

OS ESTUDOS CULTURAIS
COMO NOVAS HUMANIDADES
Cultural Studies
as the New Humanities

MOISÉS DE LEMOS MARTINS
moiseslmartins@gmail.com; moisesm@ics.uminho.pt
Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
Universidade do Minho

DOI
http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_4

Recebido em setembro de 2014
Aprovado em janeiro de 2015

Biblos. Número 1, 2015 • 3.^a série
pp. 79-109

RESUMO.

É meu propósito, neste estudo, argumentar a ideia de que os Estudos Culturais podem ser encarados como as novas humanidades. Refere Vítor Aguiar e Silva (Silva 2008: 255) que os *Cultural Studies* centram a atenção nos estudos étnicos, pós-coloniais, comunicacionais, antropológicos, etnográficos e feministas, e apenas “muito marginalmente” se têm interessado pela literatura e pelos estudos literários. Mas são precisamente esses domínios, investidos pela ‘Social Science’, e não pelas ‘Arts’ (*ib.*: 254), que se constituem como pedra de toque da modernidade. E é neles que se joga, hoje, em grande medida, a ideia que temos do humano.

A interrogação tanto sobre o humano como sobre a modernidade, tem como pano de fundo a translação tecnológica da cultura da palavra para a imagem (Martins 2011a).

A minha proposta tem em atenção esse debate, sublinhando entretanto o compromisso que os Estudos Culturais têm com o atual e o contemporâneo, o que também quer dizer com o presente e o quotidiano.

Palavras-chave: Estudos Culturais; Novas Humanidades; Tecnologias da Informação e da Comunicação; Atual; Contemporâneo; Imagem.

ABSTRACT.

The purpose of this study is to argue that Cultural Studies may be regarded as the new humanities. Cultural Studies focus on ethnic, post-colonial, communication, anthropological, ethnographic and feminist studies, and only ‘very marginally’ have they shown an interest in literature and literary studies Vítor Aguiar e Silva (2008). But those fields, which ‘Social Science’ rather than the ‘Arts’ have invested in (*ibid.*: 254), are the touchstones of modernity. Today, the concept we have of humankind is, to a large extent, played out in these areas.

The questioning of both humankind and modernity has as backdrop the technologically-driven shift of culture from word to image (Martins, 2011 a). My proposal takes into account this debate, while underscoring how Cultural Studies are engaged in what is current and contemporary, wich means, in the present and everyday life.

Keywords: Cultural Studies; New Humanities; Information and Communication Technologies; Current; Contemporary; Image

INTRODUÇÃO

As humanidades literárias são habitadas pelo espírito de preservação de um *corpus* de saber, erigido ao longo de séculos e que se pretende transmitir às novas gerações. Mas, hoje, já não é apenas disso que se trata. Para darmos apenas um exemplo, verificamos que o espírito que anima a descrição dos destinatários do doutoramento em Estudos Culturais (UM/UA), no *site* deste Programa doutoral, é o da resposta aos novos desafios colocados pela sociedade contemporânea:

- (1) “O Programa Doutoral de Estudos Culturais dirige-se à formação de profissionais nas áreas da criação, promoção, animação, mediação e divulgação cultural, bem como responsáveis por bibliotecas públicas, editoras, centros de produção de informação e de eventos culturais, responsáveis culturais de embaixadas, institutos, fundações, centros culturais, empresas ligadas ao turismo e hotelaria, entre outros”;
- (2) e logo a seguir: “A formação de investigadores nesta área tem, igualmente, como objetivo qualificar especialistas capazes de trabalhar em equipas multidisciplinares na resolução de problemas como o desenvolvimento sustentável, a ética empresarial, os estudos fílmicos, de género, os *media*, a internet, pós-colonialismo, preservação de património material e imaterial, etc.”;
- (3) e para finalizar: “A investigação nesta área procurará ainda responder à necessidade de formação de pesquisadores capazes de produzir investigação em ambientes que exijam a articulação de diversas áreas científicas como Comunicação, História, Filosofia, Sociologia, Psicologia, Literatura ou Património” (<http://estudosculturais.com/portal/apresentacao/>)¹.

¹ No âmbito deste Programa Doutoral em Estudos Culturais (UM/UA), é de salientar, em dezembro de 2014, a criação da Rede em Estudos Culturais/*Cultural Studies Network*, uma rede de cooperação de instituições culturais, educativas e artísticas, que cria condições objetivas para um fértil campo para a produção de conhecimento científico sobre arte, cultura e sociedade em Portugal, na perspetiva dos Estudos Culturais. Com efeito, esta Rede torna possível que os doutorandos do Programa Doutoral em Estudos Culturais possam investigar os processos

Antes de mais nada, gostaria de sublinhar o facto de nem uma palavra ser dita sobre a formação de professores, que todavia foi no passado o objetivo quase exclusivo dos cursos de humanidades. É verdade, por outro lado, que as filologias, tanto as clássicas como as contemporâneas, sempre constituíram uma introdução ao pensamento e à cultura de outros povos e de outras gentes, remotos ou próximos no tempo e na geografia (Fidalgo 2008: 10). Mas nas circunstâncias pós-coloniais de um mundo mobilizado nas suas práticas por toda a espécie de tecnologias, sobretudo por dispositivos tecnológicos de comunicação, informação e lazer, haverá que interrogar a racionalidade ocidental a partir dos mundos não ocidentais, na relação intrincada que estes têm com os antigos povos coloniais².

Também George Steiner em *No Castelo do Barba Azul. Notas para uma Redefinição da Cultura*, pronuncia em “Amanhã”, título do quarto e último capítulo deste ensaio, uma palavra de lucidez, ao mesmo tempo trágica e heróica, como que abrindo uma última porta para a noite, sendo que a noite por onde entra conosco é a tecnologia:

artísticos, educativos e culturais, realizados nas instituições parceiras, ou então, estudar os seus acervos artísticos, bibliográficos e documentais. Por outro lado, a Rede desenvolver-se-á no sentido da partilha e divulgação de informações de agenda cultural dos respetivos membros no *site* do doutoramento. Finalmente, a Rede constituir-se-á em conselho consultivo de apoio às linhas de investigação deste Programa Doutoral nos próximos anos, colaborando ativamente no desenvolvimento académico do Programa.

<http://estudosculturais.com/portal/redes/cultural-studies-network/> (consultado em 31/12/2014). Neste momento a rede é constituída pelas seguintes entidades: Culturgest; Teatro Nacional S. João; Fundação de Serralves; Casa da Música; Instituto Internacional Casa de Mateus; Museu de Aveiro; Teatro Aveirense; Museu da Imprensa; Teatro Circo de Braga; Centro Cultural Vila Flor de Guimarães; Casa das Artes de Famalicão; Irenne – Associação de investigação, prevenção e combate à violência e exclusão; INATEL; Movimento Democrático de Mulheres; Direção Regional da Cultura da Zona Norte; Direção Regional da Cultura da Zona Centro.

² Neste sentido chamo à atenção para a tese de doutoramento em Ciências da Comunicação, na especialidade de Comunicação Intercultural, defendida na Universidade do Minho, em 2013, por Maria de Lurdes Macedo, intitulada “Da Diversidade do Mundo ao Mundo Diverso da Lusofonia: A Reinvenção de uma Comunidade Geocultural na Sociedade em Rede”. In: <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/28851> (consultado em 31/12/2014).

Não podemos optar pelos sonhos da ignorância. Abriremos, penso eu, a última porta do castelo embora ela possa levar, ou talvez porque ela pode levar, a realidades que estão para além da capacidade do entendimento e controlo humanos. Fá-lo-emos com a lucidez desolada, que a música de Bartok prodigiosamente nos comunica, porque abrir portas é o trágico preço da nossa identidade.

(Steiner 1992: 141)³

Seguindo a sugestão de Steiner, de abrir portas no castelo da cultura, a porta do castelo que hoje há que abrir é mesmo a porta da tecnologia. E a minha proposta sobre as novas humanidades é exatamente essa: debater a técnica e o papel que as novas tecnologias, que incluem os *media*, têm na redefinição da cultura, ou seja, na delimitação do humano. Trata-se de uma porta que não podemos deixar de abrir, uma vez que ela constitui hoje “o trágico preço da nossa identidade”, como podemos dizer, retomando a fórmula de Steiner.

Em meu entender, o *novum* da experiência contemporânea é precisamente este, o de a *techné* se fundir com a *bios*. Num momento em que, com as biotecnologias, se fala da clonagem, de replicantes e de *cyborgs*, de hibridez, de pós-orgânico e de trans-humano, e em que, com as novas tecnologias da informação, ocorre a crescente miniaturização da técnica e a imaterialização

³ George Steiner escreveu este ensaio sobre a cultura contemporânea, em 1971. E o título, *No Castelo do Barba Azul*, tem tanto de sugestivo como de inquietante. Todos nos lembramos do conto tradicional em que um tenebroso senhor, de barba azul, guardava um terrível segredo bem aferroado no quarto do seu castelo. Era nesse verdadeiro quarto dos horrores que escondia os cadáveres esquartejados das sucessivas mulheres com quem se casara, mas que invariavelmente assassinara. O compositor húngaro, Bela Bartok, fez deste conto tradicional o libreto de uma das suas óperas. E Steiner, logo na abertura do seu ensaio, convoca uma personagem de Bartok, querendo com ela precisar todo o sentido da viagem que quer empreender connosco. Escreve então: “Dir-se-ia que estamos, no que se refere a uma teoria da cultura, no mesmo ponto em que a Judite de Bartok quando pede para abrir a última porta para a noite” (Steiner 1992: 5). Abrir a última porta para a noite! É isso o que faz Steiner neste ensaio, que é uma porta aberta sobre “O grande tédio” (título do primeiro capítulo); sobre “Uma temporada no Inferno” (título do segundo capítulo), sobre a “Pós-cultura” (título do terceiro capítulo). Sobre este assunto, escrevi “Technologie et Rêve d’Humanité” (Martins 2011b).

do digital, neste tempo de biotecnologias e de novas tecnologias da informação, dizia, dá-se a completa imersão da técnica na história e nos corpos.

Esta imersão da técnica na vida — a fusão da *bios* com a *technê* —, é particularmente evidente com as biotecnologias, os implantes, as próteses, a engenharia genética. Mas acontece também no caso das novas tecnologias da imagem. Aquilo a que hoje chamamos as tecnologias da comunicação e da informação, especificamente a fotografia, o cinema, a televisão, o multimídia, as redes cibernéticas e os ambientes virtuais, funcionam em nós como próteses de produção de emoções, como maquinetas que modelam em nós uma sensibilidade puxada à manivela (Martins 2002b: 181-186).

Se bem observarmos, vemos esta tese declinada por inteiro em *La Monnaie Vivante*, de Pierre Klossowski (Klossowski 1997): “desejo, valor e simulacro”, aí está “o triângulo que nos domina e nos constitui na nossa história, sem dúvida desde há séculos”, como bem assinala Michel Foucault na carta que introduz a obra (Foucault in Klossowski 1997: 9).

A interrogação tanto sobre o humano como sobre a modernidade, tomando como linha de rumo os Estudos Culturais, deve-se, fundamentalmente, por um lado, à assunção do princípio de historicidade do conhecimento (Martins 1994) e, por outro lado, à translação tecnológica da palavra para a imagem (Martins 2011a).

O princípio de historicidade do conhecimento significa que o saber é sobretudo uma experiência e que a verdadeira experiência é uma experiência dos limites ou da finitude humana.

Por sua vez, o movimento de translação tecnológica, que ocorre na civilização ocidental, da palavra para a imagem, é um movimento que, embora mobilize os indivíduos para o mercado, desativando-os como cidadãos (Martins 2011a), tem grande “potencial humanístico” (Fidalgo 2008: 7). Com efeito, não menos que as disciplinas tradicionais dos cursos de humanidades, como a Literatura, a Filosofia e a História, também os Estudos Culturais constroem modelos de descrição e resolução de problemas, elaboram estratégias de abordagem dos dilemas com que o homem se confronta, individual e coletivamente, e levantam e formulam as questões essenciais sobre os valores, os objetivos e o sentido da ação humana.

A minha proposta de trabalho consiste, pois, em debater a técnica e o papel que as novas tecnologias, que incluem os *media*, têm na redefinição da cultura, ou seja, na delimitação do humano, sublinhando o compromisso que os Estudos Culturais têm com atual e o contemporâneo, o que também quer dizer, com o presente e o quotidiano.

1. A MOBILIZAÇÃO TECNOLÓGICA

Injetada pelas tecnologias da informação e da comunicação, a civilização moderna é acelerada infinitamente e o humano é mobilizado totalmente para o presente e para o mercado (Virilio 1995; Sloterdijk 2000; Martins 2010)⁴, não parando ambos de se deslocar “dos átomos para os bits” (Negroponte 1995: 10). Esta imersão da técnica na vida e nos corpos tem como consequência que a ideologia se desloque para a ‘sensologia’, ou seja, que das ideias nos desloquemos para as emoções⁵; e também que uma sociedade de fins universais se desloque para uma sociedade de meios sem fins (Agamben 1995), com a tecnologia a

⁴ “Mobilização total” é uma expressão que Ernest Jünger utiliza pela primeira vez no ensaio *Die Totale Mobilmachung*, em 1930. Jünger refere-se aí à lição que havia retirado da Primeira Grande Guerra, onde combatera. Ao mobilizar a energia em que transformara a existência por inteiro, a Grande Guerra estabelecia uma ligação total ao mundo do trabalho: “A exploração total de toda a energia potencial, de que são exemplo estas oficinas de Vulcano construídas pelos Estados industriais em guerra, revela, sem dúvida, da maneira mais significativa, que nos encontramos no dealbar da era do Trabalhador, e que esta requisição radical converte a guerra mundial num acontecimento histórico mais importante do que a Revolução Francesa”. Além disso, tão ou mais importante neste processo do que a técnica, que é a face ativa da mobilização, é a resposta humana, ou seja, o facto de o trabalhador se mostrar disponível para ser mobilizado (Jünger 1990: 115). Quanto à aceleração e à mobilização da época, lembremos, especificamente, as palavras de Jünger (Jünger 1990: 108): “a mobilização total [...] é, em tempo de paz como em tempo de guerra, a expressão de uma exigência secreta e constrangedora à qual nos submete esta era das massas e das máquinas”. Sobre a “mobilização infinita numa sociedade de meios sem fins”, ver, também Moisés de Lemos Martins (Martins 2010b).

⁵ A ‘sensologia’ foi tematizada por Mário Perniola no ensaio *Del sentire*, em 1991. Exprime a importância crescente das sensações (e das emoções), num movimento de abandono da ideologia. Todavia, nesta passagem da ideologia para a ‘sensologia’, Perniola vê uma experiência do que se repete, uma experiência ‘do já sentido’, e não uma experiência original, como se fosse impossível experimentar pela primeira vez o que quer que seja.

desativar os princípios teleológico e escatológico que fundaram o Ocidente e o fim de uma história com gênese e apocalipse a ser desmantelado e a dar lugar ao ‘instantaneísmo’.

São estas as circunstâncias em que a palavra como *logos* humano (como razão humana) entra em crise, tendo o homem deixado de ser “animal de promessa” (Martins 2009; 2002c), como o havia definido Nietzsche (Nietzsche 1988: II, § 1), porque a sua palavra já não é capaz de prometer. No nosso tempo deu-se, com efeito, a translação do regime da palavra para o regime da imagem tecnológica. E essa translação deixou-nos “em sofrimento de finalidade” (Lyotard 1993: 93; Martins 2002a; 2002c).

Num longo texto jornalístico sobre o que designou como “A crise das Humanidades”, Carlos Reis, Professor Catedrático da Universidade de Coimbra (*Público* 25/10/2005), colocou na origem da crise, entre outras razões, “a deslegitimação progressiva da palavra escrita (e lida), em benefício de discursos dominados pela imagem”, e também, “a gradual perda de poder simbólico de saberes com tradição na cultura ocidental (a Filosofia, a Literatura, a História)”, e ainda, “a hegemonização televisiva e a brutal tabloidização de uma vida pública reduzida à indignância”.

Com efeito, a palavra havia inscrito o Ocidente numa história de sentido, entre uma gênese e um apocalipse. E também havia inscrito o Ocidente num regime de analogia, com todas as coisas a remeterem para um criador e com todas as palavras a sinalizarem um sentido/um caminho único. Éramos guiados pelas estrelas do céu, especialmente por uma, que tendo nascido a Oriente conduziu o Ocidente por mais de dois mil anos.

Em contrapartida, o regime da imagem tecnológica é um regime imanente, um regime autotélico, uma autarcia de sentido, com imagens profanas, laicas e mundanas. Em vez de olharmos para as estrelas, é para os ecrãs que agora olhamos, é para as telas, para as *passerelles*, assim como para os simulacros que nelas se movimentam. Em vez da estrela que há dois mil anos ilumina o Ocidente, temos agora os holofotes das grandes paradas mediáticas, uma luz de cuja artificialidade nos damos conta quando a corrente elétrica falha.

Expulsos, todavia, do regime da palavra, ficamos marcados pela instabilidade e o desassossego. E passamos a rever-nos sobretudo nas figuras que

acentuam a nossa condição transitória, tateante, contingente, fragmentária, múltipla, labiríntica, enigmática, imponderável, nomádica e solitária⁶.

2. AS CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO COMO NOVAS HUMANIDADES

Os *Cultural Studies* são uma tradição epistemológica das Ciências Sociais e Humanas, que a partir dos anos sessenta e setenta do século passado, deslocou a reflexão sobre a cultura de um entendimento centrado na relação cultura/nação e no privilégio dado ao ensino da língua e da literatura, para uma aproximação da cultura aos estilos de vida dos grupos sociais, o que significa uma atenção prestada ao quotidiano das massas e à mudança social, uma atenção particularmente centrada na receção e no consumo dos *media*, nos públicos e nas audiências.

De facto, mais do que qualquer outra corrente teórica das Ciências Sociais e Humanas, os Estudos Culturais distinguem-se por habitarem o território do atual e do contemporâneo e por se estabelecerem no presente e no quotidiano (Martins 2011a). E as Ciências da Comunicação têm a sua génese e o seu destino associados ao incremento dos Estudos Culturais. Não é de modo nenhum por acaso que a primeira revista britânica de *Cultural Studies*, fundada em 1979, em Birmingham, tenha o título esclarecedor de *Media, Culture and Society*.

Dada esta associação das Ciências da Comunicação aos Estudos Culturais, é hoje habitual as Ciências da Comunicação serem consideradas como “as novas humanidades” (Fidalgo 2008). As Ciências da Comunicação inscrevem-se nesta tradição epistemológica das Ciências Sociais e Humanas que “dos anos sessenta e setenta para cá não mais parou de *desessencializar* e de deselitizar os territórios culturais, deslocando os estudos da cultura da exclusiva atenção prestada à língua nacional, à literatura de um país, ao texto literário, às grandes obras da música, pintura e escultura, e aos escritores, músicos e artistas, para trazer a debate os públicos, os utentes, os amadores e a criatividade nas margens e em

⁶ Como exercício que ilustra a nossa condição transitória, labiríntica, enigmática e solitária, ver o estudo que realizei sobre os desfiles de moda do estilista inglês Alexander McQueen (Martins 2013). <http://estudosculturais.com/revistalusofona/index.php/rlec/article/view/12/38> (consultado em 31/12/2014).

artes menores, como a fotografia, a banda desenhada, o *cartoon*, a literatura de cordel, a arte e a música *pop*, os *grafittis*, o *design* gráfico...” (Martins 2010c).

Tratando-se, além disso, de uma tradição que subverte “os supostos códigos naturais da masculinidade e da feminilidade, e a rígida e dominante definição da sexualidade”, é uma tradição que se arrisca mesmo “a navegar para outros mundos que não os ocidentais, nas relações intrincadas que esses mundos têm com os antigos colonizadores, com as minorias étnicas e com as identidades multiculturais” (Martins 2011a: 41-42).

Contemporâneas do movimento de aceleração mundial de bens culturais, pela mobilização tecnológica do mundo, e da assunção da solidariedade coletiva que tem em vista a nossa segurança global, contemporâneas igualmente do processo de mundialização dos riscos ecológicos e ambientais, as Ciências da Comunicação acompanham, por outro lado, o nosso atual desassossego pelas consequências sociais e culturais das biotecnologias, que fundem numa amálgama o humano e o não humano (Martins 2010c: 80-81).

É sem dúvida por se instalarem no atual e no contemporâneo e por habitarem o presente e o quotidiano que as Ciências da Comunicação estão associadas aos novos territórios de investigação nas Ciências Sociais e Humanas: os novos grupos sociais (de produtores, criadores e divulgadores culturais), os consumos culturais (hábitos de leitura, de ida ao teatro, ao cinema, a concertos, a museus, a exposições de arte, hábitos de utilização da Internet), os estilos de vida, os gostos culturais, os públicos da cultura, os estudos de género, os estudos das subculturas juvenis (urbanas e suburbanas), os estudos de recepção dos *media* por jovens e adultos, e por públicos particulares como o das crianças, dos idosos e das minorias étnicas, os estudos sobre os usos dos dispositivos tecnológicos de comunicação, informação e lazer (Internet, iPod, iPad, telemóveis, etc.), os estudos sobre as identidades étnicas, os estudos sobre as indústrias culturais: moda, turismo, férias, museus, publicidade, cinema, televisão, rádio, imprensa escrita, novos *media*, enfim, os estudos pós-coloniais. Numa palavra, vamos ver as Ciências da Comunicação a revalorizar o sujeito, os públicos dos *media*, os consumos de *media*, enfim, as culturas do ecrã (Martins 2011a: 42).

Como enredo teórico, que adota o paradigma da historicidade, as Ciências da Comunicação abandonam, entretanto, a unidade de análise da sociologia

clássica, que era a classe social, e substituem-na pela idade, pela escolaridade, pelo género e pela identidade étnica. Relativizam, por outro lado, a categoria da ideologia, que é sobretudo uma categoria associada à classe social, e concentram-se na atenção dada à hegemonia dentro de um campo específico de relações de força e dominação, primeiro num entendimento gramsciano de hegemonia, depois no seu entendimento foucaultiano de “estados de poder”, e ainda na caracterização bourdieusiana das “relações de força”, num campo social específico de posições assimétricas (*ib.*)⁷.

3. O CONTEMPORÂNEO — UM IMAGINÁRIO MELANCÓLICO

A tradição aristotélica que fez o Ocidente apoiar-se num *logos* soberano, de formas lógicas com premissas claras, que concluem o certo e o verdadeiro. Apoiar-se também num *pathos*, ordenado pela síntese redentora do *logos*, e num *ethos*, de formas elevadas, superiores, definidas pelo *logos*, que orienta para a ação. Em contrapartida, o nosso tempo, que é a expressão de uma sociedade mediática e tecnológica, é dominada pelo *pathos*, em que as sensações, as emoções e as paixões desativaram a centralidade do *logos* e do *ethos* (Martins 2002a).

Richard Rorty (Rorty 1994: 37) salientou que, “em larga medida, a retórica da vida intelectual contemporânea mantém como evidente que a finalidade da pesquisa científica, cujo objeto é o homem, consiste em compreender as ‘estruturas subjacentes’, os ‘invariantes culturais’ ou os ‘modelos biologicamente determinados’”. ‘Estruturas subjacentes’, ‘invariantes culturais’, ‘modelos biologicamente determinados’, quer isto dizer, uma realidade objetiva. E o conhecimento estaria em correspondência com ela⁸.

⁷ Esta secção “As Ciências da Comunicação como novas humanidades” retoma a linha de argumentação, e mesmo o próprio texto, de dois estudos que já publiquei (Martins 2010c: 79-81; Martins 2011a: 41-42).

⁸ Hoje, a ‘realidade objetiva’ são, sobretudo, as “necessidades sociais práticas”. E por necessidades sociais práticas, quero dizer as injunções do mercado para a ‘qualidade’, a ‘excelência’, a ‘competitividade’, a eficácia o desempenho e a performance. Parece ser este o *Ersatz* das

Dizer que abandonámos um regime centrado na palavra, o regime literário, e que entrámos num regime da imagem, significa que substituímos um regime que se fundava na afinidade entre a razão e a verdade, com o conhecimento a corresponder a uma realidade objetiva, por um regime fundado no princípio da historicidade do conhecimento, passando o modo de ser da razão a ser compreendido como uma interpretação (Martins 1994: 7).

A ideia de que a verdade do conhecimento é uma interpretação é uma conquista do nosso tempo, que foi anunciada e trabalhada por mais de um século. Os nomes mais emblemáticos desta conquista são Nietzsche (e a sua crítica da metafísica, pela proposta da ideia de jogo, interpretação e signo sem verdade presente); Freud (e a sua crítica da presença do ser a-si-próprio, quer dizer, a crítica da consciência, do sujeito, da identidade em si próprio, da proximidade e da propriedade de si próprio); e Heidegger (e a destruição da metafísica, a destruição da ontoteologia, a destruição da determinação do ser como presença) (Derrida 1967: 412).

Os Estudos Culturais inscrevem-se neste paradigma da historicidade, adotando o ponto de vista de que é indissolúvel o vínculo estabelecido entre compreensão e situação, interpretação e preconceito, conhecimento e crença, teoria e prática (Gadamer 1976: 139). Quer isto dizer que os Estudos Culturais exprimem um compromisso com o atual e o contemporâneo. E exprimindo esse compromisso, vão fixar-se no presente e no quotidiano.

O regime da palavra dava-nos um fundamento seguro, um território conhecido e uma identidade estável. O abandono deste regime e a sua substituição pelo regime da imagem concretizam a cinética de um mundo bem distinto, um mundo inseguro, desconhecido e instável. E a assunção dos Estudos Culturais como novas humanidades exprime a natureza de uma sensibilidade, que declina

‘estruturas subjacentes’ e dos ‘invariantes culturais’, a que o conhecimento deve acomodar-se, por estar, *soit disant*, em correspondência com ele.

as atuais vertigens da cultura contemporânea, com o humano a ser cada vez mais identificado pelo seu carácter instável, sinuoso, viscoso, titubeante e labiríntico⁹.

Neste contexto, é também subvertido o regime da narrativa assente em formas clássicas, de linhas direitas e de superfícies claras. Cada vez mais, vamos encontrar no seu lugar formas barrocas, de linhas curvas, dobradas, e de superfícies côncavas e sombrias. E do mesmo modo, as formas dramáticas, com as personagens a viverem contradições redimidas por uma síntese, dão lugar a formas trágicas, em que as personagens vivem contradições que nenhuma síntese vai resolver. E cada vez menos vamos encontrar formas sublimes a darem corpo à narrativa, indicando um mundo elevado. Agora, são cada vez mais ostensivas as formas grotescas, caracterizadas pela desproporção e pela fealdade¹⁰.

O abandono do regime da palavra, ou seja, do regime literário, significa, sem dúvida, o abandono da racionalidade clássica, uma racionalidade fundada no *logos*, um discurso, que é também razão. Esta racionalidade assenta em juízos de verdade e falsidade, em estratégias retórico-argumentativas, sendo os seus efeitos persuasivos. Importa-lhe, sobretudo, a validade das proposições, expressa em raciocínios retóricos. Esta racionalidade liga quem produz o discurso e quem o recebe, e articula-se com um *ethos*, que estabelece a lógica do dever-ser¹¹.

⁹ A propósito das atuais vertigens da cultura, convoco o seguinte trecho de Bernardo Soares, do *Livro do Desassossego*: “Preciso explicar-lhe que viajei realmente. Mas tudo me sabe a constar-me que viajei, mas não vivi. Levei de um lado para o outro, de norte para sul... de leste para oeste, o cansaço de ter tido um passado, o tédio de viver um presente, e o desassossego de ter que ter um futuro. Mas tanto me esforço que fico todo no presente, matando dentro de mim o passado e o futuro” (Soares 1998: 482).

¹⁰ Sobre as formas trágicas, barrocas e grotescas da cultura contemporânea, ver Martins 2013.

¹¹ Sem dúvida, porque adota a língua como modelo para a análise de todos os sistemas semiológicos, inclusive para a análise dos sistemas de imagens, Roland Barthes defendeu na “Rhétorique de l’Image” que era absurdo apresentar imagens sem palavras: “é possível, sem dúvida, encontrar imagens sem palavras, mas apenas a título paradoxal, em alguns desenhos humorísticos; a ausência de palavras recobre sempre uma intenção enigmática” (Barthes 1964: 43, nota 4). Também eu próprio, na mesma linha de Barthes tomei a língua como modelo para a análise de todos os sistemas semiológicos, em *A Linguagem, a Verdade e o Poder — Ensaio de Semiótica Social* (Martins 2002b).

Ao falarmos da deslocação do centro de gravidade do *logos* e do *ethos* para o *pathos*, coloca-se a questão da retração da razão, o que torna problemática a questão da comunidade, ou seja, a questão do espaço público e da opinião pública. No regime da imagem, o humano não deixa de ser interrogado. Mas já não se trata apenas de construirmos a comunidade humana através de silogismos retóricos (fundados na verosimilhança) e das suas estratégias argumentativas; trata-se também de a construirmos através dos sonhos, ou seja, através dos percursos figurativos da imagem, enfim, através do imaginário (Durand 1969).

A razão (o *logos*, mesmo que seja o *logos* retórico, e o *ethos*) demonstra e persuade. Por sua vez, a imagem (enquanto signo inscrito num certo tipo de imaginário, ou seja, num sistema de sonhos) seduz e fascina.

Neste contexto, os *media* e as indústrias da imagem (sejam elas a fotografia, o cinema, a televisão, o vídeo, o computador, a publicidade, os jogos eletrónicos, os ambientes virtuais, a moda, o turismo, as férias...) são dispositivos de imagens, tanto como de palavras. E embora também demonstrem e persuadam, pela palavra, por slogans, por exemplo, o que com elas acontece é seduzirem-nos e fascinarem-nos. Diante dos *media*, os cidadãos são confrontados com estratégias retóricas (conscientes); e são igualmente confrontados com uma travessia, porque constituem um território obsidiado por imagens, que autorizam os mais diversos percursos figurativos (inconscientes).

É esse o sentido do livro que escrevi, com o título *Crise no Castelo da Cultura - Das estrelas para os ecrãs* (Martins 2011a), uma proposta que dá conta da deslocação do *logos* e do *ethos* para o *pathos*, das proposições para as imagens, do consciente para o inconsciente, da retórica para o percurso figurativo, da persuasão para a sedução e o fascínio, dos *media* como dispositivos discursivos, de sentido exclusivamente retórico, para os *media* como dispositivos de imagens, com uma “memória sensorial, afetiva e corporal”¹².

¹² Esta expressão retoma o título do Prefácio que escrevi (Martins 2006) para o livro de Teresa Ruão, *Marcas e Identidades*.

4. A ESTETIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA CONTEMPORÂNEA

Em todas as épocas, as civilizações sempre se colocaram a questão do humano. A civilização da imagem não pode, pois, deixar de nos confrontar com esta questão. O debate que problematiza a comunidade, ou seja, que interroga a relação entre espaço público e opinião pública e o modo de organizarmos a vida em comunidade, tem levado muitos investigadores a falar de “democracia possível”, “revitalização política do espaço público”, “requalificação democrática do espaço público”, insistindo na intervenção do público na política e assinalando as formas de resistência e de reinvenção da política¹³. Por sua vez, é em termos semelhantes a estes que prossegue o debate, tanto no campo científico de educação para os *media* ou de literacia mediática, como no da economia política¹⁴.

¹³ Veja-se, por todos, João Pissara Esteves em *O Espaço Público e os Media* (Esteves 2005: 25, 35, 39, 94, 100). Convocando uma primeira página do *New York Times*, Esteves chama a atenção para “a emergência de uma segunda grande superpotência mundial — precisamente, a Opinião Pública” (*ib.*: 25).

¹⁴ Advogam Sara Pereira et alii: (Pereira et alii 2014): “A Educação para os *Media* é um processo pedagógico que procura capacitar os cidadãos para viverem de forma crítica e interventiva a ‘ecologia comunicacional’ dos nossos dias”. E escreve Estrela Serrano, no prefácio a uma obra de Manuel Pinto et. alii (Serrano 2011): “A literacia para os *media*, entendida como o conjunto de competências e conhecimentos que permitem aos cidadãos uma utilização consciente e informada dos meios de comunicação social, representa uma componente essencial do processo Comunicativo”. E conclui: “A importância da literacia para os *media* é hoje reconhecida como uma componente inalienável da cidadania, tendo sido objecto da Directiva 2007/65/CE do Parlamento Europeu e do Conselho, de 11 de dezembro de 2007, nela se defendendo que “[a] s pessoas educadas para os *media* são capazes de fazer escolhas informadas, compreender a natureza dos conteúdos e serviços e tirar partido de toda a gama de oportunidades oferecidas pelas novas tecnologias das comunicações, [estando] mais aptas a protegerem-se e a protegerem as suas famílias contra material nocivo ou atentatório”.

^No que concerne à economia política, veja-se *The Handbook of Political Economy of Communications*, editado por Janet Wasco, Graham Murdock e Helena Sousa (Wasco, Murdock, Sousa 2011). Veja-se, sobretudo, o estudo de Sousa e Fidalgo. Analisando a “regulação do jornalismo”, em Portugal, interrogam estes autores o sentido dos códigos, da ética e dos conselhos jornalísticos, tanto profissionais como estatais, que visam “promover a qualidade dos discursos mediáticos e, em consequência, a qualidade das instituições democráticas, em geral” (Sousa, Fidalgo 2011: 284).

No tempo tecnológico, a questão do espaço público, da opinião pública e da organização da vida em comunidade, pode ser problematizada pelo menos a partir de três eixos de significação: um eixo que combina a *técnica* e a *ética*; um outro que articula a *estética* e a *ética*; e um terceiro eixo, que faz funcionar no mesmo plano a *técnica* e a *estética*.

O eixo que combina a *técnica e a ética* inscreve-se no quadro epistemológico da modernidade. Figura a emancipação histórica por injeção e mobilização tecnológicas. Por sua vez, a *técnica* é entendida como os modernos dispositivos tecnológicos, que incluem os *media* e que asseguram a mediação simbólica da nossa experiência atual. Neste entendimento, é tarefa da *ética* equacionar as normas universais que enquadrem a atividade tecnológica, designadamente a atividade mediática¹⁵.

O eixo que articula *estética e ética* remete para um quadro de pensamento pós-moderno. A pragmática hedonista e estetizante de Maffesoli (1979; 2000) constituiria uma ilustração desta atitude teórica, a qual, no entender de Ien Ang (1998: 78), é uma atitude conservadora. O otimismo social e cultural que a caracteriza permitir-lhe-ia adotar uma atitude conciliadora com a sociedade de consumo, interpretando-a, por um lado, como uma resposta positiva aos desejos do consumidor e, por outro lado, como uma resposta que promove mudanças sociais, na moda, nos estilos de vida e nos produtos. É uma resposta que “sucumbe a uma atitude de ‘vale tudo’”, conclui Ien Ang (*ib.*). Sendo *autopoiética*, advoga, com efeito, uma “*ética da estética*” (Maffesoli 1990) e remete para um relativismo diletante e descomprometido, que se consome com manifesto deleite num pluralismo de jogos e simulacros. A questão do espaço público e da cidadania não se inscreve neste regime de pensamento. O tribalismo pós-moderno opera a “*transfiguração da política*” (Maffesoli 1992): o sentido de comunidade esgota-se naquele que me é próximo, naquele com quem partilho

¹⁵ Há quem considere o eixo de sentido técnico-ético como “pós-metafísico” (Esteves 2005: 39, 92). A meu ver, todavia, não creio que seja adequado fazê-lo, dado tratar-se de um pensamento que assenta numa racionalidade forte, com o recurso ao critério de juízo último, com normas universais que medem os enunciados e com enunciados que têm um conteúdo exclusivamente cognitivo.

uma emoção. No quadro deste pensamento ético-estético, a técnica tem um caráter meramente lúdico e mágico, exercendo uma função de remitificação e reencantamento do mundo¹⁶.

O eixo que faz funcionar no mesmo plano a *técnica* e a *estética* é também, a meu ver, moderno. Caracteriza-o, todavia, um pessimismo histórico. Sendo entretanto “motivado por uma compreensão profunda dos limites e falhanços daquilo a que Habermas chamou ‘o projeto inacabado da modernidade’” (Ang 1998), esta atitude epistemológica abre a alguns dos debates essenciais da contemporaneidade. Dado que não remete para normas universais que meçam todos os enunciados, este eixo de sentido faz declinações decetivas do público: e é “público fantasmagórico”, para Lippmann (Lippmann 1925); “público simulacral”, para Baudrillard (Baudrillard 1981: 42); “sobrevivência simulacral” e espectral, no caso de Bragança de Miranda (Miranda 1995).

Dos três eixos de sentido assinalados, é meu entendimento que apenas o eixo que combina a técnica com a estética interroga a natureza atual da técnica. O eixo técnico-ético moraliza a técnica: por um lado, procura controlá-la através de normas universais; por outro, promove o seu bom uso. Por sua vez, o eixo ético-estético celebra a técnica como uma remitificação da existência, jungindo arcaísmo e tecnologia¹⁷. Em contrapartida, o eixo técnico-estético problematiza a natureza da técnica, vendo nela a realização da razão como controlo (a ‘controllvernunft’ de que fala Odo Marquard) e, simultaneamente, a modelação da nossa sensibilidade e emotividade, de modo a produzir o efeito cada vez mais alargado de estetização do mundo.

Entre outros debates essenciais da contemporaneidade a que este eixo procura dar resposta, assinalo as seguintes: a natureza da técnica na era do

¹⁶ Para Maffesoli, a tecnologia é do domínio do festivo, da intensidade e da jubilação: “O imaginário, a fantasia, o desejo de comunhão, as formas de solidariedade, as diversas entreajudas caritativas [afinal de contas, os valores proxémicos, domésticos, banais, da vida quotidiana] encontram na Internet e no ‘ciberespaço’ em geral vetores particularmente performantes” (Maffesoli 2000: 14).

¹⁷ Como assinala Michel Maffesoli (Maffesoli 2011: 17), “a tecnologia pós-moderna participa do reencantamento do mundo”.

computador e uma nova teoria da imagem; o “bloco alucinatório” constituído pela ligação da técnica com a estética (com referências precisas a Benjamin, McLuhan, Debord e Deleuze, por exemplo); uma revisão da teoria da violência, da dominação e do controlo; uma problematização da experiência humana e do seu progressivo empobrecimento, com a reanimação de uns tantos conceitos e o depuramento de outros: alienação, anestesia, narcose, simulacro, congelamento dissimulado do mundo — um percurso por onde passam, entre outros, Benjamin, Musil, Debord, Klossowski, Deleuze, Baudrillard, Perniola e Agamben.

Não creio, com efeito, que a ideia de crise da modernidade, como “manipulação” e como “fechamento democrático”, para que concorrem os *media* em boa medida, possa ser resolvida a golpes de fé no futuro, de autorreflexividade e de ética, como acontece no caso dos debates desenvolvidos em torno do eixo técnico-ético¹⁸. A meu ver, a opção epistemológica que se centra no eixo de sentido técnico-estético tem manifestos efeitos emancipadores, embora com a vantagem de não apresentar a estrutura dramática de uma redenção final, dado exprimir a modernidade trágica, própria da era mediática, uma modernidade que diz a crise desta época, o seu mal-estar, a sua melancolia (Martins 2002b). No entanto, precipitada na imanência e jogando tudo no presente (Maffesoli 1979), esta modernidade não pode deixar de figurar o horizonte de uma comunidade partilhada, sonhando com a redenção do humano. E também a move o apego à liberdade e a alma a erótica gozosa de um corpo que há que dar à comunidade. No modo como vejo as coisas, a era mediática, privada que está de normas universais que a destinem, é posta à prova no combate por uma “democracia a vir” (Martins 2003).

¹⁸ Este entendimento tem, todavia, enérgicos defensores. Um deles é João Pissara Esteves. Veja-se, por exemplo, o que escreve em *O Espaço Público e os Media*. Depois de assinalar que a atual crise do Espaço Público se deve à “quebra dos princípios universais constitutivos da própria ideia de Espaço Público (liberdade e igualdade)”, conclui: a resistência do Espaço Público à sua própria crise (todos os sinais e esforços de revitalização) “deixa transparecer a motivação primordial de uma experiência mais rica de cidadania, que inspira e actualiza os princípios universais atrás referidos: uma sociedade civil (identidades, associações e movimentos sociais) mobilizada em torno de um sistema mais amplo de liberdades e da criação de condições de uma maior igualdade a nível das relações sociais” (Esteves 2005: 100-101).

Como assinalai, o atual funcionamento dos *media* anda associado à ideia de crise da modernidade. O tema já não é novo: por meados do século XIX, Alexis de Tocqueville via como irreversível o divórcio entre crítica e opinião¹⁹. E na Viena do princípio do século XX, à frente do *Fackel*, Karl Kraus garantia que o jornalismo comia o pensamento (Bouveresse 2001).

Bem sei que a nossa modernidade tem um grande potencial de autor-reflexividade. Por exemplo, naquilo que apresenta como uma “reescrita da modernidade”, Jean-François Lyotard (Lyotard s.d.: 202) denuncia como um mito “o projeto de emancipar a humanidade pela ciência e pela técnica” e assinala mesmo que a crítica deste simulacro “há muito que está a ser conduzida pela própria modernidade”. Não estou, todavia, convencido de que a ideia de modernidade como projeto inacabado, ou então inacabável, possa fundar-se numa conceção universalista de liberdade. A ideia universalista de liberdade entrou em crise exatamente pelo seu caráter universalista, que a tornou apta para uma mobilização emancipatória global, também ela em crise. A meu ver, toda a ideia de projeto global é problemática, em termos sociológicos. No modo como entendo as coisas, para um sociólogo, mais importante do que as condições de possibilidade de uma comunidade, são as condições de existência concreta dessa comunidade, que configuram sempre um campo de forças sociais imanentes a esse campo específico. É neste sentido, aliás, que entendo a obra e o legado de Michel Foucault (Foucault 1976), primeiro, e de Pierre Bourdieu (Bourdieu 1989), depois.

Não quer isto dizer que seja possível considerar a emancipação histórica ao nível dos interesses, isolando-a, entretanto, de considerações epistémicas. Explicitando um ponto de vista de Michel Foucault, Paul Rabinow (Rabinow 1985: 93-94) invoca, neste sentido, Max Weber: o Capitalista, diz, “não era só o *homo economicus* que negociava e fabricava navios, mas era também um indivíduo que via os quadros de Rembrandt, desenhava os mapas do mundo

¹⁹ Para Alexis de Tocqueville (Tocqueville 1981: 17-18), a crítica dobrou perante a opinião, cuja força “já não persuade com as convicções, apenas as impõe e as faz penetrar nos espíritos através de uma espécie de imensa pressão exercida sobre a inteligência de cada um”.

e não deixava de se inquietar com o seu destino”. Estas atividades, continua Rabinow (*ib.*), “pesavam maciçamente sobre a realidade do Capitalista e in-flectiam os seus comportamentos”.

É exatamente pelo facto de fundarem o sentimento de identidade pessoal, e também o sentimento da realidade do mundo, que as práticas epistémicas fundam um regime de interação, ou seja, produzem *um* sentido. Deste modo, a indagação do objeto de estudo das ciências sociais, ou seja, a questão da ação social, obriga a considerar o regime do olhar em que assenta a peculiar forma de vida de uma sociedade: modos de dizer (as retóricas) e modos de ver (as hermenêuticas). Interrogar os interesses que regem a forma de vida de uma sociedade é, pois, também fazer considerações de tipo epistémico.

Nestes exatos termos, parece-me perfeitamente ajustada a uma reescrita da modernidade a ideia de Bragança de Miranda (Miranda 1995: 129-148), que considera a atual utopia tecnológica de um *agora* virtual como a forma final da sobrevivência simulacral do espaço público. Na utopia tecnológica joga-se, com efeito, o velho esquema mítico que do Jardim do Éden à Torre de Babel, e à sua atual translação na ideologia da cibercultura, fantasia uma sociedade de conhecimento total e de comunicação universal (Martins 1998).

Quando nos anos setenta do século passado Pierre Bourdieu (Bourdieu 1973) escreveu “L’opinion publique n’existe pas”, o que aí se jogava, a meu ver, era já a denúncia de uma ficção idealista e universalista de espaço público, uma ficção, verificada nas sondagens e de que se alimentam em permanência os *media*, eles que, aliás, a criaram. Na mesma ordem de ideias, Daniel Bougnoux (Bougnoux 2002: 277) já falava, há mais de uma década, da conivência fatal entre *media*, empresas de sondagens e políticos.

Indubitavelmente, os *media* não contribuem apenas para um fechamento da democracia. Nos *media* também residem possibilidades, mesmo que o seu papel seja, nos nossos dias, de uma grande equivocidade. Transferindo-se de armas e bagagens para a órbita do poder, os *media* encenam, hoje, o país real e os seus problemas concretos, sem qualquer correspondência com a realidade. E, além disso, blindam o espaço público à voz dos cidadãos. Entretanto, os reguladores dos *media*, habitualmente assinalados, por um lado o dinheiro (ou seja, o Mercado), por outro lado a política (isto é, o Estado), não estão à altura

de explicar a estetização da política e do espaço público: o eixo de sentido que conjuga a técnica com a ética permite que se formule a questão estética, mas não permite resolvê-la. A meu ver, a dissolução da ideologia estética, de que falaram Paul de Man (de Man 1998) e Terry Eagleton (Eagleton 1993), obriga a que num primeiro momento seja considerado o bloco que na atualidade a técnica compõe com a estética.

5. TÉCNICA E ESTÉTICA — RELENDO BENJAMIN

A crítica de Habermas (Habermas 1962) à concepção burguesa de espaço público recaiu no facto de esse espaço constituir uma falsa universalização e de impor a necessidade de o realizar verdadeiramente. Se bem observarmos, esta tese glosa e revê a ideia de Marx sobre o fim do capitalismo: o seu advento precipita o fim da divisão entre Estado e Sociedade Civil e faz desaparecer o próprio Estado.

De um ponto de vista comunicacional, este entendimento é todavia reductor, por não atender às razões técnicas e estéticas. Porém, a consideração das razões técnicas e estéticas encontrámo-la já em Marshall McLuhan (McLuhan 1962, 1964). Em *The Gutenberg Galaxy*, não apenas a modernidade é indissociável da mecanização da escrita, ou seja, da imprensa de Gutenberg, como também essa forma de expressão se adequa bastante bem ao espaço público clássico, onde a imprensa desempenha um papel essencial. É verdade que esse espaço não se esgota numa explicação técnica, mas parece-me incontestável que é inseparável dela. E é de esperar que sofra novas transformações, à medida que venham a surgir outras tecnologias mediáticas. Por outro lado, em *Understanding Media*, é já patente a fusão de *techné* e de *aesthesis*, com os *media* a serem figurados como extensões da sensibilidade humana.

A associação de técnica e estética é, todavia, acentuada por Walter Benjamin, já nos anos 30, quando analisa o surgimento da fotografia, do cinema e da rádio, novos *media* para a época — o preciso momento em que os fascismos europeus se implantavam. Benjamin mostra-nos que o tipo de sujeito pressuposto na época literária, um sujeito racional e autocontrolado, representa bem mais a vontade coletiva do que os indivíduos empíricos. Quando considerados em conjunto, os indivíduos logo desaparecem, sublimados pela

figura de uma “discussão” no espaço público. Entretanto, com a fotografia, o cinema e a rádio, que produzem e administram emoções, os indivíduos não são mobilizados em conjunto, mas individualmente. Como bem o assinala Siegfried Kracauer (Kracauer 1963), os indivíduos ainda podem ser vistos como “ornamento” nos filmes de Leni Riefensthal, mas a lógica deste processo vai no sentido de a mobilização recair sobre cada um dos indivíduos, agora envolvidos, um a um, afecionalmente. Ou seja, na época clássica, os sujeitos são tendencialmente racionais, tornando-se todavia totalmente racionais enquanto sujeito coletivo. Mas na nova situação tecnológica, deixamos de poder reunir politicamente os indivíduos. O mais que podemos fazer é agrupá-los, económica e estatisticamente. Em suma, a visão clássica de espaço público é ilusória, embora o não seja menos a concepção que insiste num espaço público nas novas condições tecnológicas e económicas.

Por outro lado, a convocação da estética no contexto tecnológico não se cinge, de modo nenhum, ao recorte epistemológico desta disciplina. Falo de estética por relação à sensibilidade, à emoção, aos sentidos, enfim, à afeição. E é essa a razão pela qual se diz que a nova sensibilidade é híbrida — são as máquinas produzidas pela ciência que mobilizam as afeições e as monetarizam.

Este ponto de vista já está presente em Walter Benjamin (Benjamin 1936), quando critica a maneira como as categorias estéticas são usadas politicamente. Na sua perspetiva, os novos meios técnicos, que precipitam o desencantamento do mundo, ao anularem as categorias “metafísicas” da “criatividade, genialidade, valor eterno e secreto” (Benjamin 1992: 73-74), enfim as categorias daquilo a que chama “aura”, são usados em certas circunstâncias para criar um fascínio de massas. Ao montarem um espetáculo, em que ilusoriamente as massas acreditam participar, os novos meios técnicos remagificam o mundo em permanência, operando o retorno do arcaico no atual. Mas desta análise de Benjamin não se segue que o advento dos novos meios técnicos tenha como único efeito a “desarticulação das massas”. Pelo contrário, as novas técnicas também apoiam a entrada das massas na história, reforçando o direito de elas poderem afirmar-se enquanto sujeito. Esta circunstância faz eclodir a crise das relações de propriedade sobre que assentavam os valores de “criatividade, genialidade, valor eterno e secreto”.

Benjamin privilegia esta tensão, que é interna à fotografia, ao cinema e à rádio (e, nos dias de hoje, a outros novos *media*), e ataca a política de fascinação das massas, que resulta do uso que os poderes dominantes fazem das novas técnicas. É verdade que Benjamin reconhece às vanguardas um efeito de choque no combate à re-aurização (remagificação) do mundo. Mas as novas técnicas, como é o caso do cinema, provocam por si mesmas esse choque, levando-nos ao “inconsciente ótico” (*ib.*: 105), à realidade oculta da fantasmagoria, que tudo envolve.

Na análise de Benjamin existe, pois, esta dupla dimensão: o reconhecimento do fascínio das massas produzido pelos *media*, e também as potencialidades “revolucionárias”, que Benjamin atribui às novas técnicas. Segundo as palavras deste autor alemão, o cinema pode promover, em certos casos, “uma crítica revolucionária das relações sociais, ou mesmo das de propriedade” (*ib.*: 96). Se atendermos ao contexto em que é utilizada, esta passagem de Benjamin parece um tanto tímida e dubitativa. Mas tem uma importância decisiva, uma vez que coloca de frente a questão que nos importa, a de as novas técnicas terem potencialidades de crítica e de rutura, enfim de produção do humano.

O texto em questão analisa fundamentalmente o cinema, com Benjamin a procurar determinar-lhe as “funções revolucionárias” (*ib.*: 103). E não me parece adequado concluir que em Benjamin prevalecem as críticas à nova dominação emocional. Em meu entender, este ponto de vista falha o essencial, uma vez que Benjamin atribui às técnicas a capacidade de alterar mesmo a nossa relação ao real: “o cinema, através de grandes planos, do realce de pormenores escondidos em aspectos que nos são familiares, da exploração de ambientes banais com uma direcção genial da objectiva, aumenta a compreensão das imposições que regem a nossa experiência e consegue assegurar-nos um campo de acção imenso e insuspeitado. As nossas tabernas, as ruas das grandes cidades, os nossos escritórios e quartos mobilados, as nossas estações ferroviárias e as fábricas, pareciam aprisionar-nos irremediavelmente. Chegou o cinema e fez explodir este mundo de prisões com a dinamite do décimo de segundo, de forma tal que agora viajamos calma e aventurosamente por entre os seus destroços espalhados” (*ib.*: 103-104). E a análise de Benjamin prossegue com o tratamento das questões conexas do “teste”, do “exame”, da “distração”, tópicos

que decorrem da determinação deste “inconsciente ótico” do real (*ib.*: 105) revelado pelo cinema. É o inconsciente ótico que nos abre ao “inconsciente pulsional”, conceito que Benjamin retoma de Freud e sobre o qual se eleva a montagem do espetáculo.

6. OS ESTUDOS CULTURAIS COMO NOVAS HUMANIDADES

Tanto o meu ponto de partida como a minha linha de argumentação foram no sentido de considerar os *Cultural Studies* como as novas humanidades. Não creio, no entanto, que o meu ponto de vista tenha aberto um caminho inteiramente novo. Porque outros investigadores, antes de mim, procuraram romper neste sentido. Convoco dois exemplos, o de António Fidalgo, num estudo de 2008, e o de Sofia Sampaio, num estudo mais recente, de 2013. Ambos parecem aproximar-se do ponto de vista que aqui proponho. É verdade que a proposta de Sofia Sampaio é mais mitigada que a de António Fidalgo. No estudo que publicou, em 2013, na revista *Culture Unbound*, com o título “Portuguese Cultural Studies/Cultural Studies in Portugal” (Sampaio 2013), Sofia Sampaio parece interessar-se mais por fazer sobressair a relação, em Portugal, dos *Cultural Studies* com a “nova economia”: os Estudos Culturais ocupar-se-iam das indústrias culturais e estas fariam parte da “nova economia”, enquanto “indústrias criativas” (Sampaio 2013: 83). Esse seria “um modelo desenvolvido pelo *New Labor* de Tony Blair na segunda metade dos anos noventa, que chegou oficialmente a Portugal entre 2005/2011, através do governo socialista de José Sócrates” (*ib.*: 79)²⁰. Convocando Miller e Yúdice (Miller, Yúdice 2002), Garnham (Garnham 2005) e Ross (Ross 2009), Sofia Sampaio (*ib.*: 79) adverte-nos que a “nova economia” está largamente dependente “da expansão das novas tecnologias da informação (sobretudo *software*, jogos de

²⁰ Embora, para Sofia Sampaio, “a adoção do modelo político das indústrias criativas tenha sido responsável pelo súbito interesse institucional nos estudos culturais” (Sampaio 2013: 79), esta investigadora do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA) entende que os Acordos de Bolonha, assinados em 1999, sobre a construção de uma área comum europeia para a Educação Superior, desempenharam, de igual modo, um papel relevante nesta viragem das humanidades, sobretudo ao encorajar a interdisciplinaridade e a flexibilização do currículo (*ib.*).

computador e publicação electrónica), além da extração de valor dos direitos de propriedade intelectual” e que foi a elevação da cultura a “chave da atividade económica”, que em Portugal modelou a agenda dos estudos culturais (*ib.*: 83). No entanto, tendo em conta a linha argumentativa desta investigadora do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), eu diria que é plausível retirar a conclusão de que os Estudos Culturais são as novas humanidades, pela simples razão de que, em termos gerais, estamos perante um movimento que as aproxima dos quatro pilares propostos por Johan Fornäs (Fornäs 1999: 132) para os identificar: “cultura, comunicação, contextualização e crítica”²¹. Este movimento, no sentido da ‘complexidade’ (Grossberg 2010: 16-17, 30, 40), e também os efeitos na academia da viragem para o mercado, teriam a virtualidade de salvar as humanidades do “declínio do paradigma dos estudos literários” (Sampaio 2013: 80) e dos laivos de ressentimento que o tem acompanhado (*ib.*: 83).

De igual modo, António Fidalgo, num texto que escreveu em 2008, a que deu o título “As Novas Humanidades”, se aproximou do ponto de vista de que os *Cultural Studies* podem ser encarados como as novas humanidades. Radicalizou, todavia, este argumento, ao tomar as Ciências da Comunicação, *tout court*, como as “Novas Humanidades” (Fidalgo 2008).

²¹ Sofia Sampaio (Sampaio 2013: 76) chama, todavia, a atenção para o facto de a agenda crítica e contextualizadora dos Estudos Culturais se encontrar sobretudo associada aos centros de investigação de Ciências Sociais. E dá como exemplos: o Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho, o Centro de Estudos Sociais (CES), da Universidade de Coimbra, e o Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA). Na realidade, até é frequente nas Faculdades de Letras, sobretudo nos meios dos estudos literários e dos “estudos ingleses e americanos” (*ib.*: 74), os Estudos Culturais serem olhados com alguma suspeição. Nesse sentido, referindo-se, especificamente, ao programa doutoral UM/UA, criado em 2010 e na dependência direta do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), Sofia Sampaio assinala que é mais forte, em termos críticos e de contextualização, que o programa doutoral da Universidade Católica Portuguesa, do polo de Lisboa, criado no mesmo ano, mas na dependência de um centro de estudos literários, o Centro de Estudos de Comunicação e Cultura (CECC). A linha teórica deste último, considera Sofia Sampaio, inspirada na tradição alemã da *Kulturkritik*, é “bastante ambígua”, na sua relação com os Estudos Culturais; e o programa “é mais fraco, tanto na contextualização como na crítica”, incidindo todavia, com mais clareza, “numa agenda orientada para o empreendedorismo”, dado que tem como principal objetivo “a ‘integração profissional dos estudantes’” (*ib.*).

Eu próprio segui esta linha de raciocínio, de que os Estudos Culturais concretizam uma deslocação, que ocorreu nas humanidades e as influiu no sentido das ciências sociais, e especificamente no sentido das Ciências da Comunicação. Fi-lo em dois estudos que realizei, em 2010 e 2011, o primeiro quando da criação do doutoramento em Estudos Culturais numa parceria estabelecida entre a Universidade do Minho e Universidade de Aveiro (Martins 2010a), o segundo içando-a a principal argumento do livro que então escrevi (Martins 2011a)²².

De acordo com a tradição dos *Cultural Studies*, o vínculo que importa esclarecer nas abordagens sobre a cultura é sempre o da sua relação com o poder, o que quer dizer, que a atenção deve recair, sempre, sobre as apropriações da cultura no quotidiano, pelos mais diversos atores e agentes sociais, sejam eles grupos ou movimentos (Martins 2010a; 2011a).

Persistem, todavia, indefinições sobre o desenvolvimento dos Estudos Culturais em Portugal, e de igual modo, ambiguidades sobre o próprio conceito²³. Por essa razão, refere ainda Sofia Sampaio, alguns projetos de investigação em Portugal (particularmente projetos de ensino) tomam os Estudos Culturais como equivalentes a meros estudos sobre a cultura (Sampaio 2013: 76). Penso que este é, todavia, um equívoco que a minha proposta procurou esclarecer: os Estudos Culturais declinam as vertigens do humano, razão pela qual podem ser encarados como as novas humanidades.

²² O livro *Crise no Castelo da Cultura — Das Estrelas para os Ecrãs* (Martins 2011a) dedica-se na primeira parte a estabelecer a relação entre “Os Estudos Culturais e as Ciências da Comunicação” e está organizado em cinco capítulos: (1) “Os Estudos Culturais”; (2) “Os estudos da Comunicação e o contemporâneo”; (3) “As Ciências da Comunicação — um projecto da modernidade”; (4) “O visível e o invisível das práticas sociais”; (5) “Para um ‘politeísmo’ metodológico nos Estudos Culturais”.

²³ Maria Manuel Baptista (Baptista 2009), assinala logo na abertura de um estudo que realizou em 2009: “A área de Estudos Culturais é intrinsecamente paradoxal, objeto de discussão e incerteza, caracterizando-se por uma forte presença académica nos discursos intelectuais, revela discórdias internas profundas em relação a praticamente tudo: sobre para que serve, a quem servem os seus resultados, que teorias produz e utiliza, que métodos e objetos de estudo lhe são adequados, quais os seus limites”.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, George (1995). *Moyens sans fin. Notes sur la politique*. Trad. D. Valin. Paris: Payot & Rivages.
- Silva, Vítor Aguiar e (2008). “Genealogias, lógicas e horizontes dos Estudos Culturais”, in Goulart, Rosa, Fraga, Maria do Céu, Meneses, Paulo, *O Trabalho da teoria. Colóquio em homenagem*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores.
- Ang, Ien (1998). “The performance of the sponge: mass communication theory enters the post-modern world”, in Brants, Kees, Hermes, Joke, Zoonen, Liesbet van, eds., *The Media in Question*. London: Sage, 77-88.
- Baptista, Maria Manuel (2009). “Estudos culturais: o quê e o como da investigação”, *Carnets Littéraires, Revista Eletrónica de Estudos Franceses* [Associação Portuguesa de Estudos Franceses, APEF]. N. Spécial, *Nouvelles Performances et Développement*, automne/hiver, 451-461. <http://revistas.ua.pt/index.php/Carnets/article/view/466/422> (consultado em 15/12/2014).
- Baudrillard, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.
- Benjamin, Walter (1992). “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Trad. Maria Luz Moita, Maria Mélia Cruz, Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D’Água, 71-110.
- Bougnoux, Daniel (2002). “Comunicação e Informação na Modernidade”, *Comunicação e Sociedade*, 4, 275-284.
- Bourdieu, Pierre (1989). *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomás. Lisboa: Difel.
- Bourdieu, Pierre (1980). “L’opinion publique n’existe pas”, *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit, 222-235.
- Bouveresse, Jacques (2001). *Schmuck ou le triomphe du journalisme. La grande bataille de Karl Kraus*. Paris: Seuil.
- Cracauer, Siegfried (1963). *The Mass Ornament. Weimar essays*. Trad., ed., intr. Thomas Y. Levin. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- De Man, Paul (1998). *La ideología estética*. Trad. Manuel Asensi, Mabel Richart. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques (1967). *L’écriture de la différence*. Paris: Seuil.
- Durand, Gilbert (1969). *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*. Paris: Bordas.
- Eagleton, Terry (1993). *A ideologia da estética*. Trad. Mauro Sá Rego da Costa. Rio de Janeiro: Zahar Editora.

- Esteves, João Pissarra (2005). *O espaço público e os media*. Lisboa: Colibri.
- Fidalgo, António (2008). “As Novas Humanidades”, *Covilhã: UBI*, col. Lusosofia, 3-14. http://www.lusosofia.net/textos/fidalgo_novas_humanidades.pdf (consultado em 15/12/2014).
- Fornäs, Johan (1999). “Advancing Cultural Studies in Sweden: The ACSIS proposal”, *Statement for the international workshop “Advancing Cultural Studies” at Södergarn Conference Centre, Lidköping near Stockholm*, 4, 4, 123-158. <http://www.isak.liu.se/acsis/publicasjoner/1.91935/acsreport1999.pdf> (consultado em 15/12/2014).
- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Gadamer, Hans-Georg (1976). *Vérité et méthode*. Trad. Etienne Sacre. Paris: Seuil.
- Garnham, Nicholas (2005). “From cultural to creative industries: An analysis of the Implications of the ‘Creative Industries’. Approach to arts and media policy making in the United Kingdom”, *International Journal of Cultural Policy*, 11, 1, 15-29.
- Grossberg, Lawrence (2010). *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham, London: Duke University Press.
- Habermas, Jürgen (1986). *L'espace publique: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Trad. Marc B. de Launay. Paris: Payot.
- Jünger, Ernest (1990). “La mobilisation totale”, *L'État Universel – suivi de La mobilisation totale*. Paris: Gallimard.
- Klossowski, Pierre, (1997). *La monnaie vivante*. Paris: Payot & Rivages.
- Lippmann, Walter (1925). *The Phantom Public*. New York, Harcourt: Brace.
- Liotard, Jean-François (1993). “Une fable postmoderne”, id., *Moralités postmodernes*. Paris: Galilée, 79-94.
- Liotard, Jean-François (s/d). “Réécrire la modernité”, *Cahiers de Philosophie*, 5, 1, 193-203.
- Macedo, M. Lurdes (2013). *Da diversidade do mundo ao mundo diverso da lusofonia: a reinvenção de uma comunidade geocultural na sociedade em rede*. Universidade do Minho [Tese de doutoramento em Ciências da Comunicação, na especialidade de Comunicação Intercultural]. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/28851> (consultado em 15/12/2014).
- Maffesoli, Michel (2011). “L’initiation au présent”, *Cahiers Européens de l’Imaginaire*, 3, 14-27.
- Maffesoli, Michel (2000). *L’instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: Denoël.
- Maffesoli, Michel (1992). *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Paris: Grasset.

- Maffesoli, Michel (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris: La Table Ronde.
- Maffesoli, Michel (1979). *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Martins, Moisés de Lemos (2013). "The death body: mythes, rites and superstitions", *Revista Lusófona de Estudos Culturais | Lusophone Journal of Cultural Studies*, 1, 1, 135-160. <http://estudosculturais.com/revistalusofona/index.php/rlec/article/view/12/38> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2011a). *Crise no castelo da cultura. Das estrelas para os ecrãs*. Coimbra: Grácio/CECS. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/29167> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2011b). "Technologie et rêve d'humanité", *Les Cahiers Européens de L'Imaginaire*, 3, 56-61. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24245> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2010a). "Estudos Culturais no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho", *Caminhos nas ciências sociais. Memória, mudança social e razão*. Coimbra: Grácio/CECS. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/29762> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2010b). "A mobilização infinita numa sociedade de meios sem fins", in Álvares, Cláudia, Damásio, Manuel, orgs., *Teorias e práticas dos media: situando o local no global*. Lisboa: Edições Lusófonas, 267-275. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24250> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2010c). "Linguagem, verdade e conhecimento. As Ciências da Comunicação e o contemporâneo", in Augusto Soares Silva, *Comunicação, cognição e media*. Aletheia: Braga, Universidade Católica Portuguesa, 77-86. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24118> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2009). "Ce que peuvent les images. Trajet de l'un au multiple", *Les Cahiers Européens de l'Imaginaire*, 1, 158-162. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24132> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2006). "A Memória Sensorial, Afectiva e Corporal das Marcas", Teresa Ruão, *Marcas e identidades*. Porto: Campo das Letras. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/30050> (consultado em 15/12/2014).

- Martins, Moisés de Lemos (2003). “Por uma democracia a vir. A Televisão de serviço público e a sociedade civil”, Manuel Pinto, org., *Televisão e cidadania*. Braga: Núcleo de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, 9-12.
- Martins, Moisés de Lemos (2002a). “O Trágico como Imaginário da Era Mediática”, *Comunicação e Sociedade*, 4, 73-79. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24132> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2002b). *A linguagem, a verdade e o poder*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Martins, Moisés de Lemos (2002c). “De animais da promessa a animais em sofrimento de Finalidade”, *O Escritor*, 18/20, 351-354. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/1676> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (1998). “A biblioteca de Babel e a árvore do conhecimento”, *O Escritor*, 11/12, 235-240. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/30068> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (1994). “A verdade e a função de verdade nas ciências sociais”, *Cadernos do Noroeste*, 7, 5-18. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/25385> (consultado em 15/12/2014).
- McLuhan, Marshall (1962). *The Gutenberg Galaxy*. Toronto: Toronto University Press.
- McLuhan, Marshall (1964). *Understanding Media*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Miller, Toby, Yúdice, George (2002). *Cultural Policy*. London: Thousand Oaks, Sage.
- Miranda, J. Bragança de (1995). “Espaço público, política e mediação”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, 21/22, 129-148.
- Negroponte, Nicholas (1995). *Vida digital*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, Friedrich (1988). *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pereira, Sara et alii (2014). *Referencial de educação para os media para a educação pré-escolar, o ensino básico e o ensino secundário*. Lisboa: Ministério da Educação e Ciência.
- Perniola, Mario (1993). *Do sentir*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença.
- Pinto, Manuel et alii (2011). *Educação para os media em Portugal: Experiências, actores e contextos*. Lisboa: Entidade Reguladora para a Comunicação Social (ERC). <http://www.erc.pt/pt/estudos-e-publicacoes/publicacoes> (consultado em 15/12/2014).

- Rabinow, Paul (1985). “Fantasia dans la bibliothèque. Les représentations sociales sont des faits sociaux : modernité et post-modernité en Anthropologie”, *Études Rurales*, 97/98, 91-114.
- Reis, Carlos (2005). “A crise das humanidades”, *Público*, 25/10/2005.
- Rorty, Richard (1994). “Solidarité ou objectivité”, *Objectivisme, relativisme et vérité*. Trad. Jean-Pierre Cometti. Paris: PUF, 35-55.
- Ross, Andrew (2009). *Nice Work If You Can Get It: Life and Labor in Precarious Times*. New York, London: New York University Press.
- Sampaio, Sofia (2013). “Portuguese Cultural Studies / Cultural Studies in Portugal: Some Thoughts on the Making and Remaking of a Field”, *Culture Unbound. Journal of Current Cultural Research*, 5, 73-88. <http://www.cultureunbound.ep.liu.se/v5/a07/cu13v5a07.pdf> (consultado em 15/12/2014).
- Sloterdijk, Peter (2000). *La mobilisation infinie*. Trad. Hans Hildenbrand. Paris: Christian Bourgeois.
- Soares, Bernardo (1998). *Livro do desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Sousa, Helena, Fidalgo, Joaquim (2011). “Journalism regulation. State Power and Professional Autonomy”, in Wasco, Janet, Murdock, Graham, Sousa, Helena, orgs., *The Handbook of Political Economy of Communications*. Oxford: Wiley-Blackwell / IAMCR.
- Steiner, George (1992). *No castelo do Barba Azul. Algumas notas para a Redefinição da Cultura*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água.
- Tocqueville, Alexis de (1981). *De la démocratie en Amérique*. Vol. 2. Paris: Garnier-Flammarion.
- Virilio, Paul (1995). *La Vitesse de libération*. Paris: Galilée.

LINKS

<http://estudosculturais.com/portal/apresentacao/> (consultado em 31/12/2014).

<http://estudosculturais.com/portal/redes/cultural-studies-network/> (consultado em 31/12/2014).