudados juntamente à ação do observador. Está destinada, basicamente, a participar e descrever o momento central (sessão de exposição) do vínculo entre os públicos e o universo das telenovelas. Portanto, necessita-se vê-las juntamente com os membros do grupo que

o fazem de maneira cotidiana. Entretanto, é importante que o observador evite particularmente duas atitudes com respeito aos indivíduos: examiná-los como se fossem cobaias enquanto veem telenovelas e perder-se dentro do que acontece, esquecendo-se da razão pela qual vê telenovela a essa hora e nesse lugar.

O êxito desta técnica reside em estar presente, ainda que sem ser protagonista da ação, ou seja, entrar nos canais de inter-relação do grupo, mas sem modificá-los.

O registro em vídeo ou filme, assim como a gravação em fitas das sessões, é um recurso altamente recomendado para otimizar o uso desta técnica; estes não substituem, senão que complementam a descrição escrita, na qual se reconstrói “o roteiro” das sessões de onde se assiste a telenovelas.

Na observação, é importante levar um registro das relações dos sujeitos *diante* do televisor e com respeito aos demais membros do grupo circunstancial de exposição. Devem ser anotadas tanto as intervenções do observador, como os acontecimentos externos que atravessem ou choquem com a exposição.

O registro deve continuar até que não se modifique ou mude a ação do grupo. Por isso, o observador estará presente ainda ao terminar o capítulo, se o grupo continua falando, intercambiando informações ou opiniões.

A participação ao ver as telenovelas produzirá uma completa descrição de comentários e comportamentos do grupo perante essas emissões.

Marcamos, propriamente, dois momentos de registro desta observação participante. Um, *durante* as sessões de exposição e/ou discussão de telenovelas, para o qual se aproveitam resquícios de tempo para tomar notas e indicações breves; posteriormente, outro, ao *término* do dia do levantamento, quando se reconstruirá a sessão com apoio de todos os recursos utilizados como auxiliares na observação.

### *A entrevista etnográfica*

Finalmente, usaremos a técnica da entrevista mediante um questionário indireto, para recopilar a informação relativa à *competência novelesca* dos diferentes conjuntos domésticos analisados.<sup>187</sup> Por isso, consideraremos a incorporação e aplicação – por via de simples familiarização – dentro de situações particulares, uma série de regras e normas de percepção, memória, atualização e evolução do universo semântico/objetual das telenovelas.

Para a aplicação desta técnica, é *imprescindível* usar um gravador magnetofônico e é importante que os sujeitos entrevistados saibam de seu uso. O uso declarado do gravador abre um espaço diferente da conversação, pois define a entrevista como um intercâmbio de conhecimentos entre os interlocutores enquanto ele fala; ao realizar-se com o pleno consentimento do entrevistado, propicia o esforço deste para conseguir uma melhor compreensão e clareza na informação que proporcione.

Utilizar o questionário indireto permite sistematizar e obter as respostas a uma série de interrogantes previamente definidas pelo entrevistador, as quais não se aplicam diretamente ao entrevistado. É mediante o decorrer da conversação que o entrevistador interroga e, ao mesmo tempo, imaginariamente preenche os espaços do questionário, cada vez que o discurso satisfaz alguma das perguntas dentro da entrevista.

A correta aplicação desta técnica, mais que uma coleção de “respostas” pontuais e fechadas, nos produz uma série de textos de onde se manifestam e realizam os juízos êmicos (valorativo/pessoais dos entrevistados).

O entrevistador deve respeitar a forma do discurso tal e como o organiza o entrevistado; nem *sempre* contará com um conjunto de interrogantes básicas – cuja formulação pode ser individualizada –, e que ao

---

187 Ver Aaron Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, Nueva York: The Free Press, 1944; Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Nueva Jersey: Prentice Hall, 1967; Madeleine Grawitz, *Métodos y técnicas de las ciencias sociales*, Barcelona: Hispano Europa, 1984, vol. I; e também, Juan Maestre, *La investigación en antropología social*, Madrid: Akal, 1976.

término da entrevista *devem* estar suficientemente satisfeitas, sem importar a ordem ou a profusão delas.

Dentro desse questionário indireto, interessa-nos conhecer duas áreas gerais: a) a competência novelesca do sujeito e b) os juízos êmicos com respeito ao fenômeno telenovela. Para trabalhar a primeira, vamos fazer a distinção entre as dimensões da “memória TVN” e da “informação TVN”.

Para satisfazer nossa aproximação à memória TVN, a entrevista deve *produzir três tipos de relatos* de telenovelas proporcionados ao menos por três membros do grupo com *posições G* diferentes: relato sobre uma telenovela *selecionada pelo entrevistador* e que será analisada exaustivamente na fase de composição textual, relato sobre a telenovela *de maior êxito* de todas as que se lembre do informante e relato em torno da telenovela que *mais gostou* o entrevistado.

Com a análise e sistematização dessa informação pelo entrevistado, é possível ter uma representação da memória TVN; esta pode ser produtivamente relacionada com outras variáveis de nossa pesquisa (HALBWACHS, 1980).

A informação TVN se documenta, primeiramente, ao pedir ao entrevistado que resuma os capítulos *mais recentes* das telenovelas que vão ao ar na semana da pesquisa e responde à pergunta: “o que ficou”?

Em segundo lugar, aqui são recuperáveis os conhecimentos sobre a *crônica e sucessos* do “mundo das estrelas” da telenovela que revele o entrevistado.

A segunda parte da entrevista é dedicada aos juízos êmicos. Nesta, pede-se ao sujeito que nos diga suas opiniões, razões e críticas pessoais sobre o fenômeno telenovela, ou seja, o que é e como está composto o universo desta, por que tem tanto êxito, se é “boa” ou “má”, necessária ou fútil. Então, pede-lhe que nos dê uma descrição e uma explicação do fenômeno telenovela. Para isso, pode usar os adjetivos e funções que mais se assemelham.

Essa documentação será comparada com os resultados das técnicas anteriores, pois agora obteremos os juízos que “usa” o informante perante uma situação de entrevista, ou seja, os juízos com os quais se faz representar.

A entrevista em sua totalidade se realiza tanto em um nível individual como coletivo, segundo as dinâmicas do grupo e de seus componentes. Todos – ou em seu defeito a grande maioria dos componentes do grupo doméstico – devem ser entrevistados para poder realizar comparações entre as entrevistas de distintos membros de acordo com as variáveis fixadas na ficha A-Q.

O produto da entrevista e seus vários níveis e etapas inicialmente é uma fita gravada (ou várias), que depois deve *ser transcrita* da maneira mais fiel e integral possível; pelo menos, as partes dos resumos e as intervenções êmicas ou informativas que sejam particularmente significativas. Ao final, consegue-se ter uma série de textos de discursos analisáveis quanto ao seu *conteúdo* (veículos de informações) e quanto à sua *forma* (organização de conhecimentos e juízos).

## **SÍNTESE E CONCLUSÃO**

Até aqui, nosso empenho tem sido tratar de construir um protocolo (ver Figura 4) o mais claro e simples possível, para realizar um trabalho de pesquisa; trabalho etnográfico que se alia a um projeto maior em tamanho e complexidade para o estudo das telenovelas no México e na América Latina (PROGRAMA, 1985).

Não obstante sua origem estadunidense, cremos que na atualidade o fenômeno da telenovela é caracteristicamente latino-americano. Em nossos países, sua história vai de encontro ao crescimento urbano e à segurança dos meios de difusão coletiva: México, Brasil, Venezuela, Colômbia e outros países mais produzem telenovelas que são vistas não somente na

América Latina, senão em uma boa parte do mundo. Milhões de pessoas assistem a elas diariamente, mas muito pouco sabemos delas.

Nossa proposta de protocolo se situa dentro de um projeto global de crescente, estimulante e necessária cooperação nacional e latino-americana. Este pretende tornar inteligível o fenômeno social da “telenovela” a partir de uma série de perguntas que nos levam a pesquisar três áreas principais, específicas, mas intimamente relacionadas, a saber: a produção organizacional do melodrama televisivo; sua composição textual; e, finalmente, os diferentes processos e modos com que a sociedade se apropria, se relaciona com elas dentro do seu movediço “universo estalado”, assim como os diversos modos de intervenção e interpretação nas redes de convivência social.

Uma coisa parece clara: a telenovela “representa” e se centra na vida cotidiana; modula e modela uma matéria “elementarmente humana”. Daí, a necessidade de uma aproximação etnográfica ao conhecimento *interno* de suas dinâmicas e processos.

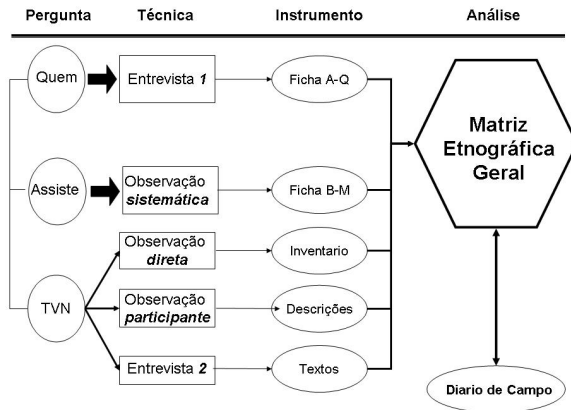
Nosso esforço tão somente é um passo inicial. Por isso, necessariamente está aberto à crítica e está disposto a provar sua possível utilidade ou inutilidade no trabalho de campo; assim, em um trabalho que requer soltar a imaginação, aguçar o olhar e juntar vontades, recursos, propostas e reflexões metódicas.

Creemos que, para os pesquisadores, imersos dentro de um campo intensamente competitivo e desqualificador, a humildade é reconhecer o que se tem e o que não pode marcar o acesso a novas formas de organização e geração do conhecimento.

#### **Figura 4**

### **Esquema do protocolo de observação.**





## CAPÍTULO X

### CONVERGÊNCIAS PARALELAS: DESAFIOS, DESAMORES, DESATINOS ENTRE ANTROPOLOGIA E COMUNICAÇÃO

**E**ste texto pretende delimitar alguns desafios que um olhar her-  
dado, da antropologia em particular e das ciências sociais em geral,  
necessita estabelecer frente à realidade cada vez mais complexa  
da comunicação industrial e tecnologicamente mediada em nosso país e  
no mundo. Esta tarefa adquire especial relevância dentro do exercício da  
reflexibilidade social no México, onde a antropologia tem uma longa tra-  
dição de documentar e interpretar a composição multicultural de nossa  
sociedade, mas que, entretanto, muito pouco se tem dedicado a construir  
a inteligibilidade dos processos de comunicação social, e quando o faz, em  
parte, em quem sabe, por carência de conceitos específicos, se vê obrigada

a recorrer a tópicos do sentido sociológico comum, que, longe de ajudar, obstruem o conhecimento e, logo, a ação nessas delicadas frentes.

Para tal efeito, este texto tem quatro seções. Na primeira, apresento uma revisão da aparição histórica de diferentes modulações tecnológicas da cultura que desembocaram no surgimento das indústrias especializadas na transportação e comercialização de complexas formas simbólicas. Veremos que, se bem que começam os estudos sobre este tema no âmbito mundial, ainda carecemos no México não somente de tais análises, senão da informação elementar para poder fazê-los. Na segunda parte, interessa-me discutir a especificidade dos chamados “meios de comunicação”, assim como uma série de conceitos que têm funcionado (e funcionam) como verdadeiros obstáculos para compreender sua história e seu modo de operar na vida social. Na terceira parte, apresento uma perspectiva conceitual da comunicação, que, longe de privilegiar o estudo dos “meios”, propõe uma aproximação multidimensional a toda atividade de comunicação. Com essas ferramentas, podemos chegar à quarta parte, na qual apresento uma proposta esquemática para o estudo e a análise dos processos de comunicação social tecnologicamente mediada. Meu interesse radica-se em ir assinalando em cada parte as provocações e os desafios do pensamento social frente a esse tipo de fenômenos crescentemente complexos e, portanto, distanciados de qualquer pretensão unidimensional, ou obsessão unidisciplinária para entendê-los.

## **MUNDOS, REDES, SENTIDO E MOVIMENTO: SOCIEDADE, HISTÓRIA E TECNOLOGIAS DE COMUNICAÇÃO**

Passagem de milênio, mudança de século. Passagens múltiplas, cheias de mutações vertiginosas, rápidas e em direções não somente contrárias,

senão contraditórias. Há mil anos aproximadamente, ninguém delineava tantas perguntas como agora estabelecemos, e se alguém o fazia, não parece fazer-se notado. A vida das populações estava organizada, pautada e regulada dentro de um universo simbólico suficientemente estável, nítido evidente. Do cosmos até a vida coletiva, o trabalho e o corpo, o passado e o futuro, os animais e as coisas, o mortal e o divino, os mitos e os ritos, cada qual tinha seu próprio lugar e seu próprio tempo. Assim, na Europa como na América Central, na China como na Austrália. A totalidade da vida simbólica dos diferentes *mundos* isolados, então, girava ao redor do primeiro vetor especializado de articulação simbólica na sociedade: o discurso religioso em torno de entidades sagradas dotadas do imenso poder de ver sem ser visto. As explicações ao porquê das misérias e das enfermidades, das guerras e das calamidades estavam em outra parte e em todo caso, fora da visão, do alcance e do controle dos homens e das mulheres comuns<sup>188</sup>.

Com a tecnologia da escritura, inaugura-se uma primeira e transcendente modulação tecnológica das imagens da cultura, que Debray denomina “*logosfera*”, na qual essa modalidade do olhar se potencia e se garante tecnologicamente.<sup>189</sup> Como se sabe, o acesso, desenvolvimento e controle dessa tecnologia permaneceu durante séculos sob estrito controle das elites ilustradas. Na Europa medieval, essa tarefa foi cumprida pela Igreja Católica.

---

188 Sobre o surgimento do campo religioso que implica a aparição de seus (especialistas), ver o texto de Pierre Bourdieu, “*Genèse et structure du champ religieuse*”, *Revue Française de Sociologie*, n. XIV, Paris, 1971.

189 Diante de uma lacuna historiográfica, que tem descuidado do estudo da comunicação mediada, Debray propõe três grandes períodos na história em que as modalidades da observação têm transformado nosso modo de nos relacionarmos com a verdade e com a realidade. Essas modalidades vão juntas à aparição e estabelecimento de diferentes tecnologias de comunicação. Assim, a invenção da escrita gera um *logosfera*, a aparição da imprensa inaugura uma *grafosfera* e, finalmente, o surgimento do audiovisual (cinema, televisão, cibernética) estabelece uma nova modalidade de observação que privilegia o visual, a qual chama-se *videosfera*.

Nessa esfera da palavra fixada no espaço e no tempo, o poder da palavra revelada se potencia, se consagra e ao mesmo tempo abre uma via para confeccionar, transportar e preservar ideias e sentidos diversos nem sempre congruentes com as intenções das instituições e dos agentes que lhe controlavam com especial zelo, ofício e benefício.

### *Da escritura à imprensa: um salto tecnológico*

Há cerca de 500 anos, formou-se o que Wallerstein chama de maneira correta um primeiro *sistema-mundo* (WALLERSTEIN, 1979, *online*), que reorganizou a totalidade de muitos “pequenos mundos” isolados ao uni-los a vínculos econômicos, políticos e simbólicos. O primeiro sistema com características verdadeiramente mundiais se integra, nessa época, ao estabelecer uma série de relações sociais que definem e conectam em circuitos diversos uma crescente quantidade de *lugares sociais* definidos pela distância que os separa, as forças que os conjugam e as lutas que os mobilizam. Essas conexões em escala mundial são qualitativa e quantitativamente distintas a todas as anteriores e se identificam pela magnitude e pela orientação dos fluxos de materiais, de energia social e, claro, também da informação que se gera entre eles. Passo a passo, o mundo *moderno* que rompe com o monopólio do controle escrito da palavra começa a reorganizar-se e, ao fazê-lo, perfila com clareza diferentes zonas de complexas independências. A orientação e a magnitude dos fluxos do sistema mundial geram uma *região central* em que se concentram a acumulação e as decisões estruturais que afetam a totalidade do sistema. Um número reduzido de países articulados em forma de atratores configura esse poderoso *centro* que opera como núcleo do poder econômico, político, militar e simbólico, rodeado de uma zona *semiperiférica* variável e uma ampla zona periférica da qual constantemente se extrai e se transfere valor (material, social, informacional e simbólico) até a zona central do

recém-estabelecido sistema-mundo. No século XVI, o centro da Europa germânica opera como o primeiro polo acumulado desse novo modo de relação social que orienta em seu benefício as ganâncias do comércio e a qual experimenta o maior grau de desenvolvimento em seu tempo. Nessas mesmas coordenadas espaço-temporais, aparecem as primeiras *prensas* como tecnologia de reprodução da escritura e das imagens para processar e dar forma às ideias sobre essa nova ordem do mundo em construção.

Na região central do sistema, aparecem, pela primeira vez na história, instituições especializadas na produção e na reprodução artesanal e mecânica de textos. Com elas, surgem os primeiros especialistas junto às primeiras práticas que formariam com o tempo uma cultura profissional com suas rotinas para confeccionar representações. São as primeiras imprensas do século XV, que depois se tornariam as futuras casas editoriais, as gazetas e os periódicos. A modernidade que inaugura essa tecnologia de reprodução, também, vai de mãos dadas com a quebra da vivência e do sentimento de heteronomia, da criatura comandada por poderes sagrados e invisíveis, em que a humanidade tinha vivido tão segura como confortavelmente.

A razão de O Homem (autodenominado “ocidental”), seu poder sobre a natureza, auxiliada por outras muitas tecnologias de produção agrícola, de medição de tempo, de produção industrial, são potenciados e compassados pelas primeiras imprensas. É sua difusão e crescente complexidade que gera, segundo Debray, uma *grafosfera* com vocação, alcance e perspectivas muito mais amplas, mais abertas do que permitia a etapa anterior centrada na palavra irrepitível, mítica, única. Estamos frente a uma enorme dispersão e multiplicação das prensas que lutam, como outro poder em construção, tanto por sua própria autonomia como por escapar da vigilância censora dos poderes que o cotam e o atacam: o Estado e a Igreja. Já no início do século XIX, pode-se observar um verdadeiro comércio e contrabando de livros que transportam outras ideias e imagens,

outros mundos possíveis que abrem, prometem e promovem uma ruptura com o pensamento anterior, que esbanjam modernidade.

É precisamente pelo comércio mundial e pela reticularidade dessa “grafosfera” que, em princípios do século XIX, as ideias-força da Revolução Francesa chegam ao nosso país e a toda América Latina (CASTELÁN, 1998).<sup>190</sup> A percepção do mundo como *Ecumene* e seus limites foi pouco a pouco sendo minada. Quatro séculos depois da aparição da imprensa, o mundo tinha se ampliado pelas redes de comércio e comunicações. Os efeitos da Revolução Industrial, o desenvolvimento do pensamento científico e tecnológico, assim como a lucrativa prática do usufruto do colonialismo, fizeram muito mais complexa a vida social. O mundo começa a conhecer formas simbólicas cada vez mais complexas, que funcionam como mercadorias –não somente como todas essas, sempre plenas de *sentido* –senão especialmente *feitas para significar* e ser adquiridas comercialmente pelo que *significam* (CIRESE, 1984).

Por todo o planeta, começa-se a estender e a criar as redes desse *sistema-mundo* com menor densidade de suas relações, na integração de seus nós e na centralidade de seus controles. É do centro do sistema mundial que surgem a *necessidade* e a iniciativa de “entender” a sociedade à altura da complexidade de suas redes já estabelecidas e seu desenvolvimento posterior.<sup>191</sup> Aos fins do século XIX, a antropologia e a sociologia aparecem no

---

190 Um texto importante pelo rigor de vários anos de historiografia sobre essas “novidades” tecnológicas no México.

191 Ver crescimento das redes de comércio, de relações diplomáticas e especificamente de comunicação (correios e transportes, telégrafos, telefones, telex, fax e de computadores em rede), que são o suporte material dos fluxos de pessoas (trabalhadores migrantes estudantes, turistas, cientistas), de capitais, de informações e, posteriormente, de imagens que formam o sistema-mundo na atualidade. Para uma análise atualizada, ver: Barnett, G. e Salisbury Joseph, “*Communication and globalization: a longitudinal analysis of the international telecommunication network*”, em *Journal of World-Systems Research*, v. 2, n. 16, 1996.

mero centro do *sistema-mundo* com muitos anos de retardo das ciências *positivas*. Estas se fixam como a tarefa de explicar tanto as condições e as relações supraindividuais com apego à razão, à realidade *real*, “à evidente”.

Seu nascimento do campo científico deve situar-se dentro da corrente de racionalidade positivista que percorria o mundo e sua tarefa de grafias multiplicadas, que, por sua vez, multiplicaram essa racionalidade fora do campo. Assim, antropologia e sociologia emergem como uma necessidade de reflexão profissionalizada diante da complexidade social percebida nesse tempo, nesse espaço.

### **O TERCEIRO CENTRO E OS PRAZERES DA VISÃO**

Poucas coisas não têm mudado neste último século. Presenciamos há muito tempo o crescimento e a consolidação de um *quarto setor* da economia mundial especializado na produção da *informação* e na circulação ampliada dela. Grandes indústrias desse setor aparecem, despedem-se do século XX e adiantam traços do próximo século.<sup>192</sup>

Assim, agregam maior complexidade ao mundo atual que os tem gerado e estabelecem diversas provocações para entender sua composição, sua trajetória, sua eficácia social, no fim, sua participação na formação da complexa sociedade que vislumbra o século XXI.

Como assinala Thompson, o desenvolvimento das indústrias de comunicação tecnologicamente mediada opera como potenciador tanto

---

192 Inclusive na indústria ou setor das telecomunicações, os serviços de computação, processamento de dados, bases de dados *online*, *software*, serviços de comunicação mediada por computadores, serviços postais e transportes de telecomunicação hoje em dia comuns (telefone, telégrafo e telefax).

das mudanças internas do campo religioso como da gradual expansão dos sistemas de conhecimento científico (THOMPSON, 1995).<sup>193</sup>

Com o passar do tempo, o controle do “centro” do sistema-mundo se desloca geograficamente da Europa Central para a Inglaterra, que opera como zona que encabeça a Revolução Industrial do século XVII e como verdadeira potência colonial até o século XIX. Daí, provêm muitas outras iniciativas tecnológicas, científicas e culturais.

Como culminação de um processo que já vinha se gerando há décadas, o fim da Segunda Guerra Mundial coloca definitivamente os Estados Unidos da América – não somente por seu reconhecido poder militar, econômico, político, senão pelo seu poder simbólico – no controle da zona central do *sistema-mundo*. A conquista da hegemonia do *sistema-mundo* pelos EUA marca a decolagem de um processo que começava a gestar-se com o desenvolvimento e difusão das tecnologias de reprodução das imagens e das transmissões elétricas: o telégrafo, a fotografia e o cinematógrafo no século XIX, o rádio, a televisão, na primeira metade do século XX, e o os computadores para a segunda metade do mesmo. Praticamente, todos os grandes avanços nesse tipo de tecnologias se fazem nesse país, ou melhor, ao chegar a ele, adquirem dimensões não previstas em outros cenários.<sup>194</sup> Os processos que já se vislumbravam nos fins do século com a criação de empresas comerciais especializadas na transportação de formas simbólicas complexas, ao fixarem-se sobre uma plataforma

---

193 O autor assinala que, apesar das mudanças nos sistemas religiosos e científicos terem sido estudados a fundo, não é assim com as indústrias de comunicação que formam um novo centro de poder simbólico, diverso em formas, conteúdos e alcances ao exercício pela Igreja e o Estado, ainda que sujeitas, também, a uma complexa relação histórica de negociações, enfrentamentos, resistências e adaptação com ambos os poderes, estabelecidos, e com múltiplos micropoderes em processo de estruturação.

194 É o caso do cinematógrafo, do telefone, da televisão em cores, do computador e, agora, das redes de internet.



tecnologicamente mais poderosa, potenciaram o surgimento de uma esfera que privilegia a *visão*. Estimula-se a produção de imagens e estamos no pleno surgimento de uma *videosfera*.

As redes de produção e distribuição cinematográficas (Hollywood) nos anos trinta e quarenta, unidas à produção industrial de discos gravados (RCA) e à ampliação de seu mercado pelas empresas radiodifusoras, tiveram um efeito cultural muito importante: construíram um público preparado e potencialmente aberto com caráter *global*. Depois, com o desenvolvimento quase oncológico dos sistemas de televisão nos anos cinquenta, chega o momento em que muitas das estrelas imaginadas a partir das vozes que se sentiam da rádio ou do cinema mudo não poderiam dar o passo ulterior em que já não importará nem como cante, nem como atue, senão *como está sua aparência* na tela, como se percebe a imagem. E quando aparece alguém com ambas as características, os “meios” não se cansam de dizer-nos que nasceu uma *estrela*. Com isso, nasceu, também, um mercado econômico e simbólico para ela, conectado pela sensibilidade tecnologicamente mediada de seus públicos. Desse modo, nas apresentações públicas, centenas de “fanáticos” desmaiam, choram, sofrem ou deliram com as ações de “suas” estrelas, seus ídolos. Os discos se esgotam nas lojas, os *raitings sobem* e novamente os “meios” nos seguem transportando intermitentemente imagens, sons, detalhes e fofocas de nossos paradigmas viventes. Mas “nada é como antes”, diriam-nos os nostálgicos de Gardel. “Pedro Infante não está morto!” Choram em sua tumba todo mês de abril, milhares de mexicanos. E, certamente, já não é igual. Hoje, a oferta se tem diversificado e especializado. A indústria do espetáculo tem para todos os gostos e preferências de Marilyn Manson até Rondalla Tapatía, da “World Music” (classificação etocêntrica das lojas de discos para designar a música da periferia do sistema-mundo) até um Papa viajante que canta para seus milhões de fãs e ganha discos de platina.

A parte de alguma indiferença, ou a desqualificação sociocêntrica, que mais nos oferece a antropologia (e com ela a sociologia, a história, a economia e a comunicação) para entender como essas realidades tem transformado nossa vida social e simbólica? Como nossas culturas *locais* resistem, adaptam e transformam esses vetores *globais*? Como se têm formado os devotos públicos dessas empresas e como se têm gerado as organizações e as ideologias profissionais dos especialistas que trabalham dentro delas? Como se gerou essa concentrada cumplicidade perfeita? Como opera a dinâmica entre público e profissionais da produção? Como se tecem os códigos do processo?

Examinemos superficialmente a especificidade do trabalho dos chamados “meios de comunicação”. São “meios” como todo mundo lhes chama? São de “comunicação”?

## **O VISÍVEL, O INVISÍVEL: REALIDADES REVERSÍVEIS**

Infelizmente para muitas versões das ciências sociais, a *problemática* das tecnologias de informação não qualifica como tal. Para muitos, é questão da decadência dos valores; para outros, efeito de um poder omnímodo dos “meios” no México e em todo o mundo. Os “meios”, entendidos ou nomeados assim somente, nos ocultam realidades de muitos relevos e variados matizes de uma realidade muito mais rica, importante e contundente do que se tem problematizado.

Novamente, para fazer observáveis de outros pontos de vista esse fenômeno, faz-nos falta informação em vários níveis. Dentro do nível descritivo no âmbito mexicano, é útil que vejamos algumas cifras recentes para documentar nosso pasmo.<sup>195</sup>

---

195 Os dados provêm da primeira notícia da pesquisa nacional sobre hábitos e práticas culturais publicados em González, Jorge A. com Chávez, Guadalupe. *La cultura en México (1)*. Cifras

- Nove de cada dez lares mexicanos veem televisão e escutam rádio *todos os dias*.
- Três de cada dez mexicanos leem, quando muito, *uma vez por semana* algum jornal, enquanto que outros 30% *nunca* leem a imprensa e somente 27% o fazem diariamente.
- Duas de cada dez pessoas não têm *nenhum* livro e somente uma de cada quatro têm mais de 31 livros em casa.
- Para sair à rua e viver a cidade, a assistência aos cinemas é muito maior (em 20 pontos) que as bibliotecas, mais que o dobro em relação aos museus e quatro vezes maior que as galerias ou salas de concertos.

Há muito tempo, a experiência cultural mudou de modo radical no México e em todo o mundo. É *muito mais provável* que *ouçamos* um concerto ou um cantor, *vejamos* um filme, uma peça teatral ou uma ópera, um balé, um evento esportivo ou um ritual coletivo, preparados, editados e transportados *através* de tecnologias de informação que de maneira presencial. Cada dia, há mais espaços na rádio, na televisão, nas faixas de áudio e vídeo dedicados a rituais e discursos religiosos.

Certamente, agora esse evento chega a mais pessoas que antes. De novo, sai-nos ao passo a economia dos sinais nessa etapa. Muitos poucos, com muitos recursos, transportam para muitos milhões com poucos recursos formas simbólicas complexas. Aqueles “poucos”, mediante processos igualmente complexos, capturam o *biotempo* (o tempo de vida da perspectiva de indivíduo) da sociedade e exercem um intenso trabalho profissional de elaboração discursiva que dificilmente cabe dentro dos limites da “manipulação conspiratória”.

---

*clave*, México: CNCA y Universidad de Colima, 1996; bem como de González, Lopez Romo, Arana y Chávez, *La cultura en México (IV)*. *Los públicos de la cultura*, no prelo.

A aparição e o acesso cada vez *maior* a imagens enviadas por cabo ou por sistemas de satélite têm feito explodir a oferta de gêneros televisivos acessíveis no lar e esse fato não é menor, ainda que seja cotidiano e vivido como normal. Há 40 anos, algumas crianças daqueles lugares (muito poucos, na realidade) do país, aonde chegava o sinal de *XEW Televisão Canal 2*, podiam falar do *Teatro Fantástico*. Somente aqueles que viviam na Cidade do México e algumas zonas próximas, de onde se via o sinal de *XHGC Televisão Canal 5*, podiam assistir ao *O Llanero Solitário*. Milhares de adolescentes de quase 30 anos se encontravam para evocar *Salada de Loucos* e *Missão Impossível*; milhões puderam emocionar-se, em 1967, com a transmissão ao vivo da gravação de *All you need is love* dos Beatles, de Londres. O mesmo acontecia com certos produtos culturais veiculados pelos discos, filmes, programas de rádio, revistas e jornais “nacionais”. Há tempos, era possível encontrar um jornal não localista fora da Cidade do México. Na atualidade, antes que os jornalheiros possam repartir diariamente como *A Jornada* ou *Reforma*, pode-se ler as notícias *de qualquer lugar* com um computador conectado à rede de Internet. Hoje em dia, a referência aos videoclipes de cantores e grupos que se podem ver por meio de canais como *MTV (Music Television)* ou *E! (Entertainment Television)* em conversações de jovens não se diferencia muito em Monterrey, Comala, Tijuana ou Mérida de Tóquio, Buenos Aires ou Paris. Antes, para comer um hambúrguer *MacDonald’s®* em Colima era preciso sair do Estado. Hoje, com o valor do salário mínimo de um dia, “qualquer” (*qualquer?*) pode aproximar-se, comprar e estar conectado com o mundo. Um Big Mac *tem alguma coisa a mais* com o que se relacionam as pessoas: um valor extra, plenamente simbólico, que se sustenta em um estilo de viver incessantemente proposto e reforçado como *desejável e alcançável para todos*, mas ao qual a maioria da população dos países da periferia do atual *sistema-mundo*, globalizados na pobreza, não têm acesso material. Entretanto, têm-se as imagens que transportam sua proposta. O mito de que todos

podem chegar sustenta o acesso social diversificado. Vejamos como se dá a *distribuição social* das tecnologias do fim de século.

### **CENTRO: WIRED. PERIFERIA: WIREABLE?**

O crescimento da rede internet tem sido exponencial, especialmente nos países da zona central do *sistema-mundo*. Com ele, tem-se acelerado e amplificado a possibilidade de aceder a informação, a recursos, a dados, a programas informáticos, a milhões de imagens, a outras pessoas e organizações conectadas por meio de computador.

Nessa etapa, o fluxo internacional de capitais se verifica dentro de um complicado paradoxo entre o tempo real e o tempo virtual. A conexão instantânea que agora possui a economia global se faz sobre o suporte material de trilhões de conexões e metaconexões eletrônicas igualmente instantâneas, que são processadas por sistemas de informação com enormes memórias de armazenamento e muito altas velocidades. As tecnologias de informação e modulações de contato, cuja elaboração contribui, tendem a mudar as relações e as rotinas tradições, pois modelam novamente ao *seu* ritmo (como têm feito as tecnologias anteriores), o *bio-tempo* coletivo e individual da sociedade, a temporalidade de todos.<sup>196</sup>

Até agora, nenhuma tecnologia conhecida tem tido o desenvolvimento e o crescimento exponencial destas em tão pouco tempo.

Ainda que a distribuição geopolítica de seu desenvolvimento siga com fidelidade os padrões da distribuição do sistema-mundo, a poderosa

---

196 As tecnologias de informação são complexas. Sincronizam-se em cadeias de operação metainstrumental (instrumentos feitos com outros instrumentos). Estas integram partes do “hardware” (botões, teclas, tela, cabos, telefone e outras) e do “software” (saber, destrezas e habilidades) já *incorporados*, uma plataforma de habilidades cognitivas adquiridas na ação, com combinações de dispositivos tecnológicos que antes operavam separadamente.

indústria das telecomunicações e a informática cada dia, é mais amplo o acesso (ainda sempre diferencial) de milhões de computadores à rede mundial de informação. A tendência é o aumento, e a indústria busca aproveitar a infraestrutura e as habilidades tecnológicas já adquiridas das populações para que a entrada à rede mundial (há tempos chamada a *rodovia* da informação) seja menos custosa econômica e cognitivamente. Se o povo em todo o mundo já fez parte fundamental de seu lar a tecnologia da televisão e o telefone, o negócio é adaptar a oferta a essas singularidades culturais.

Todos conectados, todos *high tech profile*. Inclusive, trabalha-se, especialmente, tanto em *hardware* como em *software*, para tornar mais acessíveis, transparentes e “gentis” para qualquer usuário essas tecnologias, com o fim de conectar, de uma vez por todas, as zonas periféricas. Investimentos de grandes companhias e agências estatais impulsionam a investigação em uma gama de projetos, que vão desde o desenvolvimento de fontes de energia cinética, armazenamento de memória aleatória calcada da estrutura genética do DNA, cognição e tecnologia, arte e aprendizagem, inteligência artificial, sistemas ativados pela voz, novos jogos e muitos outros.<sup>197</sup> Entretanto, a lista dos *sponsors* não nos diz nada sobre a *eficácia simbólica* dessas iniciativas na vida social de nossas comunidades.

Pode uma observação antropológica dizer-nos algo a respeito disso?

Um requisito fundamental de uma economia efetivamente “global” é estar cada vez melhor e mais rapidamente conectados. Uma economia assim é igual a uma *economia informacional*, na qual os incrementos na produtividade, diferentemente da economia “normal”, não dependem

---

197 Por exemplo, devido ao incremento sustentado pelas transações financeiras pela internet, é eminente a ampliação do horário das atividades da bolsa de valores de Wall Street. Para uma relação entre biotempo e sociedade, ver Romano, Vicente. *El espacio y el tiempo en la comunicación. La razón perversa*, Guipúzcoa: Argitaletxe, 1998.

do incremento *quantitativo* nos fatores da produção (capital, trabalho, recursos naturais), senão da aplicação do *conhecimento* e da *informação* à administração, à produção e à distribuição tanto nos processos como nos produtos.<sup>198</sup> Esse processo é simultaneamente econômico, político e simbólico. “Globalização bem-vinda”, porque *moderniza*, rompe ataduras irracionais, clamam alguns; “perda de identidade nacional”, dizem outros.

Mas alguém ainda quer ser *nacional*? São *nacionais* nossos gostos e preferências e as fontes de nossos prazeres cotidianos, os reservatórios de nosso biotempo entregue docilmente. Parece que cada vez menos e as que ainda o são, ou querem continuar sendo, experimentam rápidas mudanças. Tem algo a dizer sobre isso a sociologia denunciante e a antropologia das identidades fixas ao território?

Serve para gerar perguntas às ciências *decimônicas* saber que o México se conecta desde 1989 à rede mundial junto à Austrália, Alemanha, Israel, Itália, Japão, Holanda, Nova Zelândia, Porto Rico e Reino Unido? (CASTELLS; BORJA, 1997). Sabemos como tem variado desde então? Algum conhecimento etnográfico dos usos sociais de Internet no México? Algum perfil demográfico dos ciber-cidadãos e a crescente conectividade das cidades mexicanas? Temos informação sobre a população e muitas monografias, mas pouca informação básica. Nenhum, ou no melhor dos casos, muito poucos estudos públicos de descrição e seguimento desses processos.

A distribuição do equipamento tecnológico nos lares do México nos dá uma perspectiva documentada de divisão e acesso à *globalização* em situações local e socialmente diferenciadas. Parece claro que os dispositivos técnicos para produzir e editar são mais custosos e menos

---

198 Ver em <http://www.media.mit.edu/sponsorship/sponsor-list> uma lista de entidades que investem na pesquisa em Massachusetts Institute of Technology.

tecnologicamente acessíveis que aqueles que somente servem para “receber” e reproduzir conteúdos.

Em parte, pela renda, mas também pela distribuição social da competência tecnológica, a posse e o uso cotidiano de tecnologias domésticas de informação somente se verificam em certas zonas do espaço social dos lares mexicanos (ZACON, 1993).

As posições “altas” ocupam um lugar privilegiado no acesso aos aparelhos mais sofisticados e, por sua vez, duas tecnologias baratas, mas de recepção “passiva”, a televisão e a rádio, praticamente cobrem a grande maioria dos lares do país.<sup>199</sup>

Diante dessa contundência, foi-se tecendo uma das prenoções mais amadas e difundidas da *sociologia espontânea*<sup>200</sup> e, claro, da antropologia do mesmo tipo: os “meios de comunicação”. Como verdadeira campeã para recheiar lugares comuns, essa frase sempre aparece colada com outras como “massiva”, “impacto”, “influência”, “alienação”, “mercantilismo”, “entretenimento”, “sã diversão” e muitas outras. Na produção acadêmica, frequentemente aparece como tópico de uma série de pressuposições “científicas” e, raramente, construções reflexivas. Por outro lado, em um exercício aprendido e eficaz de retórica recursiva, iterativa, sabemos que são os mesmos “meios” (ou seja, principalmente organizações profissionais de imprensa, televisão e rádio) os que em sua operação diária se ocupam em dizer-nos obsessiva e insistentemente o importante que é –

---

199 Essa escala foi composta de maneira multidimensional em nossa pesquisa FOCYP (González; Chávez, 1996) pela estrutura e composição do capital social e do capital cultural de 4.000 lares em 34 cidades com mais de 100 mil habitantes em 1994 no México.

200 Essa relativa homogeneização de acesso à televisão, na realidade, é aparente, pois, de imediato, seguiu um padrão de distinção das classes médias e altas que se verifica no acesso diferencial aos sistemas de televisão paga (cabo ou satélite) oposto aos sinais abertos. Ou seja, ainda que todos possam ver sinais abertos, somente alguns têm mais opções para fazer *distinto* seu próprio gosto.



em si mesma – a “*comunicação*” dos “*meios*”. Esses são seus próprios e mais eficazes promotores (BOURDIEU *et al.*, 1975).

Dentro de nossa existência social cotidiana, esses “*meios*” são *tão* comuns que têm se tornado parte fixa do cenário das rotinas, das conversas, das interações de todos os dias. No espaço simbólico geral da interação social é quase escandaloso confessar que não tem televisão ou rádio, que não se tem visto tal ou qual programa que “*todos*” veem e comentam, que não se tenha lido alguma notícia, que não se viu determinado filme ou (em alguns setores mais privilegiados) que não tem computador, nem endereço eletrônico e, menos, um *site pessoal*.

O que não está “*tech*” está fatalmente “*out*”.

Isso tem seus custos na autoestima e, claro, na reflexividade. Quem não “*ceda*” seu biotempo a esses fluxos é suspeito, ao menos, tedioso.

## *Mito-tecnologia e segregação social*

Em dois estudos empíricos recentes, temos encontrado uma constante nas relações da gente com a tecnologia: uma percepção sobre-estimada, ou seja, muito carregada de valor simbólico das tecnologias de informação (SARTORI, 1998). Essa ideologização é um dos obstáculos mais resistentes para incrementar a competência tecnológica efetiva de seus usuários. Isso é um grave obstáculo não unicamente para seu acesso, que melhor se relaciona com o ingresso e o estilo de vida das pessoas (GONZÁLEZ, 1999, p. 155-165), senão para algo ainda mais importante: sua utilização como *plataforma gerativa*, como ferramenta para pensar, operar e resolver problemas específicos. Ainda poucos têm acesso às tecnologias de informação e quem os têm as utilizam como dossel sagrado, como uma forma de *siliconização* do poder institucional em alguns casos; em outros, como medida da ignorância e imperícia pessoal. Por isso, em classes médias do México, a posse e o acesso a esse tipo de tecnologia têm mais de *afirmação de status* que de ferramenta inteligente de trabalho. A grande maioria dos dispositivos e aparelhos com que tem contato esses setores, seja por seu trabalho, ou pela deliciosa ostentação caseira, estão tecnicamente subutilizados.

Parecem bonitos e impressionantes. Somente sua aparição na casa ou na classe tem um efeito de exibição que qualifica positivamente o possuidor. O uso prático e a perícia dos usuários já são outra história. Esse traço que documentamos empiricamente em professores de educação básica de sete cidades do México e depois em estudantes universitários de três níveis, parece que não é exclusivo dos professores mexicanos, cujas biografias tecnológicas nos indicam que, em sua grande maioria, provêm de contextos tecnologicamente desprovidos e, portanto, sua competência tecnológica é muito baixa (CHANEY, 1996). Esse padrão tem uma distribuição social muito mais ampla. Aparece, também, nos

professores-pesquisadores que exigem sofisticados, vistosos e caras equipes, que quase sempre utilizam, quando muito, como máquina de escrever e, recentemente, para correio eletrônico. Nossa comunidade educada e de classe média, aquela que de fato *pode* ter acesso às tecnologias de informação tem uma baixíssima cibercultur@. Esta implica uma total revisão das maneiras como nos organizamos para viver e para operar com elas, mais que saber manejar máquinas sofisticadas.<sup>201</sup>

A quantidade de *biotempo* que essas tecnologias demandam é alta e, ao outorgá-lo acriticamente, desorganizados, isolados e dispersos, nos colocamos em uma relação desnivelada com determinações e vetores que não vemos, mas que pautam e quadriculam de *fora* nosso realizar.

Perante essa remodelação dinâmica do tempo e do espaço da vida diária, mesclada com representações de baixa autoestima e superestimação dos dispositivos técnicos e sua circunstância, o que tem a nos dizer a pesquisa antropológica contemporânea?

Já começando nos chamados erroneamente “meios”, quando alguém pergunta pelo “impacto sociocultural dos meios de comunicação massiva” com o que temos visto, podemos restabelecer várias perguntas: os “meios” “são meios”? *Impactam* na sociedade? *Mediam*? (GALINDO, 1998, *online*) Comunicam? Como se realiza tudo isso na desnivelada sociedade mexicana?

Quais podem ser alguns dos desafios da antropologia (da história da sociologia das ciências sociais) frente a isso?

Parece-me que teremos que repensar e renovar suas categorias, expandir suas ansiedades monodisciplinares, dialogar com outros olhares

---

201 A estima da competência tecnológica dos mestres do estudo citado nos dá uma média de 5,4, numa escala de zero a 15 pontos. Os estudantes universitários de Colima têm uma média de 9,5 na mesma escala.

e enriquecer seus instrumentos, suas linguagens e, logo, seus sistemas de informação empírica. Não vejo de outra forma.

### *Officium mediarum e o male(o)fficio dos especialistas*

No móbil espaço da *videosfera*, os “meios”, essas organizações sociais complexas, especializadas, operam com um duplo, mas contraditório efeito ótico. Por um lado, instituições sociais que *fazem aparecer* diversos agentes e ações na vida pública ao dar-lhes visibilidades. Por outro lado, os objetos de estudo estruturáveis *desaparecem* do campo visual das correntes do pensamento científico da sociedade.

De modo paradoxo, a importância de sua eficácia social e simbólica, bem como as transformações e os processos que têm acarretado o engatilhar de múltiplas mutações e acomodações organizacionais no tempo, não têm nenhum correlato balanceado com a negligente importância que se tem dado ao seu estatuto de inteligibilidade. Essa condição de ignorância efetiva é de fato gerada pelo efeito de uma linguagem plena de lugares comuns, que circulam os mesmos “meios” e compartilha a gente comum. Dentro da eficácia da *doxa*, compreendida como espaço de interpretações vividas como “naturais”, de primeira ordem, não elaboradas, isso seria impensável. Mas do trabalho especializado desse tipo de comunicação tecnologicamente mediada, também temos uma dúvida ilustrada cheia de *sentido comum* “sociológico” que “contribuem”, plenos de argumentos de autoridade e abundância de adjetivos pejorativos, aqueles que se supõe que são os especialistas em fazer inteligíveis no mundo social. Essa ignorância ou descuido reflexivo frente a esses objetos, assim como o tipo de atitude em respeito, pode ser muito comum dentro das disciplinas de maioria (história, antropologia, sociologia) por várias razões. Em parte, pela sua longa tradição como paradigmas já legitimados; em parte, pelas ferramentas teóricas com as quais *observam* a realidade; e, em parte, por seu próprio

ofício epistêmico (que, ao isolar-se, empobrece-se) de construir, analisar e interpretar informações, que já tem se tornado rigidez e cânon estabelecido, em lugar de exploração e busca de melhores configurações. Dentro do *campo do poder*, como chama Bourdieu ao microssistema de relações de força e de lutas entre os campos especializados (WERTSCH, 1998), a batalha entre o *campo científico* e o *campo da edição*, até agora, se orienta, sem dúvida, em favor dos especialistas do último. Os *cientistas* renunciam seu próprio capital específico (ofício de reflexividade complexa) e atuam somente como agentes de *outro campo mais*, que compete por melhores exposições no campo do poder contra o da edição como fariam, e têm feito, os sacerdotes, os artistas, os médicos, os professores. A isso, colabora a baixíssima cultura de investigação, que se inculca aos especialistas da reflexão documentada (BOURDIEU, 1993).

Pelo contrário, os jornalistas e todos os homólogos de seu próprio campo cumprem eficazmente com seu ofício ao “editar” as ideias, as imagens, os produtos e ao produzir o carisma, o capital simbólico dos cientistas e de todos os demais agentes sociais. É muito comum ver morder a isca que os jornalistas lançam – como parte de sua própria cultura profissional – aos cientistas quando os convertem em “especialistas” frente às câmeras (BOURDIEU, 1996).

Não é difícil encontrar, por trás de tudo isso, um triplo prejuízo, que afeta por igual o científico e também homens e mulheres comuns, quando não se exercita a flexibilidade crítica, que é o ofício do primeiro e condição necessária, mas não suficiente do empoderamento (*empowerment*) dos segundos. Esse prejuízo tem um componente de tipo sociocêntrico (cegos a outros grupos), outro de tipo *etnocêntrico* (cegos a outras etnias e regiões) e outro mais *androcêntrico*, ou ainda, se quiser, *falocêntrico* (cego a outros gêneros). Estão acontecendo muitas coisas, mas sabemos pouco delas. Entretanto, o custo de não saber *melhor e mais* sobre essas questões não é pouco nem é menor. Se antropólogos, sociólogos e historiadores

não percebem essa condição em seu trabalho reflexivo cotidiano, o futuro que já se gesta pode deixá-los fora da jogada nos mesmos dois cenários: o campo científico especializado e os processos sociais contemporâneos do campo de poder. No terreno da formação de novas gerações, como se a flexibilidade social treinada fora prescindível – “não tem mercado” –, cada dia fecham mais carreiras de sociologia. Cada vez é mais difícil encontrar trabalho para qualquer um e, em especial, para os antropólogos fora de instituições clássicas, como as universidades, o Instituto Nacional Indigenista (INI) ou o Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH). Cada vez menos jovens desejam dedicar-se profissionalmente à história, à pesquisa. E muitos dos que “acreditaram” nessas profissões, ao não encontrarem nem trabalho, nem sentido, foram “absorvidos” por outros campos onde seu acesso aos recursos e as recompensas materiais é muito mais veloz: o comércio, os serviços, os negócios. No campo científico, as recompensas são a médio e longo prazos. Em sentido inverso, cada dia avança o crescimento exponencial das faculdades (muito mais de cem) e de alunos de *Comunicação* que superam, por dezenas de milhares, os das disciplinas reflexivas clássicas como sociologia, antropologia, filosofia, história.

Por que isso acontece? O que antropologia nos diz de si mesma e de seus relevos geracionais?

Esses processos, também, têm repercussões no cenário político: ao não *vê-los* com clareza, não se pode orientar a ação sobre eles. Entretanto, os cientistas sociais, cada vez mais, se deparam com objetos pouco palpáveis e instáveis. Desde seu início formal, os estudos de comunicação estabeleceram um ponto de vista transdisciplinar para domesticar realidades obstinadas e cheias de variantes e matizes. Sua fundação na Universidad Iberoamericana do México, em 1960, promovia “a técnica submetida ao espírito”. Em menos de uma década, esse princípio foi invertido com consequências relevantes, que abordei em outro texto (GONZÁLEZ, 2012:

91-123). A sociedade, em pouco tempo, corrompeu a orientação aos bons desejos e a comunicação começou a flutuar no *México Imaginário* que, com lucidez, nos descreveu Guillermo Bonfil (BONFIL, 1990). Os estudos de comunicação, durante muito tempo, têm negligenciado em se elaborar uma linguagem precisa, que lhes permita discernir com clareza as características de seu complexo objeto. Na parte seguinte, apresentarei, de maneira breve, algumas ideias e conceitos para discutir esse problema.

## FORMAS DE TRANSPORTE E TEXTURAS DE CÓDIGOS

Começamos por alguns princípios básicos: transportes e os códigos.

A partir de uma perspectiva biológica, comunicar-se não é intercambiar significados, mas *coordenar ações* (MATURANA; VARELA, 1990). Para poder conseguir essa coordenação entre duas entidades que se comunicam, em toda ação comunicativa estão em jogo diferentes suportes materiais de transporte e diferentes códigos para a coordenação.

Ao considerarmos as formas de transportar sinais, todas as ações de comunicação podem ser classificadas em três grandes categorias.

Falamos de formas de comunicação de *primeira ordem*, ou elementarmente humanas, quando os comunicantes utilizam somente a presença material e os recursos de *seu próprio corpo*, sem nenhum aditamento extracorporal para selecionar e configurar informação, a fim de interpretá-la dentro de certos códigos apreendidos e incorporados.

A conversação dialógica, a linguagem gestual e corporal, em que os sentidos diretos são usados como um todo, estão dentro dessa categoria. Nós, seres humanos, usamos nosso corpo e suas possibilidades orgânicas para transportar sinais a outros interpretantes. Por isso, sem importar a forma, no dizer de Harry Pross, “toda comunicação começa no corpo e a ele retorna” (SEMINÁRIO, 1998).

Falamos de formas de comunicação de *segunda ordem* quando um dos comunicantes utiliza, além de seu corpo, qualquer ferramenta cultural que lhe permita transportar mais amplamente seus sinais a diversos interpretantes, quem, por sua parte, somente contam com o “hardware” de seu corpo para tal efeito. A escritura manual, o código de semáforo, uma função de cinema, um show de rock ao vivo e todas as formas de publicação em imprensa são alguns exemplos. Essas formas implicam uma considerável concentração de recursos e habilidades profissionais em um dos polos. A utilização e a complexidade das ferramentas culturais seguem o princípio da *economia dos sinais*, que rege o desenvolvimento da lógica da comunicação tecnologicamente mediada: que uns poucos podem dizer a muitos outros, com o menor custo, no maior espaço e no menor tempo possível (ROMANO, 1993). Em termos temporais, os instrumentos de comunicação de segunda ordem tendem, e requerem para existir, à atração e à captura do biotempo (energia física, atenção e concentração interpretativa) dos que não portam somente seus sentidos. Outorgar biotempo, como dissemos anteriormente, implica uma concessão de poder por parte dos comunicantes, que tem um correlato organizativo e econômico na organização, que se requer para aderir, administrar, organizar e fazer funcionar essas complexas *metaferramentas culturais*. A história de especialização das organizações dedicadas a profissionais, a edição e atransportação de sinais são, também, a história das relações de poder social e, espacialmente, determinada, a história da atração e acumulação do biotempo social.

A comunicação de *terceira ordem* se verifica quando entre ambos os comunicantes se interpõem *necessariamente* dispositivos tecnológicos tanto para enviar como para receber os sinais. O telégrafo, o telefone, o rádio, a televisão, os cassetes de música e vídeo e a comunicação por computadores entram nessa classificação. Fazer rádio, televisão, discos, cassetes e videogramas implica recorrer a dispositivos tecnológicos de



alta complexidade, de altíssimo culto e que, para operar com eficiência, requerem um grau de organização bastante complexa. Somente empresas e burocracias com capital e poder suficientes são capazes de organizar e manter uma produção industrial cultural de longo alcance. Ao contrário, os aparelhos para decodificar seus sinais são (como já vimos) muito mais acessíveis para o grande público. Semelhante ao anterior, o critério da economia dos sinais rege o férreo *controle do tempo* da emissão e, por sua vez, a captação e apropriação do biotempo de enormes quantidades de pessoas. Essa é a base do poder original desses canais. É claro que, à medida que se incrementa a complexidade dos instrumentos técnicos, a partir da perspectiva dos que cedem o biotempo, aqueles abrem a possibilidade de transmissão a um número correlativamente maior de forças desconhecidas e invisíveis que operam sem serem definidas. Quando alguém elege “livremente” mudar de canal, adverte-nos Vicente Romano, na realidade está “elegendo” dentro de um número maior ou menor de opções *heterodeterminadas*. Outro dos esquecimentos frequentes no ensino das escolas de comunicação e no pensamento social é a obstinada certeza de que toda comunicação *importante* se reduz à *terceira ordem*. Por isso, também, tende-se a descuidar dos vínculos irredutíveis entre os diferentes códigos que atuam na comunicação tecnologicamente mediada, sem os quais esta não poderia ser em nenhum caso eficaz. Em termos semióticos, segundo Bystrina (*apud* BAITELLO, 1997, p. 39ss.), podemos falar de três diferentes tipos de códigos:

- a) Códigos primários, de ordem *biológica ou hipolingual*, que operam com informações bioquímicas, dentro de todos os organismos vivos sem exceção.
- b) Códigos secundários, de ordem *social ou de linguagem*, cujas unidades mínimas são signos que tornam possível conviver e sobreviver em sociedade (animal ou humana).

- c) Códigos terciários, de ordem *cultural ou hiperlinguais*, que têm como unidades os textos, que são característicos das sociedades humanas. Esses códigos são o fundamento de um universo simbólico complexo que vai mais além, mas nunca se despega nem se pode separar, das determinações dos códigos anteriores. Seu exercício e produção abrem lugar ao imaginário, à fantasia, às lendas e às histórias, aos mundos possíveis.

Nessa ordem hiperlingual, os outros dois tipos de códigos continuam operando. Uma palavra, um signo, uma imagem, um filme, uma canção, uma coreografia, uma narração nos afeta não somente como significado, senão que nos *chega ao corpo* ao produzir (mediante a ativação de neurotransmissores) emoções, desejo, ansiedade, ira, atração, repulsão, angústia e outras muitas formas de *sentir* (FORD, 1994).

**Quadro 1 – Comunicação: transportação e códigos**

Transporte	Código		
	Bioquímico	Signico	Textual
Primeira ordem (corpo à $\beta$ corpo)	PB	PS	PT
Segunda ordem (corpo + instrumento à corpo)	SB	SS	ST
Terceira ordem (corpo + instrumento à instrumento + corpo)	TB	TS	TT

Este quadro abre-nos nove partes analíticas nos que se combinam uma a uma às ordens de transportação e dos diversos códigos. Em toda ação de comunicação, operam mesclados e em sequências variáveis. Podemos agora ter uma ideia da complexidade do objeto que, de uma tacada só, se chama “meios de comunicação massiva” e, ao fazê-lo, nivela por completo a multidimensionalidade de sua composição, a especificidade de sua operação e trajetória de sua formação histórica. O sentido comum e a facilidade do costume nos fazem chamar “meios de comunicação” as televisões, os jornais, os cinemas, as radiodifusoras. Mas, para efeitos de sua

inteligibilidade, não é útil chamá-los *meios* porque é muito genérico. Toda comunicação requer meios de transporte, mas a tarefa desses transportes de terceira ordem é cortar unidades, editar partes de diferentes origens, pegá-las sob um padrão determinado e elaborar *metatextos* culturais a partir da matéria-prima de *outros textos* culturais. Nesse tipo de comunicação, existe uma enorme disparidade entre a complexidade dos instrumentos para produzir, editar e transportar os sinais, de um lado, e os instrumentos para recebê-las e apropriá-las, do outro.

Os primeiros, como empresas comerciais, requerem enormes quantidades de energia social ou capitais (econômico, social e cultural) e a diferença das outras duas formas, nesta nenhum dos que produz ou recebe pode ver e interatuar diretamente com o outro, mas em ambos os contingentes ocorrem, concomitantemente, processos em níveis de códigos primários e secundários. Todos sentem, todos se entendem pelas linguagens.

Associar “comunicação” não ajuda muito, sobretudo porque simplifica, enormemente, uma organização complexa, que tem um conjunto de especialistas com habilidades profissionais específicas e legitimadas para dar visibilidade pública a certas instituições, agentes e práticas da sociedade. Por meio desse tipo de comunicação *tecnológica e organizacionalmente* mediada, pode-se construir uma “péssima imagem” ou um carisma arrebatador.

Mas, para que isso aconteça, requerem-se a conexão e a concentração dos outros códigos que sempre operam em toda comunicação. Se o *carisma* não se traduz em informação bioquímica nos corpos que o reconhecem, não dura muito. Isso orienta toda a energia investida em aspectos estéticos – para “*fazer sentir com*” –, que têm o conteúdo dessa comunicação predominantemente visual da videosfera. Corpos, texturas, ambientes, saturação de sentidos, cheiros, demonstração de emoções por carta, a retórica do grito, do gesto exasperado, dos movimentos e situações

desenhadas pela câmara com antecipação para fazer “sentir”, para “entretê-lo”. Um comentário de um profissional sobre a crescente visibilidade criada em torno de uma estrela nos aproxima ao tipo de exigências que esse campo impõe aos seus elegidos: “O talento de (Ricky) Martin é limitado – sua voz não tem potência nem profundidade –, mas ele não está aqui para cantar, ele sai para divertir-se” (TIME, maio 10, 1999, p. 84).

Isso nos faz ver que, do mesmo modo que nas ciências sociais não há possibilidade de que as técnicas sejam “neutras” e que todo *fato* se conquista, se constrói no campo da edição, nunca se levanta a imagem (como se estivesse aí, pronta para tomada), como podem dizer em seu trabalho os camarógrafos, os jornalistas, os cineastas, os fotógrafos. Sempre *submete-lhe* dentro de estruturas e tecidos de significação e metatextualidade complexos, geralmente inconscientes, mas nem por isso menos socialmente determinados, como parte de diversas estratégias organizacionais de *antecipação* à sensibilidade do público. Outras instituições de diferentes *campos* também o fazem como parte de seu trabalho especializado de elaboração discursiva da vida e do mundo. E, assim, o transmitem, o inculcam, o exigem e o legitimam em suas *profissionais e suas práticas*. Para as organizações especializadas do campo da edição, essa é precisamente sua vida. Todos os *insiders* (ou seja, os agentes especializados) do campo o sabem ao orientarem suas práticas à luta pela notoriedade, à publicidade (no sentido de *fazer público*), à fama, a não sei o que, ao carisma, já seja positivo ou negativo. Por isso, hoje existem companhias que se especializam no *design* de imagem (de *visibilidade*) que tanto requerem os políticos e outros notáveis: todos eles são uma série de agentes publicitários mediante algum ritual público, um transporte tecnológico ou conjunção de ambos, como ocorre tantas vezes com a televisão. Vejamos o testemunho recente de uma cantora profissional que não se considera “comercial” e que, diferentemente de outras, *lhe reconhece o talento* para

cantar. Ela sabe muito bem que, se quiser sobreviver nesse campo, tem que ganhar *visibilidade* por intermédio dos “meios”:<sup>202</sup>

É que, por exemplo, ainda que cantei nas exposições universais de Sevilha e Lisboa e a recepção foi magnífica, não basta um concerto que você goste se logo você *desaparece*, senão que são os discos, a televisão e o rádio, os meios, pelos quais ‘*you se torna familiar para as pessoas e para que comecem a adotar seu repertório*’ (EUGENIA LEÓN, *La Jornada*, 6-1-99, anotações do autor).

Outras estratégias do campo se ligam aos programas televisivos e revistas de fofocas e curiosidades dos “famosos” na zona do espetáculo profissional. Um critério semelhante, mas com sua própria especificidade, se verifica na construção do noticiável. Quando se diz que “os políticos (ou qualquer ‘personalidade’) e as moscas se matam com jornais”, o sentido comum reconhece com toda claridade a especificidade das organizações do campo da edição: construir *visibilidade* mediante a seleção e a modulação de certos aspectos da realidade por intermédio dos que se antecipam a ações prováveis em grandes públicos. Diversas tradições e lutas internas no campo para ganhar a maior quantidade de auditório se têm feito cultura profissional, rotinas produtivas e formas de organizar a produção de coisas novas.<sup>203</sup>

---

202 Incongruência de categorias: quem não é “comercial” somente *não* existe no campo da música.

203 Ao chamá-los “meios de comunicação” (e todos seus derivados), estamos usando um conceito de sentido comum que não facilita a reflexão, nem a busca das condições, os processos e os produtos, que outorgam discretamente *visibilidade* em situações histórico-sociais determinadas. Ou seja, o próprio preconceito impede a *visibilidade científica* ao objeto que desejamos tornar entendível.

Na *videosfera*, a maioria da gente se inteira das notícias “editadas” pelos profissionais das empresas de televisão. Pouquíssimas pessoas no México leem os jornais diariamente (28%), mas todos se inteiram dos escândalos, sobretudo quando há imagens que os fazem “evidentes”. Essa *evidência* oculta precisamente o trabalho profissional e organizacionalmente antecipa a edição, seleção e encaixe dos materiais que formam o conteúdo e a estrutura de toda emissão.

Os famosos cuidam para que aspectos de sua vida privada não se tornem públicas. Como se produzem (selecionam, editam, apresentam, modulam) os *escândalos*? (SCHLESINGER, 1992, p. 279 e ss.). Que nos dizem da forma como é feita e como opera a sociedade atual? Pode a antropologia, a história, a sociologia, cada uma a partir de sua perspectiva, dizer algo dessa realidade recorrente?

A especialidade de instituições, agentes e práticas na *edição da visibilidade* tem repercussões fundamentais no sentido da vida pública. Uma acentuada transformação desse sentido vem acontecendo ao longo da história da especialização dessas organizações de produção e transporte de formas simbólicas (LULL, 1997). Mas, também, houve mutações do outro lado do processo, na vida social, nas redes não-especializadas de elaboração e reelaboração discursiva, textual, nas quais desenvolvemos nossa convivência ideológica cotidiana (THOMPSON, 1995.).

Boa parte dessa reelaboração se origina por diferentes *estratégias de antecipação* das múltiplas possibilidades de interpretação e leitura social que se verificam infinitamente, a cada instante, em todo lugar (FOSSAERT, 1983, t.VI). Apesar de todos os recursos que as empresas destinam para a antecipação das possíveis interpretações (desejadas) pelos públicos, dificilmente ocorre tal como se estabelece e tecnicamente é impossível adiantar-se a todas as possíveis respostas dos interpretantes.

Não há poder que se exerça sem resistência, dizia-nos Foucault, e, assim, podemos fazer cientificamente “visível” uma gama de ações que

questionam a heteronomia fabulosa desses instrumentos de terceira ordem. Entretanto, parece que quanto mais a vida simbólica de uma sociedade está cercada, fechada e cerceada, maior é a eficácia (a impunidade?) das antecipações dos profissionais.

Podemos, então, propor uma forma de entender os processos de comunicação como processos de desenho e ajuste constante de diversas *estratégias de antecipação* nos dois polos da chamada “comunicação social”: o da organização especializada e o das redes sociais dentro das que estão colocados os interpretantes.

No espaço social das instituições, todo o poder e o saber acumulados se põem ao serviço da edição, preparação e transporte de formas simbólicas complexas, orientadas a um destinatário organizacionalmente prefigurado antecipado e nem sempre alcançado.

Esse campo se combate pelo monopólio da metaelaboração (saber, ferramentas e capital) ou elaborações de segunda ou enésima ordem. Na zona não especializada da sociedade, a formação dos públicos implica a incorporação diferencial de esquemas perceptivos mais ou menos ricos, em função do lugar que se ocupa em um espaço social multidimensional. Daí, põem-se em execução estratégias interpretativas diferentes e, às vezes, contrapostas entre si. Nessa zona, pode-se, inclusive, lutar por ganhar em flexibilidade. A ordem (relativa e tensionalmente produzida) e o controle (gerado, entretanto, em meio a múltiplas resistências e interrupções internas) reinam de um lado. O caos e múltiplas flutuações, umas congruentes e outras aberrações com as modulações realizadas pelos profissionais, são a substância viva do outro.

## **DE SAÍDA: PENSAR O COMPLEXO.**

Temos feito um percurso por três partes para discutir algumas das provocações da antropologia e das ciências sociais frente a uma sociedade

que avança em complexidade. A atual distribuição do *sistema-mundo* se tem colocado em relação a uma modulação da cultura que privilegia o visível, o vistoso, o visual.

A realidade dos processos que imbricam aos assim chamados *meios de comunicação* pode ser mais bem compreendida se os mirarmos como instrumentos culturais (ZERMEÑO, 1998, p. 312-331) por um lado, mas também como *organizações complexas*, cuja especificidade é a *edição* e mediante o exercício profissional dela, a *criação do efeito de visibilidade* e uma forma de definir e editar o sentido do público e o privado (WERTSCH, 1998, p. 23-72).

Dentro de uma tradição conceitual equívoca, que tem empantanado sua compreensão, propus uma forma de entender a comunicação não como intercâmbio de significados, senão como coordenação de estruturas em diversos cursos de ação. Para isso, temos revisado três diferentes formas de transporte de sinais e outros diferentes tipos de códigos. Vimos, também, que toda comunicação começa no corpo e ao corpo retorna. Esse nível biológico, orgânico da comunicação, geralmente se descuida ou simplesmente se ignora. Ao separar os processos *simbólicos* dos processos *sígnicos* e os processos *bioquímicos*, a teoria perde muita de sua capacidade para poder compreender esse tipo de ações comunicativas complexas.

Finalmente, propus uma maneira de entender a comunicação tecnológica e organizacionalmente mediada com a sociedade como um sistema de estratégias e negociações de antecipação em duas direções. De um lado, temos as organizações que elaboram e metaelaboram o sentido em formas simbólicas a partir de uma lógica profissional para *antecipar* as ações coordenadas de seus públicos. De outro lado, temos as redes sociais de convivência que, de maneira não necessariamente consciente e organizada, delineiam e realizam estratégias contraditórias de *antecipação interpretativa* em múltiplas direções que nem sempre se coordenam de maneira harmônica com as intenções perseguidas pelas corporações; mas,



tão pouco, pode ignorá-las. Uma boa parte dos segredos do atrativo de algumas formas simbólicas que se tem convertido em gêneros da comunicação passa por essas constrações de vários níveis de complexidade.

Nas três grandes partes deste texto, tenho realizado algumas perguntas diretamente elaboradas ao ofício de tornar entendível a realidade social. A separação artificial de filosofia, sociologia, antropologia, economia e história, que opera dentro das instituições do campo acadêmico, não ajuda, nem minimamente, a melhor elaboração da problemática da comunicação tecnológica e organizacionalmente mediada.

Esse complexo tipo de ação social requer um arsenal multidimensional de vários níveis para poder tornar-se observável. Assinalei, também, a pobre *cultura de investigação*, que os profissionais das ciências sociais e humanas têm ao conformarem-se com o manejo relativo de alguma técnica consagrada e uma série de perguntas da moda.

Essa ignorância vai bem de mãos dadas com a incapacidade dessas disciplinas de tornar suas ferramentas de observação e narração do mundo social, *sobre seu próprio modo de objetivar*, sobre seu próprio ofício e arte.

Uma militância epistemológica de segunda ordem, *o olhar crítico que observa determinado olhar*, se requer como plataforma para poder revisar a maneira como criamos nossos próprios objetos de estudo, as pesquisas e análises que fazemos de maneira profissional (CROWLEY, *op. cit.*, p. 1994). Profissionais da reflexão treinada, desenhistas de sistemas de informação *ad hoc*, construtores de pontes metodológicas entre teorias para perceber e realidades perceptíveis e percebidas, taumaturgos de problemas práticos com objetos reais, em problemas de investigação com objetos de estudo e outras perfeições, todos os cientistas sociais e humanistas, temos diante de nós um panorama crítico, transformante, móvel e contraditório, que devemos confrontar com ferramentas conceituais, às vezes pouco aptas para discernir em meio da complexidade e com marcos epistêmicos rígidos, fixos, que operaram com eficiência em um momento,

mas que agora necessitam ser confrontados e revisados em função de sua capacidade para elaborar representações densas, fartas de relações multidimensionais e em processos dissipáveis, cheios de flutuações caóticos.

Quais são os desafios da antropologia (e as demais ciências sociais) frente a esse panorama? (MOORE, 1996)

Quem sabe é somente reviver a vocação que sempre teve de ser uma *ciência social total*, viva e com capacidade de conversar e encontrar-se com os outros e outras para melhorar a vida em si (GLANTZ, 1987). Ou, quem sabe, também, em renovar seu olhar e seus instrumentos para fazer menos penosa a compreensão dos múltiplos mundos e universos simbólicos e materiais cada vez mais integrados nos que nos movemos e que, dessa vez, nos movem. Quem sabe, está em tudo isso e em sempre recordar que a reflexão que gera, que deve especializar-se em gerar e em comunicar com clareza a outros, vale a pena se nos ajuda a todos a ganhar em perspectiva, a viver com mais autodeterminação e com maior satisfação a vida mesma.

Isso é um verdadeiro desafio e, quem sabe, não é um despropósito, como sempre nos fizeram crer.

## REFERÊNCIAS

ACCARDO, Alain. *Initiation a la sociologie de l'illusionnisme social*. Bordeaux: Le Mascaret, 1983.

ALLEN, R. On Reading Soaps: a semiotic primer. In: KAPLAN, Anne. *Regarding Televisión*. Los Ángeles: American Institute of Film, 1983. p. 48-55.

ALLIENDE, J. et al. *Religiosidad popular*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976.

ALVARADO, M.; BUSCOMBE E. *Hazel. The making of a TV series*. Londres: British Film Institute, 1978.

ANGIONI, Giulio. Tre riflessioni e una premessa auto critica su cultura e cultura popolare. *Problemi del Socialismo*, Roma: Franco Agneli, n. 15, 1979.

ARIAS, Jacinto. *El mundo numinoso de los mayas*. Mexico: SEP (SepSetentas), 1975.

AZIZ, Alberto. *Cultura de masas y culturas subalternas* (esboço para uma teoria das mediações sociais). Mexico, s.d. (mimeografado)

BAGGALEY, J.P.; DUCK, S. W. *Análisis del mensaje televisivo*. Barcelona: Gustavo Gili, 1985.

BAITELO Jr., Norval. *O animal que parou os relógios*. São Paulo, Annablume, 1997.

BAKTIN, Mikhail. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*. Torino: Einaudi, 1979.

BARNETT, G.; SALISBURY, Joseph. Communication and globalization: a longitudinal analysis of the international telecommunication network. *Journal of World-Systems Research*, v. 2, n. 16, 1996.

BAROJA, Julio Caro. *El carnaval*, Madrid: Taurus, 1979.

\_\_\_\_\_. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza, 1969.

BARTRA, Armando, "Hacer milpa" *Ciencias*, 92, octubre-marzo 2009, 42-45. [En línea].

BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en Mexico*. Mexico: Universidad Iberoamericana, 1970.

BELTRÃO, Luiz. *Comunicação e classes subalternas*. São Paulo: Cortes, 1980.

BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação*. São Paulo: Cortes, 1980.

BENEYTO, José Vidal. *Alternativas populares a la comunicación de masas*. 6. ed. Madrid: Mazzota, 1977.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1977.

BERKSON, William. *Las teorías de los campos de fuerza* (de Faraday até Einstein). Madrid: Alianza Universidad, 1981.

BERRUETO, Carmen Galindo. *La telenovela de refuerzo de valores sociales*. Tesis, Mexico: Universidad Iberoamericana, 1985.

BIGSBY, C. W. *et al.*, *Examen de la cultura popular*. México: FCE, 1982.

BIGSBY, C. W. *et al.*, *Industrias culturales: el futuro de la cultura en juego*. México: FCE, 1982.

- BLUMLER, Jay; KATZ, Elihu. *The Uses of Mass Communications*. Beverly Hills: SAGE, 1974.
- BONFIL, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. México: CNCA, 1990.
- BORGES, Jorge Luis. "Del rigor en la ciencia" en *El Hacedor*. Obras completas, Buenos Aires, 1982.
- BORÓN, Atilio; CUÉLLAR, Oscar. *Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía*. Programa de maestrado, Universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Sociales y Política, mimeografiada, maio, 1980.
- BOSI, Eclea. *Lembranças de velhos*. São Paulo: USP, 1987.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.C.; PASSERON, J.C. *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI, 1975.
- BOURDIEU, Pierre *et al.* *Mitosociología*. Barcelona: Fontanella, 1968.
- BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard, 1982.
- \_\_\_\_\_. Genèse et structure du champ religieuse. *Revue Française de Sociologie*, Paris, n. 14, 1971.
- \_\_\_\_\_. *La distinction (critique sociale du jugement)*. Paris: Minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_. *La fotografía. Un arte intermedio*. México: Nueva Imagem, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Les sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. The Social Space and the Genesis of Groups. *Social Science Information*, n. 2, v. 24, Londres: SAGE, 1985 (versão em espanhol *El espacio social y la génesis de las clases*, em *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, v. III, n. 7, Universidad de Colima, 1989. p. 27-55

\_\_\_\_\_. *The field of cultural production*. Cambridge: Polity Press, 1993.

BURKE, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. Londres, 1978 (veja a edição italiana: *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milán: Mondadori, 1980).

BYSTRINA, Ivan. *Semiotik der kultur*. Stauffenburg, Tübingen, 1989. In: NORVAL, Baitello. *O animal que parou os relógios*. São Paulo: Annablume, 1997.

CANTÚ, Graciela Romandía de. *Exvotos y milagros mexicanos*. México, Compañía Cerillera La Central/Salvat, 1978.

CASTELÁN, Roberto. *La fuerza de la palabra impresa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

CASTELLS, M. *La cuestión urbana*. México, Siglo XXI, 1974.

CASTELLS, Manuel; BORJA, Jordi. *Local & Global*. Management of cities in the information age. London: Earthscan, 1997.

CAZENUEVE, Jean. *Sociologia del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

CERRONI, Umberto. *Lessico gramsciano*. Roma: Riuniti, 1978 (há tradução em espanhol: Mexico: El Colegio de Sociólogos, 1982).

CHANEY, David. *Lifestyles*. London: Routledge, 1996.

CICOUREL, Aaron. *Method and Measurement in Sociology*. Nueva York: The Free Press, 1944.

CIRESE, Alberto M. *Intellettualli, folklore, istinto di classe*. Turin: Einaudi, 1976.

\_\_\_\_\_. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo, 1976a.

\_\_\_\_\_. *Oggetti, Segni, musei*. Turin: Einaudi, 1977.

\_\_\_\_\_. "A scuola Del logici, o a scuola dello stregone". *L'Uomo*, 2, II, 1978.

\_\_\_\_\_. *Sobre las culturas subalternas*. México, Cuadernos del CISINAH, 1979.

\_\_\_\_\_. *Forme, modelli, strutture*. Roma: Università degli Studi di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1979-1980.

\_\_\_\_\_. *Cultura Popular, cultura obrera y lo elementalmente humano*. *Comunicación y Cultura*. México: UAM-X, n. 10, 1983.

\_\_\_\_\_. *Fabrilítá, segnicítá, procreazione. Appunti etnoantropologici*. Roma: CISU, 1984.

\_\_\_\_\_. Notas provisórias sobre fabrilidad, procreación, signicidad y primado de las infraestructuras. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Colima, Universidad de Colima, v.1, n. 1, 1986. p. 97-148.

\_\_\_\_\_. *Io sono mio fratello. Proposte di analisi dei sistemi di parentela*. Roma: Università di Roma, 1986.

CLEMENTE, Pietro *et al.* *II dibattito sul folklore in Italia*. Milán: Edizioni di Cultura Popolare, 1976.

CLEMENTE, Pietro. "Dislivelli di cultura e studi demologici italiani". *Problemi del Socialismo*, Roma: Franco Angeli, n. 15, 1979. p. 127-165.

CLEMENTE, Pietro; ORRÚ, Luisa: “Sondaggi sull’arte popolare”, en *Storia dell’arte italiana*, XI: *forme e modelli*, Torino, Einaudi, 1982. p. 278 ss.

COLOMINA, Martha. *El huésped alienante (estudio de audiencia y efectos de las radio-telenovelas en Venezuela)*. Maracaibo: Universidad Del Zulia, 1974.

COPELAND, G.; SLATER, D. Television, Fantasy and Vicarious Catarsis. In: *Critical Studies in Mass Communication*, 2, USA, 1985.

COX, Harvey L. *La festa dei folli*. Milán: Bompiani, 1971 (original em inglês: *The Feasts of fools*, 1969; há tradução em espanhol).

DEBRAY, Regis. *Vie et mort de l’image. Une histoire du regard en Occident*. Paris: Gallimard, 1992.

DECRETO de reforma ao reglamento de La feria regional de Colima. El Estado de Colima, jornal oficial do governo constitucional, n. 45, p. 327, t. LXVI, Colima, 7 de novembro de 1981.

DIMMICK, John W., MCCAIN, Thomas A.; W. BOLTON, Theodore. Media use and the Life Span: Notes on theory and method. *American Behavioral Scientist*, v.23, n.1, September/October 1979.

DONATI, P. *Famiglia e comunicazione*. Milano: Franco Angeli Editore, 1984.

EADE, John (Ed.). *Living the global city. Globalization as local process*. London: Routledge, 1997.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Barcelona: Lumen, 1975.

ELLIOT, Philip. *The Making of a TV Series*. London: British Film Institute, 1978.



\_\_\_\_\_. "Organización de los medios y ocupaciones profesionales: visión panorámica". In: CURRAN, James, et al. *Sociedad y comunicación de masas*. México: FCE, 1981. p. 164-198.

ESTEINOU, Javier. La utopía de la comunicación alternativa en el aparato dominante de la cultura de masas. In: Máximo Simpson (Comp.). *Comunicación alternativa y cambio social, t. I. América Latina*. México: UNAM, 1981.p.41-60.

ESTEP, R.; MACDONALD, P. Crime in the Afternoon: Murder and Robbery on Soaps. *Journal of Broadcasting and Electronic Media*, Broadcast Education Association, n. 3, v. 29, 1985.

FORD, Aníbal. Navegaciones. *Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.

FOSSAERT, Robert. *La société*. t. I. *Une théorie générale*. Paris: Seuil, 1977.

\_\_\_\_\_. *La société*. t. II, *Les structures économiques*. Paris: Seuil, 1977

\_\_\_\_\_. *La société*. t. III, *Les appareils*. Paris: Seuil, 1978.

\_\_\_\_\_. *La société*, t. IV, *Les clases*, Paris: Seuil, 1980.

\_\_\_\_\_. *La société*. t. VI, *Les structures idéologiques*. Paris: Seuil, 1983.

FREDERICK, H. *Global communications and international relations*. Belmont: Wadsworth, 1993.

GALINDO, Jesús. Vivir y sentir la telenovela. *Chasqui*, CIESPAL, n. 16, 1985. p. 58-65

\_\_\_\_\_. *Cultura popular urbana y comunicación*. México, 1983. (mimeo).

\_\_\_\_\_. Lo cotidiano y lo social. La telenovela como texto y pretexto. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Colima, n. 4-5, v. 2, 1988.

\_\_\_\_\_. Redes, comunidad virtual y cibercultura. *Razón y Palabra*, 3, n. 10, jun. 1998. Disponible em: <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n10/galindo.htm>. Acceso em: 03 dez.1008.

\_\_\_\_\_. *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Pearson, 1999.

GALLAGHER, M. Negotiation of control in media organizations and occupations. In: GUREVITCH et al(Orgs.) *Culture, Society and the Media*. Londres: Methuen, 1982, p.151-173.

GARCIA CANCLINI, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen, 1982.

GARCÍA, Rolando. Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos. In: LEFT, Enrique. *La perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Siglo XXI, 1986.

\_\_\_\_\_. *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa, 2006.

GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Nueva Jersey: Prentice Hall, 1967.

GENNEP, Arnold van. *I ritti di passaggio*. Turin: Boringhieri, 1981.

GIMENEZ, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anahuac*. Mexico: Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

GIMENEZ, Gilberto. Notas para una teoría de la comunicación popular. *Christus*, México, n. 517, dic. 1978. p. 25-31

GLANTZ, Susana (Comp.) *La heterodoxia recuperada*. En torno a Angel Palerm. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

GONZÁLEZ, Fernando. *Historia de la televisión mexicana*. México: Ed. del autor, 1989.

GONZÁLEZ Jorge A. *La recogida*. Artígo presentado no X Congreso Mundial de Sociología, México: México, ISA, ago. 1982.

\_\_\_\_\_. El campesino: una dinámica cultural contradictoria. *Cuadernos de Comunicación*, México: Camsa, n. 77, jan. 1982. p. 16-25

\_\_\_\_\_. *Sociología de las culturas subalternas*. Mexicali: UABC, 1990.

\_\_\_\_\_. *Tecnología y percepción social. Evaluar la competencia tecnológica*. Estudios sobre las culturas contemporáneas. *Época* 2, v. 5, n. 9, p. 155-165, jun. 1999.

\_\_\_\_\_. ; CHÁVEZ, Guadalupe. *La cultura en México. Cifras clave*. México: CNCA y Universidad de Colima, 1996.

\_\_\_\_\_. (Coord.). *La cofradía de las emociones (in)terminables. Miradas sobre telenovelas en México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1998.

GONZÁLEZ, Luis. *Pueblo en vilo*. Mexico: FCE, 1984.

GRAMSCI, A. *Antología*. México: Siglo XXI, 1978.

\_\_\_\_\_. *Arte e folklore*. Roma, Newton Compton, 1976.

\_\_\_\_\_. *Literatura y vida nacional*. México: Juan Pablos, 1976.

\_\_\_\_\_. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México, Juan Pablos, 1975.

\_\_\_\_\_. *Quaderni del carcere*. Turín: Einaudí, 1975. 4 tomos (edição crítica do Instituto Gramsci).

GRAWITZ, Madeleine. *Métodos y técnicas de las ciencias sociales.v.1*. Barcelona: Hispano Europa, 1984.

GREENBERG, Bradley; D'ALESSIO. Quantity and Quality of Sex in the Soaps. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, v. 29, n.3, p. 309-321, 1985

GREIMAS, Algirdas; COURTES, Joseph. *Sémiotique*. Paris, Hachette, 1979.

GRISSONI, Dominique; MAGGIORI, R. *Leer a Gramsci*. Madrid: Zero, 1974.

GRUPPI, Luciano. *El concepto de la hegemonia en Gramsci*. Mexico: Ediciones de Cultura Popular, 1980.

\_\_\_\_\_. *Il concetto di egemonia in Gramsci*. Roma: Riuniti, 1977.

GUBERN, Román. *Mensajes icónicos de la cultura de masas*. Barcelona, Lumen, 1974.

GUREVITCH, M. et al. *Culture, society and the media*. Londres, Methuen, 1982.

GUTIERREZ, José Luís. La industrialización del melodrama. In: TREJO, Raúl (Comp.). *Las redes de Televisa*. México: Claves Latinoamericanas, 1988. p.75-124.

- HALBWACHS, Maurice. *The Collective Memory*. Nueva York: Harper & Row, 1980.
- HANSON, Russel. *Patrones de descubrimiento*. Madrid, Alianza, 1977.
- HELLER, Agnes. *Teoría de los sentimientos*. México: Fontamara, 1987.
- HERNANDEZ, R. *Las ferias y exposiciones como factores de expansión del mercado nacional*. Tesis profesional, Mexico: IPN, 1973.
- HERNÁNDEZ ESPINOZA, F. *El Colima de ayer*. Colima, Universidad de Colima, 1982.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Madrid: Alianza, 1984.
- INDUSTRIAS culturales: el futuro de la cultura en juego. México, FCE, 1982.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN COMUNICACIÓN DE TELEVISIÓN, *Towards the Social Use of Soap Operas*. Estrasburgo: Palestra apresentada no Instituto International de Communication, 1981.
- INTINTOLI, Michael. *Talking Soaps Seriously*. Nueva York: Praeger, 1984.
- \_\_\_\_\_. Ethnography and Media Production. *Communication*, v. 8, Gordon and Breach: 1985.
- \_\_\_\_\_. *Soap opera storytelling a corporate enterprise*. Artigo apresentado no simpósio sobre crítica de TV. University of Iowa, 1985.
- JESI, Furio (Comp.). *La festa*. Turin: Rosenberg and Sellier, 1977.
- KAPLAN, Ann. *Regarding television*. Los Angeles, American Institute of Film, 1983.

- KAPLUN, Mario. *La comunicación de masas en América Latina*. Bogotá: APE, 1973.
- KENT, S. The effects of Television Viewing: a Cross Cultural Perspective. *Current Anthropology*, Chicago: University of Chicago, n. 1, v. 26, 1985.
- LACLAU, Ernesto. *Política e ideología de la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI, 1978.
- LANTERNARI, Vittorio. *Crisi e ricerca di identità (folklore e dinamica culturale)*. Nápoles: Liguori Editori, 1977.
- \_\_\_\_\_. *La grande festa*. Bari: Dedalo Libri, 1979.
- LAZARFELD, P.; STANTON, F. *Radio research, 1942-1943*. Nova York, Duell, Sloan and Pearce, 1944.
- LE GALLO, Yolanda. *Producción de la telenovela*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, ICUAP, 1984.
- LEFF, Enrique. *La perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Siglo XXI, 1986.
- LINS DA SILVA, Carlos E. (Coord.) *Comunicação, hegemonia e contra-informação*. São Paulo: Cortes, 1982.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi *Antropología cultural: análisis de la cultura subalterna*. Buenos Aires: Galerna, 1974.
- \_\_\_\_\_. Análisi marxista e folklore come cultura di contestazione. In: CARPITELLA, Diego (Comp.). *Folklore e análisis diferencial de cultura*. Roma: Bulzoni, 1976. p. 351-388.

\_\_\_\_\_. *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. Mexico: Nueva Imagen, 1978 (tradução para o espanhol de *Folklore e profitto*, Florencia: Guaraldi, 1976).

\_\_\_\_\_. ; MELIGRANA, M. *Il ponte di San Giacomo*. Milán: Saggi Rizzoli, 1982.

LOPREATO, Joseph. *Peasants, no more*. San Francisco: Chandler, 1967.

LULL, James; HINERMAN, Stephen. *Media scandals. Morality and desire in the popular culture marketplace*. Cambridge: Polity Press, 1997.

MACQUAIL, Dennis. *Sociología de los medios de comunicación*. Buenos Aires: Paidós, 1972.

MADURO, Otto. *Religión y conflicto social*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1981.

MAESTRE, Juan. *La investigación en antropología social*. Madrid: Akal, 1976.

MARGULIS, M. Cultura popular autentica. In: COLOMBRES, Adolfo (Comp.) *La cultura popular*. México: Premiá, 1982. p.41-66.

MARQUES DE MELO, José. *Para uma leitura crítica da comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. *Produção e exportação de ficção televisual brasileira: estudo de caso TV Globo*. Informe para a UNESCO, São Paulo, mimeografado, 1987.

MARTÍN-BARBERO Jesús. *Conversa pessoal*. Cali, jul. 1985.

\_\_\_\_\_. Jesús. *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili, 1987.

\_\_\_\_\_. La telenovela en Colombia: televisión, melodrama y vida cotidiana. *Diálogos de la Comunicación*. Lima: FELAFACS, n. 17, 1987. p.1-12.

MARTIN SERRANO, M. *La producción de comunicación social*. Guadalajara, Coneic, 1985.

MARX, Carlos; ENGELS, Federico. *La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1974.

MARZAL, M. Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular. In: ALLENDE, J. et al. *Religiosidad popular*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976. p.130ss.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros, heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

\_\_\_\_\_. *Explorações: ensaios de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

\_\_\_\_\_. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

MARTINO, Ernesto de. Miséria psicológica e magia in Lucania. In: CARPITELLA, Diego (Org.). *Folklore e análisis differenziale di cultura*. Roma: Bulzoni, 1976. p. 103-124

MATTELART, A. *La cultura como empresa multinacional*. México: ERA, 1973.

\_\_\_\_\_. *La comunicación masiva en el proceso de liberación*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.

\_\_\_\_\_. *Para leer al pato Donald* (con Ariel Dorfman). Valparaíso, Chile: Universitaria de Valparaíso, 1972 (Argentina: Siglo XXI, 1975).



- MATTELART, A.; MATTELART, M.; PICCINI, M. *Los medios de comunicación de masas*. Chile: Ceren, 1970 (Buenos Aires: Cid, 1978).
- MATURANA, H.; VARELA, F. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate, 1990.
- MAUSS, Marcel. *Introducción a la etnografía*. Madrid: Kairos, 1974.
- MIER, Raymundo; PICCINI, Mabel. *El desierto de espejos: juventud y televisión en México*. México: Plaza y Valdés/UAM-X, 1987.
- MOLINA, Gabriel. Noticieros Televisivos de La TV Comercial en México: los imperativos del raciocinio corporativo. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Colima, n. 2, v. 1, 1987.
- MOLINA, Gabriel. Profesiones en trama: análisis de La producción de telenovelas. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Colima, v. 2, n. 4-5, 1988.
- MONSIVAIS, Carlos. Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX. *Historia General de México*. México: El Colegio de México. t. IV, p. 303-459, 1976.
- MONTENEGRO, R. *Retablos de México*. México, Ediciones Mexicanas, 1950.
- MOORE, Henriqueta (Ed.). *The future of anthropological knowledge*. London: Routledge, 1996.
- MORIN, Édgar. *El espíritu del tiempo*. Madrid: Taurus, 1965.
- MOUFLE, Chantal. Hegemonía e ideología em Gramsci. *Arte, Sociedad e Ideología*, México, n. 5, 1978.

- MUCHEMBLED, Robert. *Culture populaire et culture des élites*. Paris: Flammarion, 1978.
- MURARO Heriberto. *Neoliberalismo y comunicación de masa*. Buenos Aires: Eudeba, 1974.
- MURDOCK, Graham. *Fabricating Fictions: approaches to the Study of TV Drama Production*. *Communications*, Hans Richarz Verlag Sankt Augustin, n. 6, 1980.
- \_\_\_\_\_. Large Corporations and the Control of the Communications Industries. In: M. Gurevitch et al (Eds.). *Cultura, society and the media*. London: Methuen, 1982. p. 118-150.
- OTTO, Rudolph. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1980.
- PALMGREEN, P.; RAYBURN, J. A Comparison of gratification Models of Media Satisfaction. *Communications Monographs*, v. 52, dez. 1985. p. 334-345
- PASQUALI, Antonio. *El aparato singular*. Caracas: UCV, 1967.
- PERROW, Charles. *Complex Organization (a critical essay)*. Nueva York: Random and House, 1979.
- PIAGET, Jean; GARCIA, Rolando. *Psicogénesis e historia de la ciencia*. México: Siglo XXI, 1982.
- PICCINI, Mabel. *¿Existe una teoría de la comunicación social?* México: UAM-X (Cuadernos del Ticom), 1983.

- PIGOGINE, Ilya. *¿Tan sólo una ilusión?: una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets, 1983.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci y la cuestión religiosa*. Barcelona: Laia, 1977.
- PRESTIPINO, Giuseppe. *Da Gramsci a Marx*. Roma: Newton Compton Editori, 1976.
- PROGRAMA CULTURA. *Las telenovelas mexicanas: producción, composición y usos diferenciados del melodrama televisivo, proyecto/mimeo*, 1985.
- PROPP, Vladimir. *Feste agrarie russe (Una ricerca storico-etnografica)*. Bari: Dedalo Libri, 1978. (tradução do original em russo, 1963).
- PROPP, Vladimir. *Feste agrarie russe (una ricerca storico-etnografica)*. Bari: Dedalo, Libri, 1978.
- REDFIELD, Robert. The folk Society. *American Journal of Sociology*, v. 3, jan. 1947.
- RILEY, John; RILEY, Matilda. Mass communication and the social system. In: MERTON, Robert K. *et al.* (Ed.). *Sociology Today*. Nueva York: Basic Books, 1959. p. 537-78,
- ROGERS, Everett; SVENNING, Lynn. *La modernización entre los campesinos*. México: FCE, 1973.
- ROGERS, Everett.; SINGHAL, Arvind. Telenovelas para el desarrollo en la India. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, n 4-5, v. 2, 1988.
- ROMANO, Vicente. *Desarrollo y progreso. Por una ecología de la comunicación*. Barcelona: Teide, 1993.

- \_\_\_\_\_ *El espacio y el tiempo en la comunicación. La razón pervertida.* Guipúzcoa: Argitaletxe, 1998.
- ROMERO, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las masas.* Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- ROSALES, Hector. Bibliohemerografía sobre culturas populares. *Comunicación y cultura*, n. 10, 1980. p. 85-107.
- ROSSI, Pietro . *Il concetto di cultura.* Turín: Einaudi, 1970.
- \_\_\_\_\_ (Comp.) *Gramsci e la cultura contemporánea.* Instituto Gramsci/Riuniti, 1975.
- SANGA, Glauco (Coord.) *La cultura popolare: questioni teóriche. La Ricerca Folklorica, Contributi allo Studio della cultura delle classi popolari*, n. 1, Brescia: Grafo Edizioni, 1980.
- SARTORI, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida.* Madrid: Taurus, 1998.
- SCHLESINGER, Philip. Repensando la sociología del periodismo. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Colima, v. 4, n. 13/14, 1992. p. 279-307.
- SCHRAMM, Wilbur. *Process and Effects of mass communication.* Chicago: University of Illinois Press, 1954.
- SCHUTZ, Alfred, *Estudios sobre teoría social.* Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- \_\_\_\_\_ *El problema de la realidad social.* Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

SERRANO, J. *Mercaderes, artesanos y toreros (La feria de Aguascalientes en el siglo XIX)*. México: Instituto Cultural de Aguascalientes, 1985.

SERRÉS, Michel. *Le passage du nord-ouest*. Paris: Minuit, 1980.

SHANNON, Claude; WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*. Chicago: University of Illinois Press, 1949.

SHARÁ, Julio César. *El pindín: un estudio sobre culturas populares*. Artículo presentado en la mesa 4, Culturas Populares, durante el X Congreso Mundial de Sociología, México, ISA, agosto 1982.

SIMON, Herbert. *Models of Discovery*. Boston: Reidel, 1980.

SIMPSON, Maximo (Comp.). *Comunicación alternativa y cambio social: América Latina*. México: UNAM, 1981.

SMITH, Waldemar. *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México: FCE, 1981.

SPRADLEY, James. *Participant Observation*. Nueva York: Holt, Reinhart and Winston, 1980.

STAMPA, Manuel Carrera. Las ferias novohispanas. *Historia Mexicana*, n. 3, v. 2, México, 1953.

SWINGWOOD, Alan. *El mito de la cultura de masas*. México: Premiá, 1979.

THOMPSON, John B. *The media and modernity. A social theory of the media*. Cambridge: Polity Press, 1995.

- TUCHMAN, Gaye. *La producción de la noticia*. Barcelona: Gustavo Gili, 1983.
- TURCHINI, Angelo (Coord.) *Lo straordinario e il quotidiano. Exvoto, santuario, religione popolare nel Bresciano*. Brescia, Grafo, 1980.
- UNIKEL, Luis. *El desarrollo urbano de México*. 2. ed. México: El Colegio de México, 1976.
- VILLADARY, Agnes. *Fête et vie quotidienne*. Paris: Editions Ouvrieres, 1968.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial*. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europeo en el siglo XVI. México: Siglo XXI, 1979.
- WATKINS, B. Television viewing as a dominant activity of childhood. A developmental theory of TV effects. *Critical Studies in Mass Communication*, n. 2, 1985. p. 323-337.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: FCE, 1974.
- WERTSCH, James. *Mind as action*. New York: Oxford University Press, 1998.
- WOLF, Mauro. Géneros y televisión. *Análisis*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, n. 9, p. 190, 1984.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *La fête, le jeu, le sacré*. Paris: Delarge, 1977.
- ZACON. Robert. *Internet timeline*. v. 4.1, 1993.

ZAMORA VERDUZCO, Elías. *Segundo informe de gobierno – anexo estadístico*. Colima: Gobierno del Estado, 1986.

ZERMEÑO, Ana Isabel. Anticipación y telenovela. In: GONZÁLEZ, Jorge A. *La cofradía de las emociones (in)terminables. Miradas sobre telenovelas en México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1998. p. 312-332.

### **(Footnotes)**

- 1 O parentesco se codifica de acuerdo con o GEPR/ACAREP de Alberto M. Cirese. *Seguicita, fabrilita, procreazione (appunti etnoantropologici)*. Roma: CISU, 1984.

## **Sobre o livro**

<b>Tradução</b>	Maria Isabel Amphilo
<b>Coordenação da Tradução e Revisão</b>	Cicilia M. Krohling Peruzzo
<b>Projeto Gráfico e Editoração</b>	Jéfferson Ricardo Lima Araujo Nunes
<b>Design da Capa</b>	Erick Ferreira Cabral
<b>Tipologias Utilizadas</b>	Arno Pro 12 pt