

As formas mestiças da mídia

Mariluce Moura

Pesquisador Jesús Martín-Barbero fez da América Latina laboratório de uma original teoria da comunicação num mundo globalizado.

O vasto auditório do Memorial da América Latina, com 870 lugares, estava lotado na tarde da segunda-feira, 17 de agosto. Viam-se sobretudo rostos jovens emergindo na quase penumbra da plateia, e era isso o surpreendente: difícil entender de primeira por que tantos deles tinham livremente decidido participar da instalação do Fórum Permanente dos Programas de Pós-Graduação de Comunicação do Estado de São Paulo, programação no mínimo um tanto aborrecida para fases e tempos inquietos da vida. Registre-se, a propósito, que em São Paulo estão hoje 14 dos 34 programas de pós em comunicação existentes no país. Sem sinais explícitos de impaciência, enquanto se sucediam as falas dos integrantes da mesa, a verdadeira expectativa que dominava o auditório, entretanto, era a aula magna do professor Jesús Martín-Barbero que abordaria a comunicação no presente.

Barbero começou a falar e logo lançou a pergunta de caráter epistemológico sobre “como pesquisar a comunicação hoje”. Entrou pelo conceito moderno de incerteza e suas raízes fincadas na lógica difusa (ou lógica fuzzy), passou por Merleau-Ponty e sua descrença nas leis da história, declarada em 1956, junto com a afirmação de que a história só é pensável em termos de ambiguidade, e deteve-se no medo que hoje nos provoca um conceito novíssimo de informação, o da informação genética.

O professor passeou o olhar pelas metodologias de pesquisa em comunicação fundadas no estruturalismo, no marxismo e no funcionalismo e aportou no ecossistema especial em que os homens contemporâneos veem e são vistos (algo como o “terceiro entorno” de Javier Echeverría ou o “bios midiático” de Muniz Sodré). Estava na seara da imagem sob todas as formas, no campo especial da comunicação já nem tanto concebido a partir de um conjunto de meios e aparelhos que se transformam, se desfazem e refazem “ante nossos olhos”, mas tateado com uma atenção especial para a internet e o computador, que trazem “algo de radicalmente novo” à história dos homens. Um “algo”, para Barbero, jamais comparável à imprensa, ao avião ou a qualquer das máquinas fundamentais das mais conhecidas revoluções tecnológicas, e comparável, como quer Roger Chartier, à invenção do alfabeto. Algo radical a ponto de assinalar uma divisão entre épocas – ou eras. “Estamos na crise. O velho já morreu e não conhecemos ainda o que está por vir”, Barbero disse, trazendo Gramsci para a plateia.

Na véspera ele já dissera à Pesquisa FAPESP que os meios e os gêneros que os meios produzem estão sendo reinventados à luz da interface da televisão com a internet, numa interação e contaminação que desestabilizam os discursos próprios de cada meio e criam o que ele tem nomeado de “as formas mestiças da comunicação”. Formas um tanto incoerentes que atuam transversalmente em todos os meios.

Esse homem de quase 72 anos é, como apresentou Maria Immacolata Vassalo Lopes, coordenadora do programa de pós-graduação em comunicação da Universidade de São Paulo (USP), um “cidadão latino-americano nascido na Espanha”, em Ávila. Barbero escolheu a América Latina como lugar para viver e sobre o qual pensar muito cedo, quando a Espanha, sob a ditadura de Francisco Franco, “era um lugar muito triste”.

Autor, entre outras obras, do já clássico *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia* (Editora UFRJ, 5ª edição, tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides), *Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas de comunicação na cultura* (Edições Loyola, 2004, tradução de Fidelina González) e *Os exercícios do Ver: hegemonia audiovisual e ficção televisiva*, este em coautoria com Germán Rey (Editora Senac, 2004, tradução de Jacob Gorender), Jesús Martín-Barbero é doutor em filosofia pela Universidade de Louvain e pós-doutor em antropologia e semiologia na Escola de Altos Estudos em Paris. Em seu currículo, há que se destacar a criação do Departamento de Ciências da Comunicação da Universidad del Valle, Colômbia, que se transformou em Escola de Comunicação Social, e suas atividades de professor e pesquisador nas universidades Complutense de Madri, Autônoma de Barcelona, de Guadalajara e na Escola Nacional de Antropologia e História do México. No segundo semestre de 2008 foi professor visitante na Escola de Comunicações e Artes (ECA) da USP. Hoje é professor e coordenador de pesquisa da Faculdade de Comunicação e Linguagem da Universidade Javeriana de Bogotá. A seguir, os principais trechos da entrevista.

Eu gostaria de começar esta entrevista lhe perguntando como falar de comunicação hoje. O que é, em seu olhar, a comunicação?

Por uma proposta de Immacolata, esse é justamente o tema que vou abordar amanhã [17/08/2009], na conferência que abre o Fórum Permanente dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação de São Paulo, no Memorial da América Latina. Há basicamente três maneiras de focar a comunicação em nosso mundo latino-americano: as duas primeiras estiveram em contraposição. Partimos da visão hegemônica que dois pesquisadores norte-americanos construíram no fim da Segunda Guerra Mundial, com base em um profundo mal-entendido: um engenheiro de telefonia chamado [Claude] Shannon teve a ousadia de chamar teoria geral da comunicação a um livro que fala de economia da transmissão de informação, ou seja, como fazer para que a transmissão de informação tivesse o menor ruído possível e durasse o menor tempo possível, portanto, com a menor redundância possível. Essa proposta de um engenheiro de telefones, manipulada por [Harold] Lasswell e [Paul] Lazarsfeld, se converteu na grande teoria da comunicação.

Quando voltei à Colômbia em 1973, depois de meu doutorado, entrei no campo de comunicação e o encontrei identificado com essa concepção de transmissão de informação – ora, à luz do que vejo, a comunicação está nos modos de se comunicar das pessoas nas ruas, na casa, na igreja, na praça – nada tinha a ver com a ideia de transmissão da informação como estava proposta. De maneira que entro nesse campo – em castelhano se diria – “como um burro na cacharrería”. O que tem a ver comunicação com transmissão de informação? Por exemplo, a conversação cotidiana está cheia de ruído e de redundância.

Mas quando Lasswell e outros fizeram essa proposta, eles não tinham uma clareza de que havia uma distância enorme entre uma teoria proposta para engenharia e aquilo que se dava no campo humano da comunicação?

Shannon pensou seu objeto. Os que nos armaram uma armadilha foram Lasswell e Lazarsfeld, que passaram a estudar com base nessa teoria os grandes fenômenos de opinião pública, por exemplo, a grande propaganda para convencer as mães norte-americanas a aceitarem que seus filhos fossem lutar a guerra contra Hitler na Europa. O primeiro estudo foi esse e depois vieram vários estudos de publicidade. E são todos objetos de análise e de trabalho baseados nessa concepção de destinador/destinatário, fonte, canal etc. Era o que cabia no esquema. Mas, para mim, o mais terrível foi se identificar comunicação com transmissão.

Ora, transmissão é um conceito muito mecânico, e a comunicação, incluídas a opinião pública e a publicidade, é muito menos mecânico. Portanto, os dois propuseram uma concepção que depois chamamos de instrumental. Era puramente instrumental, o meio era um instrumento, e a elaboração dos marxistas, mais adiante, caiu na mesma armadilha que Lasswell e Lazarsfeld ao relacionar meios e manipulação da consciência. Primeiro, o que aconteceu foi isso, com toda a redução da comunicação aos meios – e essa é a segunda parte.

Como, ao voltar de seu doutorado em filosofia na França, em 1973, acontece seu interesse pela comunicação?

Foi uma mescla de conjuntura e circunstâncias. Primeiro, a conjuntura: volto à Colômbia apaixonado pela filosofia contemporânea. Fui aluno de Paul Ricoeur e de [Maurice] Merleau-Ponty, minha grande descoberta e, honestamente, para mim, o grande filósofo ocidental do século XX – não foi Heidegger ou Sartre. Merleau-Ponty inverte o olhar ocidental porque inclui o corpo como o grande tema da filosofia, na percepção e na expressão. Não havia nenhuma universidade em Bogotá que me permitisse continuar nesse percurso de Ricoeur e Merleau-Ponty, teria que seguir falando de Aristóteles, de Kant etc.

Quanto às circunstâncias, primeiro, aquela que hoje é minha esposa estava estudando comunicação em uma faculdade que começara havia pouco; a primeira turma aprovada estava então no quinto semestre. Era uma universidade privada, pequena, mas reunira um grupo de loucos que haviam lido algo de Roland Barthes, de Lévi-Strauss e queriam fazer alguma coisa, ainda que não soubessem muito bem o quê. Então nos encontramos, conversei com eles, lhes levei todos esses livros que queriam e outros que enchiam duas caixas que tinham chegado de barco da Europa. E eles me propuseram abrir uma área nova de pesquisa na faculdade. Aceitei e organizei com dois semestres de linguística, dois de semiótica e dois de estética. Aí vem a segunda circunstância: os meios. Quer dizer, podia-se aplicar de diferentes maneiras aquilo de que obtínhamos informação, mas aprendi ali que estudar comunicação era estudar meios: imprensa, rádio – pouquíssimo –, cinema, visto como forma de arte, e a televisão, que era, digamos, “a prostituta da calçada”. Naquele momento, 1973, as grandes emissoras de televisão na América Latina, nos melhores horários, tinham uma programação toda norte-americana, e havia aquele discurso do império cultural etc. etc. Em suma, tínhamos que tratar de meios modernos, contemporâneos, e estudar meios tinha então basicamente duas formas: economia política dos meios e leitura ideológica das mensagens.

Eram as vias propostas pelo marxismo, pelo estruturalismo...

Sim, eram os métodos que propunham estruturalismo e marxismo para ler como a ideologia dominante domina. A mim isso sempre pareceu muito estreito, porque já sabemos que a ideologia dominante é a da classe dominante, e o que a classe dominante faz é dominar. Em 1977 no México, Héctor Schmucler fez na UAM - Xochimilco [Universidade Autônoma do México] um I Encontro Latino-Americano de Escolas de Comunicação, e ali fiz uma conferência que marcou toda a minha vida. Porque eu disse coisas que acreditava elementares, mas eram grandes blasfêmias, tanto para nossos funcionalistas quanto para os marxistas.

Por exemplo?

Esta frase: e se, em lugar de pensar a comunicação como dominação, pensássemos a dominação como comunicação? Porque Gramsci me ensinou que a dominação é de dois tipos. Primeiro, há a repressão bruta, os tanques e tal. E dei então um exemplo que guardei para sempre: essa dominação é como a relação entre uma bota do militar e a barata.

Entre a barata e a bota não pode haver uma relação senão de esmagamento, ela tem que correr. Mas Gramsci nos ensinou também a noção de dominação como hegemonia, e a hegemonia é feita de cumplicidade, de sedução, de fascinação. E se querem entender bem o que digo, disse, leiam Deleuze e lá vão encontrar que ele começa propondo essa pergunta: “o que, nos dominados, trabalha a favor do dominador?”

Foi um escândalo!

Sim, começaram a dizer: “Em cima dos pobres, como sempre tão explorados, agora vem você torná-los culpados da dominação...?” E então lhes disse que o problema na comunicação era justamente os meios terem sido esmagados na queda produzida para o lado de se explicar economicamente seu funcionamento. E ainda se ter inferido dessa explicação, que é econômica, porque senão vira fascismo – vamos falar do conceito, se a explicação é econômica, em última instância é economia, ponto –, as análises das mensagens, as análises dos discursos. Mas quero ser justo: isso teve muito a ver com o percurso da teoria da dependência no desenvolvimento do pensamento social latino-americano. Para mim, a teoria da dependência é um pensamento bastante complexo, mas à comunicação se aplicou um pensamento menos complexo.

Ou seja, ao se usar a teoria da dependência também para entender a comunicação e o funcionamento dos meios, terminou por se empobrecer nesse âmbito a própria teoria.

Sim e sabe por quê? Vou lhe dar uma razão e uma mostra. Agora que estamos já fazendo estudos analisando com maior perspectiva os estudos de comunicação e de cultura, posso dizer que sempre tomei Paulo Freire como autor-chave da teoria da dependência. Há um livrinho – não traduzido para o português – que fiz para uma coleção latino-americana que se chama La Educación desde la Comunicación. Há nele um capítulo de minha tese, porque boa parte de minha tese foi um trabalho sobre a concepção de comunicação que havia em Paulo Freire. E eu agora o ponho na história dos meios culturais, os estudos latino-americanos não podem alijar Paulo Freire, porque se há quem agregue a noção de cumplicidade do oprimido, se há quem a percebeu fenomenologicamente na vida cotidiana, é ele. Pois a dominação fez com que o modelo do homem para o oprimido seja o dominador!

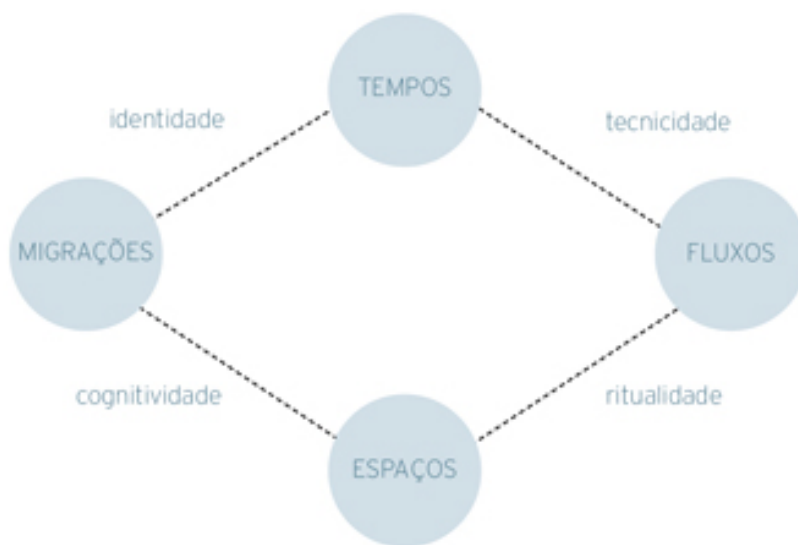
Depois tive a sorte de conhecer esse pessoal, muitos que fizeram a teoria da dependência. Conheci Osvaldo Sunkel, Teothônio dos Santos, por exemplo, e eles tinham uma concepção de economia muito menos economicista, muito menos de fundo positivista, em que cabiam muitas outras dimensões, diferentemente dos leitores dela no campo da comunicação. Mas resumindo: primeira concepção, comunicação como transmissão, e segunda concepção, os meios tomados de forma muito empobrecida, porque se tratava somente de economia política e análise de mensagem. Evidentemente, era o que se podia fazer naquele tempo.

E a terceira concepção de comunicação, em que não entramos até aqui?

Deixo de lado as brigas em que tive que entrar para introduzir a ideia de que a comunicação de massa era mais ampla que os meios, e que os meios não podiam ser pensados só em sua economia e ideologia, mas tinham que ser relacionados com a cultura cotidiana da maioria das pessoas – portanto, havia grandes mediações que vinham de formatos históricos, de matrizes culturais. Assim saltamos ao contemporâneo. Em resumo, travou-se uma luta entre uma concepção positivista e uma outra concepção muito mais fenomenológico-antropológica, que envolve Nestor Canclini, Renato Ortiz e todo o pessoal que foi que foi forçando a entrada dessa nova visão na área a partir de um encontro em outubro de 1983, uma data-chave.

O que aconteceu foi um encontro entre estudiosos de comunicação e o pessoal de ciência política, de crítica literária e de arte, propiciado pelo Clacso [Conselho Latino-americano de Ciências Sociais]. E justamente durante a campanha na qual venceu [o presidente argentino Artur] Alfonsín, um momento muito rico de volta à democracia, de retorno dos argentinos à condição de cidadãos. Digamos que aí a Alaic [Associação Latino-americana de Pesquisadores de Comunicação], que fora criada em 1976, começa realmente a assumir seu papel, a tornar maior o grupo dos pesquisadores de comunicação e, de alguma maneira, começamos a dialogar a fundo com os estudiosos de ciência política, história, história social.

Um mapa para investigar as mutações culturais



E então começam a se desdobrar as ideias que vão aparecer em seu livro de 1987, *Dos meios às mediações*.

Essas ideias já existiam sete anos antes. O verdadeiro começo foi em 1975, quando fui convidado a criar um departamento de Ciências da Comunicação na Universidade del Valle, uma instituição pública das mais avançadas da Colômbia, na cidade de Cali, que então era a mais moderna, a mais florescente do país.

Criei um departamento no qual estavam as ciências sociais, a economia, a sociologia, a semiologia, a ciência política, todas pesquisando os processos de comunicação. Nesse momento, alguns dos melhores sociólogos, politólogos e historiadores da Colômbia eram companheiros meus e juntos armamos um plano de estudos no qual as ciências sociais iriam pensar, pesquisar os meios, os processos e as práticas de comunicação. Fiz isso por cima de todas as escolas de comunicação, que eram as de jornalismo, publicidade e relações públicas, o que pôs em crise o Ministério da Educação.

Isso porque o diretor da instituição, que dentro do ministério era responsável pela aprovação dos planos de estudos, se encantou com o projeto e me pediu para lhe dizer como estudar Roland Barthes e tal, porque queria defendê-lo no julgamento. Ele sabia que eu estava em rota de colisão com todas as escolas de comunicação e jornalismo e se pôs a estudar para defender o projeto, o que não era comum na Colômbia. E aprovaram o plano de estudos!

E como se desenvolveu seu trabalho em Cali até 1981?

Tudo isso que relato de Cali aconteceu em 1975 e foi aí que eu realmente comecei a existir em termos de estudos de comunicação. Mas quero dizer que a segunda “cara” desse departamento da Universidade del Valle foi muito importante, porque a imprensa em Cali era muito ruim, e então atendi os alunos que me pediram cursos de música e cinema. Cali era a cidade da salsa, e fazia e segue fazendo filmes! De tal maneira que fiz o programa de estudos em sua parte de produção sobre música e sobre cinema. Quase metade dos alunos estudava no conservatório de música, de teatro, ou seja, eram artistas. Então eu criei uma coisa ad hoc. Por que iria colocá-los lá dentro do departamento? Havia aulas sobre imprensa, sim, mas o que interessava às pessoas era rádio – que tem a ver com música e com realidades populares – e cinema. Então, fiz uma composição explosiva, tão explosiva que quando se fez a primeira reunião em Lima para criar a Felafacs [Associação Latino-americana de Faculdades de Comunicação] e os peruanos me convidaram para fazer uma das três conferências, junto com um chileno e um peruano, os colombianos quase me lincham.

Lá estavam todas as decanas das faculdades de comunicação, eram todas mulheres, afora Joaquín Sánchez, da Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá, e quase me lincham. Como um cara que não era colombiano, e ainda tinha feito algo que não tinha nada a ver com o que entendiam por comunicação, ia fazer a conferência?! A organização explicou que ali ninguém estava representando ninguém, que eu estava, não pela escola de comunicação, mas por ter sido pessoalmente convidado. Era um quadro muito conflitado. Eu passei 10 anos na Colômbia isolado. Vinha ao Brasil, ia à Argentina, ao México, aos Estados Unidos, a Barcelona, mas na Colômbia ninguém queria saber nada de mim. Fizeram-me uma guerra, tentaram mesmo me tirar do país.

Mas essa guerra vinha sobretudo de que grupos?

Vinha tanto da esquerda quanto da direita. Quando se soube que meu plano de estudos fora aprovado, pessoas da esquerda publicaram num jornal em Medellín – onde a universidade pública estava muito dominada pelo marxismo escolástico de Marta Harnecker – um texto em que diziam: “isso não tem nada a ver com o que este país precisa”. Referiam-se ao que eu estava fazendo. E em Cali, dois jornalistas, um cubano exilado e um escritor bastante crítico, escreveram um texto dizendo que se a lei colombiana proibia aos estrangeiros serem diretores de um meio, muito mais proibia formar os diretores desse meio, portanto, eu deveria deixar o país.

Quando foi seu primeiro contato com a América Latina?

Em 1963, quando eu era professor de filosofia na Espanha, fui à Colômbia num programa de intercâmbio de professores e lá entrei em contato com aqueles anos loucos, divinos, tempo da revolução cubana e da teologia da libertação. Na Colômbia era muito forte um debate cristão e marxista, como era a tendência da igreja em toda a América Latina, e me encarregam de uma fundação para criar uma revista de debate. Então, eu vivi todo o processo de Camilo Torres, a discussão da guerrilha, o debate na universidade nacional onde traduzimos textos de [Louis] Althusser etc.

Mas por que um espanhol formado em filosofia se deixou seduzir pela Colômbia e pela América Latina?

Veja, aí há duas razões: primeiro, o franquismo era horrível, muito triste, excessivamente estreito. Eu nasci e vivi em Ávila, num povoado pequeno junto a Madri, e tive a sorte de ter meus amigos desde a infância por lá. Estava a uma hora de Madri e muita gente de meu povoado veraneava por lá. E em meu grupo importávamos tudo, importávamos discos da América Latina para nos distanciarmos da música e do folclore que o franquismo utilizou para converter na música da Espanha. Quando cheguei à Colômbia, eu não conhecia música brasileira, mas conhecia o tango argentino, os chachaleros, chavuca granda do Peru, nossa música, enfim, era a música latino-americana. Em segundo lugar, um amigo meu que estava estudando direito na Escola de Madri trabalhava no Instituto de Cultura Hispânica do franquismo. O que havia de menos mal neste instituto era o intercâmbio de professores. Eu estava esperando uma bolsa para ir a Paris fazer doutorado e esse amigo me disse: "Jesus, estão pedindo professores de filosofia para a Colômbia". Pensei: é um país mais divertido do que a Espanha franquista e fui. Fiquei lá cinco anos, vivi uma aventura apaixonante de criar um espaço de debate cristão-marxista entre universitários.

Mas voltando à teoria...

Para terminar essa parte, meu primeiro contato com o Brasil: julho de 1968; os movimentos universitários da América Latina fazem uma reunião numa fazenda no Paraguai, junto ao Lago de Ypacaraí. Um brasileiro chegou a mim e disse: "Alguém me contou que em dezembro você voltará para a Europa para estudar filosofia. Você já tem bolsa?". Respondi que não, ia tentar uma. Ele me disse: "Nós estamos criando uma associação de estudantes latino-americanos na Europa", e o chefe disso era um brasileiro de Fortaleza que estava estudando sociologia em Roma, José Abreu Vale. José estava viajando de Roma a Bruxelas, havia alugado um escritório em Bruxelas para criar essa instituição, o Seul (Serviço Europeu de Universitários Latino-americanos), que tinha dois fins: um, reunir estudantes latino-americanos na Europa, incluindo os brasileiros desde Estocolmo até Lisboa. O outro era fazer um boletim no qual se publicaria a contrainformação latino-americana e a síntese das teses que tivessem relação com o país, porque a maioria dos latino-americanos fazia teses sobre temas alheios à região. Isso é um roubo à América Latina. Os latino-americanos devem ser formados para estudar seu país, sua região, sua cidade. Eu aceitei o convite de José e viajei para trabalhar em Bruxelas em meados de 1969.

A primeira reunião que fizemos, José e eu, foi em 1970, em Bonn, que era capital da Alemanha. E sabe quem a coordenou? [A economista] Maria da Conceição Tavares. E entre muitos outros estava também um trotskista alemão que produziu algumas ideias para a teoria da dependência, Gunder Frank. Depois eu organizei um encontro com pessoas de todos os países da América Latina em Verona, Itália. E José Abreu, responsável por levantar dinheiro para fazer os encontros, como estava na Itália, buscava metade junto ao Partido Comunista e a outra metade no Vaticano. Assim, de alguma maneira eu nunca deixei a América Latina desde a primeira ida para a Colômbia em 1963. E descobri o Brasil em Bruxelas, na casa de José Abreu e sua esposa. Eles tinham acabado de ter um filho e eu fazia as vezes de baby-sitter para que eles pudessem ir a concertos. Eles me ensinaram a ver o Brasil em português. Comecei lendo histórias em quadrinhos para aprender a língua e quando eles viram que eu já conseguia ler um pouco mais, o primeiro livro que puseram em minhas mãos foi de Florestan Fernandes, o criador da sociologia brasileira. Desse modo começa uma aprendizagem que teve papel estratégico para que eu viesse a primeira vez ao Brasil.

Isso porque continuei ligado por muitos anos na Europa dos latino-americanos e então me convidaram a um encontro privado de brasileiros em Paris. Fiquei cinco horas ouvindo o debate só do Brasil. E depois, ao final do dia, fomos ao baile, e era fantástico, eu nunca tinha visto alguém sambar, mal tocavam o chão, eram como anjos, parecia que não tinham corpo! E as músicas não eram soltas, eram todas seguidas.

E então o senhor aprendeu a sambar nessa ocasião?

Não, não tenho corpo para sambar. Espanhóis, europeus em geral têm corpos muito duros e eu vim a aprender isso até em Bertioga, numa reunião da Intercom. Tínhamos uma festa. Chegamos ao entardecer em Bertioga e muitos estavam sambando. Giuseppe Richeri e eu ficamos paralisados vendo toda aquela magia. Daí Richeri disse “vou dançar”. E se embbedou. Então perdeu o medo e aí foi o mais ridículo que já vi em minha vida. Então eu também me embbedei, mas me pus a chorar – a chorar de vergonha de ver Richeri sambar!

As memórias bailarinas de Richeri, isso é muito engraçado! Mas voltando à teoria...

Estava falando da segunda abordagem da comunicação, versão latino-americana do que nos vinha dos Estados Unidos e da Europa, o funcionalismo dos Estados Unidos traduzido em funcionalismo marxista – e há um texto famoso de Eliseo Verón que se chama O funcionalismo marxista. Mas tudo isso para chegar naquele ponto de que o livro, *Dos meios às mediações*, sai sete anos depois do debate em que propus que tomássemos a dominação como uma comunicação.

No livro, há um esforço para ir buscar lá no começo do século XX os fundamentos da radionovela e do cinema latino-americano. Como se processa esse diálogo entre teoria e história da comunicação?

Vai sair em breve uma nova edição do livro, com uma nova introdução. E foi ao escrevê-la que percebi que fiz esse livro para as ciências sociais, não para os estudantes ou professores de graduação de comunicação. Ou seja, a comunicação estava tomando uma tal envergadura no mundo que se ia tornar algo central. Eu intuía isso, e escrevi um livro para as ciências sociais, feito de forma coerente com meu campo de estudos. Queria transformar a teoria da comunicação, os estudos de comunicação, por entender que tinham passado aos estudiosos em nossos povoados e cidades uma ideia demasiado técnica do que é comunicação.

Tanto assim que faço um livro que toda uma primeira geração não pode entender, dado o diálogo com a filosofia, a sociologia, a história, ou seja, eu amarrei muitas coisas. Mas rigorosamente não está dirigido a professores de comunicação, mas a historiadores, sociólogos, antropólogos... Foram esses que na Colômbia começaram a ler meu livro, muito antes do pessoal de comunicação.

Por que era importante estabelecer esse diálogo com cientistas sociais e não com professores de comunicação?

Porque se tratava de expandir o campo da comunicação para suas dimensões mais complexas e isso não era ensinável numa graduação, tinha que ser dirigido a pessoas que já se encontravam em outro plano. Então, eu não estava desprezando, estava fazendo o possível a longo prazo pela transformação. Porque eu via que a maioria dos professores que encontrava nas reuniões da Alaic e em outras viagens pela América Latina sofria das mesmas reduções dos professores das escolas de comunicação, tinham problemas de formação que eram próprios dos jornalistas.

Lembro de um seminário na Universidade de Brasília, em 1970, dado por Daniel Lerner e Wilbur Schramm em que, de fato, toda a pesquisa com rádio popular e similares que eles abordavam parecia amarrada nas noções mais tecnicistas da comunicação. E aquilo era apresentado a nós, jovens estudantes de comunicação do Brasil inteiro, como o que de mais avançado os Estados Unidos tinham a nos mostrar.

Sim, não era possível mudar a mentalidade dos camponeses sem utilizar os meios para que deixassem suas superstições, a “pacha mama” e aquela mãe etc. Então tinha que partir dos meios como puro instrumento. Quer dizer, por um lado tinham uma concepção muito estreita e por outro lado era uma tática. Veja, eles tinham boas intenções, tudo o que fazem é para fazer funcionar o capitalismo. Claro, é processo um pouco destruidor da cultura anterior, porque não se poderia viver sem trator.

Se seguissem considerando a terra sagrada, jamais se teria indústria agrícola na América Latina, para ter indústria é preciso trator, máquina. Por isso, na última parte do livro, faço uma história do rádio no setor político latino-americano. Isso é muito interessante: faço uma primeira parte onde situo o grande debate sobre a cultura popular. Na segunda parte, mostro como se estudou isso. E na terceira parte é América Latina na história política da comunicação “popular”. Ou seja, como reagiram os populismos históricos, sob Getúlio Vargas, [Juan Domingo] Perón, Cárdenas (e ele não tem nada a ver com Chávez), estes sim, foram capazes de perceber o potencial de criação, à sua maneira, de cidadania com as massas urbanas. E chave, para mim, foi um livro de José Luiz Romero, historiador argentino que foi o primeiro a dizer: “Veja que eles entenderam como são formadas as massas urbanas na América Latina e como essas massas são um fator revolucionário antes que conformista”.

Elas se sentem com direito ao trabalho, direito à moradia, a uma educação livre, e isso passa a ser o que vai massificar tudo. Romero cunha a expressão “folclore aluvial” em relação ao cinema, antes mesmo que [Theodor] Adorno e [Max] Horkheimer criem o conceito de indústria cultural. Era o uso da música, do tango etc. no cinema, na nova cultura urbana popular.

Em suas tentativas de prosseguir a teorização estabelecida no final dos anos 1980, como o senhor vai avançar para dar conta do conceito de comunicação depois dos anos 1990?

Uma palavrinha só aos anos 90: creio que a maneira como as minhas ideias do livro começam a funcionar entre os alunos é com uma pesquisa que eu coordeno a partir do ano 1985 sobre a telenovela em vários países da América Latina. Eu tenho um novo ano sabático e o dedico, a primeira metade, a percorrer a América Latina – México, Peru, Chile, Argentina e Brasil – e a outra metade a escrever. Ana Maria Fadul me convida a um fórum em São Paulo em que falaram Antonio Cândido, Dias Gomes, que fez o roteiro de Roque Santeiro... foi um momento maravilhoso.

Enfim, dediquei a primeira parte do ano a percorrer a América Latina e a juntar minha bibliografia. E o que me deixava mais orgulhoso era me pôr a ler os latino-americanos, que compõem a maior parte da bibliografia. Li um montão de livros do Brasil. Aliás, pediram-me e fiz um balanço trabalhoso que apresentei no IV Intercom com o título “O que os estudos de comunicação na América Latina devem às ciências sociais brasileiras”, e aí estão, por exemplo, Roberto da Matta, Octavio Ianni, Milton Santos, Renato Ortiz, a coleção O nacional e o popular na cultura brasileira. Mas essa pesquisa a que me refiro é a que torna explícita a maneira como os estudiosos de comunicação latino-americanos leram meu livro. Ou seja, desde o descobrimento do sujeito, o ator, e o ator é o receptor.

E aí quando Immacolata vai para a casa do receptor de novela ela leva seu trabalho por essa via no Brasil.

Immacolata foi a pessoa que instaurou no Brasil a perspectiva do estudo das mediações para poder entender o processo inteiro. Já não se tratava do “por um lado, a economia política...”, “por outro lado, a audiência”, “por outro lado...”, não, podíamos pensar tudo junto. Esse aporte é um feito: a investigação da telenovela deduz, mas aproveita meu aporte começando a atribuir valor à figura do sujeito. O sujeito da comunicação não é o meio, mas a relação. Importante não é o que diz o meio, mas o que fazem as pessoas com o que diz o meio, com o que elas veem, ouvem, leem. Esta é a mudança. E isso foi o que realmente produzi, o que propus. Aí se passou uma coisa importante: os usos sociais da telenovela vão ser, ao mesmo tempo, como que a demonstração da minha teoria – está lá a importância da cultura popular, dos formatos populares, dos gêneros populares para entender os meios, entender a comunicação – e a via para que se comece a estudar o contexto local, quando para aquele marxismo catequético a ideologia era a mesma na Europa, nos Estados Unidos ou aqui na América Latina. Ou seja, o estado-nação não aparecia, a nação não aparecia, porque no marxismo havia uma pequena categoria que Marx criou, que era a “formação social” que tinha que pagar a conta. E o que significava o estado-nação que na América Latina estava ligado à independência?

Ou seja, a ideia de nacional era muito esvaziada.

A telenovela surge igual a nacional, desde a telenovela primitiva que imitava o folhetim francês, e em que já havia uma tipologia local, à telenovela moderna, que era a brasileira e a colombiana, e que surgiam carregadas de ironia e de história. Ou seja, havia lugares que se podia conhecer e momentos e épocas da história de que se podia saber. Na novela mexicana não há tempo, não há história, mas há lugares. Isso foi muito importante para os alunos. Eu recebi milhares de mensagens dizendo “é, Jesus, é a primeira vez que eu comecei a pensar as características de minha cidade, nunca tinha pensado que realmente aí é que eu tinha que visar o estudo da televisão. Porque o que faz o nacional é uma cidade pequena, meio camponesa, com uma cidade grande, e temos que aprender a relacionar o local e o nacional para fazer depois política de comunicação. Como fazer política de comunicação se não tínhamos o contexto? A realidade não é igual no Chile e na Colômbia, mas alguns exilados chilenos tiveram que vir ao Brasil para descobrir que lá havia classe média, a classe média que deu poder a Pinochet com a ajuda dos gringos.

Tiveram que vir a São Paulo para descobrir que havia sociologia e antropologia que estudava a classe média. A classe média das mulheres com os painéis, as painéis vazias, as marchas da família com Deus pela liberdade, a saída às ruas da classe média que animava os militares ao golpe.

Mas no trânsito dos anos 1990 a hoje em seu trabalho, queria saber da crítica de seus amigos no sentido de que talvez já fosse hora de retornar “das mediações aos meios”.

Essa crítica que me fizeram dois amigos eu respondi no prefácio à quinta edição. Veja este trecho: “Não são poucas as vozes que, nos últimos anos, convidaram-me a escrever um livro que respondesse à inversão do título, isto é, Das mediações aos meios, pois este pareceria ser o novo rumo de que a investigação sobre as relações entre comunicação e cultura na América Latina está necessitando. Porém, por trás dessa proposta, se misturam visões do devir social e de projetos muito diferentes....” . Aqui está.

Neste prefácio eu gosto particularmente de seu mapa das mediações, das novas complexidades nas relações constitutivas entre comunicação, cultura e política, e deste trecho [respectivamente páginas 16 e 14]: “Mais do que substituí-la [a política], a mediação televisiva ou radiofônica passou a constituir, a fazer parte da trama dos discursos e da própria ação política”. Quer dizer, é esta ideia de que a mediação entra na vida cotidiana, na política etc. que acho rica e possível de refazer de muitas formas.

Já vou explicando: que proponho com esse mapa? Eu sei que os meios estão tendo um protagonismo cada vez maior. A televisão já não é simplesmente uma ajuda à política, é a política, a política se faz na televisão, há muito menos rua para a política. Por exemplo, na Colômbia, como tivemos aquela violência terrível, a campanha seguinte não se pôde ver nas ruas, nas praças, ocorreu nos recintos fechados e na televisão, porque assassinaram três candidatos. Aí encontro uma mudança.

Em seu olhar, essa mudança acontece desde quando?

Aí está o ano em que saiu originalmente esse texto do prefácio, 1998. Aqui aceito a proposição de meus amigos, dizendo: “a investigação agora já não será sobre as matrizes culturais da comunicação, mas sobre as matrizes comunicativas da cultura”. Acho que é uma maneira de responder ao que me pediam e também responde ao sentido desse mapa noturno a que você se refere. Faz-se uma revolução. Naturalmente o computador pessoal levava a essa mudança, mas aqui há uma pergunta, um esboço para entender o que eu estava propondo. Digo: “Como assumir então a complexidade social e perceptiva que hoje reveste as tecnologias comunicacionais, seus modos transversais de presença na cotidianidade, desde o trabalho até o jogo, suas intrincadas formas de mediação tanto do conhecimento como da política, sem ceder ao realismo do inevitável produzido pela fascinação tecnológica, e sem deixar-se apanhar na cumplicidade discursiva da modernização neoliberal – racionalizadora do mercado como único princípio organizador da sociedade em seu conjunto – com o saber tecnológico, segundo o qual, esgotado o motor da luta de classes, a história teria encontrado seu substituto nos avatares da informação e comunicação?” Esta é a mudança, para mim. E isto é o que nos situaria no presente.

No presente, graças à tevê a cabo, programas de vários países, sobretudo dos Estados Unidos, são cada vez mais vistos pela classe média e, imagino, de outros países da América Latina. Em paralelo, há o fenômeno da expansão do acesso à internet. O Brasil tem hoje 65 milhões de pessoas acessando a internet, segundo dados de julho do Instituto Ibope Nielsen On Line.

Quase 35% da população.

Em sua visão, o que isso muda na configuração das matrizes comunicativas da cultura apoiadas nesse poder da acessibilidade geral, nessa presença total da imagem que invade todos os campos da vida, todo dia a toda hora, e que transforma inclusive a concepção de tempo e de espaço?

Deixe-me mostrar o que temos no novo mapa noturno com que eu agora trabalho: tempo, espaço, migrações, fluxos. Então as mediações passam a ser transformação do tempo e transformação do espaço a partir de dois grandes eixos, ou seja, migrações populacionais e fluxos de imagens. [Arjun] Appadurai diz que tem que se ver como convergem e se chocam. De um lado, grandes migrações de população como jamais visto – mal sabemos dos milhares de chineses que estão saindo da China para a Europa. De outro, os fluxos virtuais, e temos que pensá-los conjuntamente.

Os fluxos de imagens, a informação, vão de norte a sul, as migrações vão do sul ao norte. E há a compressão do tempo, a compressão do espaço e é aí que eu recomponho as duas mediações fundamentais hoje: a identidade e a tecnicidade – eu adoto essa palavra não por esnobismo, mas sim porque um antropólogo francês, André Leroi-Gourhan, contemporâneo de Marcel Mauss, forja a ideia de que a técnica entre os “povos primitivos” também é sistema, não apenas um conjunto de aparelhos, de ferramentas. E chamar tecnicidade me parece muito bom porque soa como ritualidade, como identidade. Saímos da visão instrumental da técnica, saímos da visão ideologista da tecnologia.

A tecnicidade está no mesmo nível de identidade, coletividade – e é muito importante a fonética. Ligo tecnicidade ao que está se movendo na direção da identidade. Por exemplo, a quantidade de adolescentes que inventam uma personagem para si mesmos é impressionante. Fiz durante um ano e meio uma pesquisa em Guadalajara sobre o acesso da internet pelos adolescentes e constatei que era enorme a quantidade de meninas de 15 e 16 anos que fabricavam para si uma identidade de homem para escreverem a mulheres da Suécia. As mães quando descobriam diziam “não é minha filha”, não conseguiam acreditar. E eu lhes dizia: Sim, são suas filhas, entrem no computador e vejam.

E por que essa escolha pela identidade masculina?

Não só, algumas meninas se passavam por mais velhas, outras por mais novas, outras trocavam de sexo.

É um campo livre de experimentação e invenção.

Sim, o próprio “eu” é o campo de experimentação. Portanto, a questão da identidade cultural hoje está sofrendo, na base da identidade subjetiva, uma transformação gigantesca. Porque os modelos de conduta, os padrões de conduta de que falavam Parson e Piaget não funcionam. Nós, os pais, não somos mais os modelos de nossos filhos, a televisão acabou com isso. Os modelos são os seus contemporâneos: ginastas, cantores, atrizes, jogadores de futebol, esses são os padrões de conduta, são seus pares. Então eu junto em meu mapa tecnicidade e identidade, ponho ritualidade ao lado de cognitividade. Retiro dele as duas mediações que eram mais “tradicionais”, institucionalidade e socialidade, para colocar a transformação.

Então, se colocamos seu mapa anterior junto com o novo temos qual foi o trânsito para a transformação ocorrida.

Temos quais são as chaves da mudança. Essa mudança é muito, muito maior, do que estamos pensando desde a comunicação. O filósofo basco Javier Echeverría, em El tercer entorno, um de seus livros mais importantes, afirma que o ser humano habitou durante milhares de séculos um entorno natural. A partir desse entorno natural foi conseguindo sobreviver e passar de nômade a sedentário, semear etc. Depois de centenas ou milhares de séculos, criou a cidade. E a cidade, desde suas formas mais primitivas, é o lugar das instituições políticas e culturais. Esse é o segundo entorno, o entorno urbano ligado às instituições da família, do trabalho, das religiões, da política. Todas as instituições estão nesse entorno tão importante quanto o entorno natural. Hoje estamos assistindo à formação, à emergência, de um novo entorno que se chama tecnocomunicativo. Já não se trata de mais um aparelho ou mais um meio.

Não lhe parece que esse conceito tem parentesco com a noção de bios midiático de Muniz Sodré?

Sim, é isso, a imersão não é pontual, na base do eu ligo, desligo. Assim como estou imerso na natureza e nas instituições, agora estou imerso nesse terceiro entorno. Eu não posso ligar o computador sem saber que sou visto. Vejo, mas sou visto, não há forma de impedir isso. O exemplo que dou, e não quero falar nada em termos apocalípticos, é o seguinte: faz um mês, um mês e meio, que morreu a única mulher que restava do grupo terrorista alemão Baader-Meinhoff. Essa mulher contou que durante seu julgamento um dos fiscais trouxe os cadernos de sua professora de jardim de infância, de quando era pequenina. O fiscal descobriu que quando tinha três, quatro ou cinco anos, ela já tinha tendências antissociais. Temos uma mudança de cenário: uma mãe leva seu bebê à creche ou ao jardim de infância e a professora pede informação sobre a saúde da criança, seus problemas de saúde, de caráter etc., para ajudar nos cuidados, na educação. E onde vai parar essa informação? No computador. E daí já ninguém sabe para onde irá essa informação.

Ou seja, é um mundo de total visibilidade.

É um mundo, não de total visibilidade – não gosto dessa ideia porque é um pouco a do panóptico –, mas onde somos vistos e vemos. E vemos ativamente. Produzimos visibilidade. Construimos visibilidade para nós e outros. A ideia importante então é o "entorno", o novo ecossistema. Não podemos mais falar de comunicação como um conjunto de meios e, tal como são, eles não duram mais 10 anos. A televisão programada por hora ficará como parte do dinossauro que só precisa de tempo para morrer, porque com a tevê digital vamos poder ter tudo no computador. É uma mudança de tempo, lembre-se. Passamos do sino do convento que na Idade Média dizia aos camponeses quando deviam levantar, quando rezar, comer, quando dormir, ao rádio, tempo da notícia, da radionovela, da música, das dedicatórias aos noivos. E a televisão potencializou mais essa marcação do tempo do que o rádio. E acabou.

E o que é hoje o nosso "sino da igreja"?

Não existe mais. Há uma liberação do tempo e, simultaneamente, uma mobilidade que comprime o tempo – cada vez temos menos tempo. De fato, se o capitalismo não tivesse enlouquecido quando o Muro de Berlim caiu, se tivesse tido um pouco de visão histórica, em vez de produzir a crise em que estamos mergulhados, teria criado um modelo no qual a humanidade trabalharia quatro horas e não oito por dia. Com isso sobraria tempo para o ócio no velho sentido, que não é o de puro entretenimento, é tempo para fazer outras coisas. Mas se pôs a produzir dinheiro com dinheiro, sem produzir nada. Então, há uma transformação radical do tempo e do tempo de trabalho.

Mas a ideia de que o tempo de trabalho diminuiria parece uma ideia morta a essa altura, produzimos todo o tempo e cada vez mais.

Sim, porque a morte é outra. A morte é a saída do mundo do trabalho de milhares. O ideal do capitalismo, enquanto existia o socialismo real, era o pleno emprego. O capitalismo norte-americano chegou a ter pleno emprego. E o capitalismo alemão, francês, britânico, até a crise do petróleo nos anos 1970. O ideal era incluir, agora não, agora se desconecta e a população que trate de saber como viverá. Quando os sindicatos ingleses de mineiros, depois de três anos de luta, disseram a Margaret Thatcher que as minas ainda eram rentáveis, ela respondeu que a rentabilidade era mínima, fechou as minas e fez esse discurso: "Ingleses, para que dois terços dos ingleses continuem sendo ingleses, um terço terá que deixar de sê-lo". Na América Latina hoje, para que um terço tenha a vida decente, dois terços terão que estar fora do processo de trabalho. Os dados dos departamentos de estatísticas mostram que mais da metade dos trabalhadores são informais. Não têm direito ao serviço social, previdência, nada.

O tema não é a quantidade de trabalho. O que encontramos hoje é cada vez mais pessoas sem trabalho e substituídas pela tecnologia. O capitalismo, completamente louco, cada vez necessita de menos gente.

Nessa sua análise do encolhimento do trabalho, fica só uma visão pessimista?

No último número de uma revista brasileira que meu filho me deu de presente [Cult], Zygmunt Bauman cita uma coisa que aprendi diretamente de Gramsci em meu doutorado, em 1969, graças a um companheiro de estudos italiano, que me presenteou com os dois volumes dos Cadernos do cárcere e um dicionário ítalo-espanhol. Gramsci entende a crise como o velho que morre e o novo que não encontra como nascer.

Um tempo em que o velho já se foi, mas em que o novo não tem forma ainda. Portanto estamos habitando algo para que ninguém nos preparou, segundo minha amiga Hannah Arendt, que é a incerteza. Ninguém no cristianismo nem no marxismo nos ensinou a conviver com a incerteza. Então, eu habito um tempo de profunda incerteza.

Não é uma incerteza escapista, que me dá o direito de fazer o que tenho vontade porque não sei para onde vai o mundo, não sei para onde vai nada e então me abismo em mim e passo a me dedicar aos grandes prazeres intelectuais, corporais, eróticos, o que seja, porque nada vale a pena. E muita gente acha que eu teria o direito de dizer assim, de tal maneira se desconfigurou aquilo em que eu acreditava, aquilo que eu cria que sabia, aquilo que cria que esperava. Entretanto, creio que a minha incerteza é esperançosa, não otimista, mas esperançada. Sabe como tinha esperança um judeu ateu chamado Walter Benjamin? Sem esperança os judeus não existiriam. Veja o que disse Benjamin: "Não podemos viver sem esperança, mas a esperança só nos é dada pelos desesperados". Eu vejo cada vez mais desesperados no mundo e daí a minha esperança cresce. [Jorge Luiz] Borges escreveu quando era jovem um pequeno folheto chamado "O tamanho da minha esperança", um livrinho que nunca depois deixou publicar. Borges era maravilhoso, uma das maiores personagens do século XX. Sabe sua definição de intensidade? Intensidade é a forma humana de eternidade. Então eu conecto isso: não temos todo o tempo, mas podemos viver tempos intensos. O que penso é: que não seja longo o tamanho da minha esperança, mas que seja intenso. E quanto mais desesperados, mais esperança, porque são pessoas que, à sua maneira, estão se rebelando, estão inventando. É essa a minha incerteza esperançada.

Como essa sua visão filosófica flui para o campo dos estudos de comunicação?

Há um ano fiz um pequeno seminário para estudantes latino-americanos de doutorado em Barcelona, numa instituição pública mantida por uma fundação privada da Catalunha que queria que eu fizesse oficinas sobre como pesquisar. E quando cheguei lá, falando aos estudantes, percebi que eu só quero pesquisar o que me dê esperança. Porque pesquisar para me tornar mais triste, mais pessimista, não serve para ninguém.

Temos que pesquisar não só o que permite denunciar, mas o que permite transformar, mesmo que seja numa medida muito pequena. Eu sempre recorro a uma teoria não escrita brasileira, a teoria das brechas, segundo a qual todo muro, por mais maciço que pareça, tem sempre alguma brecha que alguém pode aumentar para derrubá-lo. Para que investigar aquilo em relação que já sei que não posso fazer nada? Penso que boa parte do fracasso da maior parte das esquerdas vem do fato de que só inoculavam a desesperança, pois demonstravam que o capitalismo era tão poderoso que nada havia a fazer, sempre teria o seu estômago tão poderoso que a todos nos digeriria, em favor do capital.

Eu transmito cada vez mais esperança. Cada vez ponho mais paixão no que digo, porque a única maneira hoje de fazer com que as pessoas sintam que tem algum valor o que você diz, é a convicção, a paixão. A paixão é contagiosa, não se deve pedir desculpas pela paixão.

Em termos práticos de suas pesquisas, que projetos consideram essa ideia da esperança?

Dois temas são cheios de esperança para mim. Um é o das transformações tecnológicas. Eu faço uma relação provocadora: García Márquez, quando ganhou o Prêmio Nobel, em seu discurso começou perguntando se os povos que tinham sofrido 100 anos de solidão teriam uma segunda oportunidade sobre a terra. Eu, agora, respondo que sim. Porque aquela cultura que foi desprezada pelos intelectuais da cultura letrada, que é a cultura visual, a cultura oral, sonora e gestual, agora elas entram como cultura pela internet e se juntam no hipertexto. Pela primeira vez, começam ser reconhecidas em termos de informação e nossos países são de uma grande riqueza nisso. Como disse Manuel Castells, o computador acabou com os dois lados separados do cérebro: o lado da razão, da argumentação, e o lado da paixão, da imaginação, que agora estão juntos. A maioria no mundo sobrevive com base na imaginação social, como disse Appadurai. A imaginação não é mais um poder dos poetas e dos artistas. As pessoas comuns sobrevivem física e culturalmente graças à criatividade, à imaginação. Então, viso às novas tecnologias enquanto permitem uma apropriação que, por sua vez, permitem a hibridação, a mestiçagem das culturas cotidianas da maioria com o que era a cultura da pequena elite que tinha a escritura.

E o segundo tema?

O segundo é o que aparece no título do livro que estou preparando: Sentidos da técnica e figuras do sensível. São as mudanças de sensibilidades das pessoas jovens, como está mudando a sensibilidade e como a sensibilidade é cada vez menos passiva, é mais ativa, mais criativa, mais misturada. Eu misturei filosofia, história, política. Meu filho já misturou muito mais do que eu: ele é matemático, filósofo, é poeta, desenha páginas na web, e dirigiu uma revista de resenhas de livros por meio da qual colocou seus amigos, biólogos, químicos e físicos, para lerem resenhas de novelas e as próprias novelas.

MOURA, Mariluce. As formas mestiças da mídia. **Pesquisa Fapesp**. São Paulo, set. 2009. Disponível em: <<http://www.revistapesquisa.fapesp.br>>. Acesso em 29 set. 2009.