

A CULTURA COMO DUPLA MEDIÇÃO SOCIAL

Marcelo Bolshaw Gomes¹

Resumo

O presente texto tem como objetivo definir a noção de cultura como uma dupla mediação social. Para tanto, pretende apresentar criticamente as diferentes concepções acerca da noção de cultura (positivista, funcionalista, freudiana, marxista, estruturalista, semiótica, hermenêutica, cibernética e midiológica) e estabelecer um breve resumo da história das idéias sobre subjetividade coletiva.

Abstract

This text aims to define the notion of culture as a double social mediation. To this end, it makes a critical analysis of the different concepts of the notion of culture (positivist, functionalist, Freudian, Marxist, structuralist, semiotic, hermeneutic, cybernetic and mediological) and provides a brief summary of the history of ideas on collective subjectivity.

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade do Rio Grande do Norte; jornalista, professor assistente do Departamento de Comunicação Social (DECON), do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA) na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Palavras-chaves

Cultura; mediação social; teorias da cultura.

Key-words

Culture; social mediation; culture theories.

Introdução

Em sua vida social, os homens entram em determinadas relações entre si, independentes de suas vontades, relações sociais que correspondem a determinado modo de desenvolvimento da sociedade frente ao meio ambiente. Podemos, assim, definir “Cultura” como uma dupla mediação: como uma mediação das relações entre a Sociedade e a Natureza e como uma mediação das relações dos homens entre si. A Cultura configura as relações sociais em um determinado modo de vida.

Como mediação do intercâmbio do conjunto das relações sociais com o meio ambiente, a cultura é uma memória social, isto é, um depósito de informações históricas para as futuras gerações e sociedades. E como mediadora interna das relações sociais, a cultura é um modelo que regula o relacionamento interpessoal em diferentes instâncias.

Hoje, visualizamos com clareza essa dupla mediação, porém nem sempre se pensou assim. Ao contrário, nos últimos séculos, tornou-se lugar comum afirmar que a Cultura surgiu da “desnaturalização” do Homem que não aceitando ser apenas uma parte da Natureza, decidiu destacar-se dela e transformá-la. De 1850 em diante, a noção de ‘Cultura’ passou a ser utilizada para distinguir a espécie humana da dos outros animais. Desde então, a noção de Cultura passou por várias transformações e metamorfoses, como veremos nas diversas definições a seguir, mas só recentemente perdeu esse caráter de oposição radical ao biológico e ao meio ambiente. Neste sentido, uma noção abrangente, capaz de englobar várias outras sem prová-las ou refutá-las, foi elaborada por E. Sapir: “A cultura é o conjunto de atributos e produtos resultantes das sociedades que não são transmitidos através da hereditariedade biológica”. Ou seja, nessa definição ampliada todo registro não-biológico, toda memória não-genética, toda informação não-inscrita no DNA é Cultura. Dentro dessa definição geral cabem muitas outras, dependendo da corrente filosófica que pensa a noção de Cultura.

Definições positivistas e funcionalistas

O positivismo, por exemplo, define a cultura em oposição à natureza a partir de sua exploração predatória e utilitária. W. Von Humbolt, por exemplo, afirma que “a cultura é o controle científico da natureza” (HUMBOLT Apud ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL p. 3108). F. Barth, por sua vez, ainda elabora melhor a noção de cultura distinguindo-a da de ciência: “A

ciência controla a natureza. A cultura é o controle que o homem exerce sobre si mesmo” (BARTH apud ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, p. 3108). Aliás, há na bandeira nacional brasileira um *slogan* dos ideais positivistas bem explicativo desta dupla relação: “Ordem e Progresso”. O “Progresso”, tanto no sentido científico como no de crescimento econômico, em relação à Natureza; e “Ordem” em relação à Sociedade e à Cultura.

Esta idéia positivista de Cultura associada à noção de progresso como um estágio de desenvolvimento social, segundo a qual um povo tem ‘mais cultura’ que outro ainda “primitivo”, logo foi rechaçada pelos antropólogos funcionalistas. Já no início do século passado, Burnett Tylor, por exemplo, questionava a utilização histórica da palavra Cultura e defendia seu uso apenas como um ‘estado’ ou uma ‘condição’ (TYLOR apud ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, p. 3109). Assim, durante muito tempo, enquanto os pensadores conservadores tinham uma idéia evolucionista da cultura; os progressistas tinham uma visão sincrônica da Cultura: “A cultura é um conjunto funcional formado pelas diferentes instituições de uma sociedade” (MALINOWSKI apud ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, p. 3109)

O funcionalismo é um movimento teórico amplo, que pode ser definido pela idéia de considerar os sistemas como conjuntos de partes interdependentes. A essas “interdependências” chama-se “função”. As definições funcionalistas de Cultura no campo da sociologia da ação social não se baseiam na comparação histórica entre diferentes sociedades, ao contrário: são autocentradas, isto é, tomam a si mesma como objeto de estudo e sujeitas de si. Assim, elas enfatizam bastante a distinção entre “objetividade física” e a cultura, entendida como o conjunto das formas de subjetividade social. Para Mc Iver: “a civilização é formada pelos meios de uma sociedade; a cultura, por seus fins” (MAC IVER apud ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, p. 3108); e para Merton: “Civilização é a coleção de meios tecnológicos para o controle da natureza. Cultura inclui ainda ideais, princípios normativos e valores éticos” (MERTON apud ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, p. 3108). Podemos, assim, dizer que há uma definição antropológica de cultura abrangendo toda totalidade social e uma definição sociológica, em que a idéia de cultura é apenas a parte subjetiva desta totalidade, oposta a idéia de economia e de materialidade.

Definição freudiana

Além de sua significativa contribuição para psicologia, Freud também foi um importante autor da questão cultural, principalmente sobre sua relação com a violência humana. No caso da violência e dos impulsos destrutivos da pulsão de morte, Freud acreditava na existência de um assassinato primordial do chefe da Horda. Em *Totem e Tabu* (1912-13) o tema é a origem da sociedade. Nele, Freud postula pela primeira vez o complexo de Édipo como o advento fundador

do social através de um parricídio arcaico estruturante: por não terem acesso às fêmeas da horda, os jovens teriam se associado e morto o macho mais velho do grupo. A destruição do pai teria gerado um profundo sentimento de culpa nos assassinos, se transformado em símbolo de adoração e produzido uma intensa necessidade permanente de reparação. Deste quadro teria se originado o sistema totêmico, onde se institui a adoração de um totem e a aceitação das interdições evitando o incesto.

Em **O futuro de uma Ilusão** (1927), Freud voltará à questão da Cultura e do Complexo de Édipo, enfrentando o tema da sublimação não apenas em sua relação estrutural com a religião, mas, sobretudo, com o do destino de nossa civilização. Em um texto normativo, que se utiliza um interlocutor fictício em sua argumentação, Freud discorre sobre a cultura como um conjunto de regras formadas a partir da renúncia dos instintos animais. Neste contexto, a religião seria uma “neurose coletiva”, uma ilusão capaz de absorver a carga pulsional reprimida em uma sociedade. Aqui, a sublimação tem ainda um papel positivo fundamental: ela deveria eliminar toda carga pulsional reprimida imaginando uma cultura moderna dessacralizada para a Sociedade Ocidental.

No **Mal-estar na Civilização**, no entanto, esta última ilusão também cairá por terra (FREUD, 1929). Neste livro, Freud tentará responder à pergunta: considerando que a sociedade impõe cada vez mais uma drástica redução da satisfação individual, a felicidade humana é possível? Freud considerou a paz incompatível com a ordem social e profetizou um destino trágico para o homem: sucumbir vítima da tentativa de se desanimalizar. O que equivale a dizer que Natureza e Sociedade são irreconciliáveis e a Cultura é um projeto suicida.

Definições marxista e weberiana

Embora sem abordar diretamente a noção de cultura, duas idéias de Karl Marx em especial tiveram uma enorme repercussão na forma como entendemos o termo atualmente: 1) a relação dialética entre determinismo e ação social e 2) a luta de classes como motor da história. Para Marx, são os homens que fazem a própria história ao mesmo tempo em que são feitos por ela (MARX, 2000). Porém, os homens fazem a história sem saber, sem ter consciência das suas reais condições de existência. Aliás, essas “formas de consciência social” (ou cultura) seriam determinadas por essas condições reais de existência. De forma que há uma equivalência entre as noções clássicas de Civilização e Cultura com os conceitos marxistas de infraestrutura econômica e superestrutura social.

Outra contribuição decisiva de Marx à noção de Cultura foi a descoberta de que vivemos uma luta permanente entre classes sociais. A Cultura, nessa perspectiva, seria sempre uma ilusão de identidade social, que as classes dominantes utilizam para se perpetuar no poder, negando aos dominados o direito à própria imagem e à verdadeira consciência de sua situação de explorados. Um aspecto do marxismo

muito debatido em relação à noção de Cultura é a crítica desenvolvida por Max Weber sobre a predominância do mono-causal econômica na totalidade social.

Outra atualização decisiva da teoria marxista em relação ao conceito de cultura é o trabalho do italiano Antônio Gramsci (GRAMSCI, 1979). Ele foi um dos primeiros a destacar o papel dos intelectuais na organização da cultura, principalmente na segunda etapa de cada modo de produção. Nessa ótica, tal qual os plebeus no Império Romano ou a Igreja no Regime Absolutista, as classes intermediárias da cultura do pós-guerra, criadas às margens da produção material, representam um papel decisivo em uma nova estratégia: a defesa dos interesses coletivos das classes dominantes em detrimento de seus interesses individuais, sob a forma de uma supercentralização do poder político ou “intervenção estrutural do Estado na economia”.

Mas não é só: seguindo a tradição maquiavélica, que dita que o poder age ora através da violência, ora através da dissimulação, Gramsci vê na Cultura não apenas uma forma de alienar os trabalhadores de sua consciência coletiva, mas, sobretudo, a possibilidade de torna-los conscientes de suas condições de vida. A Cultura aqui mais que expressão pura e simples da ideologia da classe dominante é vista também como forma de consciência global, instrumento e produto de solidariedade inconsciente dos homens. A idéia de hegemonia social de um grupo social sobre outros, tanto se fundamentaria no uso da força institucional da “Sociedade Política” como também na capacidade de produzir consenso na “Sociedade Civil”. Apesar de se ter que conspirar contra os próprios hábitos e costumes, Gramsci imaginava ser possível engendrar uma estratégia de contra-hegemonia cultural a partir da Sociedade Civil e conquistar eleitoralmente a Sociedade Política, derrubando o poder capitalista via uma “revolução-restauração” ou “revolução cultural”.

Dentre os marxismos, a Escola de Frankfurt, no entanto, pelo fato de ter elaborado a noção de “indústria cultural” merece especial atenção, pois foi esse heterogêneo grupo de pensadores alemães defensores de uma “Teoria Crítica”, o primeiro a caracterizar a produção cultural como uma atividade econômica de infraestrutura.

Walter Benjamin certamente é o mais interessante e original de todos. Pensador marxista, místico e crítico de arte ao mesmo tempo; ele formulará um “materialismo perceptivo” em que diferentes “sensibilidades históricas” correspondem a suas realidades sociais. Seu trabalho mais importante, “A obra de arte da época de sua reprodutibilidade técnica” descreve o impacto da industrialização generalizada dos objetos sobre a percepção e sobre a idéia de “áurea”, de singularidade sagrada da obra de arte (BENJAMIN, 1987) Em outro texto, ‘Sobre alguns temas em Baudelaire’, Benjamin estuda o aparecimento da “sensibilidade moderna”, produzida a partir de vários aspectos da vida nas grandes cidades (idem, 1987).

Theodor Adorno e Max Horkheimer destacaram-se principalmente pela crítica histórica aos ideais do Iluminismo, à constituição da Ciência como uma razão instrumental a serviço de interesses sociais e à idéia de Indústria Cultural, considerada um produto ideológico do capitalismo que substitui a experiência estética e aliena o homem de sua realidade (ADORNO & HORKHEIMER, 1985). Ao contrário de Walter Benjamin que considerava o cinema revolucionário

(chegando até a redigir uma novela radiofônica com seu amigo Brecht), Adorno e Horkheimer são absolutamente retrógrados em relação à nova experiência estética proporcionada pela comunicação de massas. Na mesma linha, Herbert Marcuse adiciona ainda um tempero freudiano à teoria crítica, enfatizando a necessidade de liberação sexual para completa emancipação econômica e política dos explorados (MARCUSE, 1955)

O caso de Jurgen Habermas é mais complexo por ser um pensador mais recente e sofrer outras influências. Mas, costuma-se colocá-lo entre os integrantes da Escola de Frankfurt devido à sua crítica radical à Ciência e à Técnica como formas de Ideologia. Esta posição contrasta frontalmente com as idéias de Althusser (e antes dele, com as de Gaston Bachelard e com as do próprio Karl Marx que acreditava em um socialismo científico) de que ciência e ideologia se contrapõem ao nível estrutural. O certo é que de todos esses pensadores críticos, só Benjamin é rigorosamente marxista e, paradoxalmente ou não, também é o único que entende os aspectos positivos do novo regime audiovisual da cultura de massas. O importante é que essas contribuições estabeleceram o paradigma de estudo de três culturas rivais: a cultura de massas é o produto da reprodutividade técnica e da industrialização cultural; a cultura popular, a expressão artesanal de diferentes resistências regionais à industrialização; e a cultura de elite, um culto à sofisticação formal e à hipersensibilidade, que crê na técnica apenas como habilidade e virtuosidade. Com a globalização, o modelo da cultura de massas absorveu definitivamente as estéticas popular e de elite, eliminando quase todas as resistências locais a sua supremacia, mas segmentando públicos-alvos segmentados a nível internacional.

Definições semióticas e estruturalistas

Antes de Saussure, estudavam-se as línguas e os idiomas através do significado histórico das palavras e de suas associações às coisas designadas, mas com a noção sistêmica de língua, os signos se tornaram referentes imediatos uns dos outros e a linguagem tornou-se a representação estática do mundo.

A esta noção a-histórica de língua, Saussure oponha a atividade individual da fala (ou parole). Esta funcionaria associando e excluindo signos daquela, que por sua vez se atualizaria mediante as novas associações da primeira. Assim, a oposição entre língua e fala seria o primeiro dos diversos pares de opostos da teoria saussuriana (significado x significante, conotação x denotação, sincronia x diacronia, paradigma x sintagma, metáfora x metonímia, entre outros).

Como Saussure se ocupou mais de lingüística do que de semiologia (sinônimo de semiótica que ele considerava sendo uma ciência mais geral porque também abrangia os signos não-verbais) e mais da “língua falada” do que da “língua escrita”, suas idéias

foram aperfeiçoadas e desenvolvidas por vários autores em outras áreas. Hjelmslev e a Escola de Copenhague (também chamada de Glossemática) talvez sejam os mais importantes porque duplica as categorias de significado e significante (forma de conteúdo, substância de conteúdo, forma de expressão e substância de expressão) e as torna mais operacionais e descritivas para diferentes conjuntos de signos.

A transposição desses conceitos para noção de cultura, entendida como um sistema de elementos interdependentes, deu origem a idéia de dicotomia entre “Estrutura Social” (correspondendo à Língua) e a Ação Social (referente ao papel desempenhado pela fala). E essas idéias tiveram um papel importante na elaboração de uma antropologia estruturalista. “Cultura é o conjunto das relações sociais que servem de modelo estruturante de um determinado modo de vida” (RADCLIFFE-BROWN apud ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, p. 3112).

Dando seqüência à tradição antievolucionista e anti-etnocêntrica do funcionalismo, a antropologia estruturalista voltou a definir a Cultura como totalidade social-histórica, em oposição dialógica (e não-dialética) à idéia de Natureza.

A distinção epistemológica entre o aspecto ‘social’ e o ‘biofísico’ da linguagem, como também o esquema de elementos da comunicação (**emissor, receptor, mensagem, código, referência e contexto**), propostos por Jakobson serviram de paradigma para outros pensadores estabelecerem definições semióticas parciais da noção de cultura. Por exemplo: “Cultura é um signo complexo: mensagem, código e contexto; ao mesmo tempo” ou “A cultura é conjunto de referências comuns ao emissor e ao receptor” (RADCLIFFE-BROWN apud ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, p. 3112).

Coube a Strauss introduzir “novo estruturalismo” de Jakobson no campo da antropologia (STRAUSS, 1970). Aperfeiçoando a noção de estrutura social, como um modelo de múltiplas determinações das relações sociais, Levi Strauss critica seus antecessores por verem nos discursos e nas ações individuais meras execuções da estrutura social e não seu núcleo cognitivo. Mas, mais do que um mero adaptador das idéias semióticas à antropologia, Levi Strauss vai propor uma síntese em que a luta entre ação e estrutura forma três códigos de troca interdependentes: a economia, a lingüística e o parentesco.

De modo que, além da contribuição decisiva da lingüística e da semiótica, que vêem a cultura como um sistema de signos, a antropologia de Strauss contempla também um sistema de relações de produção e de distribuição (em uma alusão à metodologia marxista e à “divisão social do trabalho”) e um sistema de relações de parentesco (em uma alusão às idéias de inconsciente e de recalque da vida pessoal de Freud). Assim, a cultura seria o conjunto de três tipos de regras. “As regras de parentesco, de economia e da comunicação que regulam as trocas entre as mulheres, os bens e os signos de uma sociedade formam o que chamamos de cultura” (STRAUSS apud ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, p. 3112).

Porém, a maior contribuição de Levi Strauss à noção contemporânea de Cultura é o fato de desconsiderar o papel ‘participante do observador no interior da pesquisas’. E esta idéia de “observação participante”, mesmo que colocada de uma forma ainda individual e reduzida, rompe com toda tradição científica anterior que não

leva em conta a subjetividade do observador. Pensava-se, então, em uma teoria sociológica do simbólico e do transcultural; enquanto, hoje, é evidente a necessidade de entender a origem cognitiva e simbólica comum das culturas.

Fora do âmbito estruturalista, no entanto, a semiótica tem ainda pelo menos duas contribuições importantes para nosso inventário de definições de Cultura. O filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce, defensor do pragmatismo lógico, foi contemporâneo de Saussure, mas não conheceu suas idéias. Peirce também descreve a semiótica como um estudo sistemático dos signos, mas, ao invés de se concentrar na linguagem verbal, elabora categorias mais abrangentes, como uma noção de signo que engloba também as diferentes linguagens não-verbais (imagens, gestos, sons). Nesta perspectiva, existem três tipos básicos de signo: o ícone, o índice e o símbolo. O ícone é o signo que se assemelha ao objeto real que representa (um mapa em relação ao território, por exemplo); o símbolo é o signo que representa o objeto por substituição (a caveira representa perigo, a bandeira representa a pátria, etc.); e o índice, que é o signo que representa o objeto por contigüidade (onde há fumaça, há fogo; os nomes próprios em relação às pessoas).

Definição hermenêutica

Para Semiótica da Cultura, nossa sociabilidade implica em viver em duas realidades distintas: a primeira, material e passageira; e a segunda, a cultural. Bachelard (1996) descobriu nesta aparente contradição um valioso método de interpretação dialógica: alternar o estudo científico dos signos com a imaginação criativa, a meditação sobre o conteúdo simbólico da linguagem. Durand (1997) observará que o pensamento sempre oscilou entre essas duas possibilidades paradigmáticas opostas e complementares: a de exteriorizar o mais exatamente possível sua representação pessoal do universo, a imaginação simbólica, ou pôr de lado sua percepção pessoal em função das convenções necessárias à comunicação, à participação e à identidade do seu grupo em torno de uma representação coletiva da realidade, a representação *signica*.

Porém foi Ricoeur (1988) que, sobrepondo as duas óticas em um único olhar, melhor definiu essa polaridade cognitiva como uma luta de duas estratégias discursivas opostas: a arqueológica e a teleológica. A arqueológica, voltada predominantemente para o passado, privilegiaria o estudo das “causas” e das “origens” que explicam o presente. E a teleológica, remitificadora da realidade, seria voltada para o futuro e para o *devoir*. E esta formulação inaugura a hermenêutica contemporânea.

No campo filosófico contemporâneo, que é o que nos interessa aqui, a *griff* “hermenêutica” caracteriza um grupo de autores europeus (George Dumezil, Mircea Eliade, Paul Ricoeur) que estudam a história das religiões (e do pensamento filosófico em geral) em uma perspectiva, ao mesmo tempo, arqueológica e existencial. No entanto, aqui também existem convergências e

divergências. Tanto há diferentes campos de investigação contemporânea em que a palavra 'hermenêutica' aparece como estudo do simbólico - na psicanálise dos sonhos e da imaginação, na crítica literária das imagens poéticas e no estudo dos mitos e das manifestações religiosas - como existem também outras formas de pensar diferentes dessa corrente e dessa definição que também se intitulam de 'hermenêuticas' como, por exemplo, o antropólogo Clifford Gertz.

Paul Ricoeur é o principal representante dessa hermenêutica contemporânea. Para ele, em seus primeiros livros, a hermenêutica é uma parte da fenomenologia que estuda o simbólico e o metafórico. Enquanto o círculo de recorrência semiótica se limitaria ao universo dos interlocutores através do discurso, o círculo hermenêutico comportaria ainda a presença de outros agentes e objetos em um universo mais vasto e aberto a influências inesperadas. O círculo hermenêutico se caracterizaria ainda pelo conflito entre duas estratégias de interpretação opostas, complementares e irreduzíveis: a estratégia arqueológica e a estratégia teleológica.

Porém, em um segundo momento, por volta de 1976, a partir de redefinição da noção de símbolo como duplo sentido, sua definição de hermenêutica evoluirá para uma Teoria da Interpretação dos Discursos, a partir da dialética entre Explicação e Compreensão.

	Referência	Mensagem
Emissor	Explicação	
Receptor		Compreensão

“Explicar” é quando tentamos descrever um fato ou objeto externo (a referência), em que nossas hipóteses, leis e teorias se submetem à verificação empírica da realidade, quando temos que transmitir uma informação clara sobre algo. Para Ricoeur, a Explicação é uma operação analítica das formas discursivas. Já, “compreender” é uma operação sintética de significação do conteúdo proposicional dos discursos. A Compreensão é o entendimento semântico do que as mensagens significam. A dialética entre Explicação e Compreensão tem um caráter tanto cognitivo quanto epistemológico. No ponto de vista cognitivo, ela representa a relação dos interlocutores do discurso com a mensagem e sua referência; do ponto de vista epistemológico, a Explicação tende à objetividade científica e para relação com o meio ambiente, enquanto a Compreensão tende mais para intersubjetividade cultural.

Assim, pode-se dizer que houve uma progressiva redução da noção de Cultura, na medida mesma em que a ciência tentava especificá-la cada vez mais. Para a antropologia, a Cultura é a Totalidade Social; para a sociologia, a Cultura é o aspecto imaterial da sociedade; e, para a semiótica, a Cultura é o aspecto simbólico da linguagem. A partir desta redução da noção de Cultura ao “simbólico” (e de sua inversão lógica em relação ao determinismo econômico), se constituíram várias das importantes definições contemporâneas: “A Cultura é o sobreproduto das trocas simbólicas” (BOURDIEU, 1976) e “A cultura é o capital cognitivo” (MORIN, 1977).

E aqui nos colocamos uma segunda questão: será que a globalização reduziu a noção de Cultura a um estilo da ação social, a um inexplicável traço distintivo de grupo?

Definição cibernética

“A arte de pilotar navios” é semelhante à “arte de governar o estado” devido a dois aspectos: o autocontrole (Kiber = controle; Ethos = auto) e a idéia de movimento pendular, em que é sempre preciso alternar posições opostas para manter o equilíbrio. Essas idéias, presentes no Timeu de Platão, influenciaram muitos pensadores de diferentes matizes, em diferentes épocas e locais (Ampère, M. Foucault, Golbery do Couto e Silva); mas se celebrizaram na versão elaborada por uma efêmera corrente de intelectuais norte-americanos preocupados em unir o estudo da robótica aos da neuropsicologia e da sociologia, cuja maior expressão foi Nobeert Wiener. Para ele, a Cibernética é “a ciência da comunicação e do controle dos homens, das máquinas e dos animais” (WIENER, 1954 p. 42).

A Cibernética, na verdade, aperfeiçoou a noção de auto-regulação cultural do funcionalismo (T. Parson, R. Merton) que a considerava como uma sincronia das partes (as instituições) em relação ao todo (a sociedade). Wiener deu uma dimensão histórica à homeostase funcionalista e inseriu a categoria de ruído no lugar da ‘disfunção’ do sistema. Nesta ótica, vivemos em um universo em desagregação térmica e biológica, em um sistema que tende à entropia, ao caos e à desorganização. Por “homeostase”, Wiener entende serem “ilhas de entropia decrescente” em meio um turbulento oceano de ruído, cujo destino provável é a desintegração.

Mas o conceito central do pensamento cibernético é o de retroalimentação sistêmica (ou “feedback”), que é o retorno dos efeitos sobre as causas, dos resultados finais sobre as condições iniciais, das saídas de informação sobre as entradas de dados de um determinado sistema. Exemplos: o termostato de ar condicionado que diminui e aumenta de potencia segundo a temperatura; os telefonemas dos ouvintes em um programa de rádio comentando e indicando músicas para programação; um olhar como resposta que logra a mudança de atitude do interrogante. A Cultura, nessa concepção tecno-trágica, pode ser definida como uma gigantesca máquina bio-social de luta contra o tempo e contra o ruído; ou melhor: como uma tentativa desesperada de instaurar a ordem social em meio ao caos natural. Mais não é só: Wiener associava a noção de ruído comunicacional com a de “mal ético” e fazia uma distinção muito interessante entre o diabo maniqueu (representando o ruído intersubjetivo) e o diabo agostiniano (encarnando o ruído científico). E esta associação ética e esta distinção epistemológica são contribuições importantes.

Definição midiológica

Da mesma forma que uma sociedade não formula problemas que não seja capaz de responder, também podemos dizer que as diferentes definições da noção de cultura refletem diferentes tempos e etapas de nossa vida social recente. Vivemos em um tempo midiático. Nada mais normal que nossa definição de cultura ser baseada na idéia de mediação. No entanto, é preciso observar que ela também representa um aperfeiçoamento progressivo do termo e de suas definições anteriores. Por exemplo: para compreendermos que há uma mediação dialética externa e uma mediação dialógica interna às Relações Sociais foi necessário entender as definições antropológica e sociológica de Cultura.

DEFINIÇÕES EM CIÊNCIAS SOCIAIS	
DEFINIÇÃO ANTROPOLÓGICA	A Cultura é a Totalidade Social
DEFINIÇÃO SOCIOLÓGICA	A Cultura é o aspecto imaterial da sociedade
DEFINIÇÕES DE CULTURA EM COMUNICAÇÃO SOCIAL	
TEORIA CRÍTICA	Indústria Cultural, Comunicação de Massa
DEFINIÇÃO SEMIÓTICA	Signo, Código e Contexto Social
DEFINIÇÃO CIBERNÉTICA	Máquina contra Entropia e contra o Tempo Linear
DEFINIÇÃO MIDIOLÓGICA	Dupla mediação das relações sociais com Meio Ambiente

Também podemos dizer que para explicarmos a mediação interna da cultura foi necessário estudar as definições voltadas para a crítica do papel dissimulador da cultura (freudiana, marxista e estruturalista); enquanto para definir a mediação externa da cultura com o meio ambiente foi preciso revisar as definições que enfatizam a consciência coletiva, a identidade social, a memória (positivistas, funcionalista e cibernéticas).

É claro que, neste enquadramento, selecionamos e ressaltamos alguns aspectos em detrimento de outros, omitindo muitas divergências e detalhes do pensamento de cada uma dessas correntes. De uma forma geral, gostaríamos de estabelecer uma definição de Cultura que compreendesse as idéias de: a) progresso histórico dos positivistas; b) a homeostase do funcionalismo; c) a relação dialética entre história e cultura e a noção de luta de classes dos marxistas; d) a releitura do estruturalista de Freud e da lingüística; e) a segunda realidade de Bystrina; f) a dialética entre explicação e compreensão da hermenêutica; e, finalmente, e) a noção de retroalimentação contra o ruído do pensamento cibernético. Porém, o que caracteriza as definições contemporâneas como “midiológicas”, mas do que a somatória dessas

características, é o fato dos autores atuais compreenderem a idéia de “Mídia”, não apenas como sendo formada pelos meios de comunicação de massa, mas como extensões amplificadas do corpo humano.

EUROPA	EUA
MIDIOLOGIA E GLOBALIZAÇÃO	
Regis Debret/Pierre Levy	McLuhan/Kerkchove
Contracultura (1968)	
SEMIÓTICA	CIBERNÉTICA
R. Jakobson e Levi Strauss	Nobert Wiener
II Guerra Mundial (1945)	
ESCOLA DE FRANKFURT	FUNCIONALISMO
Benjamim, Adorno, Habermans	T. Parsons e R. Merton

Assim, “o Meio é a Mensagem”: o relógio de pulso é uma mídia, uma mediação entre o tempo social e nosso batimento cardíaco; o automóvel também é uma mídia, estendendo as capacidades motoras de nossos corpos a níveis eletromecânicos; e a televisão é uma mídia porque é uma prótese de nossa imaginação e não por ser uma empresa que produz e/ou veicula audiovisuais.

O resultado imediato de modo de pensar é entender o aparecimento da escrita alfabética como o advento da memória social objetiva, que distancia a fala do emissor do contexto do receptor, gerando uma verdadeira revolução cultural: a História. Tanto para autores norte-americanos como McLuhan (1964) e como também com pensadores franceses como Levy (1993) ou ainda o sociólogo italiano Castells (1999), o aparecimento da escrita marca não somente o surgimento da própria idéia de história, que só foi possível graças a uma forma de memória social que permitisse acumular informações e contar o tempo de modo contínuo, mas a formação de um espírito científico e da imagem objetiva e externa que a sociedade ocidental faz de si mesma. Nesta ótica, comum a pensadores contemporâneos de matizes tão diferentes, a escrita é uma mediação dialética entre sociedade e meio ambiente que formata o mundo sem a presença do observador e substitui a mediação dialógica original da fala.

A progressiva burocratização histórica da sociedade (Weber), a racionalização excessiva da vida social e a industrialização da cultura (Adorno) e até as idéias de alienação da situação de vida imediata (Marx) e de desterritorialização do espaço físico (Deleuze) passaram a ser explicadas por este efeito de sentido do Alfabeto sobre o meio cultural. A escrita passou a ser a grande vilã da história da humanidade, responsável por todos os males inclusive pelo estado de agonia planetária em que hoje se encontra o meio ambiente.

E não é só: além da definição midiológica de cultura em geral, estes pensadores defendem ainda a idéia de que vivemos em uma cultura midiática, isto é, que a principal característica é retorno das mídias audiovisuais em um novo modelo de mediação que combina o paradigma da escrita às idéias percepção da simultaneidade do universo e retorno ao simbólico. Mas, também existem (outras formas de pensar e) outros critérios para demarcação histórica da Cultura contemporânea.

Contracultura e tecnologia

Já para pensador Edgar Morin (1977), por exemplo, o cenário cultural contemporâneo, entendido a partir dos anos 60, representa uma mudança antropológica de três crises interdependentes: a crise ecológica, a crise feminina (ou do patriarcalismo) e a crise juvenil (ou da linguagem). Para ele, essas três crises em conjunto estão modificando todas culturas do planeta. A crise ecológica marca uma mudança na relação do meio ambiente com as relações sociais, aliás, a própria natureza desta relação deixa de ser “econômica” e quantitativa para ser “ecológica” e qualitativa. O valor de troca uniforme-serial do modelo industrial é substituído pela noção de biodiversidade em diferentes níveis, de que a riqueza está, não em possuir uma grande quantidade de uma única coisa, mas pequenas quantidades de muitas coisas. Trata-se de uma mudança nas relações de produção, que troca o modelo de organização social do trabalho da fábrica pelo modelo de organização em redes produtivas. Com a crise feminina, descobriu-se que para alterar a forma predatória pela qual o ser humano explora a natureza, não bastará extinguir a exploração do homem pelo homem como ressaltavam os marxistas, mas também a exploração do homem sobre as mulheres. E esta associação entre o feminino e a natureza no campo político é uma das características culturais da pós-modernidade que mais seria preciso acentuar. No paradigma patriarcal, o discurso feminino estava sempre ligado à necessidade, à terra, à explicação; enquanto o masculino reconhecia-se no sonho, nos céus e no planejamento do futuro. Talvez por isso, o materialismo tenha sido tão invocado pelos dominados e os mitos sempre considerados ideologia dos dominantes - porque essas funções discursivas da linguagem enraizavam-se no modelo arcaico da dominação ao nível das relações de gênero. Assim como a crise ecológica se dá ao nível das relações de produção, da relação entre meio ambiente e sociedade; e como a crise feminina, que acontece no interior dessas relações sociais e ao nível das relações de gênero; a crise juvenil representa uma mudança ao nível de produção de códigos culturais (ou das formas discursivas). Com a crise juvenil, os valores da juventude, antes reprimidos como irresponsabilidade e rebeldia tornaram-se paradigmáticos sobre múltiplos aspectos. Segundo Morin, não se trata apenas da desobediência civil ou de um culto ao corpo e à saúde e do esoterismo apocalíptico da Nova Era. Nos dois casos, a juvenilização marca uma vitória da cultura de massas contra as resistências populares e eruditas e a revolta contra as

instituições, o comportamento rebelde e a metalinguagem transformam-se em modelos universais de comportamento são apenas um lado da questão: é o tempo que se torna mais simultâneo e menos histórico.

No cenário anterior ao advento da Contracultura, cada estado-nação se espelhava em uma ou mais identidades culturais, a representação cultural seguia o modelo territorial e a industrialização produzia três manifestações culturais distintas quanto ao público, a estética e a forma de produção de subjetividade: a cultura de massa, a de elite e a popular. Já no cenário atual, encontramos-nos em uma cultura planetária estilhaçada em diferentes esferas ou bolhas-locais, onde a história se refrata e se fractaliza, segundo os interesses do consumo e do capital. A cultura de massas absorveu as culturas popular e de elite, eliminando quase todas as resistências locais a sua supremacia global. Aliás, todas as resistências ao consumo massificado transformaram-se em mercados segmentados de consumo alternativo (*diet, light, cult* etc.). O *slogan* revolucionário “É proibido proibir” virou anúncio de cigarros.

Também o sociólogo Castells (1999) relativiza o efeito de sentido da mídia (das novas formas de relações semióticas) diante das relações sociais de produção e das relações sociais de experiência. Para ele, o discurso de McLuhan leva em conta apenas um terço dos fatores estruturais que estão modificando a sociedade, sendo preciso ainda avaliar as transformações existentes no mundo do trabalho e das relações de gênero. Assim, há uma diferença entre o “midiológico” e o “midioentríco”, em que o primeiro representa uma síntese filosófica contemporânea e o segundo, um exagero político corrente.

Outra característica marcante deste período, mais enfatizado por autores das áreas econômicas, é o altíssimo nível de desenvolvimento tecnológico cultural, isto é, da aplicação de tecnologias com efetivo impacto social. Nos anos 70, o aparecimento do transistor levou a uma imediata miniaturização dos aparelhos de recepção (e a conseqüente complexificação pela mobilidade) e às transmissões via satélite, desencadeando uma internacionalização cultural irreversível. Nos anos 80, o microchip começa a modificar nossas formas de memorização e todo processo cognitivo social. Nos anos 90, a fibra ótica e as microondas levam a interconexão digital do mundo.

Considerações finais

A cada década, a aplicação de novas tecnologias modifica substancialmente nossas formas de comunicação e nossa vida. Há uma retroalimentação de curtíssimo prazo entre Ciência, Sociedade e Tecnologia – e isto também parece ser uma característica única de nossa cultura.

Em breve, automóveis e aviões serão monitorados pela Internet através de satélites de microondas e as telecomunicações do planeta serão reorganizados

em redes. As novas formas de telefonia móvel que surgem, a partir do marketing interativo de ‘estratificação segmentada’ da cultura de massas de cada país, estão formando públicos internacionais especializados. E nesta conjuntura múltipla e globalizada, o intercâmbio em tempo real, o estudo operacional dos códigos das redes passará a desempenhar um papel central de mediação entre as culturas.

Por outro lado, no que diz respeito à intencionalidade: “Nada há de novo sob o sol”. Antigamente, quando se estava com fome urrava-se; quando se queria uma fêmea, uiva-se; e quando se queria lutar contra um inimigo, rosnava-se. Hoje, quando se quer conquistar uma companheira, o homem escreve um poema; para se alimentar, redige um projeto; e, para fazer frente a um inimigo, publica uma matéria jornalística. De forma que o homem continua lutando com a fome, com as mulheres e com seus desafetos - ou com os três códigos primários de Levi Strauss.

Mas o que realmente mudou? E o que permanece igual? A própria dialética da Cultura consiste nessa analogia permanente entre o eterno e o passageiro. E, nós, só conseguimos fazer novas perguntas para velhos problemas! Como reorganizar a relação entre sociedade e meio ambiente de modo qualitativo? E como redefinir as relações sociais dentro deste novo modelo, sem perpetuar ou aumentar as desigualdades sociais produzidas pelo sistema atual no modelo anterior?

Um primeiro passo é reconhecer o que realmente é universal a todos os tempos e locais. Ao estudar a mudança social em sociedades de espécies animais não-humanas, os biólogos da complexidade Maturana & Varela (2002:87), usaram o termo “acoplamento estrutural mútuo” para caracterizar esta dupla mediação entre o meio ambiente e as relações entre os elementos da espécie. O segundo passo é estabelecer, a partir do reconhecimento das semelhanças básicas, quais são as diferenças que nos caracterizam; e, finalmente, comparando semelhanças e diferenças, explicar e compreender o conjunto de nossas relações.

Referências

- ADORNO, Th. & HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1986.
- BACHELARD, G. **A formação do Espírito Científico**; contribuição para uma psicanálise do Conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Era de Sua Reprodutibilidade Técnica. In: **Walter Benjamin – Obras Escolhidas**. Magia e Técnica, Arte e Política. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1987. (3ª edição).
- BOURDIEU, P. **A Economia das trocas simbólicas**. S. Paulo, Perspectiva, 1976.
- BYSTRINA, I. **Tópicos de Semiótica da Cultura**. São Paulo: PUC/SP, 1995.

- BUCKLEY, W. **A sociologia e a moderna teoria dos sistemas**. São Paulo: Cultrix, 1971.
- CASTELLS, M. **A Era da Informação; a sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999 (7ª edição), Vol.1.
- CAPRA, F. **A teia da vida; uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix, 1996.
- ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL. São Paulo: Encyclopedia Britannica do Brasil Publicações, 1995, n. 7, p. 3107-3112 (verbete Cultura).
- DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FREUD, S. **Totem e tabu; alguns Pontos de Concordância Entre a Vida mental dos Selvagens e dos Neuróticos (1913[1912-13])** Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol.XIII. Rio de Janeiro. IMAGO 1974.
- _____. **O Futuro de uma Ilusão**. London. Hogarth Press: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol.XXI. Rio de Janeiro. IMAGO 1974(1927).
- _____. **O Mal-Estar na Civilização**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol.XXI. Rio de Janeiro. IMAGO 1974.
- René E. G. (org.); **Max Weber e Karl Marx**. São Paulo: Hucitec: 1994.
- GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos, ensaios de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LEVY, P. **Tecnologias da Inteligência – o futuro do pensamento na era da informática**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- KERCKHOVE, D. **A pele da Cultura**. Lisboa: Relógio d'água Editores, 1997.
- MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura**. RJ. Zahar, 1975.
- MARCUSE, H. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1955.
- MARX, K. **O Dezoito do Brumário de Louis Bonaparte**. São Paulo: Centauro, 2000.
- MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. **A árvore do conhecimento; as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athenas, 2002.
- MCLUHAN, M. **Os meios de Comunicação como extensão do homem**. São Paulo: Cultrix, 1964.
- MORIN, E. **Cultura de Massas II - O Espírito dos Tempos (Necrose)**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1977.
- RICOEUR, P. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- LÉVY-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Cia Editora Nacional e EDUSP, 1970.
- WIENER, N. **Cibernética e Sociedade, o uso humano dos seres humanos**. São Paulo: Cultrix, 1954.