

PRESENÇA DOS MEIOS EM DISTINTOS CAMPOS ETNOGRÁFICOS: NOVAS POSSIBILIDADES DE INVESTIGAÇÃO

*Nara Maria Emanuelli Magalhães**

Resumo:

Este artigo reflete sobre a invisibilidade da televisão promovida pelo silêncio na descrição das práticas das pessoas investigadas, quando o trabalho de campo não aborda diretamente a cultura massiva. Perguntamo-nos até que ponto a prática de ver TV é deslegitimada socialmente e, por este motivo, nem sempre é contemplada nas práticas e gestos significativos do cotidiano considerados como parte da cultura. Num contexto de diversidade e pluralidade cultural, que conceito(s) de cultura que está (ão) servindo de base para a discussão antropológica sobre as significações da comunicação de massas — sua produção, processo, mensagens e reelaborações? Há pressupostos compartilhados sobre a superioridade da cultura letrada, quando se discute os meios de comunicação de massas, mesmo quando se considera o receptor como *sujeito* no processo de comunicação? Essas e outras questões serão abordadas com o intuito de esboçar novas hipóteses para futuras pesquisas sobre comunicação de massas numa perspectiva antropológica.

Palavras-chave: Televisão; Cultura Brasileira; Etnografia de Audiência; Antropologia da Mídia; Estudos Culturais

PRESENCIA DE LOS MEDIOS EN DISTINTOS CAMPOS ETNOGRÁFICOS: NUEVAS POSIBILIDADES DE INVESTIGACIÓN

Resumen:

Este artículo reflexiona sobre la invisibilidad de la televisión promovida por el silencio en la descripción de las prácticas de las personas investigadas, cuando el trabajo de campo no aborda directamente la cultura masiva. Nos preguntamos hasta qué punto la práctica de ver televisión es deslegitimada socialmente y, por ese motivo, no siempre es contemplada en las prácticas y gestos significativos cotidianos considerados como parte de una cultura. En un contexto de diversidad y pluralidad cultural, ¿qué concepto (s) de cultura está (n) sirviendo de base para la discusión antropológica sobre las significaciones de la comunicación de masas —su producción, procesos, mensajes y reelaboraciones? ¿Existen presupuestos compartidos acerca de la superioridad de la cultura letrada, cuando se discuten los medios de comunicación de masas, inclusive cuando se considera al receptor como sujeto en el proceso de comunicación? Esas y otras preguntas serán abordadas con el objetivo de esbozar nuevas hipótesis para futuras investigaciones sobre comunicación de masas desde una perspectiva antropológica.

Palabras Clave: Television; Cultura Brasileira; Etnografía de Audiencia; Antropología de los Medios; Estudios Culturales

* Doutora em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Versión escrita de la conferencia pronunciada en el *X Congreso Argentino de Antropología Social*, organizado por el Instituto de Ciencias Antropológicas, el Departamento de Ciencias Antropológicas, la Maestría en Antropología Social y el Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires conjuntamente con el Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina. Buenos Aires, del 29 de Noviembre al 2 de Diciembre de 2011. Fecha de realización: Setiembre de 2012. Fecha de recepción: Octubre de 2012. Fecha de aprobación: Diciembre de 2012

Abstract

This article reflects on the invisibility of television fostered by the silence in the description of research participants' practices, when fieldwork does not directly address mass culture. To what extent is the practice of watching television socially delegitimized and thus, not always referred to in the everyday practices and significant gestures considered part of a culture? In a context of diversity and multiculturalism, what concept (s) of culture is (are) serving as the basis for anthropological discussion of the meanings of mass communication —its production, processes, messages and re-elaborations? Are there shared assumptions about the superiority of literate culture when mass media is discussed, even when the receiver is considered a subject in the communication process? These and other questions will be addressed with the objective of outlining new hypotheses for future research on mass communication from an anthropological perspective.

Key words: Television; Brazilian Culture; Audience Ethnography; Anthropology of Media; Cultural Studies

INTRODUÇÃO

Este artigo traz algumas questões para debate, com base numa pesquisa realizada sobre o significado da televisão para grupos de camadas médias, a qual comparou os dados de campo com posições de intelectuais, discutindo as perspectivas dos estudos de recepção e de teorias sobre cultura brasileira cotejando-as com depoimentos de pessoas de camadas médias com as quais se interagiu.

A interrogação sobre a invisibilidade da televisão no trabalho de campo antropológico surgiu a partir do desenvolvimento de pesquisas que apontavam a presença constante da televisão nos vários espaços cotidianos, tanto domésticos quanto públicos (especialmente espaços de lazer). O questionamento surgiu na pesquisa e se consolidou no debate com pares, interessados na discussão sobre mídia (ainda que realizando pesquisas sobre outros temas).¹ Voltaremos a essa questão adiante.

A pesquisa que realizei pode ser considerada uma tentativa de lançar um novo olhar sobre o significado da televisão brasileira, partindo de estudos sobre pontos de vista de pessoas de camadas médias. Quando falavam sobre televisão, as pessoas pesquisadas faziam uma análise da sociedade brasileira e expressavam claramente uma visão de que não há "saber popular", ou não há "cultura popular", há uma "falta" de cultura, especialmente no Brasil. Construí uma reflexão sobre esta crítica generalizada à televisão, buscando entender qual a visão de sociedade, de poder e relações sociais que ela trazia subjacente.

A metodologia utilizada na referida pesquisa foi a *etnografia de audiência*,² que estou considerando uma especificidade antropológica *dentro* da perspectiva ampla dos *estudos de recepção*,³ pois diz respeito não só o momento de ver TV junto com as pessoas pesquisadas, em suas casas, mas também a colocação em perspectiva de sua crítica à TV, a partir de um ponto de vista relativista e de respeito às diferenças. Do início ao fim da pesquisa, tratava-se de, sob um olhar antropológico de estranhamento, ver o que havia de diferente nesta crítica e porque ela se mantinha tão forte. Não se tratava de qualificar esta crítica negativa à TV como "inadequada", pelo contrário. Exercitando o relativismo, queria entender a lógica

que ela continha sobre nossa sociedade. Considerar o debate sobre cultura no interior do campo antropológico, colocando também em perspectiva as diferentes abordagens sobre cultura na ótica *instrumental* ou *plural*, foi conseqüência dessa postura analítica, devido à busca das dinâmicas culturais em que estão envolvidos os pesquisados, e também à noção de circularidade da cultura,⁴ fundamental para permitir o enfoque proposto. Portanto, etnografia de audiência se refere tanto a assistir TV junto com as pessoas pesquisadas, como a uma postura analítica que percorre toda construção do texto.

Ao realizar a comparação dos depoimentos colhidos na pesquisa sobre televisão, com as teorias sobre cultura, a intenção era destacar algumas concepções de cultura subjacentes ao debate sobre os meios, perguntando os motivos de se tornarem invisíveis nos relatos oficiais de trabalhos de campo: será que a televisão está ligada, mas não aparece no texto escrito? Ou ela é desligada para a realização das entrevistas? Ou ela serve de mediadora para abordagem de algum assunto mais delicado? No caso de admitirmos certa invisibilidade, que concepções de cultura a embasam? Se entre as (in)definições antropológicas de cultura(s)⁵ há espaço para noções como gestos e fazeres cotidianos, e significações construídas coletivamente sobre eles, qual o lugar da televisão nesses fazeres cotidianos e nessas definições? Que concepções de cultura(s) estão servindo de base ao debate sobre a “falta de cultura” no Brasil?

CONCEPÇÕES TEÓRICAS SOBRE CULTURA NO BRASIL

As concepções expressas pelas pessoas pesquisadas permitem entrever uma suposição de “falta de cultura” da população brasileira para entender a mensagem televisiva, e são concepções surpreendentemente familiares em relação a toda uma trajetória histórica do debate sobre cultura no Brasil, se tomarmos como referência alguns marcos fundamentais.⁶ Idéias supondo essa “falta” podem ser encontradas em grupos diversos, percorrendo séculos, desde a época do Brasil colônia, até nossos dias.

O debate sobre cultura sempre esteve mais ou menos ligado à idéia de inautenticidade. Nos anos 1950, 1960 e 1970, ligou-se à discussão sobre o nacional, vinculando-se à problemática da luta de classes, e a idéia de inautenticidade chegou pela primeira vez às classes populares (Pereira de Queiroz, 1980). Esta foi considerada portadora de uma falsa cultura devido à “alienação”, enquanto a cultura da classe dominante permaneceu vinculada à idéia de “importação” de valores externos, presente na discussão desde o Brasil colônia, e considerada também inautêntica: “A acusação de ‘inautenticidade cultural’ invadia assim o âmbito das próprias camadas inferiores”, diz a autora. E continua:

Desde fins do século XIX, fora constantemente acusada de ‘falsa’ a cultura das camadas superiores, porque fundamentalmente européia; a das inferiores, ao contrário, permanecera constantemente considerada ‘autêntica’, embora desprestigiada, porque mais próxima das origens. (...) agora, nessa nova concepção, só existiria ‘cultura popular’ quando os intelectuais verdadeiros (...) fossem seus promotores, sendo encarados como os verdadeiros criadores de um novo acervo. (Pereira de Queiroz, 1980: 63).

Os intelectuais a que Queiroz se refere eram os que pretendiam pensar um projeto de cultura nacional, queriam contribuir para a construção de uma identidade nacional mais ou menos “oficial”. No período seguinte, essas idéias podem ser encontradas em grupos diversos, tanto entre intelectuais alinhados com o governo militar, empenhados em pensar um projeto de cultura para o Brasil, como entre os seus mais ferrenhos opositores. O que me parece haver em comum não é tanto a definição de cultura —que vai desde concepções instrumentais do ponto de vista político ou econômico, até concepções mais amplas e abstratas— mas a postura do intelectual, o seu *lugar social*.

O lugar de onde o intelectual emitia o seu discurso, no período da ditadura militar, era considerado um dos poucos lugares confiáveis, que conferiam uma “aura de credibilidade” ao seu emissor. No próprio conteúdo do discurso intelectual estavam presentes as noções de “fato” e “verdade”, considerados possíveis de serem acessados, desde que da perspectiva política correta.

Ambas as valorizações, do lugar social de onde sai o discurso, e do conteúdo de verdade desse discurso (oposto a outro enganador, que oculta fatos e a verdade), permanece valorizado ainda hoje. Descobrir os fatos, a verdade, e desvendá-la, revelando-a à sociedade, era a tarefa intelectual por excelência, durante a ditadura. As barreiras encontradas para isso eram a polícia, o autoritarismo, a censura. Nessa época, um trabalho valorizado —o do intelectual— era impedido de ser conhecido de uma maioria. Os intelectuais ocupavam um lugar social especial, e conseqüentemente, era considerado especial o seu tipo de saber: supunha-se que os intelectuais eram os portadores da “verdadeira cultura”, do mesmo modo como se supunha que eles eram os portadores da “verdade” na época de uma sociedade pressionada pela ditadura.

É provavelmente essa ideia sobre o lugar social especial do intelectual (que tem raízes já no nacionalismo dos anos 50, e se solidifica durante e depois dos 60), combinada a uma visão de que não há uma cultura brasileira (essa onipresente no debate desde o início de um Brasil brasileiro), que vai resultar no tipo de discussão destacada aqui. Este imaginário está presente no modo como se pensa a relação entre cultura e televisão no Brasil.

A discussão dos anos 80 vai se fazer em reação à concepção de cultura alienada das décadas anteriores. Mas, no meu entender, ela vai se descolar dos rumos que vinha tomando. No debate intelectual, não se fará mais uma discussão que relacione cultura e nacional, ou dominantes dominados, em termos de classes sociais, alienação ou conscientização; *cultura* no debate intelectual será considerada *plural*. Além disso, a discussão sobre identidade nacional não se fará predominantemente no mundo acadêmico, como os autores que trabalhavam com a temática visualizavam, ela se tornará pública.

É também nesse período que as observações dos antropólogos que discutem a problemática da identidade nacional incluem cada vez mais referências à indústria cultural, à influência dos meios de comunicação de massa, e à necessidade de estudos que os contemplem. Oliven, por exemplo, refere-se à importância de análises “da gíria e do pala-

vrão, as temáticas da literatura de cordel, o fenômeno dos circos-teatro e, principalmente, a televisão, para verificar como se dá o processo de apropriação e reelaboração nestes níveis” (Oliven, 1986: 72).

Significativamente, é nesses anos 1980 que surgem os estudos de recepção da mensagem (da literatura, dos meios de comunicação de massa, das obras artísticas, etc.),⁷ que no entanto, não conseguem adentrar o mar de idéias sobre *autenticidade nacional, cultura alienada, civilização*, que circulam por toda nossa vida social: estão no cinema e nos debates sobre ele, nos livros, nas escolas e nas ruas, nas praças e botequins. Os estudos de recepção permanecem como que ilhados, por serem considerados fora do campo das relações de poder (mesmo que as levem em conta) e por serem considerados estudos não suficientemente críticos e até elogiosos dos meios de comunicação de massa.⁸

A discussão sobre cultura em termos instrumentais, como meio de ação, permaneceu sendo a tônica dos estudos e debates (científicos e coloquiais) sobre os meios de comunicação de massa. Uma parte dos cientistas sociais continuou a aplicar essa concepção de cultura no debate sobre os meios.⁹ Outra parte dedicou-se a estudar cultura de modo mais amplo, distanciando-se desse campo de estudos (ou considerando-o menor, ou tratando-a como “discussão de mercado”, na ótica da indústria cultural se reproduzindo, e sobre a qual parece não haver muito a fazer além de denunciar).

De todo modo, o campo de discussões sobre os meios de comunicação de massas parecia permanecer dividido: por um lado, as discussões sobre cultura levando em consideração as relações de poder e supondo que os estudos de recepção não o faziam; por outro lado as análises sobre cultura em geral, de modo mais amplo e abstrato do que a presença da indústria cultural, ignorando-a ou colocando-a dentro dessa concepção de cultura mais abstrata.

Por um lado então, a divisão era entre os que estudavam a indústria cultural em termos de dominação e os que tentavam demonstrar que essa dominação não se fazia de modo tão avassalador, mas não conseguia se posicionar claramente na crítica aos meios. Por outro lado estudiosos da cultura que ignoravam (ou desejavam ignorar) a influência dos meios na discussão sobre o cultural.

É deste período o debate, a partir da obra de Schwarz, sobre as *idéias fora de lugar*, o qual parece reatualizar um imaginário e uma teoria com a qual já tínhamos grande familiaridade. No argumento do autor, as ideias estariam fora do lugar no Brasil, pelo descompasso entre modo de produção brasileiro (dominação colonial, escravismo) e as ideias européias liberais, importadas por nossas elites, e que aqui, num contexto tropical e não condizente com estas ideias avançadas, devido ao atraso do modo de produção, se traduziriam no favor (Schwarz, 1977: 16 e 22).

Compreende-se porque as ideias do autor se tornaram logo referência e foram exaustivamente debatidas.¹⁰ De certo modo, ele expressou a síntese de um debate sobre cultura, relações de poder e identidade nacional até ali: a dos intérpretes do Brasil do final

do século XIX, e a dos nacionalistas mais tarde, que pensavam não haver uma cultura autêntica por aqui, era necessário trazê-la de fora; a de Sérgio Buarque de Holanda, que dizia ter se adaptado mal aos trópicos a cultura européia, e ainda a persistência da suposição de várias épocas de que é a elite a produtora do saber.

Vamos encontrar concepções conhecidas no interior desse debate: cultura de elite falsa (porque copiada da Europa, não nacional), cultura popular autêntica, mas precisando se desvencilhar dessa herança, para brilhar em toda sua pujança. Papel do intelectual: o mediador entre elite e população, o responsável pelo desvendamento de um circuito de poder oculto. Depois dos anos 1980, já podemos começar a nos perguntar: ainda consideramos esse o *lugar social do intelectual e seu saber*?

Neste período também estão em questionamento várias linhas teóricas: as críticas à *importação de idéias* (afinal, como escrever teorias isoladas, já que os próprios críticos da importação têm raízes teóricas internacionais nas suas concepções?); à ideia de *autenticidade* — que supõe um “ponto zero”, uma origem intocada para toda e qualquer cultura, quando sabemos (melhor seria dizer supomos) hoje que não existe cultura humana isolada, totalmente isenta de outros traços culturais “estranhos”; à ideia de que *cada classe social possuía sua própria cultura* — que foi criticada por levar a supor uma excessiva especificidade própria a cada classe social;¹¹ chegando finalmente à ideia de *cultura como plural*, dinâmica, sem considerá-la como algo que se tem ou vinculada a um grupo;¹² surgiram novas questões e a discussão foi se distanciando da questão de classe social.

No Brasil, podemos perceber um hiato na discussão sobre o cultural, pois as tradições de debate anteriores foram simplesmente abandonadas. Mas as produções e mensagens dos meios de comunicação de massa continuam a ser vistos como “fora do lugar”, e também expressando um Brasil no qual não nos reconhecemos. Enquanto a discussão ia se dando nesses termos, os meios de comunicação de massas se desenvolveram e ganharam cada vez mais espaço no nosso cotidiano.

Nos anos oitenta do século XX quando o pensamento intelectual brasileiro está debatendo intensamente várias outras questões e construindo novas categorias para entender a relação dos meios com a sociedade (entre elas as conhecidas cultura do espetáculo,¹³ sedução,¹⁴ virtualidade,¹⁵ e outras), o debate sobre *identidade nacional, identidade cultural brasileira, cultura brasileira e brasilidade* continua acontecendo em outros lugares, entre os meios e seus interlocutores.

Os meios de comunicação de massa consolidam definitivamente sua hegemonia nesse período e se desenvolvem ainda mais, desembocando nos anos 1990 soberanos, a ponto de serem considerados os criadores da globalização, que se tornou o centro das discussões. Mas o debate sobre identidade nacional continuou intenso, principalmente entre os produtores dos meios e seus leitores-receptores críticos, nas mesmas bases do debate intelectual destacado aqui ao longo de nossa história, e nas mesmas bases em que as pessoas que participaram desta pesquisa formularam sua análise.

“BAM-BAM”: UM PERSONAGEM DE REALITY SHOW OU UM MODELO DE BRASILEIRO?

Um exemplo, talvez paradigmático, do que estou tentando dizer aqui, foi um texto de autor desconhecido, que circulou na Internet em 2002, como se fosse de autoria de Arnaldo Jabor. Nele, o autor protestava e demonstrava toda sua indignação com a televisão e com o programa *Big Brother*, de estilo *reality show*. Neste programa, pode-se visualizar quase tudo que um grupo de pessoas faz confinado em uma casa cheia de câmeras. Vão acontecendo eliminações semanais de participantes, com a participação do público, que vota por telefone ou pela internet. O objetivo final dos participantes, além de se tornarem conhecidos do público, é ganhar um bom prêmio em dinheiro.¹⁶

Pois bem, o autor do referido texto protestava por ter sido escolhido como vencedor pelo público um rapaz apelidado “Bam-bam”. No texto, ele trata essa escolha como se fosse a vitória de um “Brasil” analfabeto, mais músculos que cérebro, sem cultura alguma; e a trata também como se fosse feita por uma população ignorante, ou nada séria, que não se importa com o “verdadeiro Brasil”. Bam-bam seria para ele um “péssimo exemplo” de brasileiro, já que falava um linguajar cheio de gírias e empregava mal a língua portuguesa, trabalhava fazendo “bicos”, em geral em feiras e praias, além de exercitar diariamente seus músculos. Portanto, não deveria ter sido escolhido, porque não era um “modelo nacional” adequado de brasileiro.

Podemos nos perguntar se Bam-bam pode ser considerado nosso “Macunaíma” moderno, ou se tem traços do “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda. E também se a sua escolha se fez mais com base no afeto do que na racionalidade, mais pensando na *pessoa a premiar* que na *identidade do Brasil* (pois era o que estava sendo votado). Com isso, poderíamos fazer uma análise menos apressada do que a do nosso autor desconhecido. E mais, se os protestos e críticas que gera esse tipo de programação invadem e ocupam nossa vida pública,¹⁷ então retornamos plenamente ao clima do debate que nos soa tão familiar desde sempre.

O que este autor desconhecido está fazendo, via internet, é recolocar o debate sobre identidade nacional, e ele está tomando *um exemplo*, de *um programa da televisão*, *uma escolha do público votante*, como representando *toda nossa identidade social e cultural*, *nossa brasilidade*, vista como essencialmente negativa.

Parece que outro motivo da crítica negativa à televisão permanecer, é a vontade de continuar discutindo sempre “quem somos nós?”. É a identidade nacional e cultural que está sendo discutida através dessa crítica, agora mais atual do que nunca, e de novo com base nos mesmos valores. Essa crítica ao Brasil é realizada em muitos outros contextos de nossa vida social, e é bem mais geral em nossa sociedade. Refletir sobre ela, pode contribuir para que a crítica à televisão se dê em outras bases.

PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS E PROVOCAÇÕES AO DEBATE

As ciências sociais estavam debatendo intensamente nos anos 1980 a relação classes sociais e cultura: de um período em que Gramsci parecia ser a chave explicativa encontrada para analisar os processos de dominação cultural, os quais se davam com base em negociações e não somente imposição, passou-se a um reconhecimento da cultura como própria a várias classes sociais, e depois a uma amplitude de perspectiva, reconhecendo-se que a *cultura é plural*. Ou seja, a cultura poderia atravessar as classes, ser mais ampla e mais dinâmica que o recorte econômico permitiria visualizar, e as análises com base na leitura de Geertz são em grande número nessa época. Mas as relações de poder não poderiam ser ignoradas, então se multiplicaram as análises bourdianas, que depois foram consideradas, entretanto, excessivamente rígidas quanto à ideia de reprodução imutável das estruturas; ou as análises com base na obra de Lévi-Strauss, que também foi visto como contemplando as relações de poder, já que o estruturalismo no Brasil já foi visto como uma espécie de campo teórico “alternativo” ao marxismo, pois propunha uma análise social profunda, sem prender-se ao economicismo presentes naquelas abordagens e leituras. Atentando para os aspectos subjetivos e não materiais do simbólico, a ser definido em termos diferentes das necessidades básicas, entrou Sahlins em cena, mostrando que a simbolização humana não corresponde a uma lógica utilitarista como a nossa, pode estar relacionada a outros pressupostos.

Propondo a cultura como um conjunto de práticas e simbolizações, ações e idéias —que são ao mesmo tempo, cognitivas, coletivas (sociais) individuais (psicológicas) e emocionais— que fazem sentido num determinado contexto, e o antropólogo como alguém que possui uma perspectiva super-humana a partir de sua formação, sua sagacidade, persistência, inteligência, e comunhão sem nenhum tipo de preconceito com um grupo antes desconhecido, para traduzir o código dessa cultura, Geertz (mesmo com as críticas muito semelhantes que ele faz a Malinowski) novamente ganhou prestígio, desta vez ampliado, mantendo-se hoje como um dos antropólogos que mais admiramos. Não por acaso a corrente interpretativista, uma das mais prestigiadas entre nós antropólogos hoje, supõe o antropólogo como *tradutor* cultural.

Aqui encontramos um grande elo *interno à antropologia* com o debate sobre televisão. Também os antropólogos julgam ser este o *lugar social* do intelectual, e talvez essa suposição tenha um impacto sobre nossos pressupostos epistemológicos ainda maior do que sobre os de nossos colegas cientistas sociais, literatos, historiadores, educadores, jornalistas, cineastas. É que, diferente deles, somos considerados como possuidores de um olhar mais treinado para enxergar a *cultura como ela é*, e não *a cultura como gostaríamos que fosse*. Então, seríamos melhores tradutores culturais que qualquer outro intelectual? Deixo em aberto a pergunta, propositadamente, para refletirmos.

No Brasil, as idéias foram consideradas fora do lugar em vários períodos de nossa história; houve também uma oscilação quanto à valorização de uma especificidade não só do cultural, mas do nacional. Se nos anos 1922 e 1930houve tentativas de valorização

de uma cultura própria daqui, em todos os outros períodos de nossa história, inclusive nos anos sessenta parece que, apesar das tentativas de construção ou de valorização do *nacional*, permaneceu a definição do cultural (que foi visto como instrumento para lhe dar suporte) pela “falta” ou pelo atraso. Parece que na discussão sobre a democratização dos meios de comunicação de massa essa oscilação valorativa entre a positividade e negatividade se expressa novamente, hoje exacerbada. O desenvolvimento das comunicações, as invenções constantes nessa área, as novas tecnologias, a popularização do consumo de aparelhos de televisão,¹⁸ aliada a uma concepção de Brasil mergulhado no “atraso cultural”, tornaram dramática a discussão, que produziu no imaginário local uma *inversão simbólica*.

A primeira inversão simbólica pode ser percebida quando, criticando a televisão e preocupados com seu poder negativo sobre imensas camadas da população, ao invés de responsabilizar as elites pelo atraso e pelos problemas brasileiros, responsabiliza-se as camadas populares, que são consideradas “sem cultura” (isto é sem “cultura suficiente para...”;¹⁹ sem enciclopédia,²⁰ sem preparo, sem conhecimento técnico adequado²¹). Agora o acento parece repousar mais na condição de classe (que permanece como *valor* nas práticas cotidianas, paralela à discussão sobre novas identidades,²² e apesar dela), mas de todo modo ecoam fortes as vozes dos teóricos do século XIX, pois parece que não podemos ser ainda considerados modernos, enquanto não proporcionarmos o acesso à população de excluídos, da “cultura que eles precisam ter”. A idéia de uma TV moderna demais para uma população nada moderna, talvez precise ser cotejada com as afirmações de Latour (2005), para concluir que essa modernidade ocidental nunca alcançada talvez nunca tenha estado lá.

A inversão simbólica é percebida, alternativamente, quando as camadas populares são consideradas como possuidoras de uma cultura autêntica, a “verdadeira cultura”, em contraposição à cultura de massas, paralela à indústria cultural. Nega-se a modernidade, desta vez para que a pureza da cultura popular permaneça sem contaminar-se, e para reafirmar a ilegitimidade da construção da mensagem televisiva. Deste modo, constrói-se a invisibilidade da prática cotidiana de ver televisão, considerando uma espontaneidade e singularidade que precisa ser constantemente construída e reafirmada, como a busca de um paraíso perdido.

A mensagem televisiva sobre o Brasil é negativa: o Brasil da TV é um Brasil do samba, do carnaval, do futebol, da corrupção política, da devastação ambiental, da aventura dos transgênicos, um Brasil que “não pode ser levado a sério e não se sabe se tem jeito”. A mensagem televisiva não é considerada cultura porque seus programas populares são vulgares, indignos de serem vistos. E poderíamos supor, também porque constrói um conhecimento considerado ilegítimo, falso.

Neste contexto, os meios de comunicação de massa ainda têm a pretensão de apreender a “cultura brasileira” e expressá-la em sua programação. Com isso a idéia de inautenticidade se mantém, pois os meios não são considerados legítimos para fazer essa construção. As críticas a essa pretensão e a visão negativa sobre televisão parece ser uma das poucas unanimidades contemporâneas, compartilhada tanto por produtores da mensagem

televisiva, como por receptores e por intelectuais, de dentro e de fora do campo da comunicação. Considera-se, então, que há uma *falta nacultura brasileira*, e isto aparece no debate atual sobre os meios de comunicação de massa. A discussão tem ecos, como percebemos, em toda discussão sobre cultura no Brasil e sobre brasilidade.

Que idéias de sociedade e de cultura brasileira estão por trás dessa crítica? Parece que com todas as mudanças e complexidades, o Brasil continua sendo visto como atrasado, dividido entre letrados e iletrados, com uma televisão moderna demais para uma população nada moderna e atormentado com a ideia de inautenticidade cultural e falta de seriedade para definir-se, precisando da visão intelectual para chegar a uma tradução correta.

TRANSVERSALIDADE DA MÍDIA EM DISTINTOS CAMPOS ETNOGRÁFICOS

A partir dessas provocações ao debate, um profícuo campo de possibilidade de novas reflexões sobre mídia e cultura pode ser aberto. Reconhecendo que nosso papel enquanto antropólogos não precisa ser considerado no singular enquanto “tradutor” ou “mediador” de “uma cultura”, de um grupo no qual não estamos necessariamente inseridos a não ser por empatia ou “bom mocismo” como diria Geertz.²³ Reconhecendo, ao contrário, que somos interlocutores num processo cultural do qual somos parte, então a perspectiva para compreendê-lo muda. Ao procurar compreender qual a visão sobre a mídia que têm os diversos tipos de interlocutores com os quais interagimos em campo, mais além do que nós intelectuais pensamos sobre manipulação e culturas, podem se abrir outros campos de possibilidades de investigação.

Numa reflexão conjunta com Salaini em 2009, por exemplo, tivemos como proposta a construção de um diálogo entre dois campos etnográficos: a mídia e as comunidades quilombolas. Para tanto, abordamos um exemplo que nos pareceu paradigmático do que tem sido a relação da televisão com as comunidades.

Primeiramente, apresentamos uma abordagem do Jornal Nacional da Rede Globo de televisão sobre uma comunidade quilombola, as “acusações” mais ou menos sutis que lança o programa a respeito da autenticidade ou não da identidade quilombola. A partir daí, abrimos a discussão em duas vertentes: na primeira, a partir de uma etnografia sobre televisão com pessoas de camadas médias,²⁴ propomos uma reflexão sobre o autêntico e o inautêntico na cultura, a partir do modo como esse debate se expressa na discussão de nossos interlocutores em campo sobre televisão, relacionando com um certo pensamento social sobre a “falta de cultura” no Brasil, e as noções envolvidas na definição do que é ou não autêntico (como a de legitimidade).

Na segunda vertente, propusemos, a partir de estudos etnográficos com comunidades quilombolas,²⁵ e a partir da pesquisa sobre diferentes versões veiculadas sobre a matéria, demonstrar como se faz presente nas comunidades essa discussão sobre o autêntico e o inautêntico a partir da mídia (que é considerada uma “acusação” ilegítima). Por fim, relacionamos a abordagem do Jornal Nacional com o protagonismo da comunidade (com

base em suas suposições sobre a repercussão social da matéria), e a disputa pública que se instaurou por uma versão mais legítima, isto é, mais de acordo com interesses cidadãos.

Por fim, apontamos para algumas conclusões que consideramos desafiadoras para ambos os campos etnográficos, e também para outros que se proponham a ampliar perspectivas de análise. Demonstramos, assim, que a matéria da mídia, a qual pretendia desacreditar a comunidade, teve o efeito inverso, gerando uma efervescência. Demonstramos também que os estudos de recepção não bastariam para compreender essas dinâmicas, e a necessidade de novas teorias e abordagens sobre mídia que destaquem a agência dos sujeitos envolvidos, resgatando a força da etnografia.

A proposta foi, portanto, construir uma reflexão que transversal a dois campos etnográficos, de modo que um possa desafiar o outro, e que permitisse nesse diálogo conjunto, formular questões novas, que de outra maneira não apareceriam.

Outra abordagem foi aquela realizada por Magalhães e Jardim (2007 e 2009). Instigada pelo debate a respeito da invisibilidade da mídia, Denise Jardim revisita seu diário de campo, revê as anotações e entrevistas e percebe entre os palestinos da fronteira do Rio Grande do Sul a forte referência à cultura e terra de origem a partir de programas televisivos captados através de antena parabólica, apresentados como autênticos às novas gerações criadas no Brasil.

A reflexão construiu-se em duas partes, uma delas relativa à experiência de Denise Jardim com os palestinos e a segunda ao contexto observado por Nara Magalhães. O texto foi resultado de uma provocação ao debate sobre a invisibilidade da mídia na cultura cotidiana em trabalhos de campo antropológicos, a partir da qual se construiu essa reflexão conjunta, que permite aproximar as experiências etnográficas em foco e problematizar a transversalidade da mídia no trabalho de campo.

Em outras palavras, buscamos responder como estudar cultura(s) contemporânea(s) sem considerar a presença, os usos e interações dos nativos com as diversas mídias presentes no seu convívio? E no caso do fenômeno imigratório reconsiderar a importância da mídia —deslocando da condição de agentes que espetacularizam a imigração— para a compreensão destes como agentes com os quais diversos protagonistas dialogam e buscam conformar práticas e possibilidades de controlar as imagens projetadas.

Estas reflexões que entrecruzam distintos campos etnográficos estão demonstrando novas potencialidades na pesquisa antropológica. Elas surgem a partir de uma pesquisa realizada com pessoas de camadas médias, a qual, quando relatada e debatida no ambiente acadêmico, gerava muita identificação entre os intelectuais e os interlocutores em campo.

NOTAS

¹ Refiro-me ao debate no Núcleo de Antropologia e Cidadania do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS), durante período de realização de estudos de Pós-Doutorado (2006-2008), em especial as discussões que resultaram em artigos como Magalhães e Salaini (2009), Jardim e Magalhães (2009); Magalhães, Jardim, Uriarte e Etcheverry (2010).

² Ver a respeito Leal (1993) e Lopes (1998).

³ Seria impossível no âmbito deste trabalho fazer justiça a toda tradição teórica de estudos sobre televisão e especialmente sobre os *estudos de recepção*, campo que aborda as significações construídas pelos sujeitos que recebem a mensagem dos meios e a interpretam de variadas maneiras, de acordo com a cultura do grupo em que estão inseridos. Para citar apenas alguns que podem clarear a linha de interlocação adotada aqui, que perpassa várias áreas do conhecimento (antropologia, comunicação social, literatura, etc.): Miceli (1972), Kaplan (1983), Eagleton (1983), Silva (1985), Leal (1986), Ortiz (1989), Sousa (1995), Martín-Barbero (1997), Borelli (1996, 2000), entre outros.

⁴ Conforme densa discussão realizada por Bakhtin (1987) e Ginsburg (1987).

⁵ Em diferentes obras do campo, há referências constantes aos grandes debates em torno das imprecisões do conceito, a ponto de alguns proporem até mesmo abandoná-lo. Encontramos distintas nuances deste debate em Adam Kuper (2002); Geertz (1999) e Sahlins (1997), entre outros.

⁶ Refiro-me aos escritos de Nina Rodrigues e outros precursores das Ciências Sociais no século XIX; à Semana de Arte Moderna de 1922; aos escritos de Gilberto Freyre em 1930; aos debates sobre nacionalismo a partir da década de 50; bem como os debates dos intelectuais do ISEB, CPC da UNE e também do CEBRAP, que se prolongou dos anos 60 aos anos 70 e permaneceu como referência nos anos 80. Ver análise detalhada de cada um desses períodos em Magalhães (2004).

⁷ Um dos estudos de recepção que pode ser considerado pioneiro no campo antropológico é o de Ondina Leal, *A Leitura Social da Novela das Oito*, realizado em 1982 e publicado em 1986. Sobre certa retrospectiva do quadro em que surgiram os estudos de recepção, ver Magalhães (2004).

⁸ Ver debate sobre a suposição de ausência das relações de poder nos estudos de recepção, em Magalhães (2004).

⁹ Refiro-me àqueles cientistas sociais que, munidos de um conceito de cultura mais instrumental, posteriormente apoiaram-se nos frankfurtianos e resolveram seus dilemas quanto à cultura e relações de poder, passando (ou retomando), no entanto, uma divisão entre “alta” e “baixa cultura”. Aqui, estou tentando dialogar com o campo crítico aos frankfurtianos (que não podem, por sua vez, ser tomados em bloco, mas esta já é outra discussão).

¹⁰ Há um debate entre Roberto Schwarz e Maria Sylvania de Carvalho Franco na época, muito interessante, em que a autora propõe que “as idéias estão no lugar” no Brasil, pois as elites brasileiras desde o início teriam interesses e práticas articulados ao capital internacional. Com isso ela situa Schwartz entre os debatedores da teoria da dependência, que queriam desenvolver uma “burguesia nacional”. Apesar de pertinente, a crítica da autora não resolve o problema da cultura, que tento apontar aqui. Ver Franco (1976).

¹¹ Os estudos que proliferaram sobre classes populares pareciam, ao fazer o elogio dessas culturas e procurar valorizar seus traços, apresentá-las como idênticas a si mesmas, sem relações com outros grupos e outras culturas, ignorar a dinâmica das relações e a circularidade, repondo em outros níveis a idéia de cultura residual, porque não semelhante a nenhuma outra.

¹² Conforme proposição de Appadurai (1996), que prefere falar em *processos culturais* do que considerar cultura de forma estanque.

¹³ Ver Subirats (1989).

¹⁴ Ver Baudrillard (1992).

¹⁵ Ver Virílio (1993). Na primeira parte, em “A cidade super-exposta”, emerge a cidade como um espaço virtual, sem portas ou fronteiras, como que dissolvida num caos de indefinição. No impacto

das imagens, dos fluxos informativos em que já não existe o cidadão, num espaço que “insistimos em chamar de urbanismo”, a cidade de Virílio desaparece na heterogeneidade, no que ele chama de “espaço - tempo” tecnológico.

¹⁶ Na época, quinhentos mil reais, valor que equivalia a aproximadamente 170 mil dólares em 2004.

¹⁷ Esther Hamburger (2005) aborda de modo instigante o debate que se instala entre parlamentares, jornalistas, em discursos na Câmara e no Senado, em artigos de jornais como Folha de São Paulo, Zero Hora, Jornal da Tarde, etc. a respeito de um personagem da novela das oito “O Rei do Gado”, mostrando que a novela é tratada no Brasil como parte importante do “mundo público”.

¹⁸ Ver dados a respeito em Borelli e Priolli (2000).

¹⁹ Como expressam os depoimentos das pessoas pesquisadas, em Magalhães (2008).

²⁰ Termo utilizado por Umberto Eco (1984), para referir-se ao leitor que consegue ler e interpretar um autor numa perspectiva semelhante àquela que motivou a escrita.

²¹ É o que parece motivar os debates atuais no campo da comunicação comunitária: preparar o receptor tecnicamente, para que ele domine o código, e com isso possa não só criticar melhor os meios, como ser também um produtor.

²² Para uma análise da fragmentação e pluralidade das identidades, ver Stuart Hall (1998).

²³ Refiro-me à ironia utilizada por Geertz para se referir a Malinowski, quando da publicação do Diário de Campo deste, momento em que veio à tona uma série de conflitos e impaciências que recheavam seus dias de convívio com os nativos, antes apresentados como quase idílicos.

²⁴ Referimo-nos à etnografia realizada por Nara Magalhães em uma cidade de médio porte no interior do Rio Grande do Sul. Ver Magalhães (2008)

²⁵ Realizados por Cristian Job Salaini.

BIBLIOGRAFIA

BAUDRILLARD, J. 1992. *Da Sedução*. Campinas, SP: Papirus.

BORELLI, Silvia H.S. y PRIOLLI, Gabriel. 2000. *A Deusa Ferida: por que a Rede Globo não é mais a campeã absoluta de audiência*. São Paulo: Summus.

ECO, Umberto. 1984. *Viagem na Irrealidade Cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. 1976. “As idéias estão no lugar”. En: *Cadernos de Debate I*. História do Brasil.

GEERTZ, C. 1999. “Os usos da diversidade”. *Horizontes Antropológicos*. Año 5 (10): 13-34.

HALL, Stuart. 1998. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

HAMBURGER, Esther. 2005. *O Brasil Antenado: a sociedade da novela*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

KUPER, Adam. 2002. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LATOUR, Bruno. 2005. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed.34. Tradução: Mirtes Frange de Oliveira.

LEAL, Ondina Fachel. 1986. *A Leitura Social da Novela das Oito*. Petrópolis: Vozes.

- MAGALHÃES, Nara. 2008. *Eu vi um Brasil na TV: televisão e cultura em perspectivas antropológicas*. Santa Maria, RS: Editora UFSM.
- MAGALHÃES, Nara y JARDIM, Denise. 2007. "Imigração Palestina e Televisão: perigos e invisibilidades no trabalho antropológico". Trabajo presentado en XXXI Encontro da ANPOCs, Caxambu, Minas Gerais, outubro 2007.
- MAGALHÃES, Nara y JARDIM, Denise. 2009. "Televisão e Imigração Palestina: perigos e invisibilidades no trabalho antropológico". *Iberoamerica Global*, Vol. 2, Nro.1: 71-95. The Hebrew University of Jerusalém.
- MAGALHÃES, Nara y SALAINI, Cristian. 2009. "Mídia, identidades étnico-raciais e os debates sobre o autêntico e inautêntico cultural". Trabajo presentado en el XXXIII Encontro da ANPOCs, Caxambu, Minas Gerais, outubro 2009.
- OLIVEN, Ruben. 1986. "As metamorfoses da cultura brasileira". En: *Violência e Cultura no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes. pp. 61-73.
- PEREIRA de QUEIROZ, Maria Izaura. 1980 "Cientistas Sociais e o autoconhecimento da cultura brasileira através do tempo". *Cadernos CERU*, Nro. 13.
- SAHLINS, Marshall. 1997. "Pessimismo Sentimental" e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte I). *Mana* 3(1): 41-73.
- SCHWARZ, Roberto. 1977. *Ao Vencedor as Batatas: Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades.
- SUBIRATS, Eduardo. 1989. *A Cultura como espetáculo*. São Paulo: Nobel.
- VIRÍLIO, Paul. 1993. *O espaço crítico*. Rio de Janeiro, ED 34.