LUMEN ET VIRTUS
ISSN: 2177-2789

MÍDIA, CULTURA E IDENTIDADE

MEDIA, CULTURE AND IDENTITY

MEDIOS, CULTURA E IDENTIDAD

https://doi.org/10.56238/levv16n49-088

Data de submissão: 23/05/2025 **Data de publicação:** 23/06/2025

Tauana Mariana Weinberg Jeffman
Dra.

RESUMO

O trabalho em questão propõe-se a compreender a mídia, a cultura e a identidade na modernidade e na pós-modernidade, bem como as relações que estes termos possuem, através de suas transformações. Para tanto, recorre aos preceitos de autores como Stuart Hall, Michel Maffesoli, Néstor García Canclini, John B Thompson e Jesus Martín-Barbero. Ao longo da reflexão, acompanhamos as transformações que tais conceitos sofreram (e ainda sofrem). Na pós-modernidade, concepções mudam, barreiras somem ou diminuem. A identidade se fragmenta e a cultura se hibridiza. Cultura e mídia também atuam juntas na construção e conhecimento do sujeito. Analisamos tal processo, lembrando que o "pós" não significa superação, culto não significa moderno, tradicional não significa ultrapassado, identidades não são estáveis e mídia não são apenas meios.

Palavras-chave: Mídia. Cultura. Identidade. Modernidade. Pós-modernidade.

ABSTRACT

The work in question aims to understand media, culture and identity in modernity and post-modernity, as well as the relationships that these terms have, through their transformations. To this end, it uses the precepts of authors such as Stuart Hall, Michel Maffesoli, Néstor García Canclini, John B Thompson and Jesus Martín-Barbero. Throughout the reflection, we follow the transformations that these concepts have undergone (and still undergo). In post-modernity, concepts change, barriers disappear or diminish. Identity is fragmented and culture becomes hybridized. Culture and media also work together in the construction and knowledge of the subject. We analyze this process, remembering that "post" does not mean overcoming, cult does not mean modern, traditional does not mean outdated, identities are not stable and media are not just means.

Keywords: Media. Culture. Identity. Modernity. Post-modernity.

RESUMEN

El trabajo en cuestión busca comprender los medios, la cultura y la identidad en la modernidad y la posmodernidad, así como las relaciones que estos términos mantienen a través de sus transformaciones. Para ello, se basa en los preceptos de autores como Stuart Hall, Michel Maffesoli, Néstor García Canclini, John B. Thompson y Jesús Martín-Barbero. A lo largo de la reflexión, seguimos las transformaciones que estos conceptos han experimentado (y aún experimentan). En la posmodernidad, los conceptos cambian, las barreras desaparecen o se reducen. La identidad se fragmenta y la cultura se hibrida. La cultura y los medios también colaboran en la construcción y el conocimiento del sujeto. Analizamos este proceso, recordando que «pos» no significa superación, culto

no significa moderno, tradicional no significa obsoleto, las identidades no son estables y los medios no son solo medios.

Palabras clave: Medios. Cultura. Identidad. Modernidad. Posmodernidad.

1 INTRODUÇÃO

Mídia, Identidade e Cultura. Conceitos diferentes, mas que se complementam profundamente pois a mídia usufrui de aspectos advindos da questão identitárias e culturais, assim como ambas se utilizam da amplitude da mídia para constituir seus discursos, propagando uma ampla gama de significações e paradigmas históricos. No entanto, podemos afirmar que, conforme as evoluções da sociedade, estes conceitos também acompanham as mudanças adaptando-se aos contextos, mas nunca perdendo o vínculo com suas raízes epistemológicas. Portanto, este breve ensaio propõe-se a compreender essas três concepções.

Para realizar tal tarefa, recorremos aos preceitos de autores consagrados no campo da comunicação, auxiliando-nos, assim, em nossas compreensões. Munimo-nos dos pressupostos de Jesús Martin-Barbero para compreender a mídia, Néstor Garcia Canclini e John B Thompson para entender a cultura, e Stuart Hall e Michel Maffesoli para compreender a identidade.

2 MÍDIA

> *Estou ligado a cabo*
> *A tudo que acaba*
> *De acontecer.*
> Engenheiros do Hawaii

Martín-Barbero, um dos mais importantes teóricos da América Latina, dedicou-se profundamente à valorização e a constituição de uma comunicação legitimamente latino-americana. Afirma que sua obra, *Dos meios às mediações* (2003), foi fundamentada essencialmente por autores latino-americanos. Martín-Barbero (2008) buscava compreender, primeiramente, quem era o latino-americano, para assim compreender a sua comunicação. Por pertencer a uma zona de fronteira, este consegue multiplicar a sua visão, entendendo que o latino-americano não aprende somente através de livros, mais também através das mídias, ou seja, através da televisão, do rádio, do jornal. As telenovelas, deste modo, se mostram essenciais na construção de imagem, pois o teórico percebeu que as pessoas gostam de falar sobre a telenovela, porque através e se baseando nela, contam e refletem sobre a sua vida.

Pensar a mídia por meio das concepções de Martín-Barbero é pautar-se essencialmente no modelo das mediações proposto pelo autor, que apresenta uma dimensão de comunicação importante e vem apresentando constante revisões pelo próprio autor, bem como os estudiosos de suas teorias. O reflexo desta ação, como já mencionado anteriormente, está claramente expresso nas telenovelas, programas de auditório (The Voice) e *realitys shows*, dentre outros; pois não se tem apenas a produção e o consumo das informações, há também uma replicação dos usos desse consumo, através das opiniões instantâneas nos programas, enquanto internautas[1]. Conforme Martín-Barbero (2003, p. 68)

[1] Neste sentido, alguns teóricos estão trabalhando com o conceito de "Social TV". De acordo com o Ibope (2013, *online*),

"as culturas vivem enquanto se comunicam umas com as outras e esse comunicar-se comporta um denso e arriscado intercâmbio de símbolos e sentidos" reengendrados pelo campo midiático.

Em 1987, no livro *Ofício de Cartógrafo*, traz a noção das mediações convertida em modelo teórico e desde então, redireciona sua perspectiva em relação às mediações culturais e sociais presentes nos meios comunicacionais, a fim de investigar a cultura representada através desses meios. Assim, a partir da publicação de *De los medios* (1987) até a tradução de *Dos meios às mediações* (2003), as primeiras propostas de mediação retratas através das categorias de cotidianidade familiar, temporalidade social e competência cultural foram absorvidas pelas noções de ritualidade e socialidade expresso no mapa abaixo, construído em torno das noções de cultura, comunicação e política.

Figura I: Mapa das mediações, proposto por Martín-Barbero.



Neste mapa são representadas todas as questões que interferem ou permeiam de alguma maneira a relação dos indivíduos com os discursos midiáticos e outras instituições que acabam mediando a ligação dos sujeitos com o mundo que os cerca. Assim, há uma linearidade diacrônica (entre as Matrizes Culturais e Formatos Industriais) e sincrônica (entre as Lógicas de Produção e Competências de Recepção ou Consumo) que é mediada por regimes de institucionalidade, socialidade, ritualidade e tecnicidade. O mapa das mediações proposto por Martín-Barbero parece automaticamente modificar em relação ao tempo e espaço atual, momento em que carece a reflexão

"o crescimento da internet e seu uso simultâneo com a televisão tem estimulado nos brasileiros o hábito de comentar, online ou via celular, o conteúdo dos programas exibidos na TV enquanto os assistem. É nesta realidade que o estudo Social TV foi concebido: para entender como esse comportamento influencia o cenário midiático e as principais tendências".

em torno dos fluxos culturais e imagéticos, que estão alocados respectivamente nos processos de identidade e tecnicidade abordada pelo autor.

As mediações realizadas pelos meios estão em toda parte, através de uma nova ambiência, que acaba complementando os processos culturais e identitários, em uma reconfiguração da mediação calcada na fragmentação e no fluxo, materializada no ambiente digital. Novas forma de relacionamento entre os indivíduos e os meios de comunicação surgiram e consequentemente os modos de mediar se alteraram.

> Essa reconfiguração encontra seu mais decisivo cenário na formação de um novo *sensorium*: frente à dispersão e à imagem múltipla, que, segundo Benjamin, conectavam "as modificações do aparelho perceptivo do transeunte no tráfego da grande cidade", do tempo de Baudelaire, com a experiência do espectador de cinema, os dispositivos que agora conectam a estrutura comunicativa da televisão com as chaves que ordenam a nova cidade são outros: a fragmentação e o fluxo (1998, p. 64).

Ainda, conforme Martín-Barbero (2001, p.184), a compreensão das novas tecnologias de comunicação exige análises que contemplem os distintos meios e formas que estão remodelando as identidades culturais. Diante das perspectivas do autor, que se apresentam em constante revisões, é possível observar e/ou compreender o novo ambiente midiático e as relações que se estipula com os sujeitos, através da tecnologia, do texto e contexto cultural. A partir das observações de Martín-Barbero, adentramos às explanações de Stuart Hall e Michel Mafessoli, compreendendo que o consumo midiático, bem como as nossas relações estabelecidas pelas tecnologias digitais, modifica e constrói novas concepções identitárias.

3 A IDENTIDADE

Se o preto de alma branca pra você
É o exemplo da dignidade
Não nos ajuda, só nos faz sofrer
Nem resgata nossa identidade
Jorge Aragão

Identidade é um termo que envolve uma discussão muito mais ampla, do que a que elaboraremos adiante. Diversos autores, estudos e trabalhos se dedicam, exclusivamente ou parcialmente, a esta temática. Contudo, nesta reflexão, optamos por compreender a identidade por meio das palavras de Stuart Hall (uma das figuras mais importantes da área dos Estudos Culturais) e Michel Maffesoli (uma das figuras mais importantes da área dos estudos sobre o imaginário). Hall (2006) ofertar-nos considerações sobre a identidade na modernidade e na pós-modernidade, que, para ele, é a continuação da discussão: "existe crise de identidade?".

Hall (2006, p. 7-9) afirma que o conceito de identidade não tem definição fixa ou exata, sendo "impossível oferecer afirmações conclusivas". O conceito, assim como a própria identidade, está em construção. Sobre a crise de identidade, Hall (2006, p. 7) afirma que "as velhas identidades estão em

declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado". Assim, as identidades modernas estão, cada vez mais, descentrando-se e fragmentando-se, transformando-se em identidades pós-modernas.

Para compreender tal fragmentação e alteração entre o sujeito moderno e o sujeito pós-moderno, Hall (2006, p. 10-13, grifo nosso) propõe-se a pensar a identidade a partir de três concepções: a) *a identidade do sujeito do Iluminismo*: nesta concepção, o sujeito é seu centro. Ele é um "indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo 'centro' consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia [...]". O importante nessa concepção é o "eu". b) *identidade do sujeito sociológico*: a partir desta concepção, tira-se o foco do "eu centrado e uno" e passa-se a perceber que a identidade é uma construção que depende, também, do outro. Ou seja, o sujeito é "formado na relação 'com outras pessoas importantes para ele', que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitavam". Pode-se dizer, então, que a "identidade é formada na 'interação' entre o eu e a sociedade". c) *identidade do sujeito pós-moderno*: aqui se percebe que o sujeito não tem uma "identidade fixa, essencial ou permanente". Ela é uma "celebração móvel", "formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam".

As identidades pós-modernas, para Hall (2006, p. 13), não são definidas biologicamente, mas sim, historicamente. Ou seja, não basta o sujeito ter nascido brasileiro, ele precisa se identificar enquanto tal, precisa assumir a identidade de seu país, estar ligado a sua história, a sua tradição e a sua cultura. Tal afirmação lembra-nos um preceito de André Lemos (2010, p. 219, grifo do autor), onde o autor, pensando as comunidades e as pessoas que com elas se identificam, afirma: "os povos não serão mais nem de sangue, nem de solo", mas de "*proximidades semânticas*".

Este terceiro sujeito, segundo Hall (2006), pode assumir diferentes identidades em diferentes momentos e lugares. Em suma, Hall (2000, p. 108) acredita que "as identidades não são nunca unificadas"; elas são "cada vez mais fragmentadas e fraturadas" […] "não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo dos discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos". Enfim, "as identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de mudança ou transformação".

Com Hall (2006, p. 13), percebemos as transformações que nossa identidade vem sofrendo ao longo dos tempos. Mas cada transformação, ou nova concepção, nos auxilia na compreensão desse conceito tão complexo e contraditório. Compreendendo o sujeito pós-moderno, o autor acredita que uma "identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia", pois, quanto mais acesso à diversidade de sistemas de significados e representações culturais, que cada vez mais se multiplicam, mais "somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de

identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente". Por isso, acreditar ter uma identidade plenamente constituída e sólida é uma mera ilusão.

Pensar as transformações do conceito de identidade é também pensar o descentramento do sujeito, isto é, as transformações que levaram o sujeito cartesiano ao sujeito pós-moderno. Após as considerações de pesquisadores como Descartes[2], Locke[3] e Williams[4] e o surgimento do modernismo[5], Hall (2006, p. 34) dedica-se à análise de como essa identidade não foi degradada, mas sim, descolada, fragmentada. Para tal tarefa, apresenta-nos "cinco grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas" que contribuíram para a compreensão e a consolidação do "descentramento final do sujeito cartesiano":

1) Louis Althusser, com seu anti-humanismo, compreendendo, a partir de Marx, que os homens fazem a história, mas somente sob "as condições que lhes são dadas" (Hall, 2006, p. 36). 2) Saussure, ao afirmar que nós "não somos, em nenhum sentido, os 'autores' das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua, pois […] a língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós" (Hall, 2006, p. 40). 3) Michel Foucault, através de suas constatações sobre o "poder disciplinar", que se preocupa, "em primeiro lugar, com a regulação, a vigilância é o governo da espécie humana ou de populações inteiras e, em segundo lugar, do indivíduo e do corpo". Na concepção de Foucault, "quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual" (Hall, 2006, p. 42-43). 4) O movimento do feminismo, que se opunha "tanto à política liberal capitalista do Ocidente quanto à política "estalinista" do Oriente". Este movimento, assim como os movimentos de política sexual e de lutas raciais, "apelava para a *identidade* social de seus sustentadores", ou seja, mulheres, gays, lésbicas e negros (Hall, 2006, p. 44-45, grifo do autor). 5) Sigmund Freud e sua concepção de que nossa sexualidade, nossos desejos e nossa identidade "são formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma 'lógica' muito

[2] Segundo Hall (2006, p. 27-28, grifo do autor), "Descartes postulou duas substâncias distintas – a substância espacial (matéria) e a substância pensante (mente). Ele focalizou, assim, aquele grande *dualismo* entre a "mente" e a "matéria" que tem afligido a Filosofia desde então. No centro da "mente" ele colocou o sujeito individual, constituído por sua capacidade para raciocinar e pensar. 'Cogito, ergo sum' era a palavra de ordem de Descartes: 'Penso, logo existo'". Percebemos, então, que Descartes se foca na noção do "sujeito cartesiano".

[3] Locke, por sua vez, "definia o indivíduo em termos as "mesmidade (sameness) de um ser racional" - isto é, uma identidade que permanecia a mesma e que era contínua com seu sujeito: 'a identidade da pessoa alcança a exata extensão em que sua consciência pode ir para trás, para qualquer ação ou pensamento passado'". O pensador refere-se, então, ao indivíduo soberano, segundo Hall (2006, p. 27-28).

[4] Para Raymond Williams (1976, p. 135-6 apud Hall, 2006, p. 28, grifo do autor) "a emergência de noções de *individualidade,* no sentido moderno, pode ser relacionada ao colapso da ordem social, econômica e religiosa medieval. No movimento geral contra o feudalismo houve uma nova ênfase na existência pessoal do homem, acima e além de seu lugar e sua função numa rígida sociedade hierárquica".

[5] "Encontramos, aqui, a figura do indivíduo isolado, exilado e alienado, colocado contra o pano-de-fundo da multidão ou da metrópole anônima e impessoal (HALL, 2006, p. 32). O autor cita como exemplos literários do sujeito do modernismo a Paris de Baudelaire, e a obra *O Processo*, de Kafka, onde estas imagens, entre outras "mostraram-se proféticas do que iria acontecer ao sujeito cartesiano e ao sujeito sociológico na modernidade tardia" (HALL, 2006, p. 33).

diferente daquela da Razão". As constatações de Freud "arrasa com o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada – o 'penso, logo existo', do sujeito de Descartes" (Hall, 2006, p. 36).

A partir das reflexões de Freud, Hall (2006, p. 38) compreende que "a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento". A identidade é um processo em que "existe sempre algo 'imaginário' ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre 'em processo', sempre 'sendo formada'". Hall (2006) oferta-nos uma importante consideração ao argumentar:

> […] em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação,* e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é "preenchida" a partir de *nosso exterior,* pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros (HALL, 2006, p. 39, grifo do autor).

Ao falar em imaginário e identificação, Hall leva-nos a outro autor: Michel Maffesoli. Dentro da concepção de imaginário coletivo[6], percebemos que Maffesoli (2005) não acredita na noção de identidades, e sim, nas identificações, pois o indivíduo não é um ser imutável, que vai viver em um eterno casamento com algo/alguém por toda a sua vida. Ele é um ser efêmero, mutável, e que tende a se identificar com algo/alguém, sendo que esta identificação pode se esvair, conforme as mudanças em sua vida e em seu pensamento vão acontecendo.

Para Maffesoli (2005, p. 14), "o indivíduo não é mais uma entidade estável promovida de identidade intangível e capaz de fazer sua própria história, antes de se associar com outros indivíduos, autônomos, para fazer a História do mundo". O autor defende que há uma "unicidade flexível que agrega numa harmonia conflitual as tribos mais diversas" (Maffesoli, 2005, p. 17). Em outras palavras, há algo que nos une enquanto sociedade, mesmo que pertençamos a grupos totalmente diferentes, sempre partilharemos algo em comum com os demais participantes de nossa sociedade.

O autor explana que o "indivíduo e o individualismo, teórico ou metodológico, base de sua racionalização, não fazem mais sentido", isto porque compartilhamos um "estar-junto grupal". Nesta concepção de "estar-junto", Maffesoli (2005, p. 153-154) argumenta que há uma mudança do "eu penso", para o "eu sou pensado". Entendemos que o que pensamos, então, é o reflexo de nossa convivência com o outro, com o grupo, com a sociedade. O sujeito não pensa sozinho porque suas concepções de mundo e suas ideias são oriundas do meio ao qual pertence. Maffesoli (2005, p. 162)

[6] Maffesoli (2001, p. 74) defende que o imaginário é "o cimento social", é um "estado de espírito de um grupo", portanto não pode ser individual. O autor argumenta que este imaginário pós-moderno reflete no que ele chama de "tribalismo", onde não existe o teu ou o meu imaginário, mas o imaginário "de um grupo no qual" o indivíduo "se encontra inserido". O imaginário, de acordo com o autor, "funciona pela interação", ele não é nem de direita, nem de esquerda, "pois está aquém ou além dessa perspectiva moderna" (Maffesoli, 2010, p. 78).

acredita que a sociedade possui uma "adesividade", onde "o eu não é inicialmente ele mesmo, mas o é através dos outros". Compreendemos ainda, que "o indivíduo só podia viver ou sobreviver estando estreitamente enquadrado pela rede societal" (Maffesoli, 2005, p. 162-164).

Compreendemos, então, que tanto Hall quanto Maffesoli acreditam que não possuímos identidades fixas, únicas e harmônicas. Nossas identidades (ou identificações) são mutáveis, instáveis, complexas, podendo, até mesmo, ser contraditórias. A diferença essencial entre os dois autores é que, de um lado, Maffesoli abandona o conceito de identidade, trabalhando então com a noção de "identificações". Por outro, Hall (2000, p. 104) também acredita que a identidade sofreu alterações, mas ainda continua a trabalhar com tal conceito, no entanto, ressaltando que este é um conceito "sob rasura"[7], ou seja, encontra-se "no intervalo entre a inversão e a emergência: uma ideia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem ser sequer pensadas". Sobre a utilização do conceito de "identificação", Hall (2000, p. 105-106) observa:

> O conceito de 'identificação' acaba por ser um dos conceitos menos bem desenvolvidos da teoria social e cultural, quase tão ardiloso – embora preferível – quanto o de 'identidade'. Ele não nos dá, certamente, nenhuma garantia contra as dificuldades conceituais que têm assolado o último. Resta-nos buscar compreensões tanto no repertório discursivo quanto no psicanalítico, sem nos limitarmos a nenhum deles. Na linguagem do senso comum, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. Em contraste com o "naturalismo" dessa definição, a abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre 'em processo'. [A identificação] não é, nunca, completamente determinada – no sentido de que se pode, sempre, 'ganhá-la' ou 'perdê-la'; no sentido de que ela pode ser, sempre, sustentada ou abandonada. […] a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência. Uma vez assegurada, ela não anulará a diferença. A fusão total do 'mesmo' e o 'outro' que ela sugere é, na verdade, uma fantasia de incorporação (Freud sempre falou dela em termos de 'consumir o outro' […]). A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção. Há sempre 'demasiado' ou 'muito pouco' - uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade.

Assim como o autor destaca que a identificação ocorre quando nos identificamos e nos reconhecemos com "alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal", Maffesoli (1998) também segue esta mesma linha, mas trabalha a identificação por meio da noção de tribo, ou, o "tempo das tribos", que nada mais é do que o tempo que marca a "saturação lógica da identidade". Essa saturação se dá, em sua essência, porque o "tribalismo lembra, empiricamente, a importância do sentimento de pertença a um lugar, a um grupo, como o fundamento essencial de toda a vida social". Nesta esteira, para Maffesoli (1998, p. 08), tribos são microgrupos que se deslocam, dentro de uma massificação crescente. Segundo o autor,

[7] De acordo com Hall (2000, p. 104), "o sinal de "rasura" (X) indica que eles não servem mais – não são mais bons para pensar – em sua forma original, não-reconstruída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão a continuar a pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados".

“a metáfora da tribo permite dar conta do processo de desindividualização, da saturação da função que lhe é inerente, e da valorização do papel que cada pessoa é chamada a representar dentro dela”. Essas tribos são mutáveis, pois são compostas por pessoas, que mudam, evoluem. Uma pessoa pode ser por toda a sua vida de uma mesma tribo, mas essa tribo com certeza terá pessoas que a deixarão, ou a encontrarão ao longo dos anos.

Pensando quais foram as transformações que auxiliaram as desfragmentações e os deslocamentos da identidade, Hall (2006, p. 72) acredita que “os lugares permanecem fixos; é neles que temos 'raízes'. Entretanto, o espaço pode ser 'cruzado' num piscar de olhos – por avião, a jato, por fax ou por um satélite”. Arriscamo-nos a afirmar que este cruzamento dos lugares complexificou-se ainda mais na era digital, com a popularização da internet. Uma era que questiona até mesmo o conceito de mídia[8]. Chegamos a tal constatação ao percebermos que, como argumenta Pierre Lévy (2003, p. 195-197), a "humanidade reconecta-se consigo mesma". O autor defende essa ideia, lembrando-nos de como nossa civilização era unida e única, ou seja, "nossos ancestrais mais diretos habitavam [...] todos a mesma zona geográfica".

Com o passar dos anos, nossos ancestrais se dividiram, se distanciaram, e criaram grupos diferentes e separados. A segunda grande ruptura foi "a revolução neolítica", que se caracterizou pela "grande mutação técnica, social, cultural, política e demográfica cristalizada na invenção da agricultura, da cidade, do Estado e da escrita". O autor salienta, que a história de nossos ancestrais, que possuía "tendência à conexão, à reunião, ou à comunicação", inverte-se e há um "movimento [...] de dispersão".

Ao mesmo passo que a sociedade se reconecta, ela também se subdivide em uma “multiplicidade de pontos de vistas". Ou seja, aqueles que constroem páginas, perfis na rede, expõem seus pontos de vistas, tanto sobre um determinado assunto, quanto sobre sua própria vida. Quando alguém escreve algo em um *blog*, por exemplo, mostra ali sua opinião, seu ponto de vista sobre o determinado conteúdo. Quando cria um perfil em uma rede social, posta aquilo que pensa de si, e da sociedade ao qual está inserido. Lévy (2003, p. 214) afirma, que "qualquer um terá a sua página, o seu mapa, o seu site, o seu ou os seus pontos de vista”, ou seja, “cada um se tornará autor, proprietário de uma parcela do ciberespaço”. Além disso, essas páginas, sites e mapas dialogam, interconectam-se e confluem através de canais móveis e labirínticos, dentro do ciberespaço.

[8] Shirky (2011, p. 52-53) quer repensar o conceito de mídia. Para ele, "a própria palavra *mídia* é um pacote que se refere, ao mesmo tempo, o processo, produção e produto". Acredita que "mídia é um modo como você fica sabendo quando e onde vai ser a festa de aniversário do seu amigo. Mídia é o modo como você fica sabendo o que está acontecendo e Teerã, quem governa Tegucigalpa ou qual é o preço do chá da China. […] Todas essas coisas costumavam ser divididas em mídia pública (como comunicação visual e impressa feita por um pequeno grupo de profissionais) e mídia pessoal (como cartas e telefonemas, feitos por cidadãos comuns). Atualmente, essas duas formas estão fundidas. A internet é a primeira mídia pública a ter uma economia pós-Gutemberg".

Seguindo o panorama de Lévy, observando a internet e a cibercultura como algo que une a sociedade, Maffesoli (2003, p. 154) argumenta que a introdução da tecnologia na vida cotidiana mostra bem como os valores proxêmicos, domésticos, banais, recebem ajuda da cibercultura. O imaginário, a fantasia, o desejo de comunhão, as formas de solidariedade, as diversas ações de caridade, as identidades encontram, na Internet e no ciberespaço, em geral, vetores particularmente eficientes. Maffesoli (2007, p. 18-70, grifo do autor) afirma que vivemos em uma época de "rememoração", como antecipação de um futuro.

Nessa antecipação, nessa "garantia para o futuro", encontramos "a necessidade de promover a convergência entre pensamentos antigos e ocupações cotidianas, aquilo que se oferece à visão na teatralidade de nossas ruas, na diversão televisiva ou nas redes da internet". Neste "*reencantamento do mundo*", a internet seria sua perfeita ilustração, pois testemunha tal vitalidade. É onde o arcaico é "exaltado", onde sujeitos encontram-se sem as restrições das barreiras geográficas. O sujeito já não é mais dono da sua história, pois ele "'se corresponde' com forças, necessidades, 'intimações' objetivas, que o enraízam numa *comunidade de destino".*

Maffesoli (2012) acredita que a sociedade está voltando ao seu modo primitivo, ao seu modo mágico, na pós-modernidade. Nesta, vibrar junto toma novas formas, pois se na modernidade, o indivíduo encerrava-se na "fortaleza de seu espírito", na pós-modernidade, há uma "epidemia emocional". O mundo vibra junto, mas também se reorganiza em diversos pequenos mundos, ou em tribos, de acordo com Maffesoli (2012, p. 43-50, grifo do autor), teoria que já apresentamos.

O autor acredita que na pós-modernidade, os indivíduos são pessoas plurais, isto é, aquele que pertence a tribos emocionais e se conecta a elas por meio de laços sociais. Este indivíduo não é mais uno, pois se transfigura e se *despedaça*, tornando-se fragmentos de si. Dentro de tal perspectiva, nota que "o vício das encenações, dos *chats* e dos diversos *sites* de redes sociais é a manifestação por excelência de um despedaçamento desse tipo".

Compreendemos que a modernidade prezava pela vida particular, pelo aprisionamento da identidade individual. Já a pulsão nômade da pós-modernidade, leva o indivíduo a buscar identificações para além deste limite, busca outras tribos e outras identificações. Segundo Maffesoli (2012, p. 77), "a pluralização da pessoa é o coração vibrante do fenômeno tribal. Seguindo as tribos das quais participamos, vestiremos a máscara adequada e desempenharemos, por consequência, o papel esperado". O ciberespaço também permite ao indivíduo encarnar as facetas que desejar, vestindo as máscaras que lhe convém, nos momentos que almeja, e expressando, assim, seus fantasmas. Desta forma, os avatares atuam como "encarnações múltiplas, transformações e acidentes". Na modernidade, a fragmentação do indivíduo era vista como uma patologia; na pós-modernidade, a fragmentação é uma das suas principais expressões, pois o indivíduo pode pertencer a diversas tribos, e assim, vestir diversas máscaras momentâneas. Neste contexto, lembramos que, para Maffesoli (2012, p. 102, grifo

do autor), a pós-modernidade é a "*sinergia do arcaico e do desenvolvimento tecnológico*. Essa tecnologia que tinha desencantado o mundo, está, curiosamente, reencantando-o".

Por fim, Maffesoli (2012, p. 105) acredita que o cotidiano e o imaginário concernem a pós-modernidade em curso. O cotidiano pode ser compreendido como a maneira da sociedade estar junto, é o solo da comunhão. Já o imaginário é esse "céu de ideias", é o que garante a "coesão do conjunto social". Nesta relação de tecnologia e imaginário, Maffesoli (2012, p. 108-113) acredita que a pós-modernidade é a época do tecnomágico, enquanto o pré-moderno foi a época do mágico e a modernidade a época do teológico-positivo.

4 A CULTURA

> Cultura são todos os nossos gestos.
> Gilberto Gil

Recorremos aos preceitos de John B Thompson e Néstor García Canclini para pensarmos em cultura, assim, compreenderemos a concepção do conceito de cultura para adentrarmos às concepções sobre cultura híbrida. Segundo Thompson (1995, p. 167, grifo do autor), "os primeiros usos nos idiomas europeus preservaram algo do sentido original de *cultura*, que significava o cultivo ou o cuidado de alguma coisa", referindo-se ao cultivo de grãos, ou animais. Thompson (1995, p. 167) afirma que esse sentido foi estendido para o processo de desenvolvimento humano, a partir do início do século XVI. Segundo ele, no início do século XIX, "a palavra 'cultura' era usada como um sinônimo para, ou em alguns casos em contraste com, a palavra 'civilização'". Usava-se o termo civilização, para significar o "processo progressivo de desenvolvimento humano, um movimento em direção ao refinamento e à ordem, por oposição à barbárie e à selvageria".

Thompson (1995, p. 169-170, grifo do autor) argumenta que, "o conceito que emergiu no final do século XVIII e início do XIX, e que foi principalmente articulado pelos filósofos e historiadores alemães, pode ser descrito como a 'Concepção Clássica'". De acordo com esta concepção, "*cultura é o processo de desenvolvimento e enobrecimento das faculdades humanas, um processo facilitado pela assimilação de trabalhos acadêmicos e artísticos ligado ao caráter progressista da era moderna"*. De acordo com Thompson (1995, p. 170, grifo do autor), essa "Concepção Clássica" de cultura começa a se modificar, no final do século XIX, com a incorporação do conceito de cultura a uma nova disciplina: a antropologia. Com essa mudança, tal conceito torna-se menos ligado ao sentido de "enobrecimento da mente" e passa a relacionar-se com a "elucidação dos costumes, práticas e crenças de *outras* sociedades, que não as europeias".

Thompson (1995, p. 166), apresenta-nos, então, as concepções antropológicas de cultura: a Concepção Descritiva e a Concepção Simbólica. A concepção descritiva, para Thompson (1995, p. 166), "refere-se a um variado conjunto de valores, crenças, costumes, convenções, hábitos e práticas

características de uma sociedade específica ou de um período histórico", e a concepção simbólica, trabalha o simbolismo, ou seja, afirma que os fenômenos culturais são fenômenos simbólicos, e, portanto, "o estudo da cultura está essencialmente interessado na interpretação dos símbolos e das ações simbólicas. De acordo com a Concepção Descritiva, "*a cultura de um grupo ou sociedade é o conjunto de crenças, costumes, ideias e valores, bem como os artefatos, objetos e instrumentos materiais, que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de um grupo ou sociedade"* (Thompson, 1995, p. 173, grifo do autor).

A Concepção Simbólica afirma que "*cultura é o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças"* (Thompson, 1995, p. 176, grifo do autor). Segundo o autor, a análise destas concepções serve como pano de fundo para "delinear uma abordagem alternativa para o estudo dos fenômenos culturais.

Posteriormente, Thompson (1995, p. 181) reflete a cultura, expondo sua "Concepção Estrutural", isto é, afirma que busca com essa, "uma concepção que dê ênfase tanto ao caráter simbólico dos fenômenos culturais como ao fato de tais fenômenos estarem sempre inseridos em contextos sociais estruturados". Entendemos, então, que Thompson (1995), não está preocupado somente com os fenômenos sociais, mas analisa-os juntamente aos contextos ao qual estão inseridos. Thompson (1995, p. 181, grifo do autor), argumenta que, "fenômenos culturais devem ser entendidos como *formas simbólicas em contextos estruturados",* e que a análise cultural deve ser entendida como "o estudo *da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas*".

Thompson (1995), afirma que esses processos, de produção e recepção de formas simbólicas, podem estar estruturados de maneira assimétrica de poder, tanto pelo acesso ao processo, quanto a disponibilidade de recursos díspares na produção. Entendemos que nem todos os indivíduos têm acesso aos meios de comunicação, ao teatro, ao museu, ao cinema. Essa assimetria pode transmitir, através das produções de sentidos disseminados, a suposta existência de uma cultura superior e outra inferior, quando o que existe é uma desigualdade de produção de sentidos. A representação da cultura norte-americana e da cultura indígena é um exemplo nítido disso.

Essa discussão no meio acadêmico, de cultura inferior ou superior, permanece em aberto e aqui não se pode afirmar se existe uma cultura melhor que a outra, pois isso é um juízo de valor. O que existe são culturas diferentes, que possuem participantes distintos com acesso convencional ou alternativo às formas simbólicas. De acordo com Thompson (1995, p. 182), sua Concepção Estrutural de cultura, é "tanto uma alternativa à Concepção Simbólica, como uma modificação dela, isto é, uma maneira de modificar a concepção simbólica levando em conta os contextos e processos socialmente estruturados".

Segundo o autor, seu objetivo, através de tal concepção, é "distinguir algumas características-chave em virtude das quais as formas simbólicas podem ser vistas como 'fenômenos significativos'". Thompson (1995, p. 182) afirma que as formas simbólicas possuem cinco características, referindo-se a aspectos: "intencionais, convencionais, estruturais, referenciais e contextuais"; e todos esses aspectos têm relação com os termos "significado, sentido e significação". A característica "intencional" da forma simbólica afirma que essas "*são expressões de um sujeito e para um sujeito (ou sujeitos)".* Ou seja, o sujeito, ao utilizar as formas simbólicas, expressa àquilo que "quer dizer", ou "tenciona". As formas simbólicas percebidas então como "expressão de um sujeito" (Thompson, 1995, p. 183, grifo do autor). O aspecto "convencional", segunda característica das formas simbólicas, quer dizer que:

> *a produção, construção ou emprego das formas simbólicas, bem como a interpretação das mesmas, pelos sujeitos que as recebem, são processos que, caracteristicamente, envolvem a aplicação de regras, códigos ou convenções de vários tipos* (Thompson, 1995, p. 185, grifo do autor).

Ou seja, convenção de aspectos como o vocabulário, o alfabeto, o código Morse, um cortejo amoroso, entre outros. No entanto, essas convenções são vivenciadas na prática, e não percebemos claramente e conscientemente sua utilização. Esta atividade são esquemas implícitos. Vamos entender essa característica, com a tentativa de alguns exemplos. Quando você cruza por uma pessoa conhecida na rua, por mais que você a odeia e a ache a pior pessoa do mundo, você a cumprimenta, e ela, pensando o mesmo de você, retribui o cumprimento. Quando você está no trânsito, e o sinal fica vermelho, você sabe que é necessário parar, se não quiser fazer a grande viagem. Quando uma pessoa olha para você e lhe pisca o olho, é sinal de que ela está lhe xavecando, e cabe a você, aceitar o xaveco ou não. Mas como sabemos que devemos cumprimentar, parar, aceitar ou rejeitar? Sabemos isso porque conhecemos, de forma subjetiva, o que essas convenções significam. E estas, podem mudar de acordo com o local, o grupo, o tempo.

A terceira característica, o aspecto "estrutural", de acordo com Thompson (1995, p. 187-188, grifo do autor), "significa que *as formas simbólicas são construções que exigem uma estrutura articulada".* Isto se dá, porque as formas simbólicas são elementos que se relacionam uns com os outros. Entendemos, então, que a estrutura de uma forma simbólica "é um padrão de elementos que podem ser discernidos em casos concretos de expressão, em efetivas manifestações verbais, expressões ou textos".

A quarta característica é o aspecto "referencial", que segundo Thompson (1995, p. 190, grifo do autor), significa que: "*as formas simbólicas são construções que tipicamente representam algo, referem-se a algo, dizem algo sobre alguma coisa".* Por exemplo, em uma obra de arte, a figura do diabo pode se referir à maldade humana ou a morte; em uma charge de um personagem, refere-se a pessoa que a inspirou. A quinta característica é o aspecto "contextual", que, de acordo com Thompson (1995, p. 192, grifo do autor), "significa que *as formas simbólicas estão sempre inseridas em processos*

e contextos sócio-históricos específicos dentro dos quais e por meio dos quais elas são produzidas, transmitidas e recebidas".

Ou seja, o contexto que a forma simbólica está inserida. Podemos perceber isso, através da utilização de diferentes sotaques, entonação, gírias, expressões, palavras, entre muitos outros. Através da característica contextual, Thompson (1995, p. 193) analisa a contextualização social das formas simbólicas. Por serem formas que pertencem a um contexto sócio-histórico, essas formas são "constantemente valorizadas e avaliadas, aplaudidas e contestadas pelos indivíduos que as produzem e as recebem" (Thompson, 1995, p. 193). Sofrem, então, "*processos de valorização,* isto é, processos pelos e através dos quais lhes são atribuídos determinados tipos de valores" (Thompson, 1995, p. 193).

Após compreendermos a transformação do conceito de cultura através dos preceitos de Thompson, essencialmente a sua característica contextual, adentramos às concepções de Canclini, autor que também se dedica a compreender a cultura, mas que a vê, atualmente, como o resultado de uma hibridização. O autor dedica-se, essencialmente, às análises sobre a cultura – e sua hibridização – na América Latina. Ao pensar tal hibridização, Canclini (2000, p. 17) também reflete sobre as estratégias latino-americanas para entrar e sair da modernidade. No entanto, acredita que na América Latina, "onde as tradições ainda não se foram e a modernidade não terminou de chegar, não estamos convictos de que modernizar-nos deva ser o principal objetivo, como apregoam políticos, economistas e a publicidade de novas tecnologias".

Canclini (2000, p. 19) acredita que, antes de tudo, é necessário derrubar as divisões que separam o culto, o popular e o massivo, derrubando também os muros que separam as ciências que se dispõem a compreendê-las (lembra-nos que "a história da arte e a literatura que se ocupam do 'culto'; o folclore e a antropologia, consagrados ao popular; os trabalhos sobre comunicação, especializados na cultura massiva"). Deste modo, uma ciência nômade seria condizente e capaz de averiguar as "camadas do mundo da cultura" e sua hibridização.

Canclini (2000, p. 31-254) reflete sobre o que seria se modernizar, questionando-nos: "O que significa ser moderno?", e afirma: "é possível condensar as interpretações atuais dizendo que quatro movimentos básicos constituem a modernidade: um projeto emancipador, um projeto expansionista, um projeto renovador e um projeto democratizador". No entanto, o autor tem o discernimento de que "não há uma única forma de modernidade, mas várias, desiguais e às vezes contraditórias". Neste contexto, Canclini (2000) busca compreender a modernidade e a pós-modernidade analisando, essencialmente, o popular, o culto e o massivo. Nesta reflexão, para os pensadores, acredita Canclini (2000), o moderno está ligado ao culto e ao hegemônico, e o popular, por sua vez, liga-se ao tradicional e ao subalterno.

O popular seria o excluído, o pré-moderno, o subsidiário. Na instância do consumo, estaria sempre no fim do processo, "obrigados a reproduzir o ciclo dos dominadores". Fato que vai de encontro

a concepção de Certeau (2011), onde, como já mencionamos, os dominados não apenas consomem aquilo que vem dos dominantes, mas as ressignificam. A cultura popular, então, seria o folclore, que para Canclini (2000, p. 207-213), é uma invenção melancólica das tradições e também uma "tentativa melancólica de subtrair o popular da 'massa'". O problema do folclore, e por consequência, dos folcloristas, é recortar apenas o "objeto". Isto é, é interessar-se apenas nos bens culturais, tais como cerâmicas, lendas, músicas, objetos, e ignorar os "agentes que os geram e o consumem", gerando assim uma "fascinação pelo objeto", onde valoriza-se sua repetição, e não sua transformação (Canclini, 2000, p. 211).

O popular relaciona-se com o artesanato, enquanto o culto se relaciona com a arte, numa concepção moderna. No entanto, Canclini (2000, p. 243-246) observa que não podemos afirmar, com precisão, o que é ou não arte. Para ele, aquilo que "chamamos de arte não é apenas aquilo que culmina em grandes obras, mas um espaço onde a sociedade realiza sua produção visual". Além disso, observa o autor, "demonstrou-se que nas cerâmicas, nos tecidos e retábulos populares é possível encontrar tanta criatividade formal, geração de significados originais quanto na arte culta". O popular também se relaciona com a antropologia. Este ramo da ciência, assim como seus estudos etnográficos, foca no diferente, separam os grupos do restante da sociedade. Observam, por exemplo, índios e camponeses, mas não focam em suas relações com outros grupos, outras culturas ou com a indústria de massa.

O popular, bem como a tradição, encontra-se dentro de uma "visão tradicionalista", essencialmente utilizada por folcloristas e antropólogos. Já a visão modernizadora é exercida pelos sociólogos e pelos comunicólogos (Canclini, 2000, p. 277). Os sociólogos interessam-se, em suma, por "problemas macrossociais e processos de modernização" (Canclini, 2000, p. 247).

Já os comunicólogos "acreditaram que as transformações simbólicas eram um conjunto de efeitos derivados do maior impacto quantitativo da informação", onde "a arte popular, que tinha ganhado difusão e legitimidade social graças ao rádio e ao cinema, reelabora-se em virtude dos públicos que agora tomam conhecimento do folclore através de programas televisivos". Ou seja, compreendem a sociedade, a cultura e a arte pelo viés da informação e dos meios de comunicação (Canclini, 2000, p. 257).

O culto, por sua vez, estaria relacionado com o sujeito moderno, aquele que sai das tradições, do popular, do folclore e do artesanato e moderniza-se. Para Canclini (2000, p. 302), a pessoa culta não precisava, necessariamente, ter poder aquisitivo, pois

> aos que eram cultos pertenciam certo tipo de quadros, de músicas e de livros, mesmo que não os tivessem em sua casa, mesmo que fosse mediante o acesso a museus, salas de concerto e bibliotecas. Conhecer sua organização já era sua forma de possuí-los, que distinguia daqueles que não sabiam relacionar-se com ela (CANCLINI, 2000, p. 302).

Neste sentido, "ser culto, e inclusive ser culto moderno, implica não tanto se vincular a um repertório de objetos e mensagens exclusivamente modernos, quanto saber incorporar a arte e a

literatura de vanguarda, assim como os avanços tecnológicos, matrizes tradicionais de privilégio social e distinção simbólica" (Canclini, 2000, p. 74). Ser culto é, ainda, "apreender um conjunto de conhecimentos, em grande medida icônicos, sobre a própria história, e também participar dos palcos em que os grupos hegemônicos fazem com que a sociedade apresente para si mesma o espetáculo de sua origem" (Canclini, 2000, p. 162).

O culto relaciona-se, então, com a arte, o moderno, a literatura. Para ser culto, lembra-nos Canclini (2000, p. 69), é preciso ser letrado, fato que condenaria as sociedades compostas por uma maioria de analfabetos a uma era "pré-moderna". O culto não quer se relacionar nem com o popular, nem com o massivo. Quer se diferenciar, afastar-se.

Contudo, após as observações acerca do popular, do culto e do massivo, Canclini (2000, p. 354) conclui que não há como delimitar cada esfera. Para ele, "a sociabilidade híbrida que as cidades contemporâneas induzem nos leva a participar de forma intermitente de grupos cultos e populares, tradicionais e modernos". Ou seja, não há como separar o que é o popular (pré-moderno, tradicional, artesanato, folclore e antropologia) do que é culto e do que é massivo (moderno, arte, sociologia, comunicação, indústria cultural). É preciso desfazer este pensamento divido e excludente. Nós não somos sujeitos apenas modernos ou tradicionais, somos híbridos, assim como a nossa cultura. E aí entra a concepção de pós-modernidade para Canclini (2000). Na América Latina, este "continente heterogêneo formado por países onde, em cada um, coexistem múltiplas lógicas de desenvolvimento", Canclini (2000, p. 28) percebe que tradições e modernidades se misturam, hibridizando sua cultura. Assim, nesta linha, Canclini (2000, p. 28) concebe "a pós-modernidade não como uma etapa ou uma tendência que substituiria o mundo moderno, mas como uma maneira de problematizar os vínculos equívocos que ele armou com as tradições que quis excluir ou superar para constituir-se".

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mídia, Cultura e Identidade. Mesmo após esta reflexão, nutrida por autores de extrema relevância no meio acadêmico como Jesús Martín-Barbero, Stuart Hall, Michel Maffesoli, John B Thompson e Nertor Garcia Canclini, esses conceitos ainda nos são caros. Sabemos que cada um deles poderia perfeitamente ser o protagonista de um ensaio.

Com Martín-Barbero, compreendemos mídia como mediações. No entanto, não há apenas uma conexão entre um emissor e um receptor, entre um sujeito e a informação que consome. Por meio de programas televisivos, por exemplo, o sujeito consome seu conteúdo, mas também delibera sobre este. Influi, articula, expõe suas opiniões. A mídia também atua como um dos elementos que podem criar grupos, por meio de identificações específicas. Como afirmados em estudos anteriores, dedicados a compreensão da relação entre internautas e a novela Avenida Brasil, os telespectadores atualmente não se restringem a um consumo, por meio de um produto midiático, eles expõem suas opiniões, discutem,

dialogam, conhecem pessoas e estabelecem laços. Michel Maffesoli e Stuart Hall nos possibilitaram a compreensão sobre esses laços, identificações e socialidades.

Com Thompson (1995), compreendemos as noções que cercam o conceito de cultura, percebendo que este termo, assim como a mídia e a identidade, também sofreu mutações ao longo dos anos. Essa transformação nos é explicada por Canclini, ao intuirmos que a cultura se mistura, se transforma e se hibridiza. Além disso, a cultura, assim como os meios de comunicação, nos auxilia a compreender a sociedade e a construir nossas relações identitárias.

REFERÊNCIAS

BHABHA, H. K. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2000.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

HALL, Stuart. "Identidade cultural e diáspora". Revista do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro, 1996.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

_____. A identidade Cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

IBOPE. Social TV. 2013. Disponível em: <http://www.ibope.com.br/pt-br/solucoes/analises/comportamentomidiatico/Paginas/Social%20TV.aspx>. Acesso em: 20 dez. 2013.

LANDOWSKI, E. Presenças do Outro. São Paulo: Perspectiva, 2002.

LEMOS, André. Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. 5ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2010.

LÉVY, Pierre. A Revolução contemporânea em matéria de Comunicação. In: MARTINS, F. M.; SILVA, J. M (Org.). Para navegar no século XXI: tecnologias do imaginário e cibercultura. 3. ed. Porto Alegre: Sulinas/Edipucrs, 2003.

MAFFESOLI, Michel. O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1998.

_____. O imaginário é uma realidade. Revista FAMECOS. Porto Alegre: n. 15, agosto 2001, p. 74-81.

_____. O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003.

_____. A identidade Cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. A transfiguração do político: a tribalização do mundo. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. O conhecimento comum: introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Sulina, 2010.

_____. O Tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MARTÍN-BARBERO. Oficio de cartógrafo: Travesías latinoamericanas de la comunicación em la cultura. México: Fondo de cultura económica, 2002.

_____ . Dos meios às mediações. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.

_____. Cidade virtual: novos cenários da comunicação. Comunicação & Educação, n.11, jan/abr., 1998.

SHIRKY, Clay. A cultura da participação: criatividade e generosidade no mundo conectado. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

THOMPSON, John B. Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.