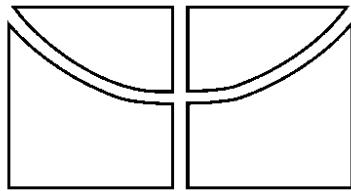


**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**

**Os conceitos de cultura e comunicação em
Raymond Williams**

Raquel Cantarelli Vieira da Cunha

Brasília
2010



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**

**Os conceitos de cultura e comunicação em
Raymond Williams**

Raquel Cantarelli Vieira da Cunha

Dissertação apresentada ao PPG/FAC como
requisito para obtenção do grau de Mestre
em Comunicação. Linha de pesquisa:
Teorias e Tecnologias da Comunicação.
Orientador: Dr. Luiz C. Martino.

Brasília
2010

Os conceitos de cultura e comunicação em Raymond Williams

Raquel Cantarelli Vieira da Cunha

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília, em 30 de abril de 2010, defendido e aprovado pela banca examinadora abaixo assinada:

Prof. Dr. Luiz Claudio Martino (orientador)

Prof. Dr. Pedro Davi Russi Duarte

Prof. Dr. Magno Luiz Medeiros da Silva

Brasília

2010

Resumo:

O trabalho analisa os conceitos de *cultura* e de *comunicação* em Raymond Williams, na tentativa de compreender as relações que se estabelecem entre o campo da Comunicação e os Estudos Culturais. Para tanto, é apresentado um breve panorama do campo da Comunicação e dos Estudos Culturais britânicos e também passa em revista os conceitos de *cultura* nas ciências sociais. São analisadas algumas das principais contribuições do pensamento de Williams – como sua proposição de Sistemas de Comunicação – os quais relacionamos com as mais destacadas correntes do campo da Comunicação. O trabalho critica a idéia de que os Estudos Culturais teriam superado o saber comunicacional, alargando e transformando o sentido do campo da Comunicação. Tal afirmação seria tão inapropriada quanto, em outro extremo, o emprego dos Estudos Culturais como “instrumento” útil, para pesquisadores em comunicação, no estudo da audiência. Uma das conclusões é que o conceito de comunicação em Williams seria um viés de investigação da cultura, portanto, um ponto de vista inverso ao do saber comunicacional, para o qual a cultura é um viés para o estudo da comunicação.

Palavras chaves: Cultura, Comunicação, Estudos Culturais Britânicos, Teorias da Comunicação.

Abstract:

This work analyzes the concepts of culture and communication in Raymond Williams, in an attempt to understand the relationships established between the field of Communication and Cultural Studies In order to achieve this, it presents a brief overview of the field of Communication and British Cultural Studies and it also reviews the concepts of culture in social sciences. It considers some of the main contributions of the thought of Williams - and his proposal of Communication Systems - which we relate to the schools of the field of Communication. This work criticizes the idea that Cultural Studies would have outperformed the communication knowledge, extending and transforming the meaning of the field of Communication. Also inappropriate as is the other extreme, the use of Cultural Studies as a "tool" useful for researchers in communication, in audience studies. One of the conclusions is that the concept announced in Williams should be a bias in the investigating culture is therefore a point of view opposite to that of communication knowledge, for which culture is a bias for the studying of communication.

Keywords: Culture, Communication, British Culture Studies, Communication Theory

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Luiz Cláudio Martino, meu orientador, por sua generosidade, objetividade e empenho;

Ao Prof. Dr. Pedro Russi Duarte, por todas as provocações que se transformaram em inquietações decisivas na minha pesquisa;

A Capes, pelo apoio financeiro a este trabalho;

Aos colegas dos seminários de pesquisa que proporcionaram discussões criativas e ajudaram a encontrar novas possibilidades a cada semana;

Aos meus pais, Gilto e Clélis, pelo exemplo que são e por todo o apoio que sempre me deram;

A minha irmã, Helena, por ela existir e estar por perto;

Ao meu tesouro, Marcos, pelo carinho que se transformou em confiança, e por todo o apoio e paciência;

Às minhas calangas Rafiza Varão, Rosana Pavarino e Liliana Ribeiro com quem compartilhei angústias e alegrias durante toda esta caminhada. Colegas que participaram da minha formação e que são, hoje, grandes amigas;

À amiga Roberta Simon, pela cumplicidade e incentivo, por tentar me mostrar outras formas de enxergar todo este processo. E, no final deste processo, agradeço pela atenciosa revisão deste trabalho.

Índice

Introdução	7
1. Relação entre Estudos Culturais e Comunicação: questões gerais	10
1.1. Algumas críticas feitas aos Estudos Culturais.....	10
1.2. Algumas críticas feitas ao campo da Comunicação	16
2. Cultura: uma busca por conceitos	21
2.1. A cultura na Antropologia, na Antropologia Social e na Sociologia	22
2.2. Os Estudos Culturais e o conceito de cultura – considerações de Raymond Williams	31
3. Raymond Williams e o Conceito de comunicação	52
3.1. Considerações acerca da palavra comunicação para o saber comunicacional	53
3.2. Os Estudos Culturais e o conceito de Comunicação – considerações de Raymond Williams	60
3.2.1. Os Sistemas de Comunicação.....	69
3.3. O Diálogo entre Estudos Culturais e as principais correntes das Teorias da Comunicação	78
Conclusão	92
Referência.....	97
Anexos	100

Introdução

Problema de Pesquisa

A pesquisa que apresentamos parte de uma problemática: a observação de que os Estudos Culturais podem ser considerados um campo de estudos formado por diversas disciplinas para a investigação de aspectos culturais da sociedade contemporânea que, por isso, abrem um diálogo com as disciplinas acadêmicas, a exemplo dos Estudos Literários, Antropologia, Sociologia, Estudos de Meios e Comunicação, Linguística, História, entre outras.

Para desenvolver esta dissertação pretendia-se, primeiramente, propor uma reflexão mais detida sobre a validade de conhecimentos advindos de outras áreas e empregados no campo da Comunicação, marcado por sucessivas ondas teóricas, para identificar o real valor dessas contribuições e seus limites. Tendo-se em vista a diversidade que a expressão comporta, tomamos como referência o caso dos Estudos Culturais ingleses.

Pretendia-se, principalmente, analisar o papel dos Estudos Culturais britânicos no campo do saber Comunicacional. Considerando a presença dessa tradição de pesquisa cada vez mais frequente na bibliografia específica de teorias e metodologias de Pesquisa em Comunicação, nossa proposta era *compreender melhor o papel dos Estudos Culturais, assim como o seu estatuto – se teoria ou não – no âmbito do Saber Comunicacional*, bem como *identificar as contribuições dos Estudos Culturais Britânicos ao campo da Comunicação* e rever as bases epistemológicas sobre as quais o problema da fundamentação do saber Comunicacional tem sido colocado.

O que, posteriormente, apresentamos como problema de pesquisa foi uma análise da contribuição dos conhecimentos propostos pelos Estudos Culturais e sua identificação ao campo da Comunicação. Elaboramos, então, a seguinte pergunta problema: *Como se dá o ponto de contato entre Estudos Culturais britânicos e o Campo da Comunicação?* Ou ainda, *quais relações podem ser estabelecidas entre as*

abordagens da cultura realizadas pelos Estudos Culturais e aquelas feitas pelos Estudos de Comunicação?

Para avançar a pesquisa fez-se necessário eleger um ponto-chave que se encontra na intersecção entre Estudos Culturais e Comunicação. Naquele momento optamos pela noção de Cultura. Ela seria o nosso ponto de articulação a partir do qual poderíamos contrapor a produção dos Estudos Culturais com a noção de cultura de massa. Ela nos permitiria colocar em relevo as críticas e percepções de um acerca do outro. Enfim como definem cultura.

Ao desenvolver a pesquisa acerca do conceito de cultura percebeu-se o aumento da complexidade do estudo pelo fato da pesquisa não contemplar um objeto empírico, mas, sim, dois campos que se cortejam na busca de aproximação ou de distinção. Observação que foi confirmada na ocasião da qualificação do trabalho. Fomos alertados para o perigo de estarmos fundindo dois horizontes – comunicação e cultura – e de termos um quadro demasiado amplo para nossas análises.

Na busca por uma readequação da pesquisa, decidimos visitar a Universidade de Birmingham para ter contato com o material produzido pelo Centro de Estudos Culturais Contemporâneos¹, (CCCS). Mesmo sabendo que este departamento já havia sido extinto² e que, agora, pertencia ao Departamento de Sociologia, não pudemos evitar a frustração de ver que o CCCS, hoje, se resume a um armário de duas portas na sala de Sociologia. Ainda assim, a viagem trouxe duas obras que, com certeza, decidiram o novo foco do trabalho como veremos adiante. Basicamente abriu-se a possibilidade de explorar, também, como contraponto, o conceito de comunicação em Raymond Williams. E assim, novamente, encontrou-se uma perspectiva de foco no trabalho.

Espera-se, entre tantas dúvidas, compreender a intersecção do universo dos Estudos Culturais com o campo da Comunicação, a partir das convergências e/ou divergências que os conceitos de cultura e comunicação apresentam em cada um destes. Sendo que no universo dos Estudos Culturais britânicos as nossas considerações acerca de cultura e comunicação se concentram em Raymond Williams justamente pela dedicação do mesmo em trabalhar esses conceitos. Para ele, as manifestações culturais

¹O CCCS foi criado por Hoggart, na década de 1960, no intuito de ter os meios como foco de estudo.

²O Departamento sofreu uma adaptação em 1991 se transformando em Centro de Estudos Culturais e Sociologia. Foi fechado em 2002 e absorvido pelo departamento de Sociologia.

são resultados de um processo social que envolve relações complexas, inclusive com a comunicação.

Para tanto, o trabalho foi estruturado em três capítulos distribuídos da forma que se segue. No primeiro, foram examinados aspectos do estatuto dos Estudos Culturais e do campo da Comunicação, intitulado por nós de questões gerais, em que apresentamos algumas críticas feitas aos Estudos Culturais, outras ao campo da Comunicação, e partimos para uma reflexão acerca das críticas. No segundo, procedeu-se uma revisão teórica do conceito de cultura, primeiramente na antropologia e sociologia, para, então, analisarmos o conceito nos Estudos Culturais britânicos, a partir de obras de Raymond Williams. Da mesma forma, no terceiro capítulo contextualizamos o conceito de comunicação, num primeiro momento, para o saber comunicacional³, a fim de, num segundo momento, trazer o conceito de comunicação nos estudos culturais para, posteriormente, estabelecer um diálogo com comentaristas de Raymond Williams que fazem reflexões acerca do campo da Comunicação. Neste último item do terceiro capítulo construímos uma estrutura necessariamente descriptiva em função da quantidade de obras não traduzidas do autor e das traduções disponíveis em português trazem, por vezes, um sentido muito alterado em relação ao original. Sentimos a necessidade de compartilhar com o leitor alguns pontos-chave das obras que precisavam ser contemplados no intuito de transmitir o pensamento do autor sem correr o risco de previamente interpretá-lo. Outra característica deste item, que sentimos necessidade de justificar neste momento, é a forma como as obras aparecem. Deixamos de lado a cronologia em função do peso que cada obra acaba ganhando no trabalho. Então algumas obras acabaram sendo mais referenciadas que outras, segundo as discussões que melhor se enquadravam em nossos objetivos.

³Saber Comunicacional é uma expressão cunhada por Luiz Claudio Martino para designar o conjunto de conhecimentos teóricos que buscam e buscaram dar conta do campo de pesquisa da comunicação. Para Miége, pensamento comunicacional.

1. Relação entre Estudos Culturais e Comunicação: questões gerais

A história do campo da Comunicação é marcada por múltiplas contribuições de outras disciplinas, especialmente no âmbito das Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Sem dúvida, isso não constitui um problema, considerando que a tradição de pesquisa na área é ainda relativamente recente – esse fato é mais flagrante se a compararmos às outras Ciências Sociais – e, afinal, todo o nascimento de uma área acadêmica recebe o concurso de diversos saberes. Contudo, a questão da interdisciplinaridade assumiu outra característica nesse campo. Ela marca profundamente a história do seu nascimento e também sua história recente. A despeito das discussões que isso pode gerar no âmbito do campo da Comunicação, a contribuição teórica e metodológica de outras disciplinas é uma realidade.

O assunto em questão nos provoca por sabermos que tanto os Estudos Culturais quanto o campo da Comunicação são desafiados, classificados, construídos, desconstruídos, e apesar de tantas indefinições acerca do estatuto de ambos, estão sempre em contato.

1.1. Algumas críticas feitas aos Estudos Culturais

Ainda que o seu estatuto não seja definido, os Estudos Culturais aparecem nos livros que apresentam as Teorias da Comunicação. Discute-se suas aspirações em ser uma disciplina na academia, percebe-se sua abertura, versatilidade teórica, seu espírito reflexivo, sua importância crítica. Considera-se um processo para se produzir conhecimento mesmo sem que se defina seu estatuto. Talvez em razão disto sejam vistos como uma corrente de pesquisa em Comunicação e estejam presente nos livros de Teorias da Comunicação.

Os programas de pós-graduação em Comunicação no Brasil, a exemplo da Universidade Federal da Bahia (UFBA), da Universidade de Sorocaba (UNISO), Universidade Federal Fluminense (UFF), a Pontifícia Universidade Católica do Rio

Grande do Sul (PUC-RS), da Universidade Federal de Goiás (UFG), ou ainda congressos importantes, como a COMPÓS (Associação dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação), oferecem com mais frequência linhas de pesquisa em Comunicação e Cultura. Algumas contemplam uma reflexão epistemológica, outras acentuam a produção de uma visão crítica do conhecimento, mas nenhuma delas dispensa o estudo da natureza e dos fundamentos do particularmente de sua validade, de seus limites e de suas condições de produção (LAVILLE, 1999). Não podemos deixar de considerar essas condições, por isso nos propomos aqui problematizar o movimento dos Estudos Culturais a partir do campo da Comunicação. Para tanto, faz-se um resgate de como se deu a emergência destes estudos, situando a sua entrada no campo da Comunicação a partir de uma discussão epistemológica e tratando da sua presença no campo.

Nascidos na Inglaterra, no departamento de Inglês da Universidade de Birmingham, pelas mãos dos pesquisadores Richard Hoggart, Raymond Williams, E. P. Thompson, os Estudos Culturais, conforme seus próprios precursores, não configuraram uma disciplina, mas uma área na qual diferentes disciplinas interagem visando o estudo dos aspectos culturais da sociedade. Os três textos que marcam a origem desta corrente são: *As Utilizações da Cultura* (HOGGART, 1957); *Cultura e Sociedade* (WILLIAMS, 1958); e *Formação da Classe Operária Inglesa* (E. P. THOMPSON, 1963).

Os Estudos Culturais foram consolidados e popularizados pelos estudos do jamaicano Stuart Hall que dirigiu o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, CCCS, entre 1969 e 1979. Hall defende que o importante é explicar as rupturas significativas – em que velhas correntes de pensamento seriam rompidas. Quando se muda uma problemática, segundo ele, transformam-se também, significativamente, a natureza das questões propostas. Existiria uma articulação complexa entre pensamento e realidade histórica que se reflete nas categorias sociais do pensamento e na contínua dialética entre o *poder* e o *conhecimento*. É por causa dessa articulação que tais rupturas merecem registro e este trabalho tentará expô-las e avaliá-las, no tocante aos Estudos Culturais. Isto leva alguns autores a situar os Estudos Culturais como “as formas históricas da consciência ou da subjetividade, ou as formas subjetivas pelas quais nós vivemos (...) dizem respeito ao lado subjetivo das relações sociais” (JOHNSON, 2006, p. 25).

Williams entende o processo de comunicação nesta mesma linha:

Já que a nossa maneira de ver as coisas é também a nossa forma de viver, o processo de comunicação, de fato, é o processo de comunhão: o compartilhamento de significados comuns e, daí, os propósitos e as atividades comuns; a oferta, recepção e comparação de novos significados, que levam a tensões, ao crescimento e a mudança (WILLIAMS, 1965, p. 55 *apud* HALL, 2006, p. 127).

Mas também há outros aspectos, pois os Estudos Culturais, concebidos desde o início como um empreendimento interdisciplinar, apresentam um projeto de abordagem da cultura a partir de *perspectivas críticas*. Williams conota a cultura como o domínio das *ideias*. Também se refere à cultura como práticas sociais e, depois, de maneira simplificada, considera-a como um *modo de vida global*. As principais tradições dos Estudos Culturais combinam – como podem – teoria social, análise cultural, história, filosofia e intervenções políticas específicas, tentando superar a divisão acadêmica convencional. Assim, trata-se de uma proposição que situa a cultura no âmbito de uma teoria da produção e reprodução social, especificando os modos como as formas culturais serviram tanto para aumentar a dominação social quanto para possibilitar a resistência e a luta contra a dominação. Portanto, os Estudos Culturais procuram analisar o relacionamento entre economia, o Estado, a sociedade, a cultura e a vida diária, de acordo com uma vertente de teoria social contemporânea, ou seja, de base marxista.

Roberto Follari, in *Los Estudios Culturales como Teorías Débiles*⁴, precisa ainda mais as relações dos Estudos Culturais e as outras disciplinas:

(...) em vez de manterem uma relação de exterioridade com as disciplinas consagradas, os Estudos Culturais têm produzido uma situação paradoxal de penetrar permanentemente nelas de maneira transversal, promovendo o efeito de oferecer pautas de análises úteis a diferentes objetos de estudo disciplinares, ao mesmo tempo em que não se sujeita estritamente às necessidades de nenhum deles (uma vez que assume a contestação de tais objetos como distintos) (FOLLARI, 2003, p. 2).

Apesar disso, ainda no mesmo artigo, Follari considera que os Estudos Culturais se mostram relevantes e pertinentes em muitas áreas acadêmicas e, apesar de sua incontestável juventude, vivem o seu apogeu. Destaca o campo da comunicação como

⁴Apresentado no Congreso de LASA (Latin American Studies Association), realizado em Dallas (EUA), de 27 à 29 de março de 2003.

um dos principais espaços onde se tem demonstrado a eficácia da presença de tais Estudos, provavelmente por eles se dedicarem quase que exclusivamente a cultura dos meios.

Isso permitiu aos Estudos Culturais estabelecer uma forte presença no campo acadêmico, em notória tensão com a sua retórica sobre o popular-massivo, e sobre a sua alegada recusa de institucionalização universitária. Essa rejeição foi, sem dúvida, clara e eficaz em iniciadores da corrente nos tempos heróicos de Birmingham: R. Williams e Hoggart pelo trabalho na educação de adultos em bairros populares (1). Mas o tempo inverteu esta tendência, de modo que os discursos contra o acadêmico foi praticado cada vez mais no interior da academia como um remédio para fins de consolidação e autolegitimação no mesmo espaço acadêmico (FOLLARI, 2003, p. 28).

Os Estudos Culturais não conseguem viabilizar uma tradição específica, justamente por atravessar o discurso de muitas outras disciplinas, tornando o seu estatuto pouco definido. Apesar de termos conhecimento sobre autores, obras, referenciando-os, não há uma tradição assim denominada. O que percebemos hoje é um distanciamento de suas relações com o Marxismo inglês. Podemos atribuir isso à adaptação sofrida pelos Estudos Culturais nos Estados Unidos e depois a relação de antecedente dessa adaptação até chegar à América Latina. Podemos atribuir, também, ao fato de abrirem o campo para a cultura de massa que se torna o marco dentro do qual se estabeleceram, fazem parte e, ainda, tentam estudar. Apesar dos Estudos Culturais terem um nome, não estão institucionalizados. Mas estão no campo da Comunicação; propondo um debate original sobre a cultura, pensando-a como instrumento de reorganização social.

Os Estudos Culturais vivem, hoje, seu pleno desenvolvimento enquanto proposta alternativa às ciências sociais. Há uma vasta bibliografia sobre o assunto, mas chama atenção a forma como ela se relaciona com o campo da Comunicação, como se os Estudos Culturais fossem parte desse campo (ver exemplo no anexo I). De outra parte, é sua presença institucional incontestável, nas mais diferentes áreas. Destaquemos algumas instituições que se dedicam ao estudo dos Estudos Culturais em sua grande maioria no campo da Comunicação: Na África do Sul, *Culture, Communication and Media Studies. University of KwaZulu Natal*; na Austrália *Center for Research in Culture & Communication – Murdoch University, The Department of English with Cultural Studies. University of Melbourne, Faculty of Arts. University of Melbourne*,

School of Media, Communication and Culture – Murdoch University; no Canadá, Faculty of Fine Arts. York University; no Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades; na Colômbia, Maestría en Estudios Culturales. Universidad Nacional de Colombia; no Equador, Universidad Andina Simon Bolívar; nos Estados Unidos, The Center for Media, Culture and History – New York University, Cultural Studies – George Mason University; na Inglaterra, Centre for Cultural Studies – Goldsmiths College of London, Centre for Latin American Cultural Studies – CLACS – King's College London, Centre for Latin American Cultural Studies – University of Manchester, Faculty of Cross-Cultural Studies. Kobe University; no Japão, Faculty of Cross-Cultural Studies. Kobe University.

Hoje, na sua forma mais atual, os Estudos Culturais ganharam uma dimensão internacional. No entanto, voltaremos a nossa atenção particularmente para aqueles estudos que se interessam pela análise dos meios de comunicação, pois tendem a ser tomados como sendo parte da área do Saber Comunicacional. Mas, em que condições uma teoria pode ser considerada própria do Saber Comunicacional?

Como observa Mauro Wolf (1985), em um primeiro momento, os Estudos Culturais concentraram-se na análise de uma forma específica de processo social, relativa à atribuição de sentido à realidade, à evolução de uma cultura, de práticas sociais partilhadas, de uma área comum de significados. Podemos perceber que cultura não se trata apenas de uma prática nem é simplesmente a descrição da soma dos hábitos e costumes de uma sociedade.

Os Estudos Culturais trazem à tona um *conceito* de cultura muito ampliado. Trataremos desta questão, mais profundamente, no segundo capítulo. De qualquer forma, cabe adiantar aqui que a cultura não é uma entidade homogênea, mas manifesta-se de maneira diferenciada em qualquer formação social ou época histórica. Por esta razão entendem que a “cultura não significa simplesmente sabedoria recebida, a história ou a experiência passiva, mas um grande número de intervenções ativas, que podem tanto mudar quanto transmitir o passado”.

Encontram seu fundamento na análise da cultura de uma determinada sociedade – as formas textuais e as práticas documentadas –, procurando reconstruir o comportamento padronizado e as ideias compartilhadas pelos homens e mulheres que produzem e consomem os produtos e as práticas culturais daquela sociedade. Mais

pontualmente, voltam-se para a questão do sujeito no cenário de emergência da identidade nacional (modernidade tardia) e da pós-modernidade para tratar a “questão de como este *sujeito fragmentado* é colocado em termos de suas identidades *culturais*” (HALL, 2006, p. 47).

Contudo, a natureza e a situação dos Estudos Culturais, não obstante seu incontestável enraizamento institucional, têm suscitado controvérsias. Dentre as correntes de pesquisa que constituem o Saber Comunicacional, os Estudos Culturais Britânicos têm recebido destaque e gerado controvérsias. Haja vista a própria dificuldade ou hesitação na forma de abordá-los, variando como: um assunto; um tema; uma área de investigação; um fenômeno; uma ferramenta metodológica; uma teoria ou mesmo uma disciplina.

Se por um lado os Estudos Culturais têm capacidade de explorar uma ampla gama de campos de estudo, por outro lado, eles também oferecem recursos para a ação social (resistência e mudança). Este último aspecto necessariamente deve ser considerado. Não somente teorizam a complexidade e as contradições das formas de cultura ou de comunicações em nossas vidas, mas têm a preocupação de mostrar como essas produções servem de instrumento de dominação.

Esta característica talvez possa explicar porque as reflexões epistemológicas acerca dos Estudos Culturais são incipientes e também a forma naturalizada com que aparecem no campo da comunicação (obstáculo epistemológico). Isso deixaria o campo livre para sair da Inglaterra e se estender para outros territórios, inclusive para América Latina, o que não significa, no entanto, que exista um corpo fixo de conceitos, uma vez que os Estudos Culturais costumam ser justificados por sua *utilidade*. O conjunto destas características se torna um problema, pois, embora algumas das propostas dos Estudos Culturais sejam bastante válidas, como, por exemplo, o debate sobre a cultura enquanto instrumento de reorganização social; outras não o são, porque não apresentam originalidade e parecem simplesmente terem sido absorvidas de outras áreas. Conforme percebemos que, apesar da pesquisa etnográfica ser oriunda da Antropologia, é proposta pelos Estudos Culturais como de sua competência.

Uma alternativa para um melhor entendimento dos Estudos Culturais é limitar a abrangência desse rótulo com um novo ângulo de análise dos mesmos para limitarmos a expansão do seu território e para compreendermos de que maneira podemos realmente

servimo-nos deles. Os Estudos Culturais, aparentemente, cumprem seus objetivos ao serem empregados de maneira utilitária pelas mais variadas disciplinas. Entretanto, seguindo essa “vocação” de aporte interdisciplinar, os Estudos Culturais passaram a ser adotados sem a necessária reflexão sobre seu estatuto.

No caso do campo da Comunicação, em particular, considerando suas peculiaridades – dentre as quais está a sua fragmentação – e a influência que os Estudos Culturais vêm exercendo na área, faz-se necessário uma reflexão sobre a expansão e as rupturas dos Estudos Culturais, já que sua presença é cada vez mais constante.

1.2. Algumas críticas feitas ao campo da Comunicação

Para nos concentrarmos na situação do campo da Comunicação atual e as implicações do fortalecimento dos Estudos Culturais na área, nos situaremos em relação à história do campo.

O campo da Comunicação se constitui por meio de reflexões que emergem a partir do aparecimento da imprensa. Esta inaugura um novo setor do conhecimento, no qual aparece o intelectual, a atualidade. Obtemos, então, um conjunto de novos conhecimentos transformados em um sistema a partir de um objeto de estudo. Embora a discussão da atualidade se confundisse com o campo, não havia um recuo teórico, discutia-se o fenômeno que se estava vivendo intensamente, sem possibilidade de distanciamento reflexivo.

O recuo vem a partir da década de 1920 com as pesquisas da Fundação Payne⁵, nas quais há um cruzamento da imprensa com a ciência e as respostas começam a ser científicas, a exemplo do estudo de audiência e efeitos nas crianças encomendados por psicólogos. Neste momento, pesquisadores, utilizando métodos científicos, tentavam entender o poder dos meios de comunicação, ou seja, a científicidade é fruto do interesse pelo impacto dos meios. Tanto o impacto quanto o interesse são multiplicados em escala exponencial com o advento da televisão. Nas décadas de 1940 e 1950, com a

⁵Entre 1929 e 1932 esta fundação encomendou 13 estudos sobre temas ligados à comunicação. Eles podem ser classificados em três temáticas básicas: estudos sobre conteúdo dos filmes; estrutura da audiência; os efeitos sobre as crianças.

*Mass Communication Research*⁶, o conhecimento científico dos processos comunicacionais já é aplicado por psicólogos, cientistas políticos, que permanecem com suas disciplinas. Entre as décadas de 1960 e 1970 acontecem os primeiros debates epistemológicos situando a comunicação como ciência articulando um objeto e um saber específico. Constitui-se um Saber Comunicacional e não mais diferentes disciplinas. Na verdade houve uma conferência em 1958⁷, transmitida via rádio, na qual participaram Wilbur Schramm, David Riesman e Raymond Bauer – exercendo o papel de comentaristas do artigo *The State of Communication Research* de Bernard Berelson. Neste artigo, Berelson intitula os quatro pais fundadores do campo da Comunicação: os psicólogos Carl Hovland e Kurt Lewin, o cientista político Harold Lasswell e o sociólogo Paul Lazarsfeld. Esta conferência provoca uma discussão epistemológica, e a ciência surge justamente das explicações dadas ao fenômeno comunicacional, que, em seguida, viraram um livro, publicado por Schramm, em 1963, intitulado *As Ciências da Comunicação Humana*. Ou seja, a Ciência da Comunicação é composta por autores de outras Ciências. E o primeiro livro de Teorias da Comunicação foi escrito por DeFleur, em 1967; e traz, justamente, o que Schramm discutiu cinco anos antes. O campo da Comunicação começa a ser visto como interdisciplinar e inicia-se uma desordem que chega a extremos. Começa, então, uma negação à ciência, um período cético, onde se aceitava as teorias, mas não o saber comunicacional. Basicamente tem-se Teorias sobre comunicação, mas não Teorias da Comunicação, como observa Martino:

Mesmo a Teoria Hipodérmica, não raro celebrada como um marco do aparecimento de teorias científicas da comunicação – que, por vezes, DEFLEUR/BALL-ROKEACH, e mesmo WOLF, dão a impressão de se tratar de uma espécie de embrião ou primeiro sopro de uma atividade da ciência da Comunicação –, não resiste a uma leitura menos passional. Pode-se ler, neste último autor, que a teoria hipodérmica: “mais que um modelo sobre o processo de comunicação, dever-se-ia falar de uma teoria da ação elaborada pela psicologia behaviorista”. E com razão, pois aqui, como em muitos outros casos, menos que ‘teorias da comunicação’, deveríamos falar em ‘teorias sobre a comunicação’, teorias relativas a outros saberes e que foram aplicadas ao problema dos processos e fenômenos comunicacionais, de modo que, por detrás de hábitos linguísticos, se esconde uma grande e inaceitável confusão entre objeto da análise (fenômeno comunicacional) e a análise do

⁶Este termo designa as várias correntes de pesquisas norte americanas, vindas de diversas áreas do conhecimento (Ciência Política, Sociologia, Psicologia), que se voltaram para problemas relacionados a processos comunicacionais em um sentido amplo. Ela se forma por volta da década de 1940, inspirada pelo positivismo e marcada por uma acentuada preocupação metodológica.

⁷Conference of the American Association for Public Opinion Research na Stanford University.

objeto (o tipo de saber a que se recorre). Vistos mais de perto, muitos de nossos mitos sobre o campo da Comunicação não resistem a uma leitura mais atenta das próprias obras de referência. O que não os impediu de darem sua contribuição para nossa “política de aveSTRUZ” em relação as questões de fundamentação da área. A existência de obras de “teorias da comunicação” acabam sendo muito mais pregnantes que todo o conteúdo céptico expressos através dessas obras (MARTINO, 2001, p. 63).

Edison Otero Bello⁸ (2006) destaca que em 1983 o *Journal of Communication*, para analisar o estado da arte em teorias da comunicação, reuniu 35 autores de dez países diferentes. O produto final desta reunião foram os números três e quatro do volume 43 da revista. A visão de tais autores foi bem otimista uma vez que sustentaram a emergência de uma nova disciplina. Apesar de aproximadamente metade das colocações serem inspiradas em Marx (Teoria Crítica) também se referenciou a boa nova dos temas. Os Estudos Culturais aparecem entre esses temas propostos. Não isoladamente, um novo estilo de abordagem invade as ciências humanas e sociais. Já em 1993, dez anos depois, percebe-se uma mudança de perspectiva. O *Journal of Communication* dedica um número para examinar o “estado da arte” na área. Desta vez os autores apresentam reservas. “O Futuro da Área: Entre a Fragmentação e a Coesão”, de Rosengren (1993, p. 09) afirma que a área está mais fragmentada do que fermentada. Isto se repete em 1999 quando Robert T. Craig afirma, de maneira ainda mais drástica, que o campo da Comunicação não existe. Acusa os autores de raramente mencionarem uns aos outros, se ignorando mutuamente. A interdisciplinaridade passa a competir com um saber autônomo.

Não existe cânon teórico algum a que todos se refiram. Não existem propósitos comuns que os unam, nem questões disputadas que os dividam. Na maioria, simplesmente, se ignoram uns aos outros (CRAIG apud BELLO, 2006, p. 61)⁹.

Em seguida, declara sua inevitável conclusão de que a teoria da comunicação não é um campo de estudo consistente. Recorre a Everett M. Rogers para atribuir tal

⁸El “Estado del Arte” en Teoría de la Comunicación: un ejercicio kuhniano in Intercom – *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, São Paulo, v.29., n.1, p. 57-83, jan./jun. 2006.

⁹Tradução nossa: “No existe cánon teórico general alguno al que todos se refieran. No existen propósitos comunes que los unan, ni cuestiones disputadas que los dividan. En su mayor parte, simplemente se ignoran unos a otros.”

inconsistência ao fato de a natureza holística da comunicação não ser respeitada pelas divisões feitas entre estudo dos meios, dos processos, etc. A fragmentação entre as tendências do que é estudado mostra as irredutíveis diferenças metodológicas. Já Bello se remete a DeFleur (1998, p.93) para nos dizer que os autores fazem uso de perspectivas ideológicas – em oposição às científicas – para chegar a conclusões sobre os processos e efeitos da comunicação de massa. O que terá acontecido com o otimismo e propostas da década de 1980? A falta de coesão nos estudos no campo da Comunicação o ilegitima intelectualmente.

Estaríamos assim diante de uma teoria superminimalista do conhecimento: isto é assim porque eu o afirmo assim, em minha peculiar condição local, histórica e cultural. E não há como sair daí, dessa condição fatal de unidade leibniziana (BELLO 2006, p. 67)¹⁰.

Para Douglas Keller (1995) a crise nos estudos de comunicação – levantados pelo *Journal of Communication* de 1983 – está na bifurcação entre as abordagens culturalista e empíricas.

Os limites do campo da comunicação não têm sido claros desde o início. Em algum lugar entre as artes liberais, humanidades e ciências sociais, a comunicação existe em um espaço onde defende a recorrda de diferentes métodos e posições têm tentado definir o campo e intrusos polícia e invasores. Apesar de várias décadas de tentativas de definir e institucionalizar o campo da comunicação, não parece haver acordo geral sobre o seu objeto, método ou casa institucional. Em várias universidades, a comunicação, às vezes, é colocada nos departamentos de ciências humanas, às vezes, nas ciências sociais e, geralmente, nas escolas de comunicação. Mas as fronteiras dos vários departamentos dentro das escolas de comunicação são elaboradas de forma diferente, com o estudo de comunicação de massa medida e cultura, por vezes, alojados em departamentos de Comunicação, Rádio e Televisão/Cinema, *Speech Communication*, Artes Cênicas, ou departamentos de Jornalismo. Muitos destes serviços combinaram estudo da comunicação de massa medida e cultura, com cursos de produção, assim bifurcando mais entre o campo de estudo acadêmico e de formação profissional, entre teoria e prática (KELLNER, 1995, p. 165)¹¹.

¹⁰Tradução nossa: “Estaríamos, así, frente a una teoría súper minimalista del conocimiento: esto es así porque yo lo afirmo así, en mi peculiar condición local, histórica y cultural. Y no hay cómo salir de allí, de esa condición fatal de monada leibniziana.”

¹¹Tradução nossa: “The boundaries of the field of communications have been unclear from the beginnings. Somewhere between the liberal arts/humanities and the social sciences, communications exists in a contested space where advocates of different methods and positions have attempted to define

Outra forma de ilustrar a dificuldade em falar de Teorias da Comunicação antes da década de 1960 é, justamente, chamando a atenção para a sua recente história institucional. O pimeiro Curso Superior de Jornalismo foi registrado em 1908 em *Missouri*, nos Estados Unidos. Na América Latina o primeiro curso apareceu em 1934, na Universidade Nacional de *La Plata*. E, finalmente, no Brasil tivemos que esperar até 1947 quando, em São Paulo, a Casper Libero inaugurou o Curso de Jornalismo. Na UnB o curso foi fundado em 1964, vinculado à Letras.

Quando analisamos os números das Pós-Graduações, percebemos, obviamente, que a sua história, também, é recente. Apenas em 1972 – na USP e na UFRJ, com diferença de meses entre elas – se pode contar com Programas de Pós-Graduação no Brasil. Porém, percebe-se uma multiplicação muito rápida destes programas. Em 1996, entre Mestrados e Doutorados, existiam oito Programas no Brasil. Em 2001 já havia 15 programas, um aumento de 187%. Em 2006, eram 24 o número de programas registrados, 160% a mais que em 2001¹². Hoje são 39 os Programas de Pós-Graduação em Comunicação aqui no Brasil¹³.

Os processos comunicacionais investigados são do século XIX (objeto de estudo da Comunicação), mas o saber só começa na segunda metade do século XX. Há uma defasagem, porque existe uma naturalização do objeto de estudo na comunicação, que corresponde a pouca atenção dada ao problema da formulação do objeto de estudo de nossa área. Afinal, todos acreditam saber o que é comunicação.

É nessa hesitação que o saber comunicacional dá espaço às reflexões dos Estudos Culturais, que encontram um ambiente para se desenvolver, mesmo sendo uma teoria frágil, sem maturidade suficiente. É notória a ausência de reflexão epistemológica

the field and police intruders and trespassers. Despite several decades of attempts to define and institutionalize the field of communications, there seems to be no general agreement concerning its subject-matter, method, or institutional home. In different universities, communications is sometimes placed in humanities departments, sometimes in the social sciences, and generally in schools of communications. But the boundaries of the various departments within schools of communications are drawn differently, with the study of mass-mediated communications and culture sometimes housed in Departments of Communication, Radio/Television/Film, Speech Communication, Theater Arts, or Journalism departments. Many of these departments combine study of mass-mediated communication and culture with courses in production, thus further bifurcating the field between academic study and professional training, between theory and practice.”

¹²CAPES, Ministério da Educação, Documento de Área, triênio 2007-2009, disponível em:
<http://www.capes.gov.br/avaliacao/documentos-de-area-/3270>

¹³São 38 cursos, mas em 39º já foi aprovado em 2010.

sobre esta presença dos Estudos Culturais em nosso campo. Levantar tal situação é um questionamento importante para melhor nos situarmos em relação às contribuições que esta tradição pode oferecer ao campo da Comunicação.

Como mostramos anteriormente, os Estudos Culturais vivem, hoje, seu pleno desenvolvimento institucional. Tal desenvolvimento não foi acompanhado de um trabalho epistemológico à altura (REYNOSO, 2000). Traçados como uma não-disciplina, com ambições de atender a demanda de vários campos de produção de conhecimento – apesar da ausência de um consenso a respeito dos Estudos Culturais –, entendemos que eles abordam a cultura como espaço de debate e reconhecem a ação social. Isso se manifesta na importância dada ao contexto a partir das particularidades culturais articuladas a uma conjuntura histórica determinada.

Por isso achamos pertinente abordar o conceito de cultura em diferentes contextos históricos para, depois entendê-lo em Raymond Williams.

2. Cultura: uma busca por conceitos

Assim como uma doutrina só precisa ser definida após o aparecimento de alguma heresia, também uma palavra não precisa desse cuidado até que tenha sido mal empregada.

T. S. Eliot

Nessa opção de problematizar a cultura como elo na relação que se estabelece entre os Estudos Culturais e o campo da Comunicação, faz-se necessário um panorama deste conceito.

Comecemos pela origem da palavra. Por ser um conceito polissêmico e de ampla utilização nas ciências do homem, frequente na área da Comunicação, ele acaba sendo apropriado de outras disciplinas. No intuito de não cometer mais uma distorção do sentido, tivemos o cuidado de começar colocando em diálogo autores que pensam a cultura de “forma pura”, de uma maneira conceitual e não um debate de atualidade, onde o termo apareça “contaminado” por juízos de valores ou comprometido com aplicabilidades parciais (ou imediatas).

2.1. A cultura na Antropologia, na Antropologia Social e na Sociologia

Sabemos que o termo é aplicado de forma bastante abrangente, desde o significado de “cultivo” (do verbo latim *colere*) até sua acepção de “conhecimento científico”, passando por *cultura erudita*, *cultura de massa*, *cultura popular*, entre outros. Também há variações de épocas e lugares. Na Antiguidade, os romanos utilizavam a palavra *cultura* se referindo a tudo aquilo que o homem vem produzindo ao longo da história como, por exemplo, a educação aprimorada de uma pessoa, seus interesses pelas artes, pela ciência e pela filosofia. De todo modo, é consensual que é o desenvolvimento cultural, e não o biológico, que caracteriza o homem.

Não sendo possível, nem pertinente para os objetivos dessa pesquisa, destacar todos os significados do termo cultura, optamos por resgatar, inicialmente, a célebre classificação feita pelo antropólogo norte-americano Alfred Kroeber¹⁴, na década de 1950, que, após compilar 250 definições para o termo, propôs uma subdivisão em sete grandes grupos. São eles:

- 1) cultura como sinônimo de erudição, refinamento social ou, como propõem a tradição da filosofia idealista alemã, *Bildung*, no sentido de desenvolvimento tanto individual quanto coletivo.
- 2) Cultura como sinônimo de arte e suas manifestações.
- 3) Cultura como hábitos e costumes, que representam e identificam o modo de ser de um povo.
- 4) Cultura no sentido de identidade de um povo ou uma coletividade que se forma em torno de elementos simbólicos compartilhados.
- 5) Cultura como aquilo que está por trás das atitudes de um povo, ou seja, uma estrutura inconsciente que modela os comportamentos, pensamentos e posicionamentos das pessoas no mundo; como um modelo, uma estrutura, um padrão.
- 6) Cultura como uma dimensão que está em e perpassa todos os aspectos da vida social, consequentemente, é aquilo que dá sentido aos atos e fatos de uma determinada sociedade.

¹⁴A Natureza da Cultura - Lisboa: Edições 70, 1993. (em Mércio Gomes, 2008 p. 32)

7) Cultura, genericamente adotada, como tudo aquilo que o homem vivencia, realiza, adquire e transmite por meio da linguagem.

Esta última acepção, mais genérica, nos remete à primeira definição formal de cultura, de 1871, proposta pelo antropólogo inglês Edward B Tylor¹⁵: “Cultura: (...) é o todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. Ou seja, todo o comportamento aprendido, tudo que independe da transmissão genética.” Esta visão universalista da cultura é entendida pelo arqueólogo Gordon Childe (1961) como uma nova abstração. É como se a cultura apresentada por Tylor fosse uma mecânica reunião de “traços” que poderiam ser isolados e comparados com outros traços, colhidos de forma idêntica, em uma cultura diferente. Childe opõe a esta visão mecânica uma visão onde a cultura aparece como um todo orgânico: “Cultura é uma expressão material durável de uma adaptação a um meio, tanto humano quanto fisiográfico, que permitiu a uma sociedade sobreviver e desenvolver-se”(1961, p. 23). Conceitos como esse permitem à arqueologia estabelecer as sequências das culturas nas diversas regiões observando diferenças arbitrárias entre símbolos. O que não limita a antropologia a entender cultura desta forma:

A concepção de cultura do antropólogo não difere, em gênero, da concepção do arqueólogo, embora seja muito mais ampla. Compreende todos os aspectos do comportamento humano que não constituem reflexos ou instintos inatos. É tudo que o homem obtém com a educação, com a sociedade de seus semelhantes, e não aquilo que lhe vem da natureza ou do meio sub-humano. Inclui a língua e a lógica, a Religião e a Filosofia, a Moral e as leis, bem como a manufatura e o uso de instrumentos, roupas, casas e até a escolha da comida. Tudo isso o homem aprende com seus companheiros de sociedade (CHILDE, 1961, p. 37).

Na verdade, é importante salientar que Tylor, ao colocar esta visão universalista da cultura, rompe com as visões restritivas e individualistas no debate franco-alemão, por vezes considerada antítese de civilização. Não apenas para Tylor, mas, para muitos antropólogos, a cultura consiste em ideias, abstrações e comportamentos¹⁶. Resulta de

¹⁵Pesquisador e pensador inglês, reconhecido por muitos como o primeiro a promover a Antropologia como uma Ciência. Fundador da Escola Britânica e Etnografia.

¹⁶Entendendo por idéias as concepções mentais de coisas concretas ou abstratas, ou seja, toda a variedade de conhecimentos e crenças tecnológicas, filosóficas, científicas, teológicas, históricas; tais como línguas, arte e mitologia; abstrações sendo aquilo que se encontra apenas no domínio das idéias, excluindo-se

uma invenção social aprendida e transmitida por meio da aprendizagem e da comunicação.

Se observarmos o exemplo francês da evolução da palavra cultura, encontramos algumas características das definições citadas acima, mas, ao entender o contexto em que foi empregada, nos parece mais pertinente. No século das luzes formou-se o sentido moderno da palavra cultura, porém *cultura* já era uma palavra antiga. Vinda do latim, com o significado de cuidado dispensado ao campo ou ao gado, ela aparece nos fins do século XIII para designar uma parcela de terra cultivada:

No começo do século XVI, ela não significa mais um estado (da coisa cultivada), mas uma ação, ou seja, o fato de cultivar a terra. Somente no meio do século XVI se forma o sentido figurado e ‘cultura’ pode designar então a cultura de uma faculdade, isto é, o fato de trabalhar para desenvolvê-la. Mas esse sentido figurado será pouco conhecido até a metade do século XVII, obtendo pouco reconhecimento acadêmico e não figurando na maior parte dos dicionários da época. Até o século XVIII, a evolução do conteúdo semântico da palavra se deve principalmente ao movimento natural da língua e não ao movimento das ideias, que procede, por um lado, pela metonímia (da cultura como estado à cultura como ação), por outro lado, pela metáfora (da cultura da terra à cultura do espírito), imitando nisso seu modelo latino *cultura*, consagrado pelo latim clássico no sentido figurado (CUCHE, 2002, p. 19).

No sentido figurado, o termo cultura se impõe a partir do século XVIII, quando entra no *Dicionário da Academia Francesa* e é seguido, quase sempre, de um complemento: “cultura das artes”, “cultura das ciências”. Posteriormente, aos poucos, *cultura* liberta-se de seus complementos e é empregada sozinha, para designar a *formação*, a *educação* do espírito. Depois, passa-se de *cultura* como ação (ação de instruir) à *cultura* como estado (estado de espírito cultivado pela instrução, estado do indivíduo *que tem cultura*). Este uso se consagra, no fim do século, pelo mesmo dicionário, na edição de 80 anos depois, estigmatizando “um espírito natural e sem cultura”. Tal oposição é fundamental para os pensadores do Iluminismo por conceberem a cultura como um caráter emblemático da espécie humana. Os iluministas entendem a cultura como a soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade.

totalmente as coisas materiais; e comportamento como modos de agir comuns a grupos humanos ou conjuntos de atitudes e reações dos indivíduos em face ao meio social. (Conforme Marconi e Presotto, 2008).

O fato de a cultura ser sempre empregada no singular, ainda no século XVIII, reflete o universalismo e o humanismo dos filósofos. Na ideologia do Iluminismo, ela é associada às ideias de progresso, evolução, educação, razão. A ideia de cultura participa do otimismo da época e se aproxima da palavra civilização.

As duas palavras pertencem ao mesmo campo semântico, refletem as mesmas concepções fundamentais. Às vezes associadas elas não são, no entanto, equivalentes. Cultura evoca principalmente os progressos individuais, civilização, os progressos coletivos. Como sua homóloga cultura e pelas mesmas razões, civilização é um conceito unitário e só é usado no singular. [...] O uso de cultura e civilização no século XVIII marca então o aparecimento de uma nova concepção dessacralizada da história. A filosofia (da história) se liberta da teologia (da história). As ideias otimistas de progresso inscritas nas noções de cultura e civilização podem ser consideradas como uma forma de sucedâneo de esperança religiosa (CUCHE, 2002, p. 23).

Temos, então, o homem colocado no centro da reflexão sobre o universo. Temos a possibilidade de uma “ciência do homem”¹⁷.

Cuche analisa o deslocamento da reflexão alemã, obedecendo ao mesmo recorte temporal *Kultur*, no sentido figurado. Ele destaca o aparecimento do termo na língua alemã, no século XVIII, como um deslocamento do termo francês *culture*.

O termo *Kultur* evolui rapidamente em um sentido mais restritivo que este último, pois simboliza os aspectos espirituais de uma comunidade e obtém sucesso a partir da metade do século XVIII que *cultura* não teria ainda, uma vez que *civilização* era preferida no vocabulário dos pensadores franceses por fazer referência às realizações materiais de um povo.

Este sucesso é justificado por alguns devido à adoção do termo pela burguesia intelectual alemã e ao uso feito na sua oposição à aristocracia da corte. A distância social acaba alimentando ressentimentos e uma oposição entre valores *espirituais* e *corteses* da aristocracia. Os intelectuais alemães acusavam seus governantes de abandonar a arte e a literatura e consagraram a maior parte do seu tempo ao ceremonial de corte, preocupados demais em imitar as maneiras *civilizadas* da corte francesa. É como se tudo o que é autêntico e que contribui para o enriquecimento intelectual e espiritual viesse da cultura, e o que é apenas aparência brilhante, leviandade, refinamento

¹⁷Expressão empregada por Diderot já em 1755. Em 1787 é criado o termo etnologia, ou seja, disciplina que estuda a história dos progressos e dos povos à civilização.

superficial, pertencesse à civilização. Cultura e civilização se opõem tal qual profundidade e superficialidade. Tanto o civilizado retrata uma falta de cultura, o povo simples também não tem cultura. Nessa época, irradia e desenvolve-se a cultura alemã.

Na Alemanha, às vésperas da Revolução Francesa, o termo ‘civilização’ perde sua conotação aristocrática alemã e passa a evocar a França e, de uma maneira geral, as potências ocidentais. Da mesma maneira a ‘cultura’ como marca distintiva da burguesia intelectual alemã no século XVIII, vai ser convertida no século XIX, em marca distintiva da nação alemã inteira. Os traços característicos da classe intelectual, que manifestavam sua cultura, como a sinceridade, a profundidade, a espiritualidade, vão ser a partir de então consideradas como especialmente alemães (CUCHE, 2002, p. 23).

Delimitação e consolidação das diferenças nacionais definem cada vez melhor a noção alemã de *Kultur*, noção particularista que se opõe à noção francesa de civilização: expressão de uma nação cuja unidade nacional aparece como conquistada há muito tempo. A ideia alemã de cultura evolui pouco no século XIX, de maneira evidente, autores opõem a cultura à civilização: a primeira é considerada uma expressão da alma profunda de um povo, e a outra, definida a partir de então como progresso material ligado ao desenvolvimento econômico.

Na França do século XIX, a evolução da palavra se dá de forma diferente. Ela se enriqueceu com uma dimensão coletiva e deixou de se referir apenas ao desenvolvimento intelectual do indivíduo, indicando um conjunto de características próprias de uma comunidade, mesmo que num sentido vasto e impreciso. Quando falamos em “cultura francesa” ou “cultura da humanidade”, percebemos a proximidade entre cultura e civilização. O conceito continua marcado pela ideia de unidade do gênero humano. Antes de todas as culturas, existe a cultura humana.

No século XX, a rivalidade dos nacionalismos francês e alemão, bem como seu confrontamento na Primeira Guerra Mundial, agravaram o debate ideológico entre as duas concepções de cultura. *“As palavras tornam-se slogans utilizados como armas. Aos alemães, que dizem defender a cultura (no sentido em que eles entendem), os franceses replicam pretendendo ser os campeões da civilização”*. O conflito das armas acaba, mas o conflito das palavras se mantém.

Do debate franco-alemão entre os séculos XVIII e XX derivam as duas concepções de cultura que estão na base das duas maneiras de definir o conceito de

cultura nas ciências sociais: uma particularista e outra universalista. Parece-nos difícil afirmar se o debate causa uma reflexão acerca do homem e da própria sociedade ou se, de outra parte, se trataria de uma consequência destas reflexões.

Neste meio tempo, ao longo do século XIX, essa reflexão está na origem da sociologia e da etnologia como disciplinas científicas. Se a sociologia busca uma reflexão acerca do homem e a sociedade, a etnologia vai buscar respostas à questão da diversidade humana dentro da unidade que herdou da filosofia e do iluminismo. Os etnólogos seguem dois caminhos distintos: um que privilegia a unidade, e outro, a diversidade. E aquele conceito de cultura, citado no início deste capítulo como sendo o primeiro conceito formal proposto por Tylor, onde ele sintetiza os dois termos, *Civilization* e *Kultur* em *Culture* é, na verdade, um recurso para pensar o problema e explorar as possíveis respostas e marcar o caráter de aprendizado da cultura em oposição à ideia de aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos. Apesar de a palavra cultura estar em voga era utilizada tanto na Alemanha, quanto na França com um sentido *normativo*. Os primeiros autores da etnografia vão lhe dar um conteúdo puramente *descritivo*, ou seja, não dizem o que deve ser cultura, mas descrevem o que ela é tal como aparece nas sociedades humanas. Ela passa a ser um objeto de estudo em potencial por tratar-se de um fenômeno natural que possui causas e regularidades o que permite a formulação de leis sobre o processo cultural.

Retomando a subdivisão do conceito de cultura de Kroeber, o antropólogo Roque Laraia (2001) a discute e propõe que a ampliação do conceito de cultura pode ser relacionada aos seguintes pontos:

1. A cultura, mais do que a herança genética, determina o comportamento do homem e justifica as suas realizações; 2. O homem age de acordo com os seus padrões culturais. Os seus instintos foram parcialmente anulados pelo longo processo evolutivo por que passou;
3. A cultura é o meio de adaptação aos diferentes ambientes ecológicos. Em vez de modificar para isto o seu aparato biológico, o homem modifica o seu equipamento superorgânico;
4. Em decorrência da afirmação anterior, o homem foi capaz de romper as barreiras das diferenças ambientais e transformar toda a terra em seu habitat;
5. Adquirindo cultura, o homem passou a depender muito mais do aprendizado do que a agir através de atitudes geneticamente determinadas;
6. Como já era do conhecimento da humanidade, desde o Iluminismo, é este processo de aprendizagem (socialização ou endoculturação, não importa o termo) que determina o seu comportamento e a sua capacidade artística ou profissional;
7. A

cultura é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Este processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo; 8. Os gênios são indivíduos altamente inteligentes que têm a oportunidade de utilizar o conhecimento existente ao seu dispor, construído pelos participantes vivos e mortos de seu sistema cultural, e criar um novo objeto ou uma nova técnica. Nesta classificação podem ser incluídos os indivíduos que fizeram as primeiras invenções, tais como o primeiro homem que produziu o fogo através do atrito da madeira seca; ou o primeiro homem que fabricou a primeira máquina capaz de ampliar a força muscular, o arco e a flecha etc. São eles gênios da mesma grandeza de Santos Dumont e Einstein. Sem as suas primeiras invenções ou descobertas, hoje consideradas modestas, não teriam ocorrido as demais. E pior do que isto, talvez nem mesmo a espécie humana teria chegado ao que é hoje (LARAIA, 2001, p. 26).

Antropólogos modernos acreditam ser uma das funções da antropologia reconstruir o conceito de cultura para chegar a uma precisão conceitual. Dentre as *teorias modernas*,¹⁸ destacam-se, inicialmente, às teorias que consideram a cultura como um *sistema adaptativo*¹⁹ e as *teorias idealistas* de cultura, subdividida em três diferentes abordagens:

- Cultura como sistema cognitivo, que estuda os modelos de comunicação construídos por membros de uma comunidade;
- Cultura como sistemas estruturais, onde a cultura é definida como “um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana” (Claude Lévi-Strauss);
- E cultura como sistemas simbólicos, ou seja, a cultura não é considerada como um complexo de comportamentos, é uma teia de significados que o mesmo homem teceu, que precisa desesperadamente dos programas entendidos como “um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções (que os técnicos de computador chamam de programa) para governar o comportamento” (Clifford Geertz).

É pertinente acrescentar aqui (apesar de não se tratar de um antropólogo) as contribuições de T. S. Eliot que afirma ser a cultura “o produto de uma miríade de atividades mais ou menos harmônicas, cada qual exercida por sua própria finalidade”.

¹⁸Roger Keesing (1974) em *Theories of Culture*.

¹⁹Segundo Laraia (2001): Difundida por neo-evolucionistas como Leslie White, esta posição foi reformulada criativamente por Sahlins, Harris, Carneiro, Rappaport, Vayda e outros.

E, por isso, ele considera importante termos claro as diferentes associações que o termo cultura pode ter:

a cultura do indivíduo depende da *cultura de um grupo ou classe*, e que a cultura do grupo ou classe depende da *cultura da sociedade* a que pertence este grupo ou classe. Portanto, a cultura da sociedade é que é fundamental, e o significado do termo ‘cultura’ em relação com toda a sociedade é que deveríamos examinar primeiro (ELIOT, 2008, p. 33).

Em dado contexto a cultura pode ser entendida como refinamento de maneiras, estaremos então associando a classes sociais; podemos entendê-la também como erudição, ou ainda como arte, seja ela produzida pelo artista ou pelo amador, como já vimos nas subdivisões de Kroeber. A questão é que as atividades culturais isoladas não conferem cultura a ninguém. O que Eliot quer dizer é que a cultura do indivíduo é indissociável da cultura do grupo que, por sua vez, não se abstrai da cultura da sociedade. Por isso o conceito de cultura deve considerar, ao mesmo tempo, três sentidos de cultura: cultura do indivíduo, cultura de um grupo e cultura da sociedade. “Somente mediante a uma superposição e partilha de interesses, graças à participação e à apreciação mútua, é que se pode alcançar a coesão necessária à cultura” (2008).

Eliot considera que o desenvolvimento da cultura e o desenvolvimento da religião, numa sociedade não-influenciada de fora, não podem ser claramente isolados um do outro. É ângulo de visão do observador que vai descobrir se a causa do progresso na religião é um refinamento da cultura, ou se a causa do refinamento da cultura é o progresso da religião. Como se religião e cultura fossem aspectos de uma mesma coisa. Em seguida, nos sugere que as pessoas não têm consciência nem de sua cultura, nem de sua religião e que tanto uma quanto a outra significam coisas diferentes. Significariam para o indivíduo e para o grupo alguma coisa pela qual lutam, e não simplesmente alguma coisa que possuem. Como se fosse um erro considerar religião e cultura coisas separadas entre as quais existe uma relação. “qualquer religião, enquanto dura em seu próprio nível, dá um significado aparente à vida, fornece a estrutura para uma cultura e protege a massa da humanidade do tédio e do desespero”.

A medida em que a sociedade se desenvolve rumo à complexidade, emergem diversos níveis de cultura que promovem uma divisão de classes sociais. Algumas classes possuem uma função de manter, no seu interior, uma parte da cultura total da

sociedade, e isto beneficia a sociedade como um todo, a torna saudável. Estar consciente deste fato, segundo Eliot, evitará que imaginemos ser a cultura de uma classe “superior” algo supérfluo a toda a sociedade, ou à maioria, e que pensemos ser algo que deveria ser compartilhado igualmente por todas as outras classes.

O que temos que considerar são os papéis que representam a elite e a classe na transmissão de cultura de uma geração à seguinte. Devemos recordar do perigo [...] de identificar a cultura como a *soma* de atividades culturais distintas; e, se evitarmos essa identificação, deixaremos também de identificar nossa cultura de grupo como a soma das atividades das elites [...] o antropólogo pode estudar o sistema social, a economia [...]; mas não é simplesmente observando em detalhe todas essas manifestações, e reunindo-as, que ele se aproximará de uma compreensão dessa cultura. Pois, entender uma cultura é entender o povo, e isso significa compreensão imaginativa (ELIOT, 2008, p. 56).

Eliot define, então, cultura, não simplesmente como a soma de várias atividades, mas, como *um modo de vida*. O entendimento de cultura como um *modo de vida* mostra a influência que Eliot recebeu da antropologia e da sociologia. E aqui temos uma entrada para um fundador dos Estudos Culturais, Raymond Williams. Para ele, a posição de Eliot acerca da função desempenhada por uma classe de preservar a parte que lhe cabe da cultura da sociedade, associada à insistente informação de que *a cultura é todo um modo de vida*, constitui o alicerce sobre o qual se erguem as duas importantes análises da obra²⁰ de Eliot: primeiro, a adoção de um significado de cultura como ‘um modo inteiro de vida’ bem como a consideração do que significam os *níveis de cultura* dentro desse modo de vida como um todo; segundo, o esforço por distinguir elite de classe criticando as teorias de uma elite.

Raymond Williams observa que Eliot, ao pensar em cultura como *todo um modo de vida*, acentua que grande parte de um modo de vida é, necessariamente, inconsciente. Boa parte de nossas crenças comuns identificam-se com o comportamento ordinário, e isso assinala a principal diferença entre dois significados de *cultura*. O que algumas vezes chamamos *cultura* – uma religião, um código moral, o sistema de leis ou conjunto de obras de arte – deve ser visto como apenas um parte – a parte consciente – daquela *cultura* que é todo um modo de vida. “Essa é, evidentemente, uma maneira iluminante

²⁰Notas para uma Definição de Cultura (2008).

de pensar acerca da cultura, embora as dificuldades que desde logo surgem, sejam grandes. De fato, assim como não podemos estabelecer correspondência entre função e classe, não podemos estabelecê-la, também, entre cultura consciente e sistema global de vida” (1969, p. 248).

Já que Raymond Williams foi, inevitavelmente citado, aproveitamos o ensejo para, finalmente, incluí-lo na problematização.

2.2. Os Estudos Culturais e o conceito de cultura – considerações de Raymond Williams

Já estava claro pra nós que a pesquisa se debruçaria na ocasião da fundação dos Estudos Culturais. As obras que deram origem aos Estudos Culturais Britânicos são, cronologicamente, *Uses of Literacy* (HOGGART, 1957); *Culture and Society* (WILLIAMS, 1958); *The Long Revolution* (WILLIAMS, 1961); e *The Making of the English Working Class* (THOMPSON, 1963). De fato, foi com os recursos advindos da venda daquela primeira publicação, cujo assunto era o consumo cultural da classe operária inglesa, que se tornou possível bancar o início do CCSS. Apesar disso, a escolha de Raymond William nos é mais pertinente por, justamente, ele se propor, antes de tudo, a compreender e rever a própria cultura em que estes autores estavam inseridos e pelo constante diálogo que o mesmo estabelece com a comunicação. Raymond Williams, em um trabalho de décadas, preocupado a valorização de uma cultura comum como um instrumento de educação pública, (re) significa o conceito de cultura. E esta tradição de pesquisa em cultura que o autor possui, lança-se nos Estudos Culturais. Parece-nos ele, dentre os fundadores, o mais relevante ao campo da Comunicação.

O autor atribui ao industrialismo e à democracia, instalados entre os anos de 1780 a 1950, a grande transformação da vida humana. É como se estivéssemos em um processo de *grande evolução* durante aqueles 170 anos, que, para o autor, foi um período crítico de revoluções em que o mundo mudou mais do que em dez mil anos. Pouco antes de o livro ser impresso, Raymond Williams declarou: “estamos atingindo, a partir de vários caminhos, um ponto em que se pode realmente elaborar uma nova teoria geral da cultura”(1969, p. 12).

por vivermos uma cultura em expansão, despendemos muito de nossa energia lamentando esse fato, em vez de buscar compreender-lhe a natureza e as condições. Creio que uma ampla revisão de fatos relativos a nossa história cultural torna-se necessária e urgente, em matérias tais como alfabetização, níveis educacionais e imprensa (WILLIAMS, 1969, p. 12).

Considerando que o conceito de cultura e a própria palavra, em seus usos gerais, surgiram no pensamento inglês no período da Revolução Industrial, Raymond Williams, em *Culture and Society* (1969) tenta mostrar o desenvolvimento do conceito de cultura até a ocasião da publicação do mesmo. Aliás, outras palavras ganhavam uma importância muito grande na língua inglesa da década de 1950, incorporadas a esse idioma nas últimas décadas do século XVIII e na primeira metade do século XIX, ou, a partir dessa época, adquiriram sentidos novos e relevantes: *indústria, democracia, classe, arte e cultura*. É como se apenas inseridos no contexto do final do século XVIII fosse possível reinterpretar a tradição que a palavra cultura descreve em termos de experiência.

A evolução do termo *cultura* é, talvez, a mais impressionante em relação a dos demais termos mencionados. Cabe, em verdade, dizer que as questões implicadas nos significados da palavra *cultura* são questões diretamente surgidas das grandes transformações históricas, que, à sua maneira, se traduzem nas alterações sofridas pela *indústria, democracia, classe* e são de perto acompanhadas pelas modificações experimentadas pela palavra *arte*. A evolução da palavra *cultura* dá testemunho de numerosas reações, importantes e continuadas, a essas alterações de vida social, econômica e política e pode ser encarada, em si mesma, como um especial tipo de roteiro, que permite explorar a natureza das mesmas alterações (1969, p. 18).

Apesar de ter cogitado analisar apenas a cultura, por ser de todos aqueles vocábulos o que melhor traduzia os traços destas transformações em toda a complexidade, Williams percebeu que quanto mais analisava este vocabulário, mais se convencia da necessidade de alargar seu sistema de referências porque via que a história da palavra cultura, a estrutura de seus significados, era um movimento geral de ideias e sentimentos. De qualquer forma, a evolução do conceito de *cultura* é considerada a mais impressionante em relação às de todas as outras palavras referidas. A ideia de cultura seria mais simples se fosse resposta ao industrialismo apenas, mas foi resposta a novos desenvolvimentos políticos e sociais, isto é, à democracia. Então, a obra referida é uma

reunião de 40 depoimentos, incluindo autores que vão de Burke²¹ a Orwell²², divididos em três partes (Uma Tradição do século XIX, *Interregnum* e Opiniões do século XX). Para apresentar uma síntese dos problemas daquela época e a caminhada para a criação de uma *cultura nova, complexa e insegura*.

Autores do século XIX se deparavam com o clima de contrastes vividos pela Inglaterra durante a Revolução Industrial. Cultura, neste contexto, indica uma orientação que seria amplamente seguida: o estabelecimento da ideia de um governo ativo e responsável, cujo primeiro dever é o de promover a saúde geral da sociedade, em oposição à sociedade do *laissez-faire* dos economistas políticos. É como se um novo mundo moral a ser criado, graças a um governo atuante e a um sistema de educação nacional, viesse a se combinar com a ideia de uma cultura positiva, que ganhou forças e conseguiu ampla adesão na medida em que o século avançava. Elemento significativo nessa corrente é a ideia de que a natureza humana é produto e *um sistema total de vida*, de uma *cultura*.

Encontram-se, também, no século XIX, poetas românticos interessados no estudo e crítica da sociedade. Esses autores, de alguma forma se utilizam de uma das fontes primárias da noção de cultura: *a cultura como espírito do povo*. Que tornou-se, com o avanço do século, um tipo de tribunal superior, no qual se estabeleciam os valores reais, geralmente de uma maneira oposta aos valores *artificiais* brotados do mercado ou de similares formas de agir da sociedade. Ao distinguir *multidão* do reduzido número de pessoas *cultas*, o adjetivo *culto* contribui para o surgimento de novas e necessárias abstrações da palavra cultivo: cultismo e cultura para distinguir entre multidão e reduzido número de pessoas cultas. Em debates desta espécie cultura virou antítese normal de mercado. Possuídos por um novo espírito, os artistas passam a considerar-se como agentes da *revolução pela vida*, na sua condição de portadores da “imaginação criadora”. Aqui nos deparamos, novamente, com uma das principais fontes da ideia de cultura: sobre essa base é que se iria fazer a associação da ideia de perfeição geral da *humanidade* com a prática e o estudo das artes.

²¹Edmund Burke. Filósofo e político autor da obra *Reflexões sobre a Revolução Francesa* de 1789, que denuncia as injustiças cometidas pelos ingleses na Índia.

²²George Orwell, autor de *Animal Farm*. Está dentre os 40 autores basicamente, pela franqueza que desperta.

Williams considera os ensaios de John Stuart Mill²³ a respeito de Jeremy Bentham²⁴ e Samuel Taylor Coleridge²⁵ documentos notáveis da história intelectual do século XIX. Mill unifica verdades contidas, tanto na posição utilitarista quanto na idealista e, assim, antecede grande parte da história subsequente do pensamento inglês a respeito de sociedade e cultura e coloca esta última, definitivamente, no pensamento social inglês. Lê-se em Coleridge:

produziram, assim [...] uma filosofia da sociedade, na única forma até agora possível, a de uma filosofia da história; declaram-nos não uma defesa de particularidades doutrinais éticas ou religiosas, mas uma contribuição, a maior que até agora recebemos de qualquer desses pensadores, para a filosofia da cultura humana. [...] A cultura do ser humano havia atingido alturas extraordinárias e a natureza humana já havia exibido muitas de suas manifestações mais nobres não apenas em países cristãos, mas no mundo antigo, em Atenas, Esparta, Roma; não só isto, mas os próprios bárbaros, como os germanos ou selvagens ainda mais atrasados, como os índios, ou ainda os chineses, egípcios, ou árabes, todos tinham tido seu próprio sistema de educação, sua própria cultura; uma cultura que, qualquer que haja sido sua tendência em seu todo, teve êxito sob este ou aquele aspecto. [...] Em tal sentido, a descrição e os conceitos sobre os vários elementos da cultura humana e as causas que influem sobre a formação do caráter nacional apresentados nos escritos da escola germano-coleridgiana, colocam na sombra tudo quanto fez antes e tudo quando tentou simultaneamente qualquer outra escola (COLERIDGE *apud* WILLIAMS, 1969, p. 80).

Essa nova ênfase em cultura seria, para Mill, o modo de ampliar a tradição utilitarista. Ele encontrou em Coleridge elementos para expressar sua convicção de que a civilização industrial era estreita e imprópria. Este elaborava sua ideia de cultura, como o tribunal a que todas as instâncias sociais deveriam submeter-se. Tentava estabelecer um padrão de *saúde* para o qual seja mais fácil apelar do que para o *bem misturado* da civilização. É a primeira vez que a palavra *cultivo* foi usada para indicar uma condição geral, um *estado ou hábito* do espírito. O valor da palavra, segundo Williams, “depende, naturalmente, da força do importante adjetivo do século XVIII, *culto*. O que, neste passo, Coleridge denomina cultivo, Mill, como outros, viria a chamar *cultura*” (1969, p. 82) Essa ideia de cultivo, ou cultura, é laçada como uma ideia social, capaz de corporificar verdadeiras ideias de valor. Em vista das

²³ Considera a poesia como “cultura dos sentimentos”.

²⁴ Filósofo inglês. Utilizou pela primeira vez o termo deontologia. Juntamente com Mill difundiu o termo utilitarismo.

²⁵ Poeta, crítico e ensaísta inglês. Um dos fundadores do Romantismo na Inglaterra.

transformações sociais que marcaram a época da Revolução Industrial, o cultivo já não podia ser tido como processo espontâneo, mas tinha de ser afirmado como um absoluto, como o centro. “A introdução da ideia social de cultura no pensamento inglês fez-se, assim, pela formulação de uma ideia que traduzia valores em termos independentes de “civilização” e, consequentemente, num período de mudança radical, independentes do progresso da sociedade” (1969, p. 83).

Pouco mais tarde, origina-se a construção do conceito de cultura em termos das artes. A participação de Thomas Carlyle²⁶ na formação característica ideia moderna do artista deve ser reconhecida. O desenvolvimento específico dessa ideia como uma das linhas principais da crítica ao tipo novo de sociedade industrial. Aí se encontram e se combinam a ideia de cultura como corpo de artes e de conhecimento e a ideia de cultura como corpo de valores superior ao processo normal da sociedade. Houve uma separação entre as atividades agrupadas sob o título de cultura e os objetivos principais do novo tipo de sociedade. Cultura veio a ser definida como uma entidade isolada e uma ideia critica.

Seguindo a tradição do século XIX, Williams cita um trecho de J. H. Newman²⁷, que diz o seguinte:

Seria desejável que a língua inglesa, como a grega, contasse com uma palavra precisa para exprimir, de maneira simples e geral, a proficiência ou perfeição intelectual, assim como ‘saúde’ é utilizada com referência à compleição animal e ‘virtude’ com referência a nossa natureza moral. Não consigo achar essa palavra; talento, capacidade, gênio, aludem claramente à matéria-prima, que é a base, mas não àquela excelência, que é o resultado de exercício e dedicação. Sem dúvida, se nos voltarmos para tipos especiais, de perfeição intelectual, encontramos palavras, como por exemplo juízo, gosto, habilidade, que parecem satisfazer: contudo, mesmo esses vocábulos referem-se, no seu uso comum, a capacidades ou hábitos relativos à prática ou à arte e não a um estado perfeito do intelecto, considerado em si mesmo. A palavra sabedoria, que é mais ampla do que qualquer outra, também não se aplica, dada sua referência direta à conduta e à vida humana. Conhecimento e ciência expressam apenas ideias intelectuais, mas não um estado ou condição do intelecto; de fato, conhecimento, em seu sentido comum, corresponde a uma de suas circunstâncias, denotando uma posse ou uma influência; e ciência passou a designar o objeto do intelecto, em vez de ser algo que constituisse, como devia ser, o próprio intelecto. Em consequência, vejo-me, neste momento, obrigado a usar muitas palavras, para, em primeiro lugar, despertar e

²⁶Autor do ensaio *Sinais dos Tempos*. Raymond Williams considera este ensaio a primeira contribuição importante de Carlyle ao pensamento social inglês.

²⁷*On the Scope and Nature of University Education* (1852).

transmitir o que, por certo, não é ideia difícil por si mesma – a do cultivo do intelecto como um fim; em segundo lugar, para recomendar essa ideia, o que, certamente não é propósito desarrazoado; e, finalmente, para descrever e conceituar a particular perfeição em que esse propósito consiste (NEWMAN *apud* WILLIAMS, 1969, p. 127).

Williams cita o parágrafo acima pela surpresa que lhe causa o fato de Newman buscar uma palavra precisa, e não ter recorrido à palavra cultura. As expressões de *cultivado* e *cultivo*, tais como definidas por Coleridge, ficam claras nesta citação. Em outras passagens de Newman percebe-se uma aproximação com Matthew Arnold²⁸. Este define cultura como:

forma de nos salvarmos das dificuldades atuais; considerando a cultura a busca de nossa perfeição mais completa, a ser conseguida por meio do esforço por saber, em todas as questões que mais nos interessam, o que de melhor for pensado e dito no mundo; desse conhecimento fluirá uma corrente de pensamento novo e livre por sobre a massa de noções e hábitos comuns que observamos zelosa porém mecanicamente, em vão imaginado que há, em segui-los, zelosamente, virtude que nos compensa dos danos de segui-los de maneira mecânica (ARNOLD *apud* WILLIAMS, 1969, p. 131).

Arnold pertence à tradição que chama cultura de *a busca da perfeição*. Cultura, então, é estudo e busca. Em oposição à tendência universalista, a cultura, é uma alternativa para a anarquia. Williams alerta para o perigo de transformar a liberdade num fetiche. “Perfeição é um ‘vir a ser’, cultura é um processo” (*ibidem*, pg 131). Arnold ajuda a transformar a cultura no supremo crítico das instituições, no processo de sua substituição e melhoria, sem deixar de ser algo que está além das instituições. A cultura nos faz ver não apenas o seu lado bom, mas as próprias limitações e transitoriedades. Uma hipótese básica para o desenvolvimento da ideia de cultura, é, segundo Williams, a de que a arte de certo período se relaciona íntima e necessariamente com um *sistema de vida* dominante e, em consequência, os juízos estéticos, morais e sociais estão em estreita correlação. Esta hipótese é, na verdade, um produto da história intelectual do século XIX.

Outra formulação de grande importância na Inglaterra do século XIX é a que o relacionamento entre períodos artístico já havia se formado antes na Europa (ver obras de Vico, Herder e Montesquieu), mas, na Inglaterra, isso só acontece na década de

²⁸Autor de *Cultura e Anarquia* (1869).

1830. Esta ideia é formulada por nomes como Morris²⁹. A arte se transforma em particular espécie de trabalho. O prazer do trabalho havia sido destruído pelo sistema de preocupação mecanizada. Para Morris, a culpa era do sistema, e não das máquinas. O contraste entre cultura e anarquia continua em outros autores que colocam o sistema econômico baseado na competição como ameaça a *condições de cultura moral* e uma *ordem econômica de inspiração moral*. Mas desta vez, o contraste se baseava em termos que desafiavam os princípios básicos da economia industrial do século XIX.

O movimento geral de caráter social proposto por Morris fez com que ele cruzasse o período de *interregnum* (entre os anos de 1880 e 1914), e chegasse ao século XX na condição de representante de ideias, ainda, muito modernas. No período de transição entre os séculos XIX e XX, em que alguns escritores de menor expressão influenciaram, de certa forma, o pensamento de Williams acerca da cultura, encontramos Mallock³⁰. Para ele, cultura “é como a vida que nos rodeia e que estamos todos preocupados; e o duplo objetivo da cultura é, simplesmente, este: fazer-nos apreciar a vida e tornar a vida digna de ser apreciada (...) o fim da cultura é fazer de nós melhor companhia, como homens e mulheres do mundo” (1969, p. 178). As ideias não mudam, muda a prosa. Aqui encontramos a doutrina da *arte pela arte*, a concepção de cultura como *o verdadeiro significado moral da arte e da poesia*.

Um espírito anarquista é disseminado nesta época. Para Penty, as necessidades humanas assemelham-se às necessidades da indústria. Outro crítico do Estado, citado por Williams, é Belloc. Este acredita que o capitalismo, por ser errado e instável, está em decadência e pode destruir-se:

testemunhar-se em revolta contra a cultura em geral. [...] Isso preocupa os que compreendem o quanto um saudável sistema social depende das vivas tradições culturais. Enquanto a falsa cultura, como a cultura acadêmica de nossos dias, tende a separar as gentes, colocando-as em classes e grupos, para, no fim, deixá-las totalmente isoladas, as verdadeiras culturas do passado tendem a reuni-las. [...] Restabelecer uma cultura desse tipo é uma das nossas tarefas mais urgentes. (PENTY *apud* WILLIAMS, 1969, p. 199).

²⁹William Morris. Sua importância está no fato de ter buscado ligar valores gerais da tradição a uma força social efetiva e crescente: a da classe trabalhadora organizada.

³⁰W. H. Mallock, autor de *The New Republic* (1877).

A fase de transição examinada por Williams, culmina com a obra de Hulme³¹, que considera o romantismo como um coroamento da evolução do humanismo e se preocupa com derrubá-lo, preparando terreno para ‘uma radical transformação da sociedade’ que denomina de *clássicos*. Constata-se um ceticismo generalizado com a análise da força da Revolução Francesa como causadora de modificações, para rejeitar os princípios em que ela se apoiava. É conveniente lembrar que foi dessa análise e dessa rejeição de princípios que brotou importante parcela da noção de cultura, quando se passou a dar ênfase à ordem, contrapondo-a ao individualmente dominante. A fase de transição é fechada com a observação de que a ideia de perfeição foi trazida erroneamente da esfera religiosa. Para Hulme, romantismo é *religião extravasada*. Mais tarde, veremos T. S. Eliot popularizando o pensamento de Hulme. William concorda com Hulme quando afirma que romantismo é religião extravasada e complementa que nas primeiras definições de cultura havia muito de *religião extravasada*. Entramos no século XX buscando saber se o novo movimento da arte, a rejeição do romantismo, está, de fato, baseado na concepção *clássica* do homem.

Entre as opiniões do século XX, Williams destaca as considerações de Tawney³², que sofre influência de autores do século XIX (Arnold). Entra-se neste século com a ênfase dada ao pensamento moral. O industrialismo é considerado um *fetiche*, um meio para manter a sociedade. Tawney não está preocupado em defender a cultura contra o industrialismo, e sim, criar uma *cultura comum*. Foi formulada uma objeção a este pensamento: “cultura depende de padrões e estes, por seu turno, dependem de minorias cultas; não se coadunam com o ideal da igualdade, que tenderia a um mero nivelamento na mediocridade” (1969, p. 237). Mas, para Williams, a desigualdade econômica, ao lado de manter, possivelmente, genuínas minorias cultas, também pode manter, com mais forte razão, *fraudulentos critérios de eminentia*.

As considerações de Tawney acerca e cultura são:

Se a civilização não é o produto da horta, também não é flor exótica, mantida em estufas. [...] A cultura pode ser requintada, mas requintamento não é cultura. [...] A cultura não é uma variedade estética de balas de açúcar, destinada a paladares requintados, mas uma energia da alma. [...] Associar a cultura a uma limitada classe, capaz, em virtude de suas posses, de levar a arte a elevado nível de

³¹T. E. Hulme: *Secularizations: Essays on Humanism and the Philosophy of Art* (1924).

³²R. H. Tawney autor de *Religion and the Rise of Capitalism* (1926).

perfeição, pode permitir a concretização do primeiro desses objetivos, mas não pode, só por si, permitir que se alcance o segundo. [...] Pode, talvez, preservar a cultura, mas é incapaz de estendê-la; e a longo prazo, é somente pela sua extensão que pode ela, nas condições em que vivemos, ser preservada (TAWNEY, 1931, *apud* WILLIAMS, 1969, p. 237).

Williams considera tal posição normal e humana, porém, parece encerrar uma não resolvida contradição – a qual frases a propósito de alargamento e enriquecimento da cultura conseguem apenas obscurecer – entre o reconhecimento de que a cultura precisa crescer e a esperança de que *padrões existentes de excelência* possam ser mantidos intactos.

Apesar de já termos feito referência a Eliot³³, obedecendo à cronologia seguida por Williams, colocamos, novamente, este autor na problematização do conceito de cultura. Williams considera que em Eliot, quando atentamente lido, encontram-se:

questões que os que se opõem politicamente têm de responder, ou, então, abandonar o campo. Em sua análise e debate do conceito de cultura, Eliot levou o argumento a um novo e importante nível de onde as velhas análises anteriores, se repetidas, nos pareceriam, pelo menos, enfadonhas (WILLIAMS, 1969, p. 242).

O propósito de Eliot é confessar uma atitude e é da natureza de uma atitude não dar prioridade à formulação de programas.

Não é possível, em qualquer esquema de reforma social, visar diretamente a condições que assegurem o florescimento das artes: tais atividades são, provavelmente, subprodutos, para os quais não podemos organizar deliberadamente as condições. Por outro lado, sua decadência pode sempre ser vista como sintoma de alguma falha social a ser investigada. [...] A influência firme que opera silenciosamente em qualquer sociedade de massa organizada em função de lucro, para o aviltamento dos padrões de arte e cultura. A organização crescente da publicidade e propaganda – ou o buscar influenciar as massas humanas por todos e quaisquer meios exceto os que apelam para a inteligência – é sempre contra esses padrões (ELIOT, 1939, p. 40 *apud* WILLIAMS, 1969, p. 245).

³³Anteriormente nos detemos mais na obra *Notas para uma Definição de Cultura*. Williams, aqui, faz referência à obra *The Idea of a Christian Society* (1939).

Mesmo em relação ao ponto acima, Eliot não oferece nada que possa ser considerado uma proposta. Para Williams, é a partir deste ponto que inicia seu penetrante reexame da ideia de cultura no seu livro seguinte, *Notes Towards the Definition of Culture*, onde o conservantismo essencial de Eliot é muito mais pronunciado.

Entender ‘cultura’ como ‘todo um modo de vida’ é aspecto realçado pela antropologia e sociologia deste século e Eliot, como todos nós, foi afetado pelas duas disciplinas. [...] O desenvolvimento da antropologia social tendeu a herdar e a consubstanciar modos de considerar uma sociedade e uma vida cotidiana que tinham sido elaboradas a partir da experiência geral do industrialismo. A ênfase num ‘sistema geral de vida’ é contínuo, desde Coleridge e Carlyle, mas o que era um julgamento pessoal de valor tornou-se método intelectual generalizado. [...] A ênfase que Eliot pôs na cultura como um sistema geral de vida é, pois, útil e significativa, como igualmente significativo é que, tendo-a adotado, assim se estenda sobre ela (ELIOT, 1939, p. 40, *apud* WILLIAMS, 1969, p. 245).

Qualquer lista preparada seria incompleta; a de Eliot, porém, fixa-se nos esportes, na alimentação e num pouco de arte – observação característica do lazer inglês. Pode-se inferir da escolha de seus exemplos que ele não aceita integralmente o sentido de cultura como *todo um modo de vida*; pela ilustração apresentada, apenas converte o antigo e especializado sentido de *cultura* (artes, filosofia), em *cultura popular* (esportes, alimentação, igrejas góticas).

Transparece em outros pontos do livro o retorno a esse sentido especializado. Diz Eliot que é possível imaginar uma época futura *em que não haja cultura*, o que só pode significar, para ele época em que *nada haja reconhecível como cultura no sentido de religião, artes, saber*; porque se aplicarmos à sentença o conceito de cultura como *todo um modo de vida*, a ausência de cultura indicaria época em que não existira a vida comum, em qualquer nível.

A importância da formulação pode ser entendida a partir das duas seguintes deduções de Eliot:

Em primeiro lugar, boa parte da confusão podia ser evitada caso se deixasse de propor ao grupo aquilo que só pode ser um objetivo de ordem individual; e de propõe à sociedade, como um todo, o que só pode ser objetivo de um grupo. [...] Em segundo lugar, a cultura individual não pode ser isolada da cultura grupal e [...] a do grupo não pode ser considerada sem levar em conta a de toda a sociedade; [...] a noção que temos de ‘perfeição’ precisa admitir todos os três sentidos

que temos de ‘cultura’ ao mesmo tempo (ELIOT, 1948, p. 24, *apud* WILLIAMS, 1969, p. 247).

Essas conclusões têm, antes de tudo, um importante valor negativo. Eliminam – se forem aceitas – a possibilidade de transformar a busca individual de perfeição em ideal social aceitável. Eliminam, ainda, as formas extremas de *cultura minoritária*, em que se admite que a cultura do grupo se mantém por si mesma, dentro de sua própria órbita, sem referência ao progresso da cultura da sociedade de que o grupo é parte. A tarefa de revelar a inadequação de tais ideias é, essencial e idealmente, a tarefa do pensador conservador.

O uso vital que Eliot faz das conclusões aparece nesta frase: “boa parte da confusão podia ser evitada caso se deixasse de propor (...) à sociedade, como um todo, o que só pode ser objetivo de um grupo” (1969, p. 247). A observação da inicio é fundamento a toda a teoria de classe, formulada por Eliot, nesses termos. Ele diz:

a própria classe desempenha uma função, que é de preservar a parte que lhe cabe da cultura da sociedade. Convém acentuar que, nas sociedades sadias, a manutenção desse especial nível de cultura é benéfica não apenas para a classe que o mantém, como para toda a sociedade. A consciência disso impedira de supor-se que a cultura de uma classe ‘mais elevada’ é supérflua para a sociedade, ou para das maiorias, e impedira, também, sustentar-se que essa cultura deva ser partilhada igualmente por todas as demais classes (ELIOT, 1948, p. 37 *apud* WILLIAMS, 1969, p. 249).

Essa posição, associada a insistente afirmação de que a cultura é *todo um modo de vida* constitui o alicerce sobre que se erguem as duas importantes análises a que Williams se refere: a dos *níveis* de cultura e a da natureza da *classe* que se distingue de *elite*. Eliot parece ter sempre em mente, no esquema normal de seu pensamento, uma sociedade ao mesmo tempo mais instável e mais simples do que qualquer sociedade a que sua análise poderia significativamente aplicar-se. Foi a compreensão desse fato, em meio a confusão da nova sociedade industrial, que levou os predecessores de Eliot, situados na mesma linha de pensamento, a reclamar por mudança. Coleridge (e outros) e também Arnold podem ser encarados como pensadores preocupados, acima de tudo, com a tentativa de transformar *classe* em *função*. Foi a ausência de qualquer relação

coerente entre classe e função que constituiu o fulcro das críticas que levantaram contra a sociedade industrial.

Em qualquer sociedade imaginável, os graus de consciência, mesmo da cultura comum, variam grandemente. A ênfase que Eliot coloca nesse ponto é importante, por isto que compõe a uma revisão das teses mais simples acerca da difusão democrática da cultura. Cabe examinar aqui três pontos:

Em **primeiro** lugar que a ideia não de uma comunidade, mas de uma igualdade de cultura – uma cultura uniforme, igualmente difundida – é essencialmente um produto do primitivismo (muitas vezes identificado com medievalismo), o qual se constitui em tão importante resposta dentro da tradição do século XIX, às ásperas complexidades da nova sociedade industrial. Essa ideia de uma igualdade de cultura ignora a *necessária* complexidade de qualquer comunidade que utilize técnicas industriais e científicas desenvolvidas; e o anelo por uma identidade de situação e de sentimento, que exerce tão forte influência emocional em escritores do feitio de Morris é, simplesmente, forma de desejo regressivo a uma sociedade mais simples, não industrial, cujo todo constituirá o todo da cultura, mas que não será acessível ou não existirá conscientemente, como todo, para qualquer indivíduo ou grupo que nela esteja inserido. [...] Onde isso se efetiva, a ideia de difusão uniforme de cultura, transfere-se, comumente, para a difusão de uns poucos elementos escolhidos da cultura, em geral as artes. É certo, creio eu, poder-se imaginar uma sociedade onde o exercício e o gozo das artes seja amplamente difundido.[...] Um dos aspectos desse perigo aparece no exame do **segundo** ponto; que é o de que as ideias de difusão da cultura tem, normalmente, caráter impositivo, refletindo as ideias acabadas e estabelecidas de determinada classe. Isto, que eu chamaria de tom fabiano em cultura, manifesta-se muito claramente, no ideal tão largamente dominante em nosso sistema educacional, de conduzir os educandos, os inescclarecidos, para um particular esclarecimento que os educadores julgam satisfatório contra si mesmos. [...] A situação pode ser resumida na crença de que uma cultura (no sentido de algo especializado) pode ser amplamente estendida sem que se modifique a cultura (no sentido de ‘todo um modo de vida’) dentro da qual aquela cultura especializada exista. [...] O **terceiro** ponto, *decorrência* do segundo, a saber, o de que a cultura especializada não se estende sem sofrer mudança [...]. Tem razão Eliot quando insiste que essas ideias nasceram de uma concepção superficial e confusa de cultura (WILLIAMS, 1969, p. 249 – 251).

Insistindo em que a cultura seja vista como um *modo geral de vida*, Eliot criticou procedentemente as teorias ortodoxas de difusão cultural e, a seu ver, um só obstáculo continua a opor-se a aceitação da posição que sustenta. Tal obstáculo é

constituído pela teoria da substituição das elites por classes, teoria essa que se associa ao nome Mannheim³⁴.

A definição de cultura como *todo um modo de vida* é vital neste ponto, pois, para Williams, Eliot tem toda razão quando assinala que limitar ou tentar limitar a transmissão da cultura a um sistema de educação formal seria reduzir um modo geral de vida a certos especialismos (p. 252).

As objeções que Eliot levanta contra uma sociedade de elite são, em primeiro lugar, a de que, em tal sociedade a cultura comum será de baixo nível e, em segundo lugar, a de que o princípio das elites exige mudança de pessoas em todas as gerações, mudança essa que tenderá a efetuar-se sem a importante garantia de qualquer continuidade mais ampla do que a dos próprios especialismos da elite. A objeção encontra apoio, ainda uma vez, na ideia de que a cultura é *um sistema geral de vida*. Eliot acentua a importância do conteúdo geral de uma cultura – nele se contendo, para seu próprio equilíbrio, as habilidades especiais.

Williams considera que Eliot, como intelectual conservador, alcançou o êxito ao expor as limitações de um *neoliberalismo* ortodoxo, aceito de modo demasiado geral e com demasiada complacência. Onde diverge de Eliot, não é principalmente em sua crítica a esse *liberalismo*; é antes, no que diz respeito às implicações atuais do conceito de cultura como *um sistema geral de vida*. Parece-me que sua insistência teórica neste modo de ver só é comparável a sua recusa prática de observar o que realmente se passa (recusa que se faz menos evidente, em certos pontos, na outra obra). Com efeito, o que é claro nesse novo conservadorismo (e isso o torna muito diferente e muito inferior ao conservadorismo de Coleridge ou de Burke) é que uma genuína objeção teórica ao princípio e aos efeitos de uma sociedade individualista, “atomizada”, combina-se, e não há como não se combinar, com a adesão aos princípios de um sistema econômico que se baseia exatamente nessa visão individualista *atomizada*.

Se a cultura é, como Eliot insiste que deve ser, *um sistema geral de vida*, então todo o sistema deve ser considerado e julgado globalmente. O progresso que Eliot desplora é, em verdade, o produto de tudo aquilo que permaneceativamente na sociedade tradicional, de onde o próprio Eliot retirou seus valores. Aí se encontra, por certo, a raiz daquela desolada frieza que os escritos sociais de Eliot estão penetrados.

³⁴Karl Mannheim, considerado um dos pais fundadores da sociologia clássica do século XX.

Deixamos o pensamento de Eliot para determo-nos em dois críticos literários: Richardt e Leavis. O primeiro considera a cultura como um todo. Assim como ele oferece a cultura como a alternativa para a anarquia; a cultura, porém como ideia, terá de fundar-se num conceito de valor subordinado não mais às velhas *chaves da sabedoria*, mas a algo que possa ser descoberto na consciência nova do homem. Retornamos, assim, à receita de Arnold – cultura contra a anarquia –, mas *cultura* e *processo de aperfeiçoamento* passam a ser definidos de novo modo. A exploração dessas respostas correntes pela arte e pela literatura comercializadas, ou pelo cinema, era fato conhecido pela própria cultura inglesa deste contexto.

Já Leavis delineia uma particular concepção de cultura que se tornou muito influente: cultura significando hábito e o uso da linguagem. Em certo sentido, esta é uma nova posição na história da ideia de cultura. Não obstante, deriva, em essência, de Arnold, segundo próprio Leavis assevera ao dizer que se inspirou nos trabalhos do autor de *Cultura e Anarquia*. O que deriva Arnold deriva também de Coleridge, mas com importantes diferenças no transcurso da ideia. Para Coleridge, a minoria deveria ser uma classe, uma ordem constituída autônoma, a sua clerezia, cujo ofício seria o cultivo geral e cuja felicidade seria todo o corpo das ciências. Para Arnold, a minoria era um resíduo, um remanescente social formado por indivíduos de todas as classes cuja distinção, em essência, era a de que escapavam a limitações habituais do sentimento de classes. Para Leavis, a minoria é, em última análise, a minoria literária, encarregada de manter viva a tradição literária e as mais finas qualidades da língua. Leavis afirma, pouco tempo depois, que *civilização e cultura estão-se tornando termos opostos*. Esta é uma famosa distinção feita por Coleridge, e em que se apóia todo o desenvolvimento dessa ideia de cultura. A cultura fez-se uma entidade, um positivo corpo de realizações e de hábitos, destinado expressamente a se caracterizar um modo de vida superior àquele que vinha determinando o *progresso da civilização*. Para Coleridge, a defesa desse padrão de vida superior devia ser confinado a uma Igreja Nacional, onde estariam reunidos os representantes sábios de todas as seitas. Como essa Igreja não podia, na prática, ser instituída, os sucessores de Coleridge viram-se obrigados a um contínuo redefinir da natureza da minoria encarregada da defesa da cultura.

O processo que Arnold iniciara ao identificar virtualmente *cultura* e *crítica*, completa-se com o de Leavis, como já se havia de modo análogo, um pouco antes de I.

A. Richard. A dificuldade com a ideia de cultura é de que estamos continuamente a ser forçados a estendê-la até, praticamente, identificá-la, com toda a nossa vida comum.

Seguindo as referências de Williams, chegamos a uma problematização de marxismo e cultura. Marx, ele próprio esboçou que nunca desenvolveu por completo uma teoria da cultura. Uma teoria marxista da cultura admite diversidade e complexidade, leva em conta a continuidade dentro da mudança, aceita o acaso e certas autonomias limitadas; mas, com essas ressalvas, considera os fatos da estrutura econômica e as relações sociais como o fio condutor que entretece uma cultura e, é dessa forma que podemos compreendê-la, acompanhando este fio condutor. Na obra *The Mind in Chains* a ideia geral acerca de cultura é razoável:

O progresso da palavra cultura depende do progresso das condições materiais para seu desenvolvimento; e, em particular, a organização social de qualquer período da história põem limites às possibilidades culturais desse período. Há, ao longo na história, entretanto, uma constante interação entre cultura e organização social. À cultura não é dado, em verdade, ir além do possível; mas a organização social pode atrasar-se, e, na realidade atrasa-se, em relação ao que seria do ponto de vista da cultura, possível e desejável. Há certa continuidade entre as várias formas de organização social e as várias formas de cultura; mas a continuidade da cultura é a mais assinalável, por dois motivos principais: primeiro, porque é mais fácil vislumbrar possibilidades do que pô-las em prática; segundo, porque as mudanças e os progressos na sociedade, sofrem resistências da parte daqueles a quem qualquer mudança parece prejudicial, já que se encontram, no momento, no topo da escala social. Nas ocasiões em que a mudança social se impõem, a cultura entra em conflito com os padrões estabelecidos da sociedade, padrões que, por sinal, foram adotados e apropriadamente sustentados pela cultura no passado, mas que se revelam agora inadequados e desestimulantes para um novo avanço, para o futuro (LEWIS, 1937, p, 19-22, *apud* WILLIAMS, 1969, p. 281).

Williams não hesita em afirmar que tais observações são importantes para o desenvolvimento das ideias e sentimentos, pois nos deram os modernos significados de *cultura*. Mas não está certo de que seja uma interpretação marxista. Conquanto reconheça a base material da cultura, aproxima-se, em seu conceito de cultura, de uma definição arnoldiana – pela qual a cultura pode antecipar-se à organização social e econômica, corporificando, de modo ideal, o futuro. Williams nota apenas o fato de que a *cultura* não estava tão adiante, nem tão filiada ao futuro quanto então se imaginou. É

verdade, por certo, que as abstrações da arte e da cultura eram um substitutivo, tanto na própria arte como na vida em geral, para relações sociais satisfatórias.

As teorias marxistas de cultura são confusas porque parecem, conforme a ocasião, e conforme o escritor, aplicar todas essas proposições segundo as necessidades do momento. Parece claro que muitos escritores ingleses que são politicamente marxistas, ao tratar da cultura, parecem estar primariamente preocupados em provar a sua existência e a importância que eles têm na teoria marxista, a fim de rebaterem os que, reagindo ao marxismo, sustentaram que Marx, com sua teoria da estrutura e superestrutura, havia diminuído o valor até então atribuído à criação intelectual e imaginativa.

No que concerne à cultura, muito do que passou a ser tido como marxismo foi determinado, ao que parece, pela reação que a afirmação desencadeou. Era necessário mostrar que os marxistas tinham a cultura em grande conta, embora essa prova de que a cultura era importante, parecesse, a outros escritores, pelo menos desnecessária.

Em verdade, a julgar pelas tentativas britânicas de construir uma teoria marxista da cultura, o que se vê é uma interação entre Romantismo e Marx, entre a ideia de cultura, tal como enfeixada pela tradição inglesa, e a ideia de cultura como brilhantemente a reexaminou Marx. A interação cabe concluir, continua a processar-se e está longe de completa (WILLIAMS, 1969, p. 289).

O capitalismo e o capitalismo industrial, que Marx pode, em linhas gerais, descrever por meio da análise histórica, surgiram dentro de uma cultura existente. As sociedades francesa e inglesa estão hoje em certos estádios do capitalismo, mas as suas culturas, por sólidas razões de ordem histórica, são nitidamente diferentes. O fato de que ambas são capitalistas pode ser determinante e pode ditar os rumos para a ação política e social; mas para compreender as culturas é preciso levar em conta o modo de viver, globalmente considerado.

Para os marxistas, cultura, via de regra, significa produtos intelectuais e de imaginação de uma sociedade; isso corresponde ao modo falho de usar o termo *superestrutura*. Parece que os marxistas deveriam logicamente empregar o termo *cultura* no sentido de um processo integral de vida, ou um processo geral de caráter social, já que dão ênfase à interdependência de todos os aspectos da realidade social e

definida importância à dinâmica da mudança social. “Não se trata de discutir uma política sabia ou ignara livre ou totalitária; trata- a se, em vez disso, de discutir os pontos falhos de uma teoria da cultura” (1969, p. 292).

Williams interessa-se pela teoria marxista, porque o socialismo e o comunismo eram muito importantes naquele contexto. E se propõe a continuar dando valor ao seu estímulo, o esclarecimento que a teoria trará à questão no campo da cultura como um todo.

Conclui, então, sua obra com a sensação de que a história da ideia de cultura é a história do modo, por que reagimos em pensamento e em sentimento a mudanças de condições em que passamos na nossa vida. Chamamos cultura a nossa resposta aos acontecimentos que constituem o que costumamos definir como indústria e democracia e que determinaram mudança das condições humanas. A ideia de cultura é a resposta global que demos a grande mudança geral que ocorreu nas condições de nossa vida comum. O desenvolvimento da ideia de cultura correspondeu a esse esforço lento e gradual para reformular e recobrar o controle. A ideia de cultura corresponde a um esforço comum de estudo e de tomada de consciência, mas as conclusões, bem como os pontos de partida, foram diversos. A palavra cultura não pode ser automaticamente utilizada como forma de diretiva social ou pessoal. Seu surgimento, com os significados modernos, assinala o esforço por uma avaliação qualitativa total, mas não chega propriamente a uma conclusão, sendo antes um processo.

Enfim, a palavra cultura, que antes significava primordialmente *tendência de crescimento natural* e, depois, por analogia, um processo humano mesmo (referindo-se à cultura *de alguma coisa*), alterou-se no século XIX vindo a significar, em um primeiro momento, *um estado geral ou disposição de espírito*, em relação estreita com a ideia de perfeição humana. Posteriormente, passou a corresponder a “estado geral do desenvolvimento intelectual no conjunto da sociedade”. Mais tarde, referiu-se a *corpo geral das artes*. Ainda mais tarde, já no final do século, veio indicar *todo um sistema de vida, no seu aspecto material, intelectual e espiritual*.

Na ausência de um conceito preciso, ciente da complexa e ativa história da palavra, Williams procurou acompanhar a evolução do tratamento do problema da cultura dentro da tradição das ciências do homem. Oposições e superposições nos

conceitos não reduzem a complexidade. E esta não está na palavra cultura, mas nos problemas que as variações do seu uso implicam.

Em outras obras Williams reforça a ideia da complexidade presente na palavra cultura e nos alerta para a facilidade em que temos de reagir a complexidade adotando um sentido *verdadeiro, adequado* ou *científico* descartando outros sentidos por serem vagos ou confusos.

Na tentativa de colocar Williams em diálogo com os autores anteriormente trabalhados oferecemos, primeiramente, uma prova desta reação à complexidade que pode ser observada na já citada obra de Kroeber³⁵, em que, segundo Williams, o uso na antropologia norte-americana é adotado como norma. Sabemos que em uma disciplina é preciso esclarecer o uso conceitual, mas, o que é significativo é o leque e a sobreposição de sentidos que, como já foi dito, não reduz a complexidade.

É particularmente interessante que, na arqueologia e na *antropologia cultural*, a referência à **cultura** ou a **uma cultura** aponte primordialmente para a produção *material*, enquanto na história e nos *estudos culturais* a referência indique fundamentalmente os *sistemas de significação* ou *simbólicos*. Isso confunde amiúde, mas, ainda mais frequentemente esconde a questão central das relações entre produção “material” e “simbólica” (WILLIAMS, 2007 p. 122 – grifos nossos).

Como já foi dito anteriormente, o sentido de cultura como *todo um modo de vida* foi introduzido no inglês, em 1870³⁶, por Tylor. Colocando este autor em diálogo com Williams, destacamos a legitimidade deste sentido, quer seja usado de modo geral ou específico, indicando *um modo particular de vida*, quer seja de um povo, de um período histórico, de um grupo ou da humanidade em geral. A este uso Williams categoriza cultura como *substantivo independente*. Porém, quando vamos além da referência física do sentido de cultura, como neste caso, é preciso reconhecer outras duas categorias de uso amplas e ativas: o substantivo independente e abstrato que descreve um *processo* de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético, a partir do século XVIII; e o substantivo independente e abstrato que descreve as *obras e as práticas* da atividade intelectual e, particularmente, artística. Com frequência, este parece ser hoje o sentido

³⁵Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions.

³⁶Primitive Culture.

mais difundido: *cultura* é música, literatura, pintura, escultura, cinema. Em inglês os dois últimos sentidos estão muito próximos.

Se por muito tempo usou-se a palavra cultura apenas no sentido de processo, cuidado com algo, (*colere* e suas variantes *culter*, *coulter*, *culture*) em uma etapa seguinte o significado se deu por metaforização.

A partir do princípio do século XVI, o cuidado com o crescimento natural **ampliou-se** para incluir o processo de desenvolvimento humano. [...] Em diversos momentos do desenvolvimento, ocorreram **duas mudanças** cruciais: em primeiro lugar, certo grau de adaptação à metáfora, que tornou direto o sentido de **cuidado humano**; em segundo lugar, uma extensão dos processos específicos ao processo geral, que a palavra poderia carregar de modo abstrato. Naturalmente, é a partir deste último desenvolvimento que o substantivo *cultura* iniciou sua complicada história moderna, mas não o processo de mudança é tão intrincado, e os sentidos latentes às vezes se aproximam tanto, que não é possível afirmar uma data definitiva. Como substantivo independente, *cultura* – processo abstrato ou produto de tal processo – só passa a ser importante no final do século XVIII e não é comum antes de meados do século XIX (WILLIAMS, 1969, p. 118 –grifos nossos).

Ou seja, o termo tem uma construção histórica que se atribui à vida social. Os significados históricos estão relacionados com as transformações da sociedade. Muito fortemente verificada na transição da Sociedade Tradicional para a Sociedade Complexa, com a Revolução Industrial e todas as suas consequências: capitalismo industrial, movimentações artísticas literárias, científicas e políticas. O conceito parte de *cultivo* (referindo-se, porque não, a habilidades individuais), passa pelo patrimônio intelectual (não mais individual, quando associado ao espírito formador), chegando, na contemporaneidade, como *todo um modo de vida*. A contribuição de Raymond Williams nasce da falta de unanimidade na interpretação de *todo um modo de vida*.

Essa nossa retomada da história e do uso do termo cultura pretende chamar a atenção para um outro viés: *os elementos que produzem essas culturas*. Ou seja, chamar a atenção para a *cultura vivida* em detrimento da ênfase em um *espírito formador*. Apesar de reconhecer que ambos os sentidos sejam válidos, temos o primeiro como um significado moderno e o último como antigo. Digo em detrimento considerando que para nossa área interessa muito o fato de que a cultura vivida é determinada por *processos sociais* que vão além da economia e da política, e que estão ligados aos meios de comunicação de massa:

a organização social da cultura, como um *sistema de significações realizado*, está embutido numa série completa de atividades, relações e instituições, das quais apenas algumas são manifestamente ‘culturais’ Pelo menos para as sociedades modernas, esta é uma utilização teórica mais eficiente do que o sentido de cultura como um modo de vida global. Esse sentido, oriundo da antropologia, tem o grande mérito de salientar um *sistema geral* – específico e organizado de práticas, significados, e valores desempenhados e estimulados. Ele é em princípio potente contra os hábitos de estudos isolados, historicamente desenvolvidos dentro da ordem social capitalista, a qual pressupõe, na teoria e na prática, um “lado econômico da vida”, um “lado político”, um “lado privado”, um “lado de lazer” e assim por diante (WILLIAMS, 2000, p. 208).

Williams também considera que, em um sentido mais geral, houve um desenvolvimento de cultura como *cultivo da mente*, neste sentido ele faz a distinção de três significados: *estado mental desenvolvido*, como em *pessoa de cultura; deste desenvolvimento* ou seja, *interesses culturais e atividade culturais*; até os *meios desses processos*, como em cultura considerada como *as artes* (2000). Este último, como já foi dito, é o mais comum, apesar de todos serem usuais.

Para Williams, uma forma proveitosa de perceber a dificuldade do termo cultura é entendendo que ela deriva, também de algumas formas precursoras de “convergência de interesses” do sentido de cultura. As duas formas principais de convergência seriam: *ênfase no espírito formador* de um modo de vida global, manifestado por atividades sociais especificamente culturais, como certa linguagem, estilos de arte, tipos de trabalho intelectual, posição idealista; e ênfase em *uma ordem social global* no seio da qual uma cultura específica, em relação aos estilos de arte e aos tipos de trabalho intelectual, sendo considerado produto direto ou indireto de uma ordem primordialmente construída por outras atividades sociais, posição materialista.

Raymond Williams acredita em uma convergência prática entre os sentidos antropológicos e sociológicos da cultura com outros sentidos mais específicos (atividades intelectuais e artísticas) que ele chama de *convergência contemporânea*. O que ele faz é uma sociologia da cultura. Aliás, a partir de nossa leitura deste autor, ousamos afirmar que os Estudos Culturais são sinônimo de Sociologia da Cultura. Os sentidos de cultura, até então separados pelas disciplinas (mesmo que relacionados), foram ampliados e tramados por Raymond Williams. Embora a ênfase dos Estudos

Culturais esteja em todos os sistemas de significações, são as práticas e as produções culturais manifestas que os fundamentam.

A nova sociologia da cultura pode ser vista como a convergência e, até certo ponto, a transformação de duas nítidas tendências: uma dentro do pensamento social geral e, portanto, especificamente da sociologia; outra, dentro da história e da análise culturais (2000, p. 16).

Essa é a contribuição que precisa ser pontuada, pois caracteriza o sentido de cultura para os Estudos Culturais: a convergência de sentidos.

Quando Raymond Williams se refere a uma sociologia observacional, que trata a imprensa, rádio, cinema como *instituições culturais* e que se interessa por estudar tais instituições e seus produtos, inclusive citando os tipos de estudos de interesse (instituições sociais e econômicas de cultura, e como definições alternativas de seus produtos; de seu conteúdo; de seus efeitos), ele *estabelece um diálogo com a corrente conhecida como Mass Communication Research*, norte-americana.

De outra parte, quando se refere a uma tradição alternativa da sociologia, fora da observacional, Williams estabelece um *diálogo com a Escola de Frankfurt*, na qual a cultura oscila entre uma dimensão de referência global e outra parcial. Para ele há uma convergência entre teorias sociais da cultura e teorias de estudos mais especificamente filosóficos, históricos e críticos sobre a arte, marcando o início de uma tradição marxista mais geral, onde os estudos se voltam para a história e para análises culturais (com ênfase nas condições sociais da arte; no material social das obras de arte; e sobre relações sociais em torno das obras de arte) (2000, p. 20).

A associação com a noção de experiência também é importante, pois, levando em conta que a cultura na Sociedade Complexa estende-se às relações e práticas vividas. E à ideia que Weber nos dá do esforço que fazemos para pertencer (necessidade de sermos aceitos), a experiência pode ser interpretada pela cultura, que passa a ser passível de observação direta, discussões e avaliações sobre seu valor. A cultura pode ser modificada, tanto pela ação dos meios de comunicação, quanto pela necessidade de se refletir criticamente sobre este processo.

A comunicação de massa cruza com o conceito de cultura. Por isso, o que nos parece mais pertinente para dar continuidade a este trabalho é entender o que os termos *comunicação*, ou ainda *meios de comunicação*, representam para Raymond Williams.

3. Raymond Williams e o Conceito de comunicação

Ainda quando buscava o conceito de cultura em Raymond Williams percebeu-se que em suas problematizações a palavra comunicação sempre estava por perto. A abordagem de cultura começou a se apresentar intimamente ligada à comunicação (meios etc.). Williams considera as comunicações um elemento crucial no estudo da cultura, porque é a linguagem que está na base da definição dos seres humanos. Em Birmingham, a comunicação emerge como processo primordial porque é através dela que se torna possível interpretar a sociedade (a importância da cultura nos estudos de comunicação).

Em suma, desejo mostrar o surgimento de *cultura* como uma abstração, como algo de absoluto: surgimento que, de modo nada simples, dá origem a duas respostas genéricas – primeiro, o reconhecimento de uma separação prática entre certas atividades morais e intelectuais e o ímpeto vigoroso de um novo tipo de sociedade; segundo, a elevação destas atividades a uma espécie de corte de apelação para o homem, posta acima de juízo social prático, e, ao mesmo tempo, como alternativa moderadora e reordenadora. Em qualquer desses sentidos, *cultura* não foi apenas uma resposta aos novos métodos de produção – à nova *Indústria*. **Ligava-se também aos novos tipos de relações pessoais e sociais**, constituindo, repito, um reconhecimento de separação prática e uma forma de acentuar alternativas. A ideia de *cultura* seria mais simples se fosse resposta ao industrialismo apenas; foi, porém, resposta a novos desenvolvimentos políticos e sociais, isto é, à *Democracia* (1969, p. 20 – grifos nossos).

Quando pensamos em novos tipos de relações pessoais e sociais, imediatamente, fazemos a relação com as mudanças verificadas na Sociedade Complexa e às alterações das relações de tempo e espaço trazidas pelos meios de comunicação de massa. Então podemos perceber que Raymond Williams usa os meios de comunicação para explicar algumas alterações na cultura. Na citação acima o autor indica que o desenvolvimento dos novos meios de comunicação coincide historicamente com a extensão da democracia, deixando claro o viés político que lhe serve como pano de fundo para

pensar comunicação. A propósito, cabe destacar uma profunda neutralidade de Williams ao falar dos meios de comunicação, em se tratando da técnica: esta não traz um significado próprio, e sim, representa um posicionamento ideológico daqueles que se servem dos meios de comunicação.

Para realizar a análise, utilizaremos as seguintes obras de Raymond Williams: *Cultura e Sociedade* (1969); *Communications* (1966); *Contact Human Communication and its History* (1981); *Cultura* (2000); *Palavras-chave* (2007). Porém, antes de analisar o conceito de comunicação em Raymond Williams e estabelecer relações com algumas correntes do campo da comunicação, se faz necessário nos colocarmos diante desta palavra polissêmica e pontuar as diferenças que entendemos³⁷ existir entre o conceito de comunicação, como processo, e de Comunicação, como um saber.

3.1. Considerações acerca da palavra comunicação para o saber comunicacional

A comunicação em sentido *lato sensu* e a comunicação social em sentido *strictu sensu* constituíram fenômeno de fundamental importância para o desenvolvimento da raça humana. Sem a comunicação em suas diversas formas – oral, escrita, mímica, pictográfica, etc. –, a cultura não teria passado de indivíduo para indivíduo, de grupo para grupo, de povo para povo, de uma geração para outra e de uma ilha perdida no Pacífico para os demais núcleos populacionais ditos *civilizados* e vice-versa.

O dom de comunicar-se diferenciou a humanidade das demais espécies do reino animal, permitindo que fosse capaz de produzir e armazenar conhecimentos de modo a superar os desafios da natureza e as contradições psicossociais geradas no seio dela própria, chegando à atualidade como senhora absoluta dos destinos do planeta Terra. A espécie humana, valendo-se das prerrogativas da comunicação, dispõe hoje de meios capazes de semear o *bem comum* entre todos os povos e também, em caso extremo, os de destruir todas as espécies vivas do planeta. O dom da comunicação colocou o mundo contemporâneo a caminhar sobre corda bamba: tanto pode conduzi-lo para a vivência da Utopia de Thomas Morus, do Xangrilá, da *sociedade ideal de Marx*, da *Terra do Nunca*

³⁷Recomenda-se a leitura do artigo *De Qual Comunicação Estamos Falando* – Luiz C. Martino (2003).

de Peter Pan, como à catástrofe levada às telas por Franklin J. Schaffner sob o título de *Planet of Apes* (O Planeta dos Macacos).

A comunicação social tem por marco a invenção da escrita pelos Sumérios, em cerca de 3.500 a.C.. Foram feitas de periodização. Hohlfeldt (2002, p. 64) destaca cinco fases históricas distintas do desenvolvimento da comunicação, a partir da Grécia Clássica, por volta do século V a.C., quando a comunicação social começou a ganhar contornos definitivos. Os períodos históricos característicos seriam:

1. Grécia, século V a.C.;
2. Roma, entre o século I a.C. e o século I d.C.;
3. Itália, entre os séculos XV e XVI;
4. França, a partir do final do século XVIII e especialmente ao longo de todo o século XIX;
5. Europa e Estados Unidos, a partir da segunda década do século XX até o momento.

No primeiro período, Hohlfeldt disserta sobre a contribuição aristotélica para com as raízes desse fenômeno cultural, fazendo as seguintes observações:

Ao viver em sociedade, o homem utiliza a razão que se traduz em linguagem e para a boa convivência (em busca do justo e da felicidade), necessita da *retórica*, capaz de fazer distinguir e decidir entre as diferentes realidades, que se apresentam dialeticamente, isto, como aparentes contradições a serem ultrapassadas (HOHLFELDT, 2002, p. 76).

A *retórica* é o instrumento de persuasão (idem, p. 77).

Aristóteles distingua três tipos de discursos ou gêneros oratórios: o *deliberativo* (sobre o futuro), o *judiciário* (sobre o passado) e o *demonstrativo* (refletindo o presente) (idem, p.78).

A *comunicação* contribuía, no dia-a-dia, para construir e formalizar a comunidade grega, integrando todos os seus participantes (idem, p. 80).

Com respeito à contribuição do Império Romano, Hohlfeldt destaca o uso de controle social:

Para os romanos, os processos de comunicação serviram essencialmente para o controle social, para garantia do poder, para o exercício político. Antecipando-se às crises, mantendo-se informado de tudo o que acontecia, os governantes romanos evidenciaram que uma das funções básicas da comunicação é, justamente a de garantir

não apenas a informação, quanto à opinião consensual (HOHLFELDT 2002, p. 83).

Hohlfeldt, que elogiara a visão aristotélica por considerá-la coerente com a boa convivência – a comunicação que se preocupa com a busca do justo e da felicidade, valendo-se da *retórica*³⁸ –, critica o objetivo intrínseco ao processo de comunicação dos romanos, concentrando-se unicamente no seu aspecto político. É sabido que o Direito Romano e seu *Corpus Juri* foi concebido não para o estabelecimento de um diálogo de dupla via, mas como impostura unilateral da vontade do Estado ou da classe dominante. Para garantia do cumprimento das regras tidas como necessárias ao interesse do Estado, essas se faziam acompanhar de sanções e não cabia ao povo discuti-las ou contrariá-las. A comunicação era transmitida por um único emissor e endereçada a um receptor comum – os cidadãos romanos.

Para Hohlfeldt, a conceituação filosófica aristotélica tem vantagens sobre a definição de Harold D. Lasswell – considerado pioneiro da Teoria da Comunicação na contemporaneidade –, pois, ao contrário deste que “reduz a comunicação a um processo informativo, o filósofo grego entendia que a situação comunicacional era dialógica”, ainda que, a nosso ver, não seja necessário atribuir ao esquema de Lasswell esta rigidez, já que emissor e receptor designam papéis dentro do processo comunicacional, papéis reversíveis.

O terceiro período histórico, situado na Itália, entre os séculos, XV e XVI, teve como fato propulsor uma das grandes invenções trazidas da China: o papel.

Registram os historiadores que o papel, combinado com a descoberta do *tipo móvel* de Johannes Gutenberg, possibilitou conquistas jamais então imaginadas no mundo da comunicação. A própria descoberta do *Novo Mundo* e da importância da Europa ganhavam nova significação com a circulação de informações e ideias permitidas pelo novo suporte.

A Europa, de um momento para outro, descobriu que nem era o centro do mundo, nem se encontrava sozinha. Havia povos em outros continentes, semelhantes aos europeus, e cujas culturas mereciam ser conhecidas e estudadas. Por isso mesmo, os relatos de viagem eram as obras que atraiam o maior número de leitores (HOHLFELDT, 2002, p. 87-88).

³⁸Definida como “faculdade de ver teoricamente o que em cada caso pode ser capaz de gerar persuasão.

O quarto período de notável desenvolvimento da comunicação social resultou da Revolução Francesa de 1789. Romperam-se os laços entre a escola e a religião. Surgiu a escola leiga, pública e gratuita. Ganhou corpo a utopia da igualdade, da liberdade e da fraternidade, meta que só poderia ser alcançada se todos os cidadãos tivessem igual direito à informação e à educação. Também a ficção ganhou novo impulso: ao invés das narrativas de viagens eram as biografias que atraiam os leitores, ou então os folhetins³⁹ de Victor Hugo, Alexandre Dumas (pai e filho), Edmond Rostand, Gustave Flaubert⁴⁰. A motivação explícita ou implícita da modalidade era bastante simples. Cada leitor imaginava um final de acordo com a sua concepção prática ou ético-moral, e interessava-se em compará-la com a do autor do folhetim.

Essa técnica de comprovada capacidade atrativa de públicos não perdeu a validade com o passar dos tempos. As novelas, substitutas dos livros-folhetins da quarta fase da trajetória histórica da comunicação social, pelo menos na realidade brasileira, continuam na “crista da onda” garantindo, como comprovam as pesquisas de audiência, que os brasileiros preferem recorrer à mídia para sonhar ao invés de tomar conhecimento da realidade.

Analizando este fenômeno privilegiador do *faz-de-conta* em prejuízo da *concretude fáctica*, Hohlfeldt (2002, p. 93) afirma: a imprensa, definitivamente, tornou-se uma mercadoria dentro do sistema capitalista. Isto porque os espaços mediáticos estão submetidos, não ao interesse público ou ao *bem comum* (Jean-Jacques Rousseau), mas ao leilão da melhor oferta.

O quinto e último período histórico corresponde às influências da Europa e dos Estados Unidos no pós-Segunda Guerra Mundial, não faz mais do que confirmar o surgimento de uma *sociedade de cultura de massa*, alimentada pela *comunicação social* e especialmente pela modalidade massiva, isto é, aquela sob o domínio dos meios de comunicação. O que vimos, até agora, com essa categorização de Hohlfeldt, foram períodos do processo comunicacional centrado na escrita. Mas o que precisamos, neste momento, é pontuar, também, a comunicação como fenômeno.

³⁹O folhetim foi a semente inspiradora das novelas radiofônicas do passado das televisivas de agora. Trata-se de uma narrativa dinâmica construída em partes que deviam manter um “suspense” contínuo, com os leitores curiosos e interessados em saber/inteirar-se da sequência dos acontecimentos.

⁴⁰Escritores romancistas franceses.

Comunicação como processo diz respeito ao próprio ato comunicacional e é uma das ideias mais consensuais. Essa noção nos coloca no âmbito da dinâmica do ato comunicacional, no sentido de entender que elementos estão envolvidos nesse processo e como ele ocorre, traçando a sua definição, inclusive levando em consideração as várias acepções que o termo comunicação nos sugere.

Segundo Martino (2001) comunicação (palavra derivada do latim *communicatio*, cujo significado se refere a uma atividade realizada em conjunto) é um termo polissêmico, marcado por uma associação às mais variadas práticas. Como, por exemplo, a conversa entre duas pessoas ou as trocas químicas em organismos vivos (não é a toa que as células possuem componentes chamados *receptores*). Em visões ora filiadas ao senso comum, ora adquirindo um caráter mais científico – e mesmo nesse segundo caso, em tentativas mais científicas de se definir o que é comunicação, encontramos a multiplicidade de sentidos. Contudo, essas visões carregam um traço em comum: o caráter relacional da comunicação. A partir disso, é possível destacar, nesse universo de sentidos, três dimensões:

- a) Comunicação e seres brutos: esfera onde o sentido de relação é mais amplo, expresso pela fórmula ação/reAÇÃO, num esquema mecânico, puramente físico, sendo previsível;
- b) Comunicação e seres orgânicos: aqui a fórmula ação/reAÇÃO ainda se faz presente, mas há, agora, a intervenção do organismo no processo, dependendo da carga genética do ser vivo e eliminando a mecanicidade do ato comunicacional;
- c) Comunicação e homem: a comunicação no domínio humano, onde ela assume sua forma simbólica, estabelecida na relação do homem consigo, com o outro e com o mundo. Neste caso, a ideia de comunicação entra no plano da cultura e assume um tipo de relação diferenciada, pois se trata de compartilhar algo no nível da consciência, a partir do plano da intersubjetividade. É nesse domínio que podemos definir o processo de comunicação como relação de consciências, expressa pela fórmula Cs X Cs.

Entendendo a Comunicação como um campo de conhecimento situado nas ciências do homem, este último sentido é o que nos interessa, demarcando, assim, o

conceito de processo de comunicação, que passa a ser entendido, então, como um processo de relação de consciências, tornando comum a cada uma delas um mesmo elemento.

Tendo definido processo de comunicação, resta ainda a pergunta sobre o objeto de estudo do Saber Comunicacional, no intuito de delimitar que processos comunicacionais, ligados ao domínio humano, nos interessam. Essa restrição dos processos comunicacionais ao âmbito de um saber particular se inscreve numa percepção de que cada disciplina “não deve visar o conjunto do espaço epistêmico das ciências do homem, mas delimitar estritamente (...) um campo de análise” (BRUYNE, 1991)⁴¹ e é necessária a qualquer reflexão que se pretenda científica. Dessa forma, o objeto de estudo passa a ser uma articulação entre os processos comunicacionais e o saber instituído em torno deles. Também neste terreno, existem questões a serem ultrapassadas, como a naturalização do objeto, que não é problematizado, e a confusão da Comunicação com seu próprio objeto, o que o torna ainda mais naturalizado. Ora, um objeto de estudo é justamente delimitado por aquilo de singular que determinado campo de conhecimento elege como particular e, de natural, não tem nada, posto que o objeto é sempre uma construção, sendo “muito mais um olhar que constrói do que o próprio objeto”⁴². Assim, a discussão passa a girar em torno não do que nos diz o mundo empírico – embora essa dimensão não possa ser excluída como um todo – mas de refletirmos sobre o que nos diz o próprio campo.

É somente a partir do século XIX⁴³ que o termo comunicação começa a tomar o sentido atual, demarcando, aí, uma origem histórica que já apresenta pistas sobre a delimitação do objeto de estudo da área de mesmo nome. A ausência dessa dimensão histórica que tange a área compromete uma definição daquilo que poderia ser tomado como objeto de estudo específico, posto que, a partir de uma visão a-histórica dos processos comunicacionais e sem a discussão real de seu estatuto epistemológico, teríamos um *corpus* que recobriria tudo, todos os fenômenos, humanos e não-humanos, e que sempre, de alguma forma, foi estudado. Sequer teríamos condições de estabelecer

⁴¹BRUYNE, Paul et al. – Metodologia e prática da pesquisa em ciências sociais. In: *Dinâmica da Pesquisa em Ciências Sociais: os pólos da prática metodológica*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1991, p. 09-38.

⁴²MARTINO, L. C. Anotações de aula na Faculdade de Comunicação Social da Universidade de Brasília, 2008.

⁴³MARTINO, L. C. Anotações de aula na Faculdade de Comunicação Social da Universidade de Brasília, 2007.

um início para a pesquisa sobre a Comunicação, pois seria inviável estabelecer um padrão entre fatos que se multiplicariam desde o começo dos tempos e que perpassariam as mais diversas áreas da atividade humana.

Pelo contrário, ao estabelecermos a Comunicação primeiramente como campo de produção de conhecimentos, cujo objeto de estudo emerge num determinado período histórico e sofre transformações ao longo do tempo – mas que não existiu desde o início deste –, oferecemos um suporte mais seguro e coerente para pensarmos o objeto da Comunicação.

A partir dessa perspectiva, a Comunicação passa, então, a fazer parte de um quadro que ciências como a Sociologia e a Economia já compõem de forma mais estabilizada, o das ciências que surgem com a decolagem de uma nova forma de organização social: a sociedade complexa, cujas particularidades passam a intrigar a comunidade científica pós-revolução industrial. Entre as principais particularidades da sociedade complexa, podemos destacar o enorme desenvolvimento da tecnologia (motivo pelo qual também é chamada de sociedade tecnológica), fruto de uma indústria idem, com o homem bastante adaptado à técnica, que “envolve o indivíduo e se constitui como um meio ambiente”⁴⁴, o *meio técnico*⁴⁵. A sociedade complexa é também ela uma sociedade altamente desenvolvida, com uma forte economia de produção e um comércio transnacional.

Nesse contexto, a comunicação passa, assim como tantas outras coisas, a ser baseada na técnica (dá-se o surgimento dos modernos meios de comunicação, elétricos, como o cinema, a TV, o rádio, etc.). Seu conteúdo deixa de ser preferencialmente ligado à tradição, como ocorria na comunidade primitiva e na sociedade tradicional, mas passa a ser de outra ordem, a da atualidade. A quantidade de informações que circulam nessa sociedade, e seu nível de complexidade, é imensa e cabe aos meios de comunicação selecionar aquilo que seria mais importante socialmente, reduzindo a complexidade, donde resulta que um acontecimento só passa a ter relevância social quando é *mediatizado* (o que constitui a atualidade mediática).

Assim, os meios modernos cumprem plenamente não só a função de armazenar e transmitir as informações necessárias a vida em sociedade, como passam a ser eles

⁴⁴MARTINO, L. C. Anotações de aula. Colhidas na Faculdade de Comunicação Social da Universidade de Brasília, 2007.

⁴⁵FRIEDMANN, George. *7 Estudos sobre a Técnica*. São Paulo: Difel, 1968.

próprios o local por excelência da experiência social compartilhada, construindo, inclusive nossas realidades. É aqui que os meios de comunicação vão encontrar também sua expressão mais acabada, despertando inclusive um interesse de pesquisa, o que cria um novo campo: o campo da Comunicação.

Portanto, é esse fenômeno da ascensão dos novos meios de comunicação, que vai, enfim, liberar a aparição da Comunicação como área do saber.

O problema deixa de ser a comunicação como fundamento do Homem [...], mas o sentido histórico que ela assume a partir das importantes transformações ocorridas por volta do século XIX (Revolução Industrial, advento da Cultura de Massa, Sociedade Complexa, emergência da Esfera Pública [...]. Para essa tendência, portanto, é esta singularidade histórica que libera tanto um objeto de estudo específico (basicamente as formas de comunicação do século XX, notabilizadas pela intervenção da técnica e a mercantilização da informação), como uma disciplina particular dedicada a esse objeto (Comunicação) (MARTINO, 2001, p. 13).

Dessa forma, o objeto de estudo da Comunicação, aparece como um fenômeno singular, onde novas formas de comunicação surgem, marcadas especialmente pelo uso de novas tecnologias, em que a *informação passa a ser vendida* e a realidade social não se constrói mais pela experiência direta, mas é, antes, mediada⁴⁶ (articulando social e técnica). Portanto, podemos dizer que temos a Comunicação, com “c” maiúsculo, designando um campo de estudos – que emerge historicamente a partir da problemática colocada pelos novos meios de comunicação na sociedade complexa –, e a comunicação, com “c” minúsculo, designando um objeto de estudo singular, os processos de comunicação gerados por esses novos meios de comunicação e a construção da experiência social: os processos de simulação tecnológica da consciência que geram a atualidade mediática.

3.2. Os Estudos Culturais e o conceito de Comunicação – considerações de Raymond Williams

⁴⁶ Idem, ibidem, 2007.

Comunicação, para Williams, está no coração da história do homem. Ele nos faz a seguinte pergunta: quem consegue imaginar o mundo sem a fala ou mesmo sem a escrita? A língua foi uma das coisas que distinguiu o *homo sapiens* emergente dos seus primos macacos que vagavam na África na pré-história. Então, o início da escrita está intimamente ligado com o aparecimento das cidades no crescente fértil do mediterrâneo oriental. Mais tarde, dimensões completamente novas nas nossas capacidades de nos comunicarmos foram fornecidas pela invenção de sistemas para reproduzir milhões de vezes o que antes só poderia ser falado, lembrado, ou laboratorialmente copiado. A impressão deu forma à cultura ocidental que herdamos; e, desde então, rádio, cinema, televisão e tantos outros meios de comunicação são o centro de qualquer debate. E, provavelmente, continuarão sendo.

Desconsideremos a cronologia das obras de Williams e partamos do verbete no qual o autor aborda diretamente o problema:

Até o século XV, comunicação, já num sentido moderno, significava tornar comum a muitos, partilhar. Comunicação foi, primeiro, a ação, e, depois, desde o final do século XV, o objeto assim tornado comum: uma **comunicação**. Esta se manteve como sua principal gama de uso. Desde finais do século XVII, porém, houve uma importante ampliação para *meios* de comunicação, especialmente em expressões como **linhas de comunicação**. No principal período de desenvolvimento de ferrovias, canais e estradas, **comunicações** foi com frequência o termo geral e abstrato que designava essas instalações. Foi no século XX, com o desenvolvimento de outros meios de transmitir informação e manter o contato social, que **comunicações** passou também, e talvez predominantemente, a referir-se a MEIO como a imprensa e a radiodifusão, embora esse uso (que é mais antigo nos EUA que no RU) não se tenha estabelecido antes da metade do século XX. A **indústria das comunicações**, como é chamada hoje, distingue-se em geral da *indústria do transporte*: **comunicações** para informações e ideias, na imprensa e na radiodifusão; *transporte*, para transporte físico de pessoas e bens (WILLIAMS, 2007, p. 103 – grifos nossos).

O uso de *comunicações* no plural aparece também na sua obra *Communications* (1966), cuja primeira edição, de 1962, influenciou núcleos de estudo que começavam a estudar comunicação no Reino Unido, especialmente o Pilkington Report – comissão que se reuniu entre 1960 e 1962 para discutir o futuro da radiodifusão na Inglaterra⁴⁷. A

⁴⁷O Comitê Pilkington foi criado em 13 de julho de 1960, sob a presidência do empresário britânico Harry Pilkington, para discutir o futuro da radiodifusão, da transmissão a cabo e a possibilidade da televisão

edição que usamos (segunda) traz no prefácio a observação do autor de que ele próprio sentiu necessidade de acrescentar essa discussão do mercado na sua obra pois observou um intenso desenvolvimento no campo da cultura e da comunicação que deveria ser contemplado no ambiente acadêmico.

No contato com esta obra, inquietou-nos o fato de comunicação, no próprio nome do livro, ser tratada no plural. O autor esclarece isso já na primeira página do primeiro capítulo. Comunicação, no seu sentido antigo, na Inglaterra, referia-se à transmissão de informação e atitudes de pessoa para pessoa. Mais tarde, é claro, comunicação veio também a significar contato ou canal de lugar para lugar. Desde a Revolução Industrial houve muitas melhorias neste tipo de comunicação – canais, trilhos, carros, aeronaves – e frequentemente, quando se emprega o termo comunicações, entendemos essas formas de viajar e transportar. Ainda existiu outra linha maior de melhorias e invenções *modernas*, que hoje associamos aos meios de comunicação em sentido mais estrito. Impressão a vapor, telégrafo elétrico, fotografia, rádio, película, televisão eram as novas formas de passar ideias, informações e atitudes de pessoa para pessoa e o autor as chama, também, de comunicações. De modo que, posto isso, a palavra tem diferentes significados em uso e há uma frequente confusão entre eles. O autor acredita que para descrever o sentido físico de comunicação (comunicações) a palavra transporte seria mais adequada, mas considera que ambas ainda serão usadas por muito tempo. No entanto, nesta obra de Williams, *comunicações* significa instituições e formas pelas quais ideias, informações e atitudes são transmitidas e recebidas. E *comunicação*, no singular, os processos de transmissão e recepção⁴⁸.

Antes de analisar o conteúdo dos capítulos, o que nos chama a atenção nesta obra é a sua disposição. O livro começa com um capítulo sobre definições de comunicação, como a que colocamos acima, e algumas problematizações que veremos a seguir, representando 3% da obra. O segundo capítulo, representando apenas 9%, propõe uma história da comunicação, que, no entanto, parte da história dos meios de comunicação (a transmissão de ideias e valores se realiza a partir das características

para exibição pública. Uma de suas principais conclusões foi afirmar que o público britânico não queria a radiodifusão comercial e criticou o modelo de licenciamento de televisão comercial da época. Disponível em: <http://www.birth-of-tv.org/birth/> .

⁴⁸Tradução nossa: In any case, in this book, I mean by communications (1966, p. 17) the institutions and forms in which ideas, information and attitudes are transmitted and received. I mean by communication the process of transmission and reception.

históricas e matérias dos meios – considerados instituições culturais). Esse assunto toma corpo no terceiro capítulo quando o autor faz um exame atento, analítico e teórico, de alguns meios e veículos. Esta análise representa 40% da obra, o que justifica o tratamento do termo comunicação, no plural, em seu título. Chegando ao quarto capítulo, Williams apresenta uma espécie de controvérsia com a questão das massas e o consumo, problematizando a forma como os indivíduos consomem os produtos das *instituições culturais*. Dedica 22% da obra para isto. E, finalmente, no quinto e último capítulo, intitulado *Proposta*, coloca algumas questões sobre a relação entre os meios de comunicação e o Estado, a economia, o controle, a propriedade (se referindo aos proprietários dos meios) e a educação (se referindo ao uso dos meios). E nos coloca a possibilidade dos meios de comunicação virem a ser integrantes de um grande processo de libertação humana, tão importante quanto a Revolução Industrial e a luta pela democracia. Como já foi pontuado na introdução deste trabalho, acabamos utilizando esta obra em função do seu peso. E a partir desta, as outras foram aparecendo na tessitura do texto.

A forma como o livro está organizado, ou seja, a relevância dada à análise dos meios, evidencia a importância que o autor atribui aos processos comunicacionais como elementos de uma prática cultural. Williams define comunicação como um processo de transmissão e recepção de ideias e valores. Como para ele os novos meios de comunicação são vistos como *poderosas instituições culturais*, entendemos que o autor reconhece que a sociedade está constituída pela comunicação: “O que nós chamamos de sociedade não é apenas a rede de arranjos políticos e econômicos, mas também o processo de aprendizagem e comunicação” (1966, p. 19).

A geração em que o autor viveu (1920) começou a experimentar um forte interesse pelo mundo da comunicação. E esse interesse coincide, historicamente, com o desenvolvimento dos *poderosos* meios de comunicação e a extensão da democracia, com as mudanças na natureza do trabalho e na educação. Segundo o autor, essas mudanças proporcionaram às pessoas novos tipos de oportunidades sociais. Como veremos mais adiante, a escala da sociedade comum expandiu através dos *sistemas de comunicação* e dos tipos de organizações de grande escala (1966, p. 18). Segundo o autor, essas mudanças proporcionaram novas oportunidades aos indivíduos, mas, também, problemas sociais de um novo tipo. O crescimento pelo interesse nas comunicações não deixa de ser uma resposta a essa inédita situação, para Williams

trata-se de uma expansão dos potenciais dos homens para aprender e trocar ideias e experiências. Daí sua referência ao produto dos meios como comunicação cultural, marcando uma posição diferente daqueles que veem os meios de comunicação como um método de governo, ou ainda, como uma oportunidade mercantil, ou que abusam do controle político para fins comerciais. Estes últimos se referem ao produto dos meios como comunicação de massa e não como cultura.

O autor defende que não podemos examinar (ou interrogar) os processos gerais de comunicação na sociedade moderna sem examinar os formatos das instituições. Se entendermos a importância da comunicação, em todas as nossas atividades sociais, descobriremos que ao examinar os processos e instituições também estaremos examinando a nossa sociedade.

Tal possibilidade pode ser observada na seguinte citação em que o autor se refere, entre outras coisas, ao fato de os jornais, ao longo dos séculos XVIII e XIX terem se baseado em receitas publicitárias:

O que podemos aprender com esse registro geral? É claro que existem dois fatores importantes na história moderna das comunicações. Há, em primeiro lugar, a notável expansão das audiências. Em jornais, revistas, livros, radiodifusão, televisão e música gravada, houve uma expressão para além de qualquer concepção anterior, e isso continua. A recente queda nas audiências de cinema ainda deixa um público muito grande, e o declínio do teatro pode ser compensado pela expansão e, especialmente, pelo grande aumento de público para o teatro através da radiodifusão e da televisão. A totalidade do processo tem o efeito de uma **revolução cultural**. Ao mesmo tempo, houve outro grande desenvolvimento. A propriedade dos meios de comunicação, velhos e novos, tem passado ou está passando, em grande parte, por um tipo de organização financeira desconhecida em períodos anteriores, e com semelhanças importantes com as principais formas de participação da produção industrial em geral. Os métodos e as atitudes das empresas capitalistas estabeleceram-se próximas de centros de comunicações (WILLIAMS, 1966, p. 31 – grifos nossos)⁴⁹.

⁴⁹ Tradução nossa: “What we can learn from this general record? It is clear that there are two major factors in the modern history of communications. There is, first, the remarkable expansion of audiences. In newspapers, magazines, books, broadcasting, television, and recorded music there has been an expression beyond any previous conception, and this still continuing. The recent decline in the cinema audiences still leaves a very large public, and the decline in theatre can be offset by the expansion, and especially by the great increase in audiences for drama through broadcasting and television. The whole process has the effect of a cultural revolution. At the same time there has been another major development. The ownership of the means of communication, old and new, has passed or is passing, in a large part, to a kind of financial organization Unknown in earlier periods, and with important resemblances to the major forms of ownership in a general industrial production. The methods and attitudes of capitalist business have established themselves near the centre of communications”.

A análise de Williams sobre os meios evidencia que, justamente quando a informação passa a ser vendida, a finalidade básica da comunicação – o compartilhamento da experiência humana – perde a prioridade. Paradoxalmente, ao constituirmos em fim um campo de estudos, perdemos a função do processo comunicacional.

Existe a dependência generalizada sobre o dinheiro da publicidade, o que leva a uma política de conseguir grande público o mais rapidamente possível, para atrair e manter os anunciantes. A partir daí, passa a ser uma das principais finalidades da comunicação vender um papel ou programa. Todas as finalidades básicas da comunicação – o compartilhamento da experiência humana – pode tornar-se subordinado a este direcionamento para vendas. [...] A ironia é que o único uso prático de comunicação é o compartilhamento da experiência real (WILLIAMS, 1966, p. 32)⁵⁰.

Também há, neste trecho, um alerta quanto ao monopólio dos meios de comunicação:

A correta análise histórica é dupla. Em primeiro lugar, é evidente que a extensão de comunicação tem sido parte da extensão da democracia. No entanto, neste século, enquanto o público se estendeu, a propriedade e o controle dos meios de comunicação estreitaram. Em segundo lugar, é evidente que a expansão tem sido e é um processo de crescimento humano. [...] Devemos reconhecer as contradições que temos seguido: entre a democracia e a concentração da propriedade; entre real extensão e o direcionamento para vendas. A verdadeira história das comunicações, ao nos mostrar as contradições, mostra-nos também a necessidade de escolher entre as direções verdadeiramente alternativas para o futuro (WILLIAMS, 1966, p. 32-33)⁵¹.

Tendo em conta nossos propósitos, o conteúdo do terceiro capítulo não constitui o foco deste trabalho, pois, nessa parte o autor faz uma análise histórica das instituições

⁵⁰Tradução nossa: “There is the widespread dependence on advertising Money, which leads to a policy of getting a large audience as quickly as possible, to attract and hold advertisers. From this becomes one of the major purposes of communication to sell a particular paper or programme. All the basic purposes of communication – the sharing of human experience – can become subordinated to this drive to sell. The irony is that the only practical use of communication is the sharing of real experience.”

⁵¹Tradução nossa: “The correct historical analysis is twofold. First, it is clear that the extension of communication has been part of the extension of democracy. Yet, in this century, while the public has extended, ownership and control of the means of communication have narrowed. Second, it is clear that the expansion has been and is a process of human growth. (...) We have to recognize the contradictions we have been following: between democracy and limited ownership; between genuine extension and the drive to sell. The real history of communications, in showing us the contradictions, shows us also the need to choose between genuinely alternative directions for the future”.

culturais (instituições de comunicação, tais como os jornais: *Times*, *Guardian*, *Express*, *Mirror*; e as revistas: *Woman's Own*, *Woman's Mirror*, *She*, *Vogue*) e suas formas de comunicação. Ele resgata a evolução histórica dos meios impressos (desde o século XVI), rádio e televisão na Inglaterra e faz também uma análise empírica dos conteúdos, gêneros, padrões, assuntos entre os anos de 1961 e 1965, conforme podemos ver no anexo II.

No quarto capítulo, uma resposta aos resultados da análise feita no capítulo anterior, Williams propõe a seguinte reflexão: “Definitivamente, temos a cultura que merecemos. A maioria das coisas que são produzidas tem que ser vendidas ou não seriam produzidas. Isso não significa, então, que as pessoas agora estão comprando o que realmente elas querem?” (iidem, p.91)⁵². Essa pergunta, carregada de ironia, tem a ver com o pensamento de um dos gerentes do grupo *Mirror*: ou se fornece ao público o que ele quer, ou se fica fora dos negócios – como aconteceu com tantos jornais da época que acabaram fechando ou sendo absorvidos por grandes editores. Opinião que se repete em outros profissionais dos meios de comunicação.

Embora Raymond Williams acredite que isto faça sentido, não absorve essa opinião, que para ele é efeito de um ponto de vista. Apesar das evidências serem consistentes, precisamos dar atenção às perspectivas em jogo. Os acadêmicos acreditam em outra possibilidade, não tratam as *massas como estúpidas e indiferentes*. Apenas constatam, por pesquisas, que as pessoas não necessariamente procuram os meios de comunicação para aprender. Na maior parte do tempo, a maioria das pessoas quer apenas ser entretenida.

O que Raymond Williams pontua como interessante nestas divergências entre profissionais de comunicação e acadêmicos é o real conflito de evidências. Primeiro, porque estão olhando para coisas diferentes. Uns olham as evidências em relação direta com seus propósitos profissionais e, claro, percebem que essas evidências são poderosas. Os outros estão olhando para evidências de diferentes qualidades, implicando outras situações e instituições. Visam interesses potenciais, não necessariamente ligados a aplicações imediatas ou rentáveis. Williams sustenta que esses dois tipos de evidências precisam ser sempre relembradas, sempre haverá

⁵²Tradução nossa: “Surely we get the culture we deserve. Most things that we produce have to be sold, or they will not go on being produced. Does not this mean, then, that what people are now actually buying is what they want?”

percepções distintas e é preciso ter cuidado com isso. O *lado massa* não invalidaria o *lado cultural* mais nobre. Na verdade, o público, em si mesmo, é uma categoria variável, *e nos equivocaríamos em pensar no nível cultural de uma pessoa como uma coisa única e fixa* (1966, p. 93). Esse é o problema com expressões como *a massa* e *o ótimo público britânico* que nos leva a pensar não nas pessoas reais que vivem e crescem de diferentes maneiras, mas em pessoas com opiniões e hábitos fixos.

A expansão da audiência – associada, entre outras coisas, aos avanços técnicos – pode ser interpretada como *comunicação de massa*, mas esta expressão parece depender muito mais da *intenção* do emissor do que da particular técnica empregada.

Ora, se nesse eterno problema da comunicação impusermos a ideia de massas, alteraremos radicalmente a situação e a posição do autor da transmissão. Dizer que as pessoas são massa decorre não da incapacidade de conhecê-las, mas do fato de interpretá-las segundo uma fórmula. E aqui retorna, de maneira decisiva, o problema da **intenção da transmissão**. [...] Em termos sociais, o agente será, via de regra, um subordinado – a um governo, a uma empresa comercial, ao proprietário de um jornal. (ele sempre será perigoso a não ser que sua intenção e função sejam expressamente declaradas bem como aprovadas e controladas) (WILLIAMS, 1969 p. 313 – grifo nosso).

Se tivermos uma ideia fixa sobre a *massa*, não conseguiremos realmente levá-la em conta. Tomando um aspecto do gosto popular, em um dado momento, e dando publicidade a ele, podemos torná-lo mais enfático, mais importante do que era originalmente. Neste processo é possível distorcer os interesses e limitar as variações de respostas potencialmente originais. Se houver distorções ou limitações das variações de respostas, a evidência do gosto popular em relação aos serviços oferecidos não pode ser tida como reveladora de nada acerca das necessidades das pessoas.

As organizações e as ideias que regulamentam os meios de comunicação de massa, como os conhecemos, são inadequadas. Primeiro: enquanto nós seguimos falando sobre ‘as massas’ nós não temos nem respeito pelas pessoas, nem o senso de crescimento que sustenta responsabilidades. Segundo: enquanto seguimos pensando num caminho separatista sobre ‘classes’ – seja agrupamentos sociais ou cada agrupamento educacional como ‘o tipo acadêmico’, ‘tipo técnico’, tipo ‘operativo cujos interesses estão todos em suas mãos’ – nós não poderemos ter ideias suficientemente flexíveis sobre pessoas, e estaremos constantemente tentados a dividir nossa cultura em áreas separadas, sem pontes entre elas. Terceiro: enquanto existir ênfase no

lucro, haverá uma constante pressão para concentrar nas coisas seguras e já sabidas e em nunca dar esforço suficiente para um trabalho mais longo e mais difícil de tentar novas coisas e oferecer novas ideias e experiências. Quarto: enquanto houver uma ênfase no uso de canais como um meio para propaganda e venda, haverá uma constante pressão para levar as pessoas para dentro do ‘correto enquadramento da mente para a compra’, e usar o apelo de preferências conhecidas como um ponto de partida para orientar novos interesses e novas oportunidades dentro dos canais convenientes para aqueles com alguma coisa ‘pronta para vender’, mas não necessariamente relevante para os problemas reais do novo viver em si mesmo. **A questão de “dar ao público o que ele quer” tem que ser vista, então, não por uma regra rudimentar, no sentido mais geral e variado** (WILLIAMS, 1966, p. 95 – grifo nosso)⁵³.

Estas considerações sobre o conceito de massa mostram a preocupação de Williams com um uso criterioso, evitando generalizações.

Se há muitos livros ruins, há também grande número de bons livros e tanto uns quanto os outros circulam mais amplamente que em qualquer outra época. Se aumentou o número de leitores de maus jornais, também aumentou o dos jornais e periódicos melhores, assim como o dos frequentadores de bibliotecas públicas e o dos alunos de todas as formas de educação de adultos. Aumentaram – e, em certos casos, em notável proporção – as audiências de música séria, ópera e balé. A frequência dos museus e exposições tem, em geral, aumentado continuamente. Significativa parcela do que se vê no cinema e se ouve no rádio ou televisão tem valor (WILLIAMS, 1969, p. 317).

A comunicação de massa e principalmente a cultura de massa são fenômenos complexos, não cabendo afirmações categóricas e limitadoras.

53Tradução nossa: “I believe them to be inadequate, for these reasons. First. While we go on talking about ‘the masses’ we can have neither the respect for people nor the sense of growth that underlie responsibility. Second, while we go on thinking in a separatist way about ‘classes’ – whether social groupings or such educational groupings as ‘the academic type’, ‘the technical type’, ‘the operative type whose interests are all in his hands’ – we cannot have sufficiently flexible ideas about people, and will be constantly tempted to drive our culture into separate areas with no bridges between them. Third, while there is an emphasis on profit, there will be a constant pressure to concentrate on things already known and safe, without never enough effort given to the much longer and more difficult job of trying new things and offering new ideas and experience. Fourth, while there is an emphasis on using the channels as a medium for advertising and selling, there will be a constant pressure to get people into ‘the right frame of mind for buying’, and to use the appeal of known tastes as a jumping-off ground for directing new interests and new opportunities into channels convenient to those with something ready to sell, but not necessarily relevant to the real problems of the new living itself. The question of ‘giving the public what it wants’ to be looked at, then, not by one rough-and-ready rule, but in this more general and varied way”.

Mas, é no final deste capítulo que, a nosso ver, está o ponto alto do livro quando o autor distingue quatro *sistemas de comunicação*.

3.2.1. Os Sistemas de Comunicação

Williams enfatiza: ou o Sistema de Comunicação é controlado ou é livre. Em uma democracia não há dúvida sobre esse ponto. O sistema tem que ser livre ou ela não existe. Em um sistema livre muito do produzido pode ser ruim ou ofensivo, ou parecer assim para alguns. Porém a única alternativa (ao sistema livre) é um sistema controlado ou monopólio, no qual algumas pessoas impõem suas preferências aos outros. De fato, o velho sistema de monopólio na Inglaterra foi eliminado pela onda de pensamento e sentimento democrático.

Seria fácil ganhar pontos no debate contra essa colocação, perguntando, por exemplo, o que a moda de pensamento e sentimento democrático tem em comum com o processo atual de *lobby* feito por um grupo de pressão, executado por pessoas com interesse financeiro direto o qual conseguiu autorizar a televisão comercial (WILLIAMS, 1966, p. 116).

Mas isso não é o ponto principal, uma vez que por detrás de todos os detalhes da controvérsia contemporânea há um conflito evidente de princípios que devem ser confrontados e compreendidos.

De um lado, a escolha básica está entre *controle* e *liberdade*, mas, em termos atuais, está mais frequentemente entre a opção de algum grau de controle e algum grau de liberdade. O argumento principal versa como esses dois podem ser combinados. Mas ainda, os simples termos *controlado* e *livre* não parecem suficientemente precisos para descrever os tipos de Sistemas de Comunicação conhecidos, que já tivemos ou que desejamos. Raymond William acredita que podemos distinguir quatro tipos principais, cuja descrição e comparação desses tipos nos permitirem um pensamento mais realístico sobre controle e liberdade. Este tipos são: autoritário, paternal, comercial e democrático.

Sistema Autoritário. Nele a comunicação é vista como uma parte da totalidade da máquina através da qual uma minoria governa uma sociedade. *O primeiro objetivo da comunicação seria o de transmitir instruções, ideias e atitudes do grupo que está no*

poder. Como objeto da política, instruções alternativas, ideias e atitudes são excluídas. O monopólio dos meios de comunicação é uma parte necessária do sistema político: apenas determinados editores, editoras, teatros e estações de radiodifusão serão permitidos. Às vezes, estes serão diretamente controlados pelo grupo dominante que vai então decidir diretamente o que será transmitido. Em outros tempos um controle mais indireto seria complementado por um sistema de censura e frequentemente por um sistema de ação política e administrativa contra as fontes desfavoráveis ao grupo no poder. Um Sistema assim pode operar com níveis variados de severidade e no interesse de diversos tipos de sociedade. E isso é visto no passado na Inglaterra, tão claramente como nos estados totalitários modernos. A *característica que distingue tal sistema é que o objetivo de comunicação é de proteger, manter ou avançar uma ordem social baseada no poder da minoria.*

Sistema Paternal. É um Sistema Autoritário com uma consciência, com valores e objetivos, além do de se manter no poder. Os autoritários, por diversos motivos, defendem seu direito de governar. No Sistema Paternal o que é afirmado é o dever de proteger e orientar. E isso envolve o exercício de controle. Mas é um controle direcionado para o desenvolvimento da maioria, de maneira que se acreditam desejáveis pela minoria. Se o monopólio dos meios de comunicação é utilizado, é para prevenir que tais meios sejam abusados por grupos que são destrutivos ou maus. A censura é utilizada amplamente nesse sistema, tanto direta quanto indiretamente, mas é defendida com base que certos grupos e indivíduos necessitam, no seu próprio interesse e interesse público, de proteção contra determinados tipos de arte ou ideias que poderiam ser nocivas a eles. *Enquanto o sistema autoritário transmite ordens e as ideias e atitudes que promoveram a sua aceitação, o sistema paternal transmite valores, hábitos e gostos que são por si a justificativa.* Como minoria dominante (governante) e que deseja estender para a população como um todo. A crítica de tais valores, hábitos e gostos será vista como, na melhor forma, um tipo de inexperiência. E, da pior forma, uma reação moral contra um estilo de vida implementado e confiável. Os controladores de um sistema paternal se percebem como guardiões. Embora pacientes, eles precisam ser rígidos na defesa dos valores centrais. Ao mesmo tempo, o próprio desempenhar dessa obrigação requer um alto senso de responsabilidade e seriedade. Em diversos momentos e atendendo diversas ordens sociais, o sistema paternal pode variar no grau em que anuncia explicitamente seu papel ou explica seus métodos. Os métodos atuais podem

também variar, às vezes, cobrindo tudo com um cobertor (abafando), às vezes permitindo um certo protesto controlado ou tolerância como válvula de escape. Mas o objetivo geral e a atmosfera deste sistema permanecem sem distorção.

Sistema Comercial. Implica a atitude comercial com relação à comunicação, atitude contrária tanto ao autoritarismo quanto ao paternalismo. Ao invés de a comunicação ser para o governo ou para a orientação, é afirmado que os homens têm o direito de colocar à venda qualquer tipo de trabalho e que todos os homens têm o direito de comprar qualquer coisa que lhe é oferecida. Nesse sistema se afirma que a liberdade de comunicação está garantida. Não se precisa da licença de ninguém para publicar ou ler qualquer coisa. As obras são oferecidas abertamente à venda e são compradas da mesma forma. Nos seus estágios iniciais, em alguns posteriores, esse sistema é, de fato, um meio de liberdade pela comparação com os dois sistemas anteriores. Mas, uma vez que essa liberdade depende do mercado, pode enfrentar dificuldades. Uma obra pode ser posta à venda sem a certeza do povo comprá-la, quando a produção não é barata tal risco será enfrentado frequentemente.

Num Sistema moderno de comunicação muitos tipos de produção são inevitavelmente caros, o que, então, acontece com o *princípio original simples* é:

- 1) As obras cujas vendas são incertas, ou inexpressivas em relação aos custos de produção, poderão ficar fora do mercado.
- 2) A velocidade de venda se torna um fator importante. Não é fácil esperar durante anos por um retorno de um investimento grande se o ato de comprar e vender é a consideração mais importante. Investimentos feitos em outras áreas talvez tragam retornos mais rápidos.
- 3) Se é grande a quantidade de capital necessário para financiar uma obra, não há possibilidade de oferecê-la de graça. Artistas individuais certamente não possuirão o capital necessário, então terão que ser financiados por indivíduos ou grupos que o tenham. Assim, é provável que considerações da extensão ou velocidade de vendas, ou seja, de um retorno ou lucro sobre o investimento, é provável que sejam decisivos com relação à oferta e ao próprio fornecimento. Mas então o controle prático dos meios de comunicação em áreas extensas – e particularmente dos tipos mais caros – pode passar para indivíduos ou grupos cuja qualificação principal, se não única, seja de poder levantar o capital necessário. Eles serão, de fato, uma minoria e dificilmente

representarão os interesses da sociedade como um todo. O controle, entendido como uma parte do poder pelos autoritários e como assunto de princípios pelos paternalistas, é frequentemente alcançado pela prática na operação do sistema comercial. Qualquer coisa pode ser dita contando que haja igualdade de direito de expressão e que isso possa trazer lucro.

Sistema Democrático. Num sentido mais pleno, este sistema só poderia ser discutido e imaginado. Os outros já foram experimentados. O Sistema Democrático tem algo em comum com o Sistema Comercial na sua fase inicial. Ou seja, a *definição de comunicação que insiste que todos os homens têm o direito de oferecer o que eles decidem oferecer e o direito de receber o que eles desejam receber* está firmemente contra o controle autoritário daquilo que pode ser dito e contra o controle paternal daquilo que deve ser dito. Também está contra o controle comercial daquilo que pode ser dito visando lucro, porque isso pode ser também uma tirania.

Todas as propostas de sistemas novos parecem abstratas e, às vezes, não convencem, porque é somente quando são colocadas em prática que podem ser testados. A evolução (desenvolvimento) de qualquer Sistema Democrático será longa e difícil, mas *o que importa, em primeiro lugar, é a definição da natureza geral de um sistema cultural compatível com a democracia*, uma vez que há apenas uma chance de sucesso na construção da democracia se um número suficiente de pessoas concordarem em adotá-la como modelo.

Existem duas considerações relacionadas a isso: o direito de transmitir e o direito de receber. E isto precisa ser a base de *qualquer cultura democrática*, primeiro que estes são direitos básicos; segundo que esses nunca poderão ser manipulados pelas minorias; terceiro que se em algum momento ou de alguma forma chegam a ser limitados por uma decisão da maioria da sociedade, tal coisa só pode acontecer depois de uma discussão pública, ampla e adequada, na qual todos são livres para contribuir e que se manterá aberta a desafios e revisões.

Sobre o direito de transmitir, o princípio básico de democracia é que uma vez que todos os indivíduos são membros plenos da sociedade, todos têm o direito de falar como quiserem ou acharem melhor. Isto não é apenas um direito individual, mas uma necessidade social porque a democracia depende da participação ativa e da contribuição

livre de todos os seus membros. O direito de receber é o complemento disso. É o meio de participação e de discussão comum.

As instituições necessárias à garantia dessas liberdades precisam ser claramente um tipo de serviço público, mas é muito importante que a ideia de serviço público não deva utilizar como fachada de um sistema paternal ou até mesmo autoritário. A ideia de serviço público precisa ser desligada da ideia do monopólio público. Porém, manter-se como um serviço público no sentido verdadeiro. A única maneira de chegar ao ideal é criando novas concepções de instituições.

O princípio deve ser que os contribuintes ativos tenham controle dos próprios meios de expressão. No caso dos contribuintes, não dependentes diretos das instituições, isso significa garantir caso eles queiram, certas facilidades que serão seus meios de vida e trabalho. Nos casos, nos quais o trabalho só pode ser feito pelas instituições, isso significa criar a oportunidade de organizar em vários grupos de trabalho suas próprias empresas que terão então garantias dos recursos necessários. Algumas dessas garantias podem ser dadas por várias instituições intermediárias, não dependentes ou dependentes diretamente dos órgãos do governo. Mas, provavelmente, a maior parte dos recursos necessários precisa vir diretamente de fundos públicos, por isso será necessário criar agências intermediárias, incluindo representações do público e das empresas, para guardar tais recursos em reservas para sociedade como um todo e para as necessidades das diversas empresas.

Não deve ter nenhum controle direto pelo governo sobre os contribuintes. A criação de agências intermediárias e de um sistema de contrato pelo qual indivíduos e empresas têm assegurados certos recursos pelo trabalho que querem fazer, pode na prática tornar o controle governamental impossível, enquanto que a vida da sociedade permanece democrática. Em qualquer sistema, se a democracia geral desaparece, submerge, também, a democracia cultural. Mas, enquanto houver democracia de uma forma ampla (na defesa da qual uma democracia cultural ativa é necessária continuamente), o que importa é uma aceitação clara do princípio que os recursos existem para os contribuintes usarem no trabalho que eles mesmos querem fazer. E que todas as decisões sobre a alocação atual dos mesmos devem ser debatidos e abertos publicamente para mudanças e revisões (permitindo contestações).

Há duas dificuldades nesse princípio, que apresenta empecilhos na prática também. O argumento do controle pelos contribuintes está baseado na ideia que a sociedade não pode, por qualquer meio, ser melhor servida do que pela oferta de liberdade e recursos necessários para o trabalho dos contribuintes. O controle exercido pelos grupos financeiros sem função ou pelas facções políticas e administrativas será, de certo, prejudicial. Mas será que não haverá controle algum? Ou será que em tal situação é possível? Ou pela alocação de recursos a esse trabalho, ou por medidas vistas como necessárias para proteger o interesse público (o que provoca a ausência de controle? Imposição de medidas ou alocação de recursos). A cultura democrática precisaria alocar recursos consideráveis para manter tal perigo em proporções mínimas. Precisaria em qualquer caso, resistir a quaisquer tendências de restringir o trabalho aos seus próprios canais embora adequados. Se até no sistema mais esclarecido o indivíduo ou grupo não consegue apoio, tem que ser bastante claro que não há nada que os impeça de trabalharem da maneira que eles puderem e oferecer seu trabalho, da maneira que conseguirem, que chega a ser uma situação na qual existe hoje em dia. O aspecto mais difícil desta questão é que uma *cultura saudável depende de crescimento*, ainda que a qualquer momento novas concepções de trabalho podem atrair níveis de interesse e por isso até sofrer pressão pública considerável, que leve a um apoio mínimo ou a nenhum apoio. Como isso pode ser superado de uma forma democrática? Não existe nenhuma resposta simples e a única resposta possível é se, é da *natureza da cultura democrática* manter os canais de crescimento claros, abertos e livres, então é um dever público garantir que os indivíduos ou grupos, oferecendo novos tipos de trabalho, tenham pelo menos, uma chance justa de se desenvolverem. O problema é realmente onde segurar o anel (estar no controle) e de dar aos novos trabalhos o tempo necessário para se mostrar (provar – revelar) e isso pode demorar. Quanto mais variada é a organização, mais independentes são as companhias, e maior será a chance oferecida pelas mesmas. A segunda dificuldade é séria. Já vimos como em certos casos podemos acreditar firmemente que determinadas coisas não devem ser oferecidas porque elas provavelmente, com base nas evidências disponíveis, provocarão prejuízo ao povo. Não há necessidade de se fazer restrições? Mesmo tendo sido debatidas e decididas publicamente, e aberto continuamente revisões, ainda assim não apresentam restrições? Não há necessidade de ter paternalismo de alguma forma? De fato, se é uma decisão da maioria, isso não é paternalismo, mas ainda parece, pelos que são afetados. Novamente,

não há uma resposta simples para isso. Os assuntos gerais e todos os casos particulares necessitam de debate contínuo. Raymond Williams acredita que quem eliminar a pressão do lucro, há de ter menos trabalho com este tipo de dificuldade. Mas o trabalho não é inteiramente suprimido e ainda poderia haver uma decisão da maioria contra este trabalho sério. A única maneira de evitar isso é promover o debate mais aberto incluindo o raciocínio do próprio contribuinte ou alguém apresentando as suas ideias. Para o autor, quando isso acontecer, o povo escolherá errado com menos frequência. De qualquer forma, um caso perdido é geralmente o próximo ganho, pois ao discutir os casos há um crescimento real do entendimento. Parece melhor deixar que a contribuição seja feita e deixar que o contribuinte assuma a responsabilidade por ela. A situação curiosa em sua época, destaca Williams, é que o contribuinte numa cultura comercial frequentemente não é nem livre, nem responsável. Tampouco faz o que teria feito independentemente e nem é responsável diante de críticas públicas pelo que fez de fato. As consequências inerentes à democracia requerem a criação tanto dessas novas condições, ou seja, da liberdade de fazer e da liberdade de responder, como de um processo ativo entre muitos indivíduos.

Os quatro sistemas descritos são todos, até certo ponto, ativos na prática ou na experiência local na Inglaterra contemporânea. Os vestígios de autoritarismo existem em determinados tipos de censura. As primeiras experiências de democracia também existem em manifestações locais, mas o conflito principal durante a última geração tem sido entre os sistemas paternal e comercial. E parece que o comercial está ganhando constantemente e progressivamente. É muito importante, nesta situação, que não confinamos o debate na tentativa de ver o contraste entre os sistemas controlados e livres. Mas devemos examinar toda a área e investigar comparações detalhadas e possibilidades.

Uma vez apresentados, notemos sua advertência, quatorze anos depois, sobre a variação de sentido do termo comunicação:

Nas controvérsias sobre **os sistemas de comunicações** e a teoria da comunicação, muitas vezes é útil recordar as variações do original substantivo de ação, representado em seus extremos por *transmitir*, [como] um processo de mão única e por *partilhar* (cf. **comunhão** e especialmente **comunicante**), [como] um processo comum ou mútuo. Os sentidos intermediários – *tornar comum a muitos* e *revelar [impart]* – podem ser lidos em qualquer uma das direções, e a escolha

da direção é frequentemente crucial. Daí a tentativa de generalizar a distinção em duas expressões tão opostas como **comunicação (çôes) manipuladora(s) e participativa** (WILLIAMS, 2007, p. 104. – grifos nossos – trad. modificada).

Para o autor, o sentido de comunhão é o que melhor caracteriza o processo comunicacional. Ele se refere ao processo social como sendo o próprio processo comunicacional⁵⁴, e inversamente, chama de social o comunicacional⁵⁵. Mas, em nossa opinião, *comunhão* é mais o processo social do que o processo comunicacional. Este último seria mais restrito, implicando o uso dos meios de comunicação, ou seja, a intervenção da técnica nos processos de comunicação interpessoal.

Sua noção cria dificuldades de análise primeiramente em relação aos sistemas que propõe, ou seja, apenas o sistema democrático pode ter a característica de comunhão. Há três sistemas designados pelo termo *comunicação*, mas que não são exatamente isto. Por exemplo, ele não acredita no compartilhamento da experiência no sistema comercial (exploração do homem pelo homem), mas ainda assim é designado como *sistema de comunicação*. Além disso, o único sistema compatível com sua definição de comunicação, o sistema democrático, não seria aplicável⁵⁶, segundo o autor, ele “só pode ser discutido e imaginado” (1969, p. 120).

Depois, em segundo lugar, em relação às correntes teóricas, já que nelas o sentido de comunicação é evidentemente variável, cabe perguntar o que seria a teoria da comunicação para Williams: como compatibilizar o leque variado de teorias com sua definição estrita de comunicação?

Williams se opõe à Corrente americana do *Communication Research* por considerar seu conceito de comunicação no sentido de manipulação e da transmissão. Também resta fora da Escola de Frankfurt porque não reconhece a hierarquia cultural, não acredita em alta ou baixa cultura e critica o uso do conceito de massa (como veremos à frente). Para ele, o campo comunicacional é forçosamente interdisciplinar e seu posicionamento está mais claro em relação aos sistemas, visto que assume a proposição de um modelo de comunicação participativo: o democrático. É fácil entender

⁵⁴“O que nós chamamos de sociedade não é apenas a rede de arranjos políticos e econômicos, mas também o processo de aprendizagem e comunicação” (1966, p. 19).

⁵⁵ Se entendermos a importância da comunicação, não poderemos deixar de ver que ela atravessa todas as nossas atividades sociais; descobriremos que, ao examinar os processos e instituições, também estaremos examinando a nossa sociedade.

⁵⁶Conforme já mencionamos anteriormente, em um sentido *pleno*, só poderia ser discutido e imaginado.

isto tendo-se em conta o estado da teoria da comunicação, muito pouco consolidado em sua época. Não havia balanços, estados da arte ou panoramas confiáveis sobre as correntes teóricas, tudo estava em formação. O que contrastava com a evidência da escala e da rapidez das mudanças nas formas de comunicar, sobretudo no século XX. Segundo o autor, foram elas que conduziram aos novos questionamentos sobre a comunicação, sendo que os caminhos para tentar dar conta destas perguntas estão nos novos ramos de pesquisa humano e científico.

Na introdução do *Human Communication* (1981), Williams afirma que estes

novos ramos de investigação são, de fato, muito difíceis de agrupar, porque em suas formas desenvolvidas têm, aparentemente, diferentes ênfases e métodos. Na verdade, para cruzar qualquer um desses ramos, muitas vezes temos a sensação de estarmos vagueando em outro país, onde, com sorte, se pode saber o que está sendo discutido, mas não se pode realmente acompanhá-lo, já que a linguagem é, muitas vezes, desconhecida (WILLIAMS, 1981, p. 10)⁵⁷.

Sem dúvida, a referência a um saber comunicacional é pouco consistente, até mesmo, em virtude do seu foco de pesquisa estar nos processos, lembremos que quase metade de seu livro *Communications* (1966), traz análises empíricas de conteúdos veiculados pelos meios. Não uma página sequer sobre teorias e correntes de estudo.

A observação abaixo elucida a ideia do autor de um campo interdisciplinar, tal como Wilbur Schramm e muitos outros em sua época entendiam o saber comunicacional. Trata-se de uma:

tentativa de convergência, de pessoas que foram treinadas, inicialmente, em domínios muito diferentes: na história e filosofia, em estudos literários e culturais, em sociologia, tecnologia e psicologia. O que todas essas pessoas têm em comum, afinal, é um campo de interesse. Mas, no fim das contas, não é apenas inevitável, senão também útil e necessário que estudem este domínio, por expedientes que são, pelo menos inicialmente, muito diferentes. Porque os problemas, quando analisados de perto, não são simples nem especiais, e os diferentes tipos de conhecimentos e de análises estão,

⁵⁷Tradução nossa: “New branches of scientific and humane inquiry that we can try to group as communication studies or the communications sciences. We shall see, as we look closer, that these branches of inquiry are often, in fact, very difficult to group, because in their developed forms they have such apparently different emphases and method. Indeed, to come across any one of these branches in isolation is often to feel that we have strayed into another country, where we may know with luck what is being discussed but cannot really follow it, since the language is so often unfamiliar”.

fora do alcance de uma abordagem individual. No entanto, ainda que precisemos desses enfoques individuais, temos obviamente que tentar reuni-los em áreas de interesse, que partilham com todos aqueles que – embora possam não ter estudado comunicações, em qualquer de suas disciplinas – têm pensado e pensam sobre uma das atividades centrais do mundo (WILLIAMS, 1981, p. 11)⁵⁸.

Apesar de suas definições e esforços de diferenciação entre *comunicação* e *comunicações* não contemplarem o saber comunicacional, o autor reconhece este saber como um espaço aberto e comum, pertencente a diversas áreas. Mais ou menos da maneira como muitos autores definiram e continuam definindo os Estudos Culturais.

3.3. O Diálogo entre Estudos Culturais e as principais correntes das Teorias da Comunicação

Já vimos, anteriormente, ao problematizar o conceito de cultura em Raymond Williams, que ao se referir a uma *sociologia observacional* (sociologia empírica) – tratando a imprensa, rádio, cinema como *instituições culturais* –, ele *estabelece um diálogo com a corrente conhecida como Mass Communication Research*, norte-americana. Da mesma forma, ao se referir a uma *tradição alternativa*, fora da sociologia observacional, estabelece um *diálogo com a Escola de Frankfurt*. Portanto, neste item, traremos um breve panorama⁵⁹ da essência destas correntes para, posteriormente, explorar esses diálogos dos Estudos Culturais com as referidas correntes da Comunicação.

Mass Communication Research

⁵⁸Tradução nossa: “In the case of communications studies, the irony is as deep but the reasons are different. Instead of diverging from an ancient Field, which was once held in common, the study of communications, in its modern forms, is a convergence, or attempted convergence, of people who were trained, initially, in very different fields: in history and philosophy, in literary and cultural studies, in sociology, technology and psychology. What all these people have in common, ultimately, is a Field of interest. But it is not only inevitable, it is also in the end useful and necessary, that they should study this Field in what are, at least initially, very different ways. For the problems, when closely examined, are neither simple nor special, and the necessary range of different kinds of knowledge and different kinds of analysis is beyond the scope of any single approach. Yet we need these specialized approaches, we must obviously try, at times, to bring them together in the area of interest which they share with all those who, though they may not have studied communications, in any of its disciplines, have and are thinking about some of the central activities of the world”.

⁵⁹Baseado em anotações de aula, disciplina de Teorias da Comunicação, (Prof. Dr. Martino, L. C.) na Faculdade de Comunicação Social da Universidade de Brasília, 2008

Conjunto de correntes que se voltam para problemas relacionados a processos comunicacionais em um sentido amplo. Têm como foco os estudos da mensagem e do receptor e, de forma genérica, os efeitos dos meios como objeto de estudo. Como outros, Williams não faz a distinção entre o *funcionalismo* e o que hoje é conhecido como *Mass Communication Research*. Usaremos as expressões sem distinção, embora não sejam sinônimas, visto que a primeira seria mais restrita.

A corrente funcionalista se destacou pelo emprego de pesquisas empíricas, iniciadas por volta da década de 1940, nos Estados Unidos. Os teóricos *funcionalistas*⁶⁰ objetivaram aferir o alcance dos meios de comunicação junto ao público. Em seguida, passaram a analisar a influência desses meios no comportamento das massas, o nível de cultura dessas massas e a utilização política dos meios de comunicação.

As acepções mais correntes do funcionalismo são:

- a) Todo que existe na sociedade tem um significado e que este deve ser buscado na relação com a totalidade social. Problema da relação das partes com o todo e da significação – valor e sentido dos elementos sociais;
- b) Todo que existe na sociedade contribui para o equilíbrio social. Problema da Permanência ou manutenção do sistema social.

A análise funcionalista conheceu sua época de ouro em 1950, período em que os fundamentos teóricos do modelo foram bem definidos e as regras dos trabalhos empíricos fixadas. Três autores são apontados como precursores: Paul Lazarsfeld, Carl Hovland e Harold Lasswell:

- Lazarsfeld empreendeu os primeiros estudos de audiência de imprensa e do rádio. Também publicou, em 1944, modelos das pesquisas sobre a formação das opiniões diante das campanhas eleitorais.
- Hovland se interessou pelos fenômenos de persuasão nos pequenos grupos, como pela formação de opiniões individuais. A ele se deve o *sleeper effect* (os efeitos de uma mensagem podem ser mais fortes ou mais fracos diante da recepção e ao final de certo tempo).

⁶⁰O termo “funcionalista”, empregado por Williams, corresponde ao que chamamos de *Communication Research*. Usaremos as expressões sem distinção, embora não sejam sinônimas, visto que a primeira seria mais restrita.

- Lasswell pesquisou os fenômenos de propaganda e funcionamento dos Meios de Comunicação de Massa. Interessado mais em examinar o ato de Comunicação como um todo do que em dividi-lo em partes, propôs três funções principais do processo de comunicação: 1) a vigilância do meio, através da revelação de tudo o que poderia ameaçar ou afetar o sistema de valores de uma comunidade ou das partes que a compõem; 2) o estabelecimento de relações entre os componentes da sociedade para produzir uma resposta ao meio; 3) a transmissão da herança social. A essas três funções os sociólogos Paul Lazarsfeld e Robert K. Merton acrescentam uma quarta: a de entreter ou divertir.

A análise funcional focaliza alguns fenômenos específicos que ocorrem dentro de um sistema social e procura mostrar como esses fenômenos têm consequências que contribuem para a estabilidade e permanência do sistema como um todo.

Escola de Frankfurt

É uma escola de pensamento marxista de Sociologia, Pesquisa Social e Filosofia, formada em grande parte por sociólogos marxistas alemães. Esta Escola abordou criticamente aspectos contemporâneos das formas de Comunicação da cultura humana. Uma teoria social – originada de um projeto científico, filosófico e político na linha da *Filosofia Social* – batizada de *Teoria Crítica*.

Sua contribuição para o mundo acadêmico diz respeito à análise e à interpretação da realidade nos seus mais diversos aspectos: político, social, cultural, econômico, estético, entre outros. Ela se caracteriza pela *missão histórica* de contribuir para a emancipação da sociedade; pelas críticas às ciências e às filosofias da consciência (particularmente o Iluminismo e o Positivismo) e pelo questionamento da dinâmica histórica do século XX.

O pensamento crítico, foi por muito tempo, o pólo de resistência aos trabalhos empírico-funcionalistas. No sentido mais específico para o estudos de comunicação, diz respeito aos trabalhos de Theodor W. Adorno sobre as indústrias culturais e a situação da arte nas sociedades capitalistas avançadas, assim como às produções de Herbert Marcuse sobre a sociedade industrial, que marcaram muito as manifestações dos estudantes de 1968.

Os integrantes do Instituto de Pesquisas Sociais da Universidade de Frankfurt, passaram, a partir de 1931 – quando Max Horkheimer assumiu a direção do Instituto – a investigar criticamente os problemas do capitalismo moderno. No âmbito comunicacional, o foco de estudo está fundamentada na influência do capitalismo na cultura.

O contexto histórico em que esta corrente aparece é a emergência do trabalhador (força produtiva) como engrenagem do capitalismo a partir do qual surge a problematização do *embrutecimento e alienação* do homem. Autores desta corrente condenam a sociedade industrial que torna a ação do homem mecânica, e que manipula suas necessidades, submetendo-o a uma ordem baseada na produtividade e eficiência. É como se a cada etapa da evolução social, o modo de produção traduzisse um estado da sociedade. O modo de produção é essencialmente social e não pode ser reduzido a seu aspecto técnico.

Adorno aponta uma crítica radical ao Iluminismo (ORTIZ, 1986, p. 44), pois o percebe como uma nova forma de dominação. Segundo Adorno, a finalidade do Iluminismo seria libertar os homens do medo, tornando-os senhores e liberando o mundo da magia e do mito, e admitindo-se que essa finalidade possa ser atingida por meio da ciência e da tecnologia, tudo levaria a crer que o Iluminismo instauraria o poder do homem sobre a ciência e sobre a técnica. Mas, ao invés disso, libertado do medo, o homem tornou-se vítima de novo engodo: o progresso da dominação técnica.

O Iluminismo é o processo de secularização no qual a racionalidade se impõe e expulsa todo elemento mágico-religioso, de modo que a técnica e a ciência passam a ser a ideologia da Sociedade Complexa. Não haveria uma verdadeira liberação do indivíduo. E então a cultura de massa é apontada como um produto do Iluminismo. O traço comum e característico é a padronização, a uniformização.

A fidelidade das massas só pode ser garantida através de um processo de inculcação ideológica, no qual os sacerdotes são os ideólogos, e desempenham uma função crucial. Nas sociedades industrializadas é o aparato tecnológico, os meios de comunicação de massa, que ‘trazem consigo atitudes e normas prescritas, determinadas reações emocionais e mentais atando mais ou menos prazerosamente os consumidores aos produtores e através destes, ao todo’ (ORTIZ 1986, p. 48, citando MARCUSE).

Os Estudos Culturais e o campo da Comunicação: a obra de Williams

Uma vez apresentadas – *Mass Communication Research* e Escola de Frankfurt – retomemos às relações dessas correntes com os Estudos Culturais. Para explorarmos os diálogos que Williams estabelece com essas correntes, trazemos algumas importantes observações de seus comentaristas. Comecemos por Paul Beaud. Na introdução da Revista *Réseaux CNET Sociologie de La Communication* (1997), o autor observa o fato dos Estudos Culturais não constituírem *verdadeiramente* uma teoria da sociedade, nem da comunicação, nem dos medias. Para Beaud, o nascimento dos Estudos Culturais se situa, na verdade, como oposição aos dois modelos dominantes dos anos 1960: o modelo da sociedade de massa, do empirismo funcionalista norte-americano, e o modelo da Escola de Frankfurt.

A problematização das indústrias culturais e os seus públicos

Permite opor os Estudos Culturais às correntes teóricas tais como o funcionalismo, mas também em uma medida menor à Escola de Frankfurt, no sentido de que elas nos propõem uma problemática da recepção que não pressupõe, como às vezes fica implícito no trabalho de Adorno, o sucesso das estratégias de premeditação de efeito sobre a recepção, sua alienação (BEAUD, 1997, p. 25)⁶¹.

A oposição à corrente norte-americana se evidencia quando Williams e outros pioneiros dos Estudos Culturais britânicos⁶² dizem que os meios podem até mudar, em certa medida, o comportamento e os sistemas de valores, tomando como referência a classe operária inglesa. Ainda que próximos à posição de Adorno, eles mostram, entretanto, que a cultura operária sabe fazer a distinção entre vida real e lazer (ou divertimento). Se existe influência dos meios, ela se faz através de um jogo de reinterpretação. Por isso os meios de comunicação são vistos como uma entre muitas influências na formação da mente. E os sentimentos são ainda moldados, em grande medida, por um padrão mais amplo e complexo da vida social e familiar. As classes populares sabem manter uma distância entre o real e o ficcional:

⁶¹Tradução nossa: Permet de les opposer à des courants théoriques tels que le fonctionnalisme, mais aussi, dans une moindre mesure, à l'École de Francfort, en ce sens qu'elles nous proposent une problématique de la réception qui ne présuppose pas, comme cela est parfois implicite dans les travaux d'Adorno qu'on vient de résumer, la réussite des stratégies de pré-méditation de l'effet sur le récepteur, son aliénation.

⁶²R. Hoggart e E.P. Thompson.

[Elas] dão uma atenção apenas oblíqua a esta literatura, a imprensa, persuadidos que tudo isto ‘é para ganhar dinheiro’. De fato, o desencadeamento do impresso tende a acentuar, sobretudo, a separação entre o mundo real/familiar da vida cotidiana em relação ao mundo distante e estrangeiro ‘dos outros’ (HOGGART *apud* BEAUD, p. 29)⁶³.

O processo de recepção é mais complexo, “o povo não crê em tudo que dizem os jornais, e, frequentemente, é bom que assim ocorra” (WILLIAMS 1969, p. 325). As classes operárias também podem manter uma certa distância da influência dos meios:

Qualquer governo se empenhará em implantar as ideias ‘certas’ na mente dos governados, mas não há governo em exílio a operar isolado. As mentes dos homens são formadas pela sua experiência integral e não é possível *comunicar* qualquer coisa, mesmo que as técnicas mais avançadas forem utilizadas, se aquilo que é comunicado não tiver a confirmação daquela experiência. A comunicação não é somente transmissão, também é recepção e resposta. Numa cultura em transição, é possível que a transmissão desempenhe um papel decisivo, podendo, se convenientemente orientada, afetar aspectos da conduta e mesmo as crenças vigentes (WILLIAMS 1969, p. 322 – tradução modificada).

De onde sua diferença com o sentido de comunicação na *Mass Communication Research* (comunicação como transmissão), já que para os Estudos Culturais, comunicação não é só transmissão, como vimos, é também recepção e resposta (contato social):

É claro, por outro lado, que mesmo nas comunidades democráticas atuais prevalece ainda a atitude impositiva com referência à comunicação. Quase todos os tipos de líder parecem temer os processos de discussão e decisão por maioria. [...] O que desejo salientar é que não é essa a interpretação válida daqueles fatos que constituem marcas características de nossa atual civilização; tais marcas são, ao contrário, sintomas de uma falha básica de comunicação. Podemos, porém, ver isto, e concluir que a solução está em projetos educacionais, no desenvolvimento da informação, ou na nova promoção publicitária. *Ora, isso é ainda pensar em comunicação como se ela se resumisse apenas em transmissão, renovando-se, talvez por novos meios, o mesmo longo esforço de imposição* (WILLIAMS, 1969, p. 324 – grifos nossos).

⁶³ Tradução nossa: “Ils n'accordent qu'une attention oblique à cette littérature, à la presse, persuadés que tout cela, "c'est pour faire du fric". "En fait, le déferlement du papier imprimé tend surtout à accentuer la séparation entre le monde réel et familier de la vie quotidienne et le monde lointain et étranger des "autres"”.

Ainda pontuando essas diferenças de abordagens, Williams as relaciona com a visão e uso da técnica:

Dois pontos preliminares são evidentes: há, em primeiro lugar, uma constante tendência de confundir as técnicas em si mesmas com os usos que delas se fazem numa dada sociedade; e há em segundo lugar, quando se examina esses usos, a tendência de selecionar certos deles, às vezes num grau extremo, para justificar nossos argumentos em torno dos meios de comunicação. [...] Não há, segundo penso, nenhuma forma de atividade social que tenha sido substituída pelo uso de técnicas modernas. Na pior das hipóteses, houve alteração do tempo gasto com tais atividades, já que as técnicas nos colocam diante de alternativas novas. Mas a alteração é obviamente condicionada, não apenas pelas técnicas, mas, principalmente, pelo *conjunto de circunstâncias da vida comum*. [...] a imprensa foi o primeiro grande meio impessoal de comunicação. É tão fácil responder a um locutor de rádio ou a um editor de jornal quanto a um autor contemporâneo; e tanto uma coisa quanto outra são mais simples do que tentar responder a Aristóteles, Burke ou Marx. Nesse ponto, nosso erro está em não atentarmos que muito do que chamamos de comunicação, nada mais é do que transmissão: remessa num único sentido. *Recepção e resposta, que contemplam a comunicação, dependem de fatores outros que não as técnicas* (WILLIAMS, 1969, p. 311 – grifos nossos).

Para Williams, na melhor das hipóteses, as novas tecnologias alteram as ênfases existentes de atividades e relações sociais, pois eles nunca irão revolucioná-los. Tecnologias utilizadas são moldadas pelo contexto, pelo uso social e pelas decisões sobre a sua implantação. O que desloca o problema para o plano da cultura e das decisões políticas. A tecnologia seria um fator determinante, segundo Williams, apenas se congelarmos a prática social em algo natural e não histórico (PETERS, 2003).

Esta ênfase na cultura é o elemento decisivo para caracterizar os Estudos Culturais. Isto já aparece claramente no prefácio da obra de Hoggart, *Uses of Literacy*: a cultura dos meios deve ser analisada em relação à estrutura da recepção, o *ethos* próprio de uma classe (BEAUD, 1997). Não é o caso de negar a influência da imprensa e da televisão. Evidente que as classes populares são as que estão mais submetidas às influências da publicidade. Mas se elas “mudaram sob a influência dos meios modernos de comunicação, isso se deu em direções e sob formas cujos valores da cultura tradicional já forneciam princípio” (HOGGART apud BEAUD, p. 28).

Para o funcionalismo, a comunicação de massa também ocupa um lugar central, mas ela é o vetor essencial da coesão dos sistemas sociais. Os sociólogos funcionalistas frequentemente são mediocentristas, já que eles atribuem aos meios um papel predominante, seja no nível ideológico, seja no nível econômico, seja nos dois de uma vez. Diferentemente da opção dos Estudos Culturais em marcar a atividade da audiência, o que fundamentalmente organizaria as representações das sociedades de classes populares na visão funcionalista é a divisão do trabalho, a barreira entre o mundo da oficina, do trabalho manual, e aquele do escritório, dos colarinhos brancos, dos quadros. É nisto que reside

A força e a originalidade dos Estudos Culturais de ter relativizado a questão da influência dos meios, de também dar-lhes novamente um conteúdo sociologicamente diversificado. Dessa forma, por exemplo, do assim chamado ‘ficar em casa, ser caseiro’, da diminuição das saídas, das atividades associativas, cuja única responsável seria, certamente, a televisão. No *Uses of Literacy*, depois em um artigo aparecido em uma coletânea intitulada *Speaking to Each Other*, Hoggart lembra que esse enclausuramento na célula familiar só se dá com o advento da televisão: a vida familiar, *the home sweet home*, são valores sólidos e antigos, particularmente nas classes populares. Ai se vive, escreve Hoggart, em uma atmosfera gregária e na promiscuidade afetiva. Mesmo casados, as crianças retornam à casa dos pais em todas as ocasiões. A TV instalada nas salas só é mais uma ocasião, junto com o almoço de domingo, de confortar essas ligações. Se é proibido fazer prognósticos sobre o futuro desta sociabilidade familiar, Hoggart observa que todas as mudanças às quais foram confrontadas a classe operária inglesa no pós-guerra foram assimiladas no interior de um sistema de valores existente que certamente se encontra transformado, mas não revirado como afirmam aqueles que sustentam a sociedade de massa (BEAUD, 1997, p. 30)⁶⁴

⁶⁴ Tradução nossa: C'est la force et l'originalité des cultural studies d'avoir relativisé la question de l'influence des médias, de lui avoir redonné aussi un contenu sociologiquement diversifié. Ainsi par exemple du soit-disant repli sur le foyer, de la diminution des sorties, des activités associatives, dont l'unique responsable serait bien sûr la télévision. Dans *La culture du pauvre*, puis dans un article paru dans un recueil intitulé *Speaking to Each Other* (31), Hoggart rappelle que le repli sur la cellule familiale ne date pas de l'apparition de la télévision: la vie familiale: le *home sweet home*, sont des valeurs solides et anciennes, particulièrement dans les classes populaires. "On y vit, écrit Hoggart, dans une atmosphère grégaire et dans la promiscuité affective". Même mariés, les enfants reviennent à la maison parentale à toute occasion. La télévision installée dans le living-room n'est qu'une occasion de plus, avec le repas du dimanche, de conforter ces liens". S'il interdit de faire des pronostics sur l'avenir de cette sociabilité familiale, Hoggart remarque que tous les changements auxquels a été confrontée la classe ouvrière anglaise dans l'après-guerre ont été ainsi assimilés à l'intérieur d'un système de valeurs existant qui certes s'en trouve transformé, mais non bouleversé, comme l'affirment les tenants de la société de masse".

É por esse filtro que o grupo decodifica tudo que vem do exterior. Beaujard observa que essa é a barreira que escapa aos sociólogos quando falam de massa, de homogeneização dos públicos, de efeitos dos media, e quando também eles ficam indignados com a brutalização suposta que os programas de divertimento fazem as massas sofrerem, ou ainda que eles deplorem que essas massas sintam falta de interesse por aquilo que eles se interessam como intelectuais.

A questão da influência dos media, tal como ela é colocada tradicionalmente pela *Mass Communications Research* (Lazarsfeldt e Merton) frequentemente aborda o divertimento como *disfuncional*, pois ele se traduz na passividade de um cidadão que normalmente deveria se interessar pelo bem comum, ou seja, pela condução dos assuntos públicos. Visão que, neste ponto, converge com a da Escola de Frankfurt, e sua abordagem da influência como alienação. Os Estudos Culturais tentam combater esses tipos de abordagens, os quais seriam incompreensões. Para Williams, as classes populares possuem uma lógica cultural própria, que não se reduz à lógica econômica ou política. Os Estudos Culturais tratam, portanto, a questão da diversão de outra forma. Williams avalia positivamente o entretenimento, pelo menos como uma forma potencial de conexão social. Peters (2003) observa que, embora a maior parte do que é oferecido pela indústria cultural seja barato, bobo, ou escapista, a enorme abundância de drama (filmes, peças, livros), à disposição dos indivíduos no século XXI, vem alimentar e enriquecer nossos modos possíveis de conexão, o compartilhamento da experiência.

Se a oposição a *Mass Communications Research* se dá em relação ao efeito das mensagens, ou seja, em sua oposição à forma simplista do modelo emissão/recepção – que sugere uma resposta prevista para um estímulo provocado –, as oposições à Escola de Frankfurt se colocam mais no plano das questões conceituais.

Primeiramente destaquemos o pessimismo cultural da Escola de Frankfurt em contraponto com a valorização da cultura popular nos Estudos Culturais. Raymond Williams combate o que ele julga ser uma confusão conceitual, a divisão da cultura em *alta, média e baixa*, na medida que desconstrói outro conceito: o de massa. Lê-se em Williams:

O problema em questão não é a democracia de massa, mas a própria democracia. [...] Porque não há massas, há apenas maneiras de ver os outros como massa. Na verdade são muitas outras pessoas que não conhecemos e que também podem nos massificar. [devemos] ter cuidado com a forma que damos à massa. E esse modo de ver os

outros é característico do tipo de sociedade que foi capitalizado para fins de exploração política e cultural (WILLIAMS, 1969, p. 309 – tradução modificada).

Além disso, ele credita que *massa* é uma construção política, por meio da qual nossos *irmãos trabalhadores* são rotulados, para posteriormente serem algo temido e odiado. Na prática, tomamos as outras pessoas como massa. Essa visão apocalíptica é problematizada por Beaud:

Assim, ‘para tornar plausível a visão apocalíptica das massas’ é preciso e é suficiente postular a existência de uma ‘máquina de fabricar as massas’, ela mesma deduzida da imagem de massas fabricadas: todas as pessoas que têm televisão. Noção em forma de boneca russa, a massa gera necessariamente uma cultura de massa e o seu credo: o operário e seu patron ouvem as mesmas músicas, assistem às mesmas coisas na TV, etc. ‘O meio de comunicação é dito *de massa* porque ele comunica massivamente uma *cultura de massa*’. *Mass media*, massas e massificação, são conceitos-espelho, espelho que risca bem de brisa (embaca) se formulam questões que eles evacuam (fogem) diretamente, como essa aqui: Se o que conta, é que há muitos receptores de uma mesma mensagem, a partir de que número se produz uma mudança qualitativa que transforme a modalidade da recepção e faça o leitor de um best-seller um simples elemento de uma massa, analisado somente doravante como tal? E da mesma forma a partir de que tiragem uma ‘edição’ sai da literatura para se tornar produto a cultura de massa? *Que limiar determina que se passe de uma prática individual a uma situação, ou o indivíduo que perde todo o seu livre arbítrio, toda defesa, para não ser mais ele mesmo, e sim, o produto de uma indústria cultural?* (BEAUD 1997, p.26 – grifo nosso)⁶⁵.

John Durham Peters, no texto *Retroactive Enrichment: Raymond Williams's Culture and Society* (2003), situa a posição original de Williams afirmando que ela

⁶⁵Tradução nossa: "Ainsi, "pour rendre plausible la vision apocalyptique des masses", il faut et il suffit de postuler l'existence d'une " machine 'a fabriquer les masses", elle-même déduite de l'image de masses fabriquées: tous les gens qui ont la télévision. Notion en forme de poupee russe, la masse génère nécessairement une culture de masse et ses credo: l'ouvrier et son patron fredonnent les mêmes chansons, regardent les mêmes choses à la télé, etc. "Le moyen de communication est dit "de masse" parce qu'il communique massivement une "culture de masse". Mass media, masses et massification sont des concepts miroir, miroir qui risque bien de se briser si l'on formule les questions qu'ils évacuent d'emblée, comme celle-ci: si ce qui compte, c'est qu'il y ait beaucoup de récepteurs d'un même message, à partir de quel nombre se produit un changement qualitatif qui transforme la modalité de la réception et fait du lecteur d'un best-seller un simple élément d'une masse, analysable suelement désormais en tant que tel? Et de même, à partir de quel tirage un livrage quitte la littérature pour devenir produit de la culture de masse? Quel seuil détermine que l'on passe d'une pratique individuelle à une situation où l'individu perd tout quant-à-soi, tout libre arbitre, toute défense, pour n'être plus lui-même qu'un produit de l'industrie culturelle?"

escapa a um dualismo artificial, muito corrente na época. Simplificadamente o campo estava repartido entre as tradições da *Mass Communication Research* e a Escola de Frankfurt de maneira esquemática, opondo pesquisa empírica e estudos críticos. Muito mais por questões políticas que por questões propriamente relativas ao domínio de conhecimento. Daí a observação de Peters que “estes debates ofereciam dualismos que, infelizmente, ainda continuam conosco como categorias históricas e políticas visando a descrição de Estudos de Meios e sua história” (p. 220).

Peters também valoriza a forma como Williams luta com o significado corrente de comunicação de massa a partir de uma reflexão dos sentidos político, social e cultural dos meios de comunicação de massa. É bem verdade que Lazarsfeld propôs uma sociologia dos meios – a partir de trabalho empírico, quantitativo. Mas esse trabalho da *Mass Communication Research*, para Peters, se encaixa na visão de democracia como um sistema que funciona sem requerer a participação ativa dos cidadãos, mas sim um equilíbrio consensual entre os vários grupos de interesse, uma posição, portanto, diferente de Williams, para quem “a própria teoria de comunicação de massa envolve essencialmente a existência de uma minoria que, de algum modo, explore uma maioria” (1969, p. 323). Ou seja, sua visão parte de um referencial político e reivindica um conceito de comunicação participativa, tomando como base um processo que não pode ser reduzido à transmissão:

O insucesso de muitos dos esforços de transmissão a que me referi não é acidental, mas consequência de uma compreensão falha do que seja comunicação. A falha resulta de uma preocupação excessiva com a transmissão propriamente dita; o que, por sua vez, decorre da presunção de que as respostas aos problemas já existem, basta aplicá-las (WILLIAMS, 1969, p. 323).

Ele reconhece o argumento de Williams acerca de comunicação de massa. Ela é realmente de transmissão múltipla (massa), um meio de distribuição de símbolos que surgiu primeiro com a imprensa e cresceu com a radiodifusão. Williams considera ambíguo o significado social de transmissão múltipla (massa), acha irônico que a revolução histórica que deu acesso a milhões, sem precedentes, a materiais culturais possa ser largamente interpretada como um prejuízo para as pessoas. Para ele, a própria noção de comunicação de massa participa da depreciação de audiências por retratá-las de forma depreciativa como massas. A questão fundamental não é a forma em abstrato,

como expresso na noção de massa, mas as intenções subjacentes às práticas de comunicação e à sustentação das relações sociais.

Williams entende que as intenções, os sentido e os usos dos meios de comunicação devem se reportar, não à tecnologia ou aos meios em si mesmos, mas à cultura e dominação política

Que dizer do caso em que uma minoria procura educar uma maioria, para seu próprio bem e benefício? Tais minorias, afinal, aí estão empenhadas em educar as maiorias, ensinando-lhes as virtudes do capitalismo, do comunismo, da cultura e da contracepção (WILLIAMS, 1969, p. 323).

Mas, nem por, isso restringe os meios a uma relação de exploração, e acrescenta:

Nestes casos, não será que a comunicação em massa é necessária e urgente para dar às maiorias, servis, cheias de preconceitos, ignorantes e que se multiplicam, o conhecimento de uma vida melhor, dos recursos para alcançá-la e do perigo de ignorar tudo isso? Se os trabalhadores estão empobrecendo a si mesmos e a outros em virtude de práticas restritivas do próprio trabalho, se os camponeses morrem de fome e causam a morte de outros por seguirem métodos ultrapassados; se homens e mulheres estão crescendo na ignorância, quando tanto se conhece; se as famílias estão procriando mais filhos do que podem alimentar: não é certo que devem ser urgentemente informados, para seu próprio bem? (idem – grifos nossos – tradução modificada).

Em sua obra *Cultura e Sociedade*, Peters apresenta os Estudos Culturais britânicos como um intermediário, uma síntese do melhor das tradições da teoria crítica e dos estudos empíricos. Segundo ele, o método histórico de Williams

Assemelha-se ao de Arendt, Mills, e Habermas; sua opinião de que as audiências dos meios são isoladas por relações sociais de influência dos meios e insultado por intelectuais elitistas lembra o de Katz e Lazarsfeld, e sua análise da economia, a base de classe, e a concentração do poder da mídia é muito semelhante ao de Mills e Adorno. [...] *Cultura e Sociedade* deveria se tornar um local de diálogo entre Chicago, Columbia, Frankfurt, Toronto e Estudos Culturais britânicos (PETERS, 2003, p. 227).

Douglas Kellner (2002), que também escreve sobre Estudos Culturais britânicos, considera que estes proporcionam uma abordagem capaz de permitir evitar distinções correntes, que opõem a cultura alta à baixa, a cultura popular à cultura da elite, de modo que todas as formas de cultura passam a ser dignas de análise. Eles nos forçariam a avaliar a política para a cultura e fazer discriminações políticas entre diferentes tipos de cultura que têm diferentes efeitos políticos. Os Estudos Culturais trazem o estudo de raça, gênero e classe para o centro do estudo da cultura e da comunicação e adotam uma abordagem crítica, como a escola de Frankfurt, mas sem algumas das suas falhas (por exemplo, a subestimação do público). Eles interpretam a cultura dentro da sociedade e enquadram o estudo da cultura dentro do campo da teoria social contemporânea e da política de oposição.

A abordagem dos Estudos Culturais, ao relacionar intimamente a comunicação aos processos culturais, evitam, então, dicotomias falsas e inúteis sobre os efeitos dos meios.

Beaud entende os Estudos Culturais como uma alternativa às duas correntes difundidas na década de 1960. Os Estudos Culturais não seriam uma teoria da comunicação, nem uma teoria social, e muito menos uma teoria dos *media*. Seriam uma linha de pesquisa aberta entre a crítica da Indústria Cultural e a investigação dos Públicos, marcada pela lógica cultural das classes sociais. E esta seria a originalidade de Williams segundo Beaud: a sociedade evolui pela reinterpretação de cada subcultura.

Peters enfatiza as questões políticas. A história da ideia de cultura proposta por Williams é em si um projeto cultural e político. Segundo ele, a obra *Cultura e Sociedade*

É um dos vários textos para definir uma estrutura intelectual para a análise do contexto social, cultural, político e dos meios de comunicação que, não só se torna a herança dos Estudos Culturais britânicos, mas também mostra de modo impressionante e raro as afinidades observadas entre a teoria crítica alemã e a corrente principal sociologia sobre a media norte-americana [*Mass Communication Research*] (PETERS, 2003, p. 217)⁶⁶.

⁶⁶Tradução nossa: It is one of several texts to define an intellectual framework for analysis of the social, cultural, and political setting of media that would not only become the heirloom of British cultural studies, but also shows striking and rarely noted affinities with both German critical theory and mainstream American media sociology.

A posição de Williams é a de um socialista preocupado com a democracia, um humanista preocupado com a qualidade da expressão, e um moralista preocupado com a adulteração das possibilidades humanas (p. 218). Ela vem contribuir para despolarizar as posições acerca da comunicação de massa e traz uma Teoria da Comunicação de Massa, particularmente quando força uma reformulação da divisão da pesquisa entre crítica/empírica, fazendo uma mediação entre ambas.

Kellner, por sua vez, vê nos Estudos Culturais uma Teoria da Sociedade Contemporânea, em que cultura e comunicação possuem papéis importantíssimos. E considera a contribuição de Williams para romper com a ideia de um conceito de cultura monolítico e homogêneo. Segundo ele, os Estudos Culturais teriam superado a bifurcação do campo da Comunicação (crítico/empírico) quando ultrapassam as fronteiras entre estudos de cultura e estudos de comunicação⁶⁷. O que desestabilizaria a disciplina e abriria o estudo da cultura e da comunicação para os campos da história e da sociedade. Kellner destaca, assim, o viés interdisciplinar da obra de Williams, como o ponto de sua originalidade, pois a interdisciplinaridade evitaria dicotomias falsas e inúteis sobre os efeitos dos meios.

Todos os autores acima apresentam o que consideram original em Raymond Williams – respectivamente: recepção, despolitização, interdisciplinaridade –, mas convergem para a relevância da tentativa de Williams de encontrar uma outra via entre as posições funcionalistas e críticas dos estudos de comunicação.

Devemos destacar, no entanto, que nenhum deles se concentra na questão da comunicação como saber autônomo. Daí a dificuldade que podemos constatar quando se tenta situar os Estudos Culturais em relação ao campo da Comunicação, já que apesar de um diálogo intenso e importante para sua definição, os Estudos Culturais se posicionam de maneira crítica, rejeitando a disciplinaridade e as divisões de competências entre meios e cultura de massa; por conseguinte, podem ser vistos tanto como uma síntese, como também podem ser vistos como fora desse debate.

⁶⁷Sobre este ponto nos remetemos às críticas de Carlos Reynoso, em *Apogeo y Decadencia de los Estudios Culturales*. De outra parte, a posição de Kellner sobre a relação entre Estudos Culturais e Escola de Frankfurt é mais complexa do que aparece aqui. Em outro artigo, onde trata a questão de forma específica, ele aponta a forma caricatural e hostil com que os adeptos da primeira têm tratado a crítica produzida pela Escola de Frankfurt e reconhece a grande contribuição desta, defendendo uma integração das duas correntes. Cf. Kellner ‘The Frankfurt School and British Cultural Studies: The Missed Articulation’.

Conclusão

Distanciando-nos de visões utilitárias (infelizmente muito comuns no campo da comunicação) que tomam os Estudos Culturais como um *método* para estudos de recepção, podemos observar que eles estão mais bem situados num ramo da Sociologia Geral, como uma Sociologia da Cultura (não no sentido de área reservada, mas um modo característico de abordar questões). São um tipo de sociologia que, apesar de colocar sua ênfase em todos os sistemas de significações, está necessária e fundamentalmente preocupada com *as práticas e produções culturais manifestas*. Como os fatos culturais mais passíveis de estudo observacional, naquele contexto, eram os veículos de comunicação (*instituições culturais*) e seus *produtos* (os meios de comunicação), acaba havendo, como já vimos, um diálogo muito direto com a *Mass Communications Research* e a Escola de Frankfurt, ou seja, com o campo da Comunicação, embora o sentido de comunicação seja diferente.

Daí a preocupação de Raymond Williams em afirmar que a comunicação não é apenas *transmissão*, mas, também, recepção e resposta. Tampouco é *técnica*, pois esta não altera o processo em si mesmo; é apenas uma evolução das possibilidades desses processos – particularmente no tocante à expansão da audiência –, não sendo um fator decisivo da mensagem. O que define o processo comunicacional seria a intencionalidade do emissor, os usos dos meios. Aliás, Williams se posiciona totalmente contra os deterministas tecnológicos, como Marshall McLuhan. As tecnologias alteram as ênfases existentes de atividades e relações sociais, mas não as transformam (p. 82). São apenas moldadas pelo contexto, pelo uso social e pelas decisões políticas sobre a sua implantação.

E, a propósito, ao falar de grandes audiências e de contexto social, a *comunicação de massa* só pode assim ser chamada quando temos em conta a abrangência, a quantidade de pessoas que têm acesso àquela informação. Portanto, *massa* jamais poderia ser relacionada com cultura, mesmo porque o nível cultural de

uma pessoa não é fixo (os interesses não são exclusivos, um mesmo indivíduo pode assistir a programas de níveis culturais bastante diferentes), nem define o grau de instrução ou do uso que se faz dos meios – neste sentido o lado *massa* não invalida o lado *cultural*. E, também por essa mesma razão, a comunicação de massa não é *alienação*. Para Williams, o trabalhador não é visto como engrenagem do capitalismo, logo não haveria um *embrutecimento* do homem e sua coisificação pelo consumo dos produtos culturais. Até porque existem culturas populares, bem consolidadas dentro dos grupos, que resistem e são preservadas em sua essência.

Williams vê uma interconexão entre *comunicação* e *cultura* e suas conexões com a sociedade em que são produzidas, distribuídas e consumidas. Certamente, no sentido geral, nós não podemos separar a atividade de produção e reprodução dos significados. No mesmo sentido, nós não podemos separar informações – fatos, pensamentos, ideias – desse processo básico através do qual construímos nossa realidade simbólica.

Pois não se trata apenas de transmitir ou receber informação, mas de um processo de recepção e interpretação, em função de um contexto sócio-cultural. Não se pode subestimar a capacidade das pessoas, mas respeitar seus interesses, mais que suas limitações. Elas dispõem dos meios de comunicação, não são vítimas passivas, pois trazem uma cultura consigo. Por isso a cultura aparece como viés privilegiado para compreender os processos de comunicação.

Talvez todas essas questões possam ser sintetizadas e relacionadas se pensarmos na forma como Raymond Williams categoriza seus Sistemas de Comunicação, ao descrevê-los. Embora o autor não tenha proposto explícitamente, tal associação nos parece fundamental para tentar estabelecer uma unidade do pensamento de Williams, cujas obras aqui analisadas apresentam diferentes abordagens do problema da comunicação (preocupação conceitual, esforço descritivo dos conteúdos dos veículos, tentativa de historicização do processo, formalização de sistemas, etc.).

Se pensarmos nos Sistemas Paternal e Autoritário, podemos perceber certas características semelhantes que ligam estes sistemas a *Mass Communication Research* em relação às funções dos meios.

Lembremos que para esta corrente os meios de comunicação têm as funções de

- 1) a vigilância; 2) o estabelecimento de relações entre os componentes da sociedade; e
- 3) a transmissão da herança social.

Ora, tais funções correspondem ao objetivo primeiro dos sistemas Paternal e Autoritário (que é *transmitir instruções, ideias e atitudes do grupo que está no poder*), na medida em que trabalham com o paradigma da transmissão. Tais sistemas correspondem às teorias da *Mass Communication Research*.

Da mesma forma, no Sistema Comercial, quando a questão do consumo de produtos culturais voltados para o lucro é problematizada, o diálogo com a Escola de Frankfurt fica evidente. Aplica-se, agora, o paradigma da Indústria Cultural, e todo o problema da mercantilização da informação e a consequente alienação dos indivíduos em uma massa consumidora.

Enfim, ao apresentar um Sistema Democrático, introduz, então, a proposta que caracteriza os próprios Estudos Culturais. E também fica evidente a relação inseparável entre comunicação e cultura, uma vez que, no final das contas, para Raymond Williams, os meios de comunicação têm uma vocação social muito forte: o de educação (ensina a falar, a escrever, a apreciar arte, a expressão criativa, a crítica e sobre os próprios meios). De onde sua preocupação em procurar fornecer os instrumentos que viabilizariam o desenvolvimento desse papel social dos meios.

O viés da educação também fez com que os *Estudos Culturais britânicos se voltassem para as culturas juvenis como potenciais fontes de oposição e mudança social*. Apesar dos meios de comunicação poderem, sim, divertir. Aliás podem, ainda, divertir enquanto educam. De fato é o que percebemos nos meios hoje: se temos uma programação voltada para o entretenimento, temos, também, programas extremamente educativos e instrutivos.

Williams sugere uma forma de mudar a sociedade a partir das comunicações:

Se quisermos fazer o melhor das novas e reais oportunidades que extensão cultural dispõe, e se quisermos evitar e corrigir os erros que são, de fato, cometidos, a responsabilidade pessoal tem que crescer em responsabilidade pública, que é uma coisa diferente e absolutamente radical. Que formas podem assumir esta responsabilidade pública? Primeiro, na educação, podemos encontrar novas maneiras de desenvolver a capacidade de escolha pessoal e independente. Segundo, na alteração das instituições e na legislação, podemos ter certeza de que nossa organização cultural é, de maneira real,

responsável perante a sociedade da qual parte é tão importante. Em terceiro lugar, na construção social de novas realidades sociais, podemos propor e tentar chegar a um acordo com as necessidades de mudanças radicais nas instituições, para torná-los adequados às necessidades de uma sociedade em crescimento (WILLIAMS, 1962, p. 127).

A divergência entre o campo da Comunicação e Raymond Williams está no que tomamos por compartilhamento social da experiência. Para ele, como já foi aqui apresentado na página 64 deste trabalho, “quando a informação passa a ser vendida, a finalidade básica da comunicação – o compartilhamento da experiência humana – perde a prioridade. Paradoxalmente, ao constituirmos em fim um campo de estudos, perdemos a função do processo comunicacional”. O que, no nosso ponto de vista – agora sim novamente inseridos no campo da comunicação – esta característica comercial não compromete o compartilhamento social da experiência. Vivemos em um sistema capitalista e não podemos, apesar disso, politizar os processos comunicacionais a ponto de perder de vista o que é a comunicação: ter algo em comum. E isto não significa qual o valor do que é comum. A característica da venda é uma questão muito maior do que a comunicação pode abarcar. Logo, mesmo quando voltada pra venda, a comunicação pode ser instrutiva.

Posto isso, a visão de Williams é diferente daquela da área de comunicação, uma vez que a cultura serve de viés para compreender a comunicação (ao contrário dos estudos de comunicação, que partem dos processos comunicacionais, particularmente dos meios de comunicação, como viés para entender a cultura). E nos sustentamos no discurso do próprio Williams para fazer esta afirmação, uma vez que ele considera os meios de comunicação como uma extensão cultural; e refere-se aos processos sociais como sendo os próprios processos comunicacionais⁶⁸.

Enfim, ao longo da pesquisa percebemos que, já no início da década de 1960, Raymond Williams estava muito empenhado em compreender o processo comunicacional, ainda quando o campo da Comunicação pouco conhecia os Estudos Culturais. O campo comunicacional só passa a considerar estes últimos quando de deslocam da análise literária para a discussão dos meios de comunicação de massa. Quando transpõem a cultura restrita para formas mais amplas, envolvendo um processo

⁶⁸“O que nós chamamos de sociedade não é apenas a rede de arranjos políticos e econômicos, mas também o processo de aprendizagem e comunicação” (1966, p. 19).

popular. Contexto no qual a transmissão da cultura, que até então era feita pela literatura, passa a ser realizada pelos novos meios de comunicação de massa.

A partir desse momento, os pesquisadores em comunicação começam a ver os Estudos Culturais como uma possibilidade de abordagem da recepção, como *ferramenta* para entender a relação que se estabelece entre os meios de comunicação e a audiência. Como de uma *mediação* para entendermos o fenômeno comunicação. Por isso, acreditamos que quando entendemos a forma como a comunicação é tratada por esta tradição, levando em conta a sua presença no campo da Comunicação, estamos, em certa medida, discutindo e fortalecendo o próprio Campo. A contribuição dos Estudos Culturais não é a de uma ferramenta, nem tampouco de algo que tenha superado o próprio campo da comunicação, como, por vezes, lemos de escritores que comentam Raymond Williams.

Referência

- BACHELARD, G. “A noção do obstáculo epistemológico”, in *A Formação do Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BEAUD, P. « Introduction », a BEAUD, Paul; Flichy, P.; Pasquier, Dominique; Quéré, L. (sous la dir. de) – *Sociologie de la communication*, Paris, Réseaux et CNET, 1997.
- BELLO, Edison Otero. “El Estado del Arte ‘en Teoria de la Comunicación: un Ejercicio Kuhniano”’, in *Intercom*, Revista Brasileira de Ciências da Comunicação. São Paulo, v. 29, n.1, p.57-83, jan./jun. 2006.
- BERGER, Peter, LUCKMANN. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- _____ *A Construção Social da Realidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CHILDE, Gordon. *Evolução Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.
- CUCHE, Denis. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. São Paulo: EDUSC, 2002.
- ELIOT, T. S. *Notas para uma definição de cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ESCOSTEGUY, A.C. – “Os Estudos Culturais” in: HOHLFELDT, A., MARTINO, L. FRANÇA, V. “*Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências*”. Petrópolis: Vozes, p. 151-170, 2001.
- _____ “Os estudos culturais em debate” – in *UNIrevista*, v. 1, n. 3, julho 2006.
- FOLLARI, Roberto A. “Los Estudios Culturales Como Teorías Débiles”, in Congresso de La LASA (Latin American Studies Association – Dallas 27-29 de março de 2003).
- GUEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____ *Da Diáspora Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Humanitas, 2006.
- HOHLFELDT, Antônio; MARTINO, Luiz; FRANÇA, Vera. *Teorias da Comunicação: Conceitos, Escolas e Tendências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- JOHNSON, Richard. *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- KAPLAN, A. *A Conduta na Pesquisa. Metodologia para as ciências do comportamento*. São Paulo: EDUSP, 1975.

- KATZ, PETERS, LIEBER and ORLOFF. *Canonic Texts in Media Research*. Cambridge, UK: Polity Press, 2003.
- KELLNER, Douglas “*Communications vs. Cultural Studies: Overcoming the Divide*” in: *Communication Theory*, v.5 n.1, 1995.
- _____ *A Cultura da Mídia*. São Paulo: EDUSC, 2001.
- _____ “*The Frankfurt School and British Cultural Studies: The Missed Articulation*”. in: Jeffrey Thomas Nealon, Caren Irr *Rethinking the Frankfurt School Alternative Legacies of Cultural Critique* – 2002
- KROEBER, Alfred. in: GOMES, Mércio. *A Natureza da Cultura*. Lisboa: 2008.
- LARAIA, R. B. *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- LAVILLE, Christian. *A Construção do Saber*. São Paulu: Ed. 34, 1999.
- MARTINO, Luiz C. “Contribuições para o Estudo dos Meios de Comunicação” In Revista FAMECOS, Porto Alegre: n.13 dez. 2000.
- _____ “Elementos para uma Epistemologia da Comunicação” in Campo da Comunicação, caracterização, problematização e perspectivas. Pernambuco: Ed Universitária/UFPB, 2001.
- _____ “Sob o Signo de Babel: As Teorias da Comunicação”, in Intercom Revista Brasileira de Ciências da Comunicação. set. 2002.
- _____ “Ceticismo e Inteligibilidade do Pensamento Comunicacional”. In *Galáxia*, Revista do PPG PUC SP Em Comunicação e Semiótica, São Paulo, v. 5, p. 53-67, 2003.
- _____ “História e Identidade: Apontamentos Epistemológicos sobre a Fundação e Fundamentação do Campo Comunicacional”, in: E-COMPÓS, www.compos.org.br, v. 1, p. 1-22, 2004.
- _____ “Uma Questão Prévia: Existem Teorias da Comunicação?”, in: Teorias da Comunicação: Muitas ou Poucas? São Paulo Ateliê Editorial, v. 1, 2007.
- MATTELART A. e NEVEU, E. *Introdução aos Estudos Culturais*. São Paulo: Parábola, 2004.
- MIEGE, B. *O Pensamento Comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MOTTA, Luiz Gonzaga. *Estratégias e Culturas da Comunicação*. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.
- O’SULLIVAN, Tim; HARTLEY, John; SAUNDERS, Danny; MONTGOMERY, Martin; FISKE, John. *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*. London, UK: Routledge, 1994.
- ORTIZ, Renato. “A Escola de Frankfurt e a Questão da Cultura de Massa”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.º 1, v. 1, jun., 1986.
- _____ *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PARIS, Carlos. *O Animal Cultural*. São Paulo: EDUFSCAR, 2004.
- PETERS, John. “Retroactive Enrichment: Raymond Williams’s Culture and Society” in: Canonic Texts in Media Research. London UK: Politc Press, 2003.

- REYNOSO, Carlos. *Apogeo y Decadencia de los Estudios Culturales: una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- SEARLE, John R. *Mente, Linguagem e Sociedade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- WILLIAMS, Raymond. [1962]. *Communications*. London UK: Pelican Book 2º, 1966.
- _____ *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional 1º Ed, 1969.
- _____ *Contact Human Communication and its history*. New York, USA: Thames and Hudson, 1981.
- _____ *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra 2º Ed, 2000.
- _____ *Palavras-chave*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- WOLF, Mauro. *Teorias da Comunicação*. Lisboa: Presença, 1985.

Anexos

Anexo I – Da bibliografia em Pesquisa da História da Comunicação proposta Jeff Pooley⁶⁹: aparaecem muitas referências aos *Cultural Studies*:

History of Communication Research Bibliography

www.historyofcommunicationresearch.org

Creative Commons Copyright 2008 by Jeff Pooley

Formatted in Chicago 15th

1. Burrowes, C.P. "From Functionalism to Cultural Studies: Manifest Ruptures and Latent Continuities." *Communication Theory* 6, no. 1 (1996): 88-103.
2. Czitrom, Daniel "Does Cultural Studies Have a Past." In *American Cultural Studies*, edited by Catherine A. Warren and Mary Douglas Vavrus, 13-22. Urbana: University of Illinois Press, 2002.
3. Denning, Michael. "The Academic Left and the Rise of Cultural Studies." *Radical History Review* 51 (1992): 21-47.
4. ———. "Culture and the Crisis: The Political and Intellectual Origins of Cultural Studies in the United States." In *Disciplinarity and Dissent in Cultural Studies*, edited by Cary Nelson and Dilip Parameshwar Gaonkar, 265-86. New York: Routledge, 1996.
5. Dunn, T. "The Evolution of Cultural Studies." In *Introduction to Contemporary Cultural Studies*, edited by David Punter. London: Longman, 1986.
6. During, Simon. "Introduction." In *The Cultural Studies Reader*, edited by Simon During, 1-25. New York: Routledge, 1993.
7. Dworkin, Dennis L. *Cultural Marxism in Postwar Britain: History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*. Durham, NC: Duke University Press, 1997.
8. Dworkin, M., and Brenda Dervin. "A Perspective on the Convergence of Two Paradigms: British Cultural Studies and Uses and Gratifications." Paper presented at the International Communication Association, Honolulu 1985.
9. Easthope, Antony. *Literary into Cultural Studies*. London: Routledge, 1991.
10. Escosteguy, A.C. "Cultural Studies: A Latin American Narrative." *Media, Culture and Society* 23, no. 6 (2001): 861-74.
11. Flayhan, Donna. "Marxism, Medium Theory, and American Cultural Studies: The Question of Determination." Ph.D. dissertation, University of Iowa, 1997.
12. Franklin, Sarah, Celia Lury, and Jackie Stacey. "Feminism and Cultural Studies: Pasts, Presents, Futures." *Media, Culture and Society* 13 (1991): 171-92.
13. Gibson, Mark, and John Hartley. "Forty Years of Cultural Studies: An Interview with Richard Hoggart." *International Journal of Cultural Studies* 1, no. 1 (1998): 11-23.
14. Gilroy, Paul. "Cultural Studies and Ethnic Absolutism." In *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler, 187-98. New York: Routledge, 1992.

⁶⁹Professor de Mídia e Comunicação na *Muhlenberg College*, USA.

15. Gordon, Alec. "The Genesis of Radical Cultural Studies: A Contribution to the Reconstruction of Cultural Studies as Counter-Intellectual Critique." Ph.D. dissertation, University of Leeds, 1987.
16. Gray, Herman. "Is Cultural Studies Inflated? The Cutlural Economy of Cultural Studies in the United States." In *Disciplinarity and Dissent in Cultural Studies*, edited by Cary Nelson and Dilip Parameshwar Gaonkar, 203-16. New York: Routledge, 1996.
17. Green, Michael. "Raymond Williams and Cultural Studies." *Working Papers in Cultural Studies* 6 (1974): 31-48.
18. _____. "The Centre for Contemporary Cultural Studies." In *Re-Reading English*, edited by Peter Widdowson, 77-90. London: Methuen, 1982.
19. Grossberg, Lawrence. "The Formation(S) of Cultural Studies: An American in Birmingham." *Strategies* 2 (1989): 114-49.
20. _____. "The Formations of Cultural Studies: An American in Birmingham." In *Relocating Cultural Studies: Developments in Theory and Research*, edited by Valda Blundell, John Shepherd and Ian R. Taylor, 21-66. London: Routledge, 1993.
21. _____. "Toward a Genealogy of the State of Cultural Studies: The Discipline of Communication and the Reception of Cultural Studies in the United States." In *Disciplinarity and Dissent in Cultural Studies*, edited by Cary Nelson and Dilip Parameshwar Gaonkar, 131-47. New York: Routledge, 1996.
22. _____. "The Formations of Cultural Studies: An American in Birmingham." In *Bringing It All Back Home: Essays on Cultural Studies*, 195-233. Durham: Duke University Press, 1997.
23. _____. "From New England to Illinois: The Invention of (American) Cultural Studies: James Carey in Conversation with Lawrence Grossbert, Part 1." In *Thinking with James Carey: Essays on Communications, Transportation, History*, edited by Jeremy Packer and Craig Robertson, 12-28. New York: Peter Lang, 2006.
24. Grosswiler, Paul. "Retrieving McLuhan for Cultural Studies and Postmodernism." In *The Legacy of McLuhan*, edited by Lance Strate and Edward Wachtel, 247-60. Creskill, NJ: Hampton Press, 2005.
25. Gunster, Shane. *Capitalizing on Culture: Critical Theory for Cultural Studies*. Vol. Cultural
26. _____. "From Mass to Popular Culture: From Frankfurt to Birmingham." In *Capitalizing on Culture: Critical Theory for Cultural Studies*, 171-215. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
27. Hall, Stuart. "Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems." In *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, edited by Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Love and Paul Willis, 15-47. London: Hutchinson, 1980.
28. _____. "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities." *October* 53 (1990): 11-90.
29. _____. "Race, Culture, and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies." *Rethinking Marxism* 5, no. 1 (1992): 10-18.
30. _____. "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies." In *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler. New York: Routledge, 1992.

31. Hall, Stuart, Dorothy Hobson, Andrew Love, and Paul Willis. "Preface." In *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, edited by Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Love and Paul Willis, 7-11. London: Hutchinson, 1980.
32. Hardt, Hanno. ———. "The Return of the 'Critical' and the Challenge of Radical Dissent: Critical Theory, Cultural Studies, and American Mass Communication Research." In *Communication Yearbook(12)*, edited by James A. Anderson, 558-600. Newbury Park, CA: Sage, 1989.
33. Harris, David. *From Class Struggle to the Politics of Pleasure: The Effects of Gramscianism on Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992.
34. Hartley, John. *A Short History of Cultural Studies*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2003.
35. Haslett, Moyra. "A (Traditional) History of Cultural Studies." In *Marxist Literary and Cultural Theories*, 130-51. New York: St. Martin's Press, 2000.
36. Horak, Roman. "Cultural Studies in Germany (and Austria): Why Is There No Such Thing?" *European Journal of Cultural Studies* 2, no. 1 (1999): 109-15.
37. ———. "Cultural Studies in Germany Revisited." *Cultural Studies* 16, no. 6 (2002): 884-95.
38. Jeffrey, Tom. "Mass-Observation: A Short History." *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies Stencilled Occasional Papers* 55 (1978).
39. Jensen, Joli. "Arts, Intellectuals and the Public: The Legacies and Limits of American Cultural Criticism, 1910-50." In *American Cultural Studies*, edited by Catherine A. Warren and Mary Douglas Vavrus, 23-56. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2002.
40. Johnson, Richard "What Is Cultural Studies Anyway?" *Social Text* 16 (1986): 38-80.
41. ———. "Historical Returns: Transdisciplinarity, Cultural Studies and History." *European Journal of Cultural Studies* 4, no. 3 (2001): 261-88.
42. Kim, Sujeong. "Rereading David Morley's the 'Nationwide' Audience." *Cultural Studies* 18, no. 1 (2004): 84-108.
43. Lee, Richard E. *Life and Times of Cultural Studies: The Politics and Transformation of the Structures of Knowledge*. Duke University Press, 2003.
44. Leed, Richard. "Herald or Hydra? English Cultural Studies in the Post-1945 World-System." Ph.D. dissertation, State University of New York at Binghamton, 1995.
45. Lewis, Tania. "Intellectual Exchange and Located Transnationalism: Meaghan Morris and the Formation of Australian Cultural Studies." *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* 17, no. 2 (2003): 187-206.
46. Loshitzky, Yosefa. "Afterthoughts on Mulvey's 'Visual Pleasure' in the Age of Cultural Studies." In *Canonic Texts in Media Research: Are There Any? Should There Be? How About These?*, edited by Elihu Katz, John Durham Peters, Tamar Liebes and Avril Orloff, 248-59. Cambridge, UK: Polity, 2003.
47. Lutter, Christina, and Lutz Musner. "Cultural Studies in Austria." *Cultural Studies* 16, no. 6 (2002): 783-85.
48. Lutter, Christina, and Markus Reisenleitner. "Introducing History (in)to Cultural Studies: Some Remarks on the Germanspeaking Context." *Cultural Studies* 15, no. 5 (2002): 611-30.
49. Marsden, Michael. "American Cultural Studies: A Discipline in Search of Itself." *Journal of Popular Culture* 9 (1975): 461-70.

50. Martin, Randy. "The Renewal of the Cultural in Sociology." In *A Companion to Cultural Studies*, edited by Toby Miller, 63-78. Malden, MA: Blackwell, 2001.
51. Miller, Toby. "What It Is and What It Isn't: Introducing ... Cultural Studies." In *A Companion to Cultural Studies*, edited by Toby Miller, 1-19. Malden, MA: Blackwell, 2001.
52. Morley, David, and Kuan-Hsing Chen. "On the Impossibility of a Global Cultural Studies: 'British' Cultural Studies in an 'International' Frame." In *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, edited by David Morley and Kuan-Hsing Chen, 361-91. London: Routledge, 1996.
53. Nelson, Cary, Paula A. Treichler, and Lawrence Grossberg. "Cultural Studies: An Introduction." In *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler, 640-53. New York: Routledge, 1992.
54. Redal, Wendy Worrall. "Imaginative Resistance: The Rise of Cultural Studies as Political Practice in Britain." Ph.D. dissertation, University of Colorado at Boulder, 1997.
55. Reisenleitner, Markus. "Institutionalizing Cultural Studies in Austria: A View from Afar." *Cultural Studies* 16, no. 6 (2002): 896-907.
56. Sandner, Gunther. "From the Cradle to the Grave: Austro-Marxism and Cultural Studies." *Cultural Studies* 16, no. 6 (2002): 908-18.
57. Slack, Jennifer Daryl, and Laurie Anne Whitt. "Ethics and Cultural Studies." In *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler, 571-92. New York: Routledge, 1992.
58. ———. Ph.D. dissertation, University of Texas at Austin, 1985.
59. Sparks, Colin. "The Evolution of Cultural Studies." *Screen Education* 22 (1977): 16-30.
60. ———. "Stuart Hall, Cultural Studies and Marxism." In *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, edited by David Morley and Kuan-Hsing Chen, 71-101. London: Routledge, 1996.
61. Steedman, Carolyn. "Culture, Cultural Studies, and the Historians." In *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler, 613-22. New York: Routledge, 1992.
62. Steele, Tom. *The Emergence of Cultural Studies: Adult Education, Cultural Politics, and the 'English' Question*. London: Lawrence & Wishart, 1997.
63. Sterne, Jonathan. "C. Wright Mills, the Bureau for Applied Social Research, and the Meaning of Critical Scholarship." *Cultural Studies/Critical Methodologies* 5, no. 1 (2005): 65-94.
64. Straw, Will. "Shifting Boundaries, Lines of Descent: Cultural Studies and Institutional Realignments." In *Relocating Cultural Studies: Developments in Theory and Research*, edited by Valda Blundell, John Shepherd and Ian R. Taylor, 86-102. New York: Routledge, 1993.
65. Striphas, T. "Introduction--the Long March: Cultural Studies and Its Institutionalization." *Cultural Studies* 12, no. 4 (1998): 453-75.
66. Tomaselli, Keyan G. "The Marxist Legacy in Media and Cultural Studies." *Africa Media Review* 9, no. 3 (1995): 1-31.
67. Turner, Graeme. "'It Works for Me': British Cultural Studies, Australian Cultural Studies, Australian Film." In *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler, 640-53. New York: Routledge, 1992.
68. ———. "The British Tradition: A Short History." In *British Cultural Studies: An Introduction*, 38-77. New York: Routledge, 1996.

69. _____. "From Seventh Art to Social Practice—a History of Film Studies." In *Film as Social Practice*, 33-50. London: Routledge, 1999.
70. _____. "Cultural Studies and Film." In *Film Studies: Critical Approaches*, edited by John Hill and Pamela Church Gibson, 193-99. Oxford: Oxford University Press, 2000.
71. _____. "'Media Wars': Journalism, Cultural and Media Studies in Australia." *Journalism* 1, no. 3 (2000): 353-65.
72. Webster, Duncan. "Pessimism, Optimism, Pleasure: The Future of Cultural Studies." *News from Nowhere* 8 (1990): 81-103.
73. Webster, Frank. "Sociology, Cultural Studies, and Disciplinary Boundaries." In *A Companion to Cultural Studies*, edited by Toby Miller, 79-100. Malden, MA: Blackwell, 2001.
74. _____. "Cultural Studies and Sociology at, and after, the Closure of the Birmingham School." *Cultural Studies* 18, no. 6 (2004): 847-62.
75. _____. "Making Sense of the Information Age: Sociology and Cultural Studies." *Information, Communication & Society* 8 no. 4 (2005): 439-58.
76. Woodhams, Stephen. "Adult Education and the History of Cultural Studies." *Changing English* 6 (1999): 237.

Anexo II – Exemplos de Análise de conteúdo desenvolvida por Raymond Williams em sua obra *Communications* (1966) Capítulo 03. O material completo inclue várias tabelas. Reproduzimos aqui algumas poucas.

Table 1(a)

July 1961	Price in pence	Pages	Average circulation in thousands	Percentage editorial material	Percentage advertising material
<i>Times</i>	5	18	260	68	32
<i>Guardian</i>	4	16	235	61	39
<i>Telegraph</i>	3	22	1,264	52	48
<i>Mail</i>	3	16	2,687	68	32
<i>Express</i>	3	12	4,313	66	34
<i>Herald</i> †	3	10	1,418	77	23
<i>Worker</i> ††	3	4	?	97	3
<i>Mirror</i>	3	20*	4,593	67	33
<i>Sketch</i>	3	16*	1,000	90	10

Table 1(b)

July 1965	Price in pence	Pages	Average circulation in thousands	Percentage editorial material	Percentage advertising material
<i>Times</i>	6	24	258	64	36
<i>Guardian</i>	5	22	276	63	37
<i>Telegraph</i>	4	32	1,351	44	56
<i>Mail</i>	3	16	2,425	61	39
<i>Express</i>	4	16	4,042	61	39
<i>Sun</i>	4	14	1,361	69	31
<i>Worker</i> †	4	4	60	96	4
<i>Mirror</i>	4	24*	4,957	65	35
<i>Sketch</i>	4	20*	826	80	20

* Tabloid size.

† Now succeeded by the *Morning Star*.

Table 4(a)

July 1961		News	Features	Leaders	Letters	Pictures	Miscellaneous
<i>Times</i>	74	8	3	2 ¹ _½	11		1 ¹ _½
<i>Guardian</i>	64	17	3	3	10		3
<i>Telegraph</i>	61	18	2	3	14		2
<i>Mail</i>	55	8 ¹ _½	1	1	2 ¹ _½	9	10
<i>Express</i>	62	8	1	1	18	10	
<i>Herald</i>	64	9	2	12	14	9	
<i>Worker</i>	70	12	3	1	12	2	
<i>Mirror</i>	45	7	1	2	20	16	
<i>Sketch</i>	49	7	1	2	18	23	

Table 5(a)

July 1961	International, political, social and economic	Domestic political, social and economic	Law, police, and accidents	Personalities	Sport	Arts including radio and television	Financial and Commercial	Miscellaneous
<i>Times</i>	18	11	1	6	23	10	28	3
<i>Guardian</i>	21	19	1	1	28	12	15	3
<i>Telegraph</i>	21	14 ¹ _½	3 ¹ _½	5	34 ¹ _½	9	11	1 ¹ _½
<i>Mail</i>	9	12	12	8	35	8	9	7
<i>Express</i>	16	13	17	3	42	2	2	5
<i>Herald</i>	11	15	9	12	43	6	3	1
<i>Worker</i>	19	33	1	—	29	10	—	3
<i>Mirror</i>	5	13	14	17	38	2	—	11
<i>Sketch</i>	2	9	14	17	36	3	3	16

Table 10(a)

July 1961	News	Features	Leaders	Letters	Pictures	Miscellaneous
<i>Sunday Times</i>	50	24	5	3	14	4
<i>Observer</i>	49	25	5	3	11	7
<i>Sunday Telegraph</i>	55	22	3	2	14	4
<i>Sunday Express</i>	40	30	1	1	20	8
<i>People</i>	52	23	2	2	13	8
<i>News of the World</i>	67	12	1	1	6	13
<i>Reynold's News</i>	50	28	2	3	14	3
<i>Pictorial</i>	50	18	1	1	24	6

Table 10(t)

July 1965	News	Features	Leaders	Letters	Pictures	Misc.
<i>Sunday Times</i>	46	25	1	2	23	3
<i>Observer</i>	39	20	2	2	29	8
<i>Sunday Telegraph</i>	63	19	1	2	10	5
<i>Sunday Express</i>	52	23	1	2	13	9
<i>People</i>	61	20	1	4	11	3
<i>News of the World</i>	60	14	1	1	14	10
<i>Sunday Citizen</i>	46	12	1	4	16	21
<i>Sunday Mirror</i>	47	25	—	3	23	2

Table 12(a)

July 1961	Price in pence					
	3	16	Pages	Average circulation in thousands	Percentage editorial material	Percentage advertising material
<i>News Standard</i>	3	28*	1,486	761	51	49
				48	52	58
						59
						42
						41

* Tabloid size.

Table 12(b)

July 1965	Price in pence					
	4	18	Pages	Average circulation in thousands	Percentage editorial material	Percentage advertising material
<i>News Standard</i>	4	32*	1,278	680	37	63
				46	54	77
						76
						23
						24

* Tabloid size.

Table 13(a)

July 1961	News	Features	Leaders	Letters	Pictures	Misc.
<i>News Standard</i>	59	13	1	1	14	12

Table 13(b)

July 1965	News	Features	Leaders	Letters	Pictures	Misc.
<i>News Standard</i>	58½	15½	1	1	13	11

Table 17

July 1961	Percentage pictorial material		Percentage Ordinary text		Editorial features									
					War	Adventure	Crime	Space	School	Sport	Careers	Comedy	Advertising	
<i>Beano</i>	100	0	—	2	—	37	—	—	—	—	—	61	—	
<i>Beezer</i>	100	0	—	—	—	42	—	—	—	—	—	58	—	
<i>Boys' Own</i>	0	100	38	—	—	26	—	—	—	—	—	3	33	
<i>Bunty</i>	81	19	6	—	25	—	7	—	16	—	37	8	—	
<i>Children's News.</i>	39	61	70	—	—	—	—	8	8	—	—	—	14	
<i>Dandy</i>	100	0	—	12	19	—	—	—	—	—	—	69	—	
<i>Eagle</i>	89	11	29	—	25	4	8	—	—	4	—	2	28	
<i>Girls' Crystal</i>	81	19	3	—	52	—	—	—	—	—	20	10	15	
<i>Judy</i>	83	17	9	6	46	—	—	—	—	6	26	5	2	
<i>June</i>	80	20	33	—	29	—	—	8	8	4	15	9	2	
<i>Lion</i>	89	11	13	19	17	23	—	—	8	—	—	2	10	
<i>Rover</i>	10	90	—	16	13	10	—	—	—	51	—	3	7	
<i>School Friend</i>	72	28	13	—	29	8	—	8	8	8	17	10	7	
<i>Swift</i>	91	9	16	—	25	9	6	6	3	—	19	16	—	
<i>Tiger</i>	85	15	—	10	20	10	10	—	36	—	5	9	—	
<i>Topper</i>	100	0	—	—	25	—	—	—	—	—	75	—	—	