

**O HIBRIDISMO CULTURAL  
APLICADO À MÍDIA  
BRASILEIRA**

**CULTURAL HYBRIDITY APPLIED  
TO BRAZILIAN MEDIA**

**LA HIBRIDACIÓN CULTURAL  
APLICADA A LOS MEDIOS DE  
COMUNICACIÓN DE BRASIL**

**Ana Carolina Costa dos Anjos<sup>1</sup>  
Marina Haizenreder Ertzogue<sup>2, 3</sup>**

**RESUMO**

O artigo apresenta um desenredar do conceito de hibridização cultural e sua relação intersticial com a mídia, sobretudo em um contexto de nação, no caso, o Brasil. Todavia, por compreender que há uma complexidade e abrangência semântica, social e histórica acerca dos termos cultura e hibridismo (quicá hibridismo cultural) é que se propõe apresentar as acepções dos termos, fazendo um recorte, no qual se reporta às ideias centrais dos mesmos dentro de uma perspectiva dos estudos pós-coloniais imbuída das teorias da comunicação, para então deslindar a participação da

<sup>1</sup> Graduada em Jornalismo e Mestre em Ciências do Ambiente pela Universidade Federal do Tocantins, professora Substituta no curso de Jornalismo da UFT. Pós-graduanda na Especialização em Ensino de Comunicação/Jornalismo: Temas Contemporâneos. E-mail: [carolcdosanjos@gmail.com](mailto:carolcdosanjos@gmail.com).

<sup>2</sup> Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo, Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professora Associada, leciona no curso de História na Universidade Federal do Tocantins (UFT). Docente do Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente (CIAMB) Mestrado e Doutorado. Docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade (Mestrado) - UFT. Pesquisadora do CNPq. E-mail: [marina@mail.uft.edu.br](mailto:marina@mail.uft.edu.br).

<sup>3</sup> Endereço de contato das autoras (por correio): Universidade Federal do Tocantins. Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade (PPGCOM) / Curso de Comunicação Social. Campus Palmas. Avenida NS 15, 109 - Plano Diretor Norte, Palmas - TO, Brasil. CEP: 77001-090.



ISSN nº 2447-4266

Vol. 2, Especial 2, outubro. 2016

DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2016v2Especial2p231>

mídia tanto como elemento constituinte desta realidade social como o que 'ancora' essa construção de hibridismos culturais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hibridismo Cultural. Discurso Midiático. Brasil.

#### **ABSTRACT**

This article unravels the concept of cultural hybridization and its interstitial relation to the media, especially in a national context, in this case, Brazil. However, as we understand the semantic, social and historical complexity and coverage of the terms culture and hybridism (perhaps cultural hybridism), we propose to present the meanings of this terms, providing a view which reports to the central idea of this meanings within the perspective of colonial studies imbued with the communication theories to unravel the participation of the media as a constituent of this social reality as what anchors the built of cultural hybridism

**KEYWORDS:** Cultural Hybridism. Media Discourse. Brazil.

#### **RESUMEN**

El artículo presenta un desenmarañar del concepto de hibridismo cultural y su relación intersticial con los medios de comunicación, especialmente en un contexto de nación, en el caso, Brasil. Aún, por la comprensión que hay una complejidad y un alcance semántico, social e histórico acerca de los termos cultura e hibridismo (tal vez hibridismo cultural) es que se propone presentar las representaciones de los termos, haciendo un recorte, en el cual se informe las ideas centrales de los mismos adentro de una visión de los estudios poscolonial imbuido de las teorías de la comunicación para entonces deslindar la participación de los medios de comunicación como elemento constituyente de esta realidad social como lo que 'soporta' esa construcción de hibridismos culturales.

**PALABRAS CLAVE:** Hibridismo Cultural, Discurso de los Medios de Comunicación, Brasil.

Recebido em: 10.08.2016. Aceito em: 19.10.2016. Publicado em: 30.10.2016.

### **Sobre cultura na perspectiva dos estudos coloniais: o hibridismo cultural**

Pensar a cultura a partir de uma perspectiva pós-colonial é pensá-la híbrida<sup>4</sup>. Assim, as culturas híbridas pós-coloniais se fazem objeto e abarcam histórias de desterritorialização e reterritorialização, dentro dos fenômenos de escravidão ou de migração (metrópole - colônia/ colônia - metrópole), em um contexto no qual houve tanto aproximação quanto justaposição das diferenças culturais, evidenciando-se, assim, o hibridismo cultural (SOUZA, 2004).

Essa compreensão se dá pela ressemantização do discurso da diferença cultural, promovendo uma releitura destas diferenças e ressignificando, inclusive, o conceito de cultura. A isso, Bhabha (1995) dá o nome de projeto pós-colonial, no qual a cultura deixa de ser compreendida como algo fixo, essencialista e substantivo e passa a ser entendida como fluida, híbrida, relacional, dinâmica e verbo (BHABHA, 1995).

Como as palavras têm história e, de certa forma, fazem história, uma discussão acerca do hibridismo cultural deve ser precedida por uma narrativa cronológica e social da conceituação do termo cultura, mesmo porque, ao se inscrever nessa conjuntura epistemológica pós-colonial, o texto carece dessa conceituação histórica.

### **Cultura: breve contextualização histórica**

Etimologicamente, a palavra cultura está ligada ao verbo em latim *colere* (colo), que significa cultivar. Todavia, o termo também pode ser empregado para significar habitar, cuidar de, respeitar, venerar e honrar. Cultura também pode ser

---

<sup>4</sup> O hibridismo cultural é pensando dentro de várias linhas teóricas, assim, nesse texto opta-se pela perspectiva pós-colonial. A justificativa pela escolha se dá ao longo do texto e se legitima dentro do processo desconstrutivista das tradições modernas, reivindicando a não subalternização cultural e epistêmica das culturas não europeias.

entendida como o resultado desse cultivo, de um cuidado com, de respeito (FERREIRA, 2001). O termo também recebera diversas significações ao longo do tempo.

Raymond Williams (2000) propõe uma construção histórica do termo. Em sua obra *Cultura*, ele sintetiza a polissemia e a polifonia (autores que falam de) da conceituação do termo e apresenta algumas transformações e (re)significações que ocorreram entre os séculos XVIII e XX, a respeito da compressão da palavra cultura.

Em síntese, até o século XVIII, cultura tinha uma acepção mais restrita e significava uma atividade, a cultura de alguma coisa, em geral, animais e produtos agricultáveis. Mas, nas últimas décadas século XVIII, particularmente, nos idiomas alemão e inglês, a palavra cultura começou a ser empregada com o sentido de “configuração ou generalização do espírito”, como aquilo que informa o modo de vida global de um determinado povo. Isto é, a cultura passa do conceito de cultivo da terra à “cultura do espírito humano”, transpondo, dessa maneira de: “um plano concreto para um plano abstrato: o pensamento.” (WILLIAMS, 2000, p. 10).

No século XIX, o termo passou a ser associado à ideia de desenvolvimento ‘íntimo’, em oposição ao ‘externo’, interrelacionando-se, dessa forma, às artes, religião e instituições, somando ainda a significação de práticas e valores discrepantes, inclusive opostos à civilização<sup>5</sup>. Vale destacar que o termo continuava tendo sua significação paralela com a de cultivo (terra e animal).

A concepção de cultura ligada à ideia de civilização, racionalidade, arte e religião fora demasiadamente utilizada até meados do século XX, inclusive em projetos de legitimação da colonialização. Mas, na segunda metade do século XX – marcado pelas lutas em prol da igualdade social – o termo fora amplamente utilizado em lutas sociais, demonstrando, desse modo, seu dinamismo. (WILLIAM, 2000).

---

<sup>5</sup> Na Alemanha, fora cunhada uma crítica à ideia de cultura como civilização (descrita pelos franceses), pois para os alemães a concepção era transpassada pelas ideias e ideais dos iluministas franceses.

Assim, o autor sintetiza cultura, enumerando as concepções que se tem ao redor da significação e utilização do termo, como sendo:

[...] (i) um estado mental desenvolvido – como em ‘pessoa de cultura’, ‘pessoa culta’, passando por (ii) os processos desse desenvolvimento – como em ‘interesses culturais’, ‘atividades culturais’, até (iii) os meios desses processos - como em cultura considerada como ‘as artes’ e ‘o trabalho intelectual do homem’. Em nossa época, (iii) é o sentido geral mais comum, embora todos eles sejam usuais. Ele coexiste, muitas vezes desconfortavelmente, com o uso antropológico e o amplo uso sociológico para indicar ‘modo de vida global’ de determinado povo ou de algum outro grupo social. (WILLIAMS, 2000, p.11).

O autor acrescenta que a cultura pode ser compreendida como o resultado de diversas formas, as quais precederam as convergências de interesses, sendo as principais ‘o espírito formador de um modo de vida’ e a ‘ordem social global’, em:

(a) ênfase no espírito formador de um modo de vida global, manifesto por todo o âmbito das atividades sociais, porém mais evidente em atividades ‘especificamente culturais’ [...]. E, (b) ênfase em uma ordem social global no seio da qual uma cultura específica, quanto a estilo de arte e tipos de trabalho intelectual, é considerada produto direto ou indireto de uma ordem primordialmente constituída por outras atividades sociais. (WILLIAMS, 2000, p. 11).

Entretanto, tanto o ‘espírito formador de um modo de vida global’ quanto ‘uma ordem social global’ – tal como foram utilizadas – têm premissas etnocêntricas, hegemônicas, pois, aqueles que constroem ou discorrem sobre tais categorias, as ordenam segundo a sua própria perspectiva cultural. Afinal, no interstício relacional da sociedade-história-cultura e produção cultural (com seus meios e perspectivas econômicas), os estudos de base marxista; “afirmam que a arte reflete a estrutura socioeconômica da sociedade dentro da qual é produzida.” (WILLIAMS, 2000, p. 34).

Ou seja, é como compreender a cultura do 'outro' com as lentes culturais do observador<sup>6</sup>.

Em suma, essas perspectivas pertenciam à primeira 'escola' (formalizada) de Antropologia, desenvolvida na Europa (mais especificamente na França, Alemanha e Inglaterra), no século XIX. Essa escola ficou conhecida como Evolucionismo Cultural/Social ou também como História Social do Ser Humano, na qual a cultura 'dizia' em que 'momento' da 'evolução' estaria a sociedade estudada. Segundo seu ponto de vista, toda sociedade 'evoluiria' até chegar à organização da civilização europeia. Ou seja, as diferenças sociais eram analisadas a partir de valores morais europeus e a cultura era compreendida como se estivesse fixada em uma 'linha do tempo', assim, alguns povos estariam em pontos primitivos e outros mais avançados ('evoluídos', no caso os próprios europeus). (CASTRO, 2005).

As subsequentes Escolas Histórico-Culturais (nas quais se podem enquadrar o Difusionismo – inglês, alemão e estadunidense –, o Configuracionismo e o Funcionalismo) teceram críticas ao Evolucionismo<sup>7</sup>. Todavia, vale ressaltar que esses são 'pensamentos de seu tempo', os quais serviram de base para chegar, por exemplo, na quarta linha de pensamento antropológico da cultura: o Interpretativismo, proposta pelo antropólogo estadunidense Clifford Geertz (1926 – 2006)<sup>8</sup> – a qual utilizamos neste texto.

---

<sup>6</sup> Sobre o melindroso trabalho científico – de referência etnográfica e antropológica – com a 'cultura do outro' pode ser conferido na *Introdução* da obra: *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*, de Bronislaw Malinowski (1978).

<sup>7</sup> Vale destacar que o Evolucionismo Cultural e Social perdurou o século XX, inclusive recebendo a nomenclatura de 'Neoevolucionismo' com as 'contribuições' de Gordon Childe (1892 – 1957) e Leslie White (1900 – 1975).

<sup>8</sup> Sendo a anterior a Funcionalista, na qual havia a concepção que a sociedade era resultado da integração de todas as partes que a constituía. Além disso, os pensadores desta escola combatiam o eurocentrismo e o etnocentrismo, amplamente, difundido pelos evolucionistas. Destacam-se os pensadores Bronisław Kasper Malinowski (1884 – 1942, polonês) e Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881 – 1955, britânico). Vale salientar que com o Funcionalismo 'nasce' o método da Observação

A Antropologia Interpretativa ou Interpretativismo lança mão de elementos da semiótica, da hermenêutica e também compreende as relações políticas, os contatos entre os povos, as trocas e embates. Trata-se de uma escola mais operacional, na qual se interpreta a cultura sob a premissa de que existe um emaranhado de símbolos compartilhados. Nesta escola, a cultura não é algo estático, mas modificada constantemente por agentes culturais, os quais atuam dentro de uma conjuntura. Assim, a proposta das interpretações é abarcar o contexto no qual foram produzidas as ações modificadoras da cultura e os agentes que atuam<sup>9</sup>. (ASSIS; NEPUCEMO, 2008; PASSADOR, 2003).

Dentro dessa perspectiva geertziana, refuta-se a ideia de que cultura é um fenômeno natural, conforme propunha Edward Burnett Tylor (1832 – 1917). Pode-se inferir que se trata de um fenômeno socialmente construído por agentes e instituições sociais.

Após esta digressão, na qual aponta-se duas das principais linhas de pensamento antropológico da cultura, cunhada concomitante à crítica relativista, adentra-se à concepção cujo uso de um sistema simbólico permite ao indivíduo a compreensão e significação do mundo. De modo que:

Todo comportamento humano se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los

---

Participante e os conceitos função e sistema social. Posteriormente, e sob a influência da compreensão da cultura como um campo multidimensional, estruturado e transpassado pelos campos histórico, econômico, político e religioso, nasce o Estruturalismo, com Marcel Mauss (1872 – 1950). Essa escola compreende os fatos como realidades entendidos a partir das representações coletivas em um determinado contexto. Além disso, incorpora a categorias da linguística e a compreensão de cultura adquire uma perspectiva dentro do campo simbólico de produção de sentido e de ordem. Destaca-se que o propulsor do Estruturalismo Linguístico é o filósofo e linguista Ferdinand de Saussure (1857 – 1913), cuja obra mais difundida é Curso de Linguística Geral, de 1916. No que tange a cultura tem-se como pensador de maior influência o belga Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009). Outros pensadores de destaque são Alvin Gouldner; Amitai Etzioni; Max Weber; Peter M. Blau; Philip Selznick, Robert K. Merton Blau e Louis Althusser. (ASSIS; NEPUCEMO, 2008; PASSADOR, 2003).

<sup>9</sup> Sendo essa a compreensão do termo cultura utilizada nos estudos pós-coloniais.

humanos. Todas as civilizações se espalharam e perpetuaram somente pelo uso de símbolos... Toda cultura depende de símbolos. *É o exercício da faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação*; Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas animal, não um ser humano... O comportamento humano é o comportamento simbólico. Uma criança do gênero Homo torna-se humana somente quando é introduzida e participa da *ordem de fenômenos superorgânicos que é a cultura*. E a chave deste mundo, e o meio de participação nele, é o símbolo. (WHITE, 1955, p. 180 apud LARAIA, 2009, p. 55 grifo nosso).

Após citar White (1955) Laraia (2009, p. 56) complementa, afirmando que: "para compreender os significados de um símbolo é necessário conhecer a cultura que o criou."

Assim sendo, e retomando as concepções de Clifford Geertz, o conceito de cultura imbrica o sistema simbólico e promove impactos no conceito de homem. Ou seja, a partir do momento que a cultura é compreendida como:

[...] um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, fontes de informação extra-somáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas. (GEERTZ, 2008, p. 37).

Logo, por ser simbólico, pode-se inferir que 'transformar-se' em humano precede a passagem por alguns ritos. O ritual tem a característica de confirmar, no mundo simbólico, algumas características já estabelecidas pelas desigualdades sociais. Assim, o: "[...] ato de instituir simula, através da encenação cultural, que uma organização social arbitrária é assim 'um delírio bem fundamentado', dizia Durkeim, 'um ato de magia social', conclui Bourdieu, [...] 'transforma-te no que és.'" (CANCLINI, 2008, p.193).

Sendo resultado do meio cultural, no qual fora socializado por meio de rituais, o homem – ou a natureza humana – ainda era discutido conceitualmente na Antropologia (nos idos da década de 1970). Contexto esse que Clifford Geertz elucida:

Ou que a natureza humana não existe e que os homens são pura e simplesmente o que a sua cultura faz deles?  
É entre interpretações como essas, todas insatisfatórias, que a antropologia tem tentado encontrar seu caminho para um conceito mais viável sobre o homem, no qual a cultura e a variabilidade cultural possam ser mais levadas em conta do que concebidas como capricho ou preconceito e, no entanto, ao mesmo tempo, um conceito no qual o princípio dominante na área, 'a unidade básica da humanidade', não seja transformado numa expressão vazia. (GEERTZ, 2008, p. 27).

O autor acrescenta que:

Assumir esse passo gigantesco longe da perspectiva uniforme da natureza humana, no que concerne ao estudo do homem, é abandonar o Paraíso. Alimentar a ideia de que a diversidade de costumes no tempo e no espaço não é simplesmente uma questão de indumentária ou aparência, de cenários e máscaras de comediantes, é também alimentar a ideia de que a humanidade é tão variada em sua essência como em sua expressão. E com esta reflexão começam a se afrouxar alguns ancoradouros filosóficos bem amarrados, iniciando-se uma jornada em águas bem perigosas. (GEERTZ, 2008, p. 27).

Conjugando é no fluir destas perigosas águas<sup>10</sup>, das quais sinalizara Geertz (2008), que pode se afirmar que o termo cultura já fora utilizado (e ainda é),

---

<sup>10</sup> Jean-Paul Sartre (1905 – 1980), em sua obra *O existencialismo é um humanismo*, traz a ideia central que: “[...] A existência precede a essência, ou, se se quiser, temos de partir da subjetividade [...]” (SARTRE, 2009, p. 618). Isto é, uma responsabilização do indivíduo pelas suas escolhas, promovendo, desta forma, uma quebra epistemológica na forma de se conceber o termo liberdade. Trazê-lo (Sartre) para essa discussão torna-se justificável, dentro do contexto, no qual se discutia a essência do ser humano ou a natureza humana. Deste modo, Sartre, com seu ‘existencialismo’, ‘responsabiliza’ o indivíduo por suas ações e, assim, também afrouxa ‘ancoradouros filosóficos’, destacados por Geertz (2008, p.27). Acrescentamos que não se trata apenas de uma ‘água perigosa’, mas também mais profunda.

associado à ideia de natureza humana<sup>11</sup>, “[...] embora seja possível dizer que o homem tem uma natureza, é mais significativo dizer que *o homem constrói sua própria natureza [...]*.” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 72, grifo nosso). Ou que; “na dialética entre a natureza e o mundo socialmente construído, o organismo humano se transforma. Nesta mesma dialética o *homem produz a realidade e com isso se produz a si mesmo.*” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 241, grifo nosso).

Todavia, o termo cultura também é empregado associado à ideia de nação, ao modo de vida de um grupo, de uma sociedade, como a capacidade de projetar comportamentos, de fazer inferências (língua) e como identidade.

Atentemo-nos, por ora, na relação associativa entre cultura e nação. Para tanto, recorrer-se à Apresentação que Lília M. Schwarcz, tece para a obra *Comunidades Imaginadas*, de Benedict Anderson (2008), na qual afirma que as:

Nações são imaginadas, mas não é fácil imaginar. Não se imagina o vazio e com base em nada. Os símbolos são eficientes quando se afirmam no interior de uma lógica comunitária afetiva de sentidos e quando fazem da língua e da história dados ‘naturais’ e ‘essenciais’ (SCHWARCZ, 2008, p. 16).

Assim, os símbolos constituem o imaginário da nação, os quais representam um “conjunto de bens e práticas tradicionais que nos identificam como nação ou como povo é apreciado como um dom, algo que recebemos do passado como tal prestígio simbólico [...]. [e] *são a base mais secreta da simulação social que nos mantém juntos.*” (CANCLINI, 2008, p. 160, grifo nosso). Perante isso, questiona-se como se recebe essas práticas tradicionais do passado? Essa questão perpassa o

---

<sup>11</sup> Entre os vários estudos datados do início do século XX, sobre a natureza humana, destaca-se o de Lev Semenovitch Vygostki (2007), no qual há uma aplicação do materialismo histórico e dialético relevante para a psicologia. Afinal, segundo Michael Cole e Sylvia Scribner (2007, p. 24), na *Introdução* da obra: *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*, Vygostki fora o: “primeiro psicólogo moderno a sugerir mecanismos pelos quais a cultura torna-se parte da natureza de cada pessoa.”.

próximo subtítulo, no qual, sob a perspectiva de 'invenções de tradição' propõe-se uma reflexão.

### **Cultura e a tradição inventada: as secretas simulações do imaginário social em nível de nação**

As diversas formas de representação e manifestação da cultura, os saberes e os fazeres que constituem o imaginário social aproxima a aceção dos termos cultura e tradição. No entanto, vale destacar que tanto os símbolos quanto a própria cultura (este sistema que engloba as práticas e hábitos do cotidiano) são invenções:

Por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado histórico apropriado. (HOBSBAWM, 2012, p. 8).

O autor acrescenta ainda que:

[...] invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição. [...] Em suma, inventam-se tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta. (HOBSBAWM, 2012, p. 11-12).

Pelo exposto, compreende-se que as tradições e símbolos são inventados e a coesão que sustenta, por exemplo, a relação de nação e cultura é revisitada em Schwarcz (2008, p. 10), na qual a nação é concebida como: "uma comunidade política imaginada". Ou seja, "mais que inventadas, nações são 'imaginadas', no sentido de que fazem sentido para a 'alma' e constituem objetos de desejos e projeções."

Sobre a ideia de projeção, Gilberto Velho (2003) descreve que há uma ressignificação da memória, do passado que é reapresentado com outros símbolos (ou os mesmos ressignificando-os) no presente, a fim de projetar um futuro.

Assim, ao afirmar que a nação é imaginada, apresenta-se uma “[...] legitimidade emocional profunda; [que] pauta-se pela ideia de que é preciso fazer do novo, antigo, bem como encontrar naturalidade num passado que, na maioria das vezes, além de recente não passa de uma seleção com frequência consciente.” (SCHWARCZ, 2008, p.10).

A exemplo, no Brasil, entre as décadas de 1920 e 1940, houve um esforço teórico de intelectuais para construções/invenções de narrativas sobre a história da cultura brasileira, da identidade nacional e o arquétipo da brasilidade expressos, dentre outras formas, na cultura ilustrada<sup>12</sup> (HOLANDA, 2009; ORTIZ, 2009<sup>13</sup>; 2006). Já durante o período de governo e ditadura militar (1964-1984) houve a construção do nacionalismo e a ascensão do futebol como símbolo da brasilidade.

Encerrando, neste momento, a breve digressão da relação cultura, tradição inventada, em nível de nação, recorre-se, novamente, a Anderson (2008, p. 32, grifo do autor).

Assim, dentro de um espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana.

Ela é *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva de comunhão entre eles.

<sup>12</sup> Por cultura ilustrada entende-se cinema, literatura, fotografia, pintura, música, artes cênicas, escultura e a arquitetura, ou seja, manifestações artísticas.

<sup>13</sup> Nesta obra, Renato Ortiz narra e analisa a influência dos meios de comunicação de massa na formação da *Moderna Tradição Brasileira* e o advento da *indústria cultural nacional*.

Perante o exposto, percebe-se que há uma tessitura que une e que promove uma 'comunhão' entre os indivíduos de uma nação. "Ora, a essência de uma nação consiste em que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas." (GELLNER, 1964, p. 129 apud ANDERSON, 2008, p. 32). Afinal, o "o nacionalismo não é o despertar das nações para autoconsciência: ele *inventa nações onde elas não existem*." (ANDERSON, 2008, p. 32, grifo nosso).

Posto isso, salienta-se que, desde a modernidade, conta-se com ferramentas que aceleram a esse processo: os meios de comunicação de massa. Esses, por sua vez, constroem o que Anderson (2008) denomina de simultaneidade<sup>14</sup>, ao se referir ao capitalismo editorial. Ou ainda na *teoria do laço social*<sup>15</sup>, de Wolton (1996), na qual os meios de comunicação de massa (no caso, a televisão pública) funcionam como mediadores na estruturação da vida social em uma "sociedade individual de massa." (WOLTON, 1996, p. 16). Voltarei à ancoragem dos meios de comunicação de massa para representação da cultura, mas não antes de conceituar o termo hibridismo, no subtítulo a seguir.

### **Hibridismo: da evolução das espécies à contemporaneidade**

O termo hibridismo surge no século XIX e é propugnado pelas ciências biológicas. Charles Darwin, em sua obra *A origem das espécies*, conceitua o termo

---

<sup>14</sup> No capítulo *As origens da consciência nacional*, da obra *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, Anderson (2008) descreve a formação de redes de ligação invisíveis – logo, simbólicas – entre as pessoas, as quais o autor compreende dentro da conjuntura da origem, ascensão e proliferação das mídias (desde as prensas de Gutemberg à internet). Afinal, o tempo dos jornais é fundamental para projeção do 'estar junto', em nível de nação, no imaginário daqueles que 'constroem' a nação. A simultaneidade é um dos frutos da imprensa como mercadoria – ou para usar as palavras do autor, do 'capitalismo editorial'. (ANDERSON, 2008, 71 -83).

<sup>15</sup> O laço social é a característica de agrupar indivíduos de uma mesma sociedade através de um símbolo social. Para Dominique Wolton (1996), a televisão constitui-se como um objeto de conversão capaz de pautar as conversas de indivíduos e personificar os tais símbolos em uma relação dialética.

como os seres que são a mistura de espécies diferentes. Entretanto, estes seres são tomados como impuros e inférteis, conforme exposto em:

Espécies puras têm naturalmente seus órgãos de reprodução em perfeita condição, mesmo quando cruzadas produzem ou pouca ou nenhuma prole. Híbridos, por outro lado, têm seus órgãos reprodutivos funcionalmente impotentes, como pode ser claramente visto no estado do elemento masculino, tanto em plantas quanto em animais; ainda que os órgãos em si mesmos sejam perfeitos em estrutura, pelo que se pode observar através do microscópio. (DARWIN, 2001, p. 246).

A conjuntura sócio-histórica na qual a obra fora publicada faz da mesma um livro revolucionário, de modo que, na segunda metade do século XIX, as ciências sociais se apropriam do termo hibridismo e, assim, nasce o Evolucionismo Cultural.

Compendiando o pensamento da Escola Evolucionista, esboça-se, no Quadro 1, uma síntese sobre a construção teórica dos principais pensadores da escola.

Quadro 1 - Principais pensadores do Evolucionismo Cultural/Social

Pensador	Principal Obra	Pensamento
Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (1798 -1857)	Curso de Filosofia Positiva	Filósofo francês conhecido como criador da <i>Sociologia</i> ou da (mais tarde denominada) <i>Sociologia da Unidade Humana e Social</i> e também do <i>Positivismo</i> . Comte propõe o esquema <i>etapista</i> do desenvolvimento histórico da humanidade.
Lewis Henry Morgan (1818 – 1981)	A Sociedade Antiga	Antropólogo estadunidense que, em sua principal obra, estabelece um esquema evolutivo humano, no qual a cultura passa por estágios, da selvageria, barbárie até chegar à civilização. Este esquema fora utilizado posteriormente por Marx e Engels no reforço do Materialismo Histórico.
Edward Burnett Tylor (1832 – 1917)	Cultura Primitiva	Britânico filiado à Escola Antropológica do Evolucionismo Social, autor da obra <i>Cultura Primitiva (Primitive Culture)</i> , de 1871, na qual afirma que as regras da evolução

		cultural/sociedade são as mesmas da natureza. Apresenta concepções que, hoje, compreendemos como colonialistas ao afirmar que os mexicanos não tinham condições de se governarem.
James George Frazer (1854 – 1941)	O Ramo de Ouro	Antropólogo escocês que explicita o método comparativo da antropologia evolucionista, na qual se coloca as narrativas das culturas de forma análoga a fim de encontrar uma 'natureza humana comum'. No entanto, seus estudos 'legitimam' a dominação imperialista dos povos 'selvagens' pelas nações europeias, justificada como 'necessidade do desenvolvimento da cultura' dos povos primitivos.

Fonte: ASSIS; NEPUCEMO, 2008; CASTRO, 2005; PASSADOR, 2003.  
Org. ANJOS (2015)

Perante o exposto, percebe-se que o Evolucionismo Cultural, ao se apropriar do conceito de hibridismo aplica-o ao homem e a suas relações sociais e cria, com isso, a 'vontade de pureza' e, assim, o ser humano que nasce da mistura de raças diferentes é um mestiço, um 'híbrido', logo; um 'inferior aos seres humanos puros'.

Pois, o termo tem:

O seu florescimento, no jardim dos discursos e teorias racistas das ciências biológicas, fundamentou, naquelas décadas, o discurso antropológico de conquista e colonização (JOSEPH, 1999), bem como estudos que interpretavam sociedades miscigenadas como um caos sem raça (VOGT, 1864) ou que as identificavam como imperfeitamente organizáveis, incapazes de crescer de forma completamente estável (SPENCER, 1898). (FILHO, 2010, p. 29).

Pode-se inferir que tal concepção legitima a sobreposição da cultura e ideologia do colonizador (puro) à do colonizado.

Filho (2010, p. 29) questiona o motivo de se utilizar um termo que carrega o peso da equivocidade e responde:

Dada a noção de que não se pode falar sobre um conceito, mas sobre conceitos de hibridação, a assunção de suas contradições e falhas é uma atitude que reflete justamente os seus pontos mais positivos. Deixar as síncries de fora do jogo, mesmo que pareça ser uma opção esperta, é como dar um tiro no próprio pé.

Dentro desta perspectiva, o autor recorre a Nestor Canclini para afirmar que a hibridação explicita o que não se funde. Isto é, “uma teoria não ingênua da hibridação é inseparável de uma consciência crítica de seus limites, do que não se deixa ou não quer ou não pode ser hibridado.” (CANCLINI, 2008, p. 27).

Corroborando, Bhabha (2000 apud SOUZA, 2004, p. 114) expõe a necessidade de se pensar o hibridismo:

A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto ou em alguma identidade mítica ‘híbrida’ – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura celebratória, sem a transcendência das condições complexas, conflitantes, que acompanham o ato de tradução cultural.

Isto porque, o hibridismo, entendido a partir do ato da tradução cultural, “nos torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição.” (BHABHA, 2013 ,277). E, assim, o hibridismo pode ser apreendido como um ‘terceiro espaço’, o qual “desloca as histórias que os constituem e estabelece novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas, que são mal compreendidas através da sabedoria normativa.” (BHABHA, 1995, p.211).

Pode-se afirmar, então que a hibridação agrega e subtrai, explicita as marcações simbólicas de inclusão e exclusão<sup>16</sup>. Afinal, a cultura é compreendida

---

<sup>16</sup> A construção social de identidade cultural nesse texto é compreendida como: “a identidade é, na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma *marcação simbólica* relativamente a outras

como algo construído socialmente, não fixa, relacional, 'uma celebração móvel'<sup>17</sup> e negociável.

Diante da compreensão do 'jogo simbólico' não fixo do 'eu' e do 'outro', cabe apresentar uma perspectiva epistêmica da descolonização da identidade, cunhada pelo mesmo teórico indiano contemporâneo, que afirma:

O outro dever ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial - cultural ou psíquica - que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade linguística, simbólica, histórica. Se, como sugerir, a sujeito do desejo nunca é simplesmente um Eu Mesmo, então a Outro nunca é simplesmente um *Aquilo Mesmo*, uma frente de identidade, verdade ou equívoco. (BHABHA, 2013, p. 95, grifo do autor).

Diante da compreensão do 'jogo simbólico' não fixo do 'eu' e do 'outro', cabe apresentar uma perspectiva epistêmica da descolonização da identidade, cunhados pelo mesmo autor quando afirma que.

[...] aceitar o convite do colonizador à identidade: 'Você é um médico, um escritor, um estudante, você é *diferente*, você é um de *nós*'. É precisamente naquele uso ambivalente de 'diferente' – ser diferente daqueles que são diferentes faz de você o mesmo – que o Inconsciente fala da forma da alteridade, a sombra amarrada do adiamento e do deslocamento. Não e o Eu colonialista nem a Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre as tais que constitui a figura da alteridade colonial – o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro. É em relação a esse objeto impossível que emerge o problema liminar da identidade colonial e suas vicissitudes. (BHABHA, 2013, p.84).

---

identidades [...] O *social* e o *simbólico* referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e a manutenção das identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definido, por exemplo, quem é excluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são 'vivas' nas 'relações sociais'" (WOODWARD, 2013, p. 14, grifo da autora).

<sup>17</sup> Além de relacionais, as concepções pós-modernas do termo compreendem o sujeito como um indivíduo portador de uma identidade fragmentada, não fixa, nem essencial ou permanente. A identidade "é uma celebração móvel" (HALL, 1987 apud HALL, 2006, p.13), um cosmo.



ISSN nº 2447-4266

Vol. 2, Especial 2, outubro. 2016

DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2016v2Especial2p231>

Ainda discorrendo sobre os problemas liminares da identidade colonial, o autor acrescenta que:

Usa estes retratos pós-coloniais porque eles convergem no ponto de fuga de duas tradições familiares do discurso da identidade: a tradição filosófica da identidade como processo de auto-reflexão no espelho da natureza (humana) e a visão antropológica da diferença da identidade humana enquanto localizada na divisão Natureza/Cultura. No texto pós-colonial, o problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, onde a imagem – pessoa desaparecida, olho invisível, estereótipo oriental – e confrontada por sua diferença, seu Outro. Este não é nem a essência vítrea da Natureza, para usar a imagem de Richard Rorty, nem a voz pesada da ‘interpelação ideológica’, como sugere Louis Althusser. (BHABHA, 2013, p. 87).

Conforme exposto, os processos culturais identitários, em contextos pós-coloniais, são transpassados por conjunturas socioeconômicas e históricas, as quais ‘opõem’ o ‘eu’ (nativo) em relação ao ‘outro’ (colonizador/estrangeiro). Destarte, o espaço de representação da alteridade do ‘eu’ é subalterno ao ‘outro’.

Rematando o hibridismo, sobretudo o hibridismo cultural forma, segundo Canclini (2008), um ‘terceiro espaço’, no qual há uma consciência crítica de seus limites, do que é passível de ser hibridado ou não, mas, também:

A hibridez tem um longo trajeto nas culturas latino-americanas. Recordamos antes as formas sincréticas criadas pelas matrizes espanholas e portuguesas com a figuração indígena. Nos projetos de independência e desenvolvimento nacional, vimos a luta para compatibilizar o modernismo cultural com a semimodernização econômica, e ambos com as tradições persistentes (CANCLINI, 2008, p. 326).

Após o exposto, acrescenta-se que, no processo de construção do pensamento acerca do que é o Brasil e a brasilidade – comum ao início do século XX –, partia-se de estruturas eurocentristas. Ou seja, se pensa o que é o Brasil a partir do pensamento europeu. Destaca-se que esse paradigma começou a ser questionado há

pouco tempo, promovendo rupturas da forma de se produzir ciência política e social na América Latina contemporânea, na qual se faz leituras desconstrutivas da perspectiva tradicional da modernidade e se analisa a subalternização cultural e epistêmica das culturas não europeias<sup>18</sup>.

Dito isso, pode-se inferir que a 'identidade nacional e a cultura brasileira' é(são) um(uns) discurso(s) socialmente construído(s) a partir de unidade socioeconômica, política e cultural. Discurso esse ancorado na mídia, assunto desenredado no próximo subtítulo.

### **O hibridismo cultural e a brasilidade: ancoragens da mídia brasileira**

Parte-se do pressuposto de que a mídia ancora discursos e outros elementos, que subsidiam a construção social da realidade ao representarem e rerepresentarem a realidade aos indivíduos (ANDERSON, 2008; BAHIA, 2009; THOMPSON, 2008). Acrescenta-se que o discurso midiático ocupa, na sociedade contemporânea, uma posição de "lugar de memória" (ENNE, 2004; NORA, 1988, 1994; THOMPSON, 2008).

Desse modo, após a ascensão dos meios de comunicação de massa à instituição social houve uma transformação e reorganização das interações sociais, as quais, segundo John B. Thompson (2008, p.77), criaram as "[...] novas formas de ação e de interação e novos tipos de relacionamentos sociais.". Afinal, os meios de comunicação de massa promoveram um redimensionamento dos contextos interativos<sup>19</sup> e uma 'nova ancoragem da tradição'. Por nova ancoragem da tradição

---

<sup>18</sup> Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Frantz Fanon, Roberto Cardoso de Oliveira são alguns autores que estão 'vinculados', de certa forma, a esta linha de pensamento.

<sup>19</sup> Para Thompson (2008) são três os contextos interativos, sendo o face a face; o mediado, que se estabelece através do uso de recursos técnicos (à exemplo, o telefone); e o quase mediado, cuja interação ocorre de forma estendida no tempo e no espaço, com mediação dos meios de comunicação de massa. Esta última envolve a produção e recepção de bens simbólicos em larga escala.

pode-se inferir que a tradição se 'desritualizou' se 'revestiu de novas características', 'desenraizou-se'. Dito de outra maneira, segundo Thompson (2008, p. 160), "[...] as tradições transmitidas oralmente continuaram a desempenhar um papel importante na vida cotidiana de muitos indivíduos. E mais, as tradições mesmas foram transformadas à medida que seu conteúdo foi sendo assumido pelos novos meios de comunicação". Ou seja, tendo deixado de restringir-se aos contextos práticos da vida cotidiana, a interação expandiu-se e renovou-se.

Ainda sobre 'nova ancoragem da tradição', o autor ressalta que:

O desenraizamento das tradições locais compartilhados da vida cotidiana não significa que as tradições flutuam livremente; pelo contrário, as tradições sobreviverão ao longo do tempo somente se forem continuamente *reincorporadas* em novos contextos e *reancoradas* em novos tipos de unidades territoriais. (THOMPSON, 2008, p. 165, grifo do autor).

Diante dessa premissa, destaca-se que os discursos midiáticos, na sociedade contemporânea, ancorados nos mais diversos meios de comunicação, ocupam um lugar privilegiado. Isso porque, ao ancorarem a 'tradição', tornam-se construtores e armazenadores da memória social, conforme explica Enne (2004, p. 114), em:

Nesse sentido, os jornais poderiam ser pensados como construtores e/ou legitimadores de lugares de memória, no sentido dado por Pierre Nora [...]. Mais precisamente: seriam eles, se não os lugares de memória (dadas as interpretações mais restritas do conceito), com certeza espaços privilegiados no arquivamento e produção da memória contemporânea. Assim, não há como não assinalar, nas sociedades contemporâneas, a intrínseca relação entre os discursos midiáticos e a produção da memória (ou como deseja Nora, uma memória que já não é memória espontânea, mas produzida).

Assim, os produtos da comunicação de massa, por exemplo, os jornais, são fundamentais na e para a construção de identidades culturais e memórias sociais desde a modernidade, quiçá na contemporaneidade. Afinal, o discurso é um

elemento constituinte da memória e a memória, por sua vez, se apresenta por meio de discursos (MALDIDIER, 2003).

Sobre a prática discursiva dos meios de comunicação de massa, há uma dicotômica relação, na qual o discurso midiático legitima-se e é legitimado pelos fatos, uma vez que a “imprensa, rádio, imagens não agem apenas como meios dos quais os acontecimentos seriam relativamente independentes, mas como a própria condição de sua existência.” (NORA, 1988, p. 181).

Em outras palavras, a linguagem constrói termos, por meio dos quais o mundo passa a ser manifestado, representado e rerepresentado. Nesse contexto, o jornal é um suporte para veiculação de linguagens e discursos. Por conseguinte, os vários discursos (econômico, cultural, político, social, etc.) se constroem respaldados em sistemas que se apoderam de conceitos, valores e até mesmo de noções a priori simples sobre os fatos cotidianos (FOUCAULT, 2010). “Uma página de jornal é um reflexo vivo das contradições da realidade social no corte de um dia.” (RIBEIRO, 2005, p.107).

Destarte, a narrativa midiática é uma forma de discurso institucional – sendo o jornalismo compreendido como uma instituição – o seu discurso tende a refletir as relações que ocorrem em uma dada conjuntura socioeconômica e cultural. Desse modo, a construção social da realidade e a (re)significação da identidade cultural e seu hibridismo perpassam pelo contexto do qual é produto. E, nessa representação social, o discurso jornalístico consiste em narrar o ‘real’ dos fatos, no qual os fatos sustentam a si próprios e o jornalista, dessa maneira, é (em tese) apenas um redator.

Todavia, ao serem reportados, os fatos perpassam a óptica cultural do jornalista e, por conseguinte, os fatos sofrem hierarquização, agregação de valores do indivíduo produtor da reportagem e da editoração do veículo midiático (que é uma empresa). E é dessa forma que o discurso midiático participa da urdidura “da construção social das identidades e de suas relações de poder.” (BAHIA, 2009, p.62).

Dito de outra maneira, os meios de comunicação de massa e o discurso midiático funcionam como produtores e armazenadores de memória, além de poderem ser considerados 'lugares de memória', por dar uma 'nova ancoragem à tradição' e essa produção é feita por indivíduos e instituições (em seus contextos e com regras tácitas). Essa relação – constructo e produto – dos meios de comunicação e da(s) identidade(s) social(is) é abordada na subseção abaixo.

### **O discurso midiático e a construção social da realidade**

As produções dos meios de comunicação e o indivíduo contemporâneo possuem uma relação bidirecional, na medida em que a vida pauta a mídia e a mídia pauta a vida. E, dessa maneira, há uma projeção de si nos meios de comunicação e uma introjeção dos discursos midiáticos, na qual os indivíduos se apropriam das representações e elaboram outra produção, que pode também ser denominado 'consumo' (ADORNO, HORKHEIMER, 2006). Essa elaboração a partir de produtos midiáticos fora exaustivamente significada e analisada nos estudos dos teóricos alemães Theodor W. Adorno (1903 – 1969) e Max Horkheimer (1895 – 1973)<sup>20</sup>. Assim, retornamos à 'velha' discussão da notícia como produto, a grande imprensa e a Indústria Cultural.

Entretanto, o historiador francês Michel de Certeau (1925 – 1986), ao escrever a *Invenção do Cotidiano*<sup>21</sup> também fala sobre esse fenômeno, quando:

[...] a análise das imagens difundidas pela televisão (representações) e dos tempos passados diante do aparelho (comportamento) deve ser completada pelo estudo daquilo que o consumidor cultural '*fabrica*' durante essas horas e com essas imagens. O mesmo se diga no que diz respeito ao uso do

<sup>20</sup> Mais especificamente no capítulo *A indústria Cultural: O esclarecimento como mistificação das massas*, da obra *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, publicado em 1947, em Amsterdã.

<sup>21</sup> A obra *L'invention du quotidien – la. arts de faire* tem sua primeira versão francesa publicada em fevereiro de 1980.

espaço urbano, dos produtos comparados no supermercado ou dos relatos e legendas que o jornal distribui. (CERTEAU, 2014, p. 38, grifo do autor).

Perante o exposto, pode-se afirmar que os meios de comunicação ancoram discursos e outros elementos que subsidiam a construção social da realidade ao representarem e rerepresentarem a realidade aos indivíduos<sup>22</sup>. Esses indivíduos, por sua vez, produzem realidades a partir dos elementos ancorados no discurso midiático. Todavia, mais do que representação, os meios de comunicação ou 'capitalismo editorial' propiciam a criação de uma 'comunidade imaginada' e a sensação de 'simultaneidade', pois, "ao mesmo tempo, o leitor do jornal, ao ver réplicas idênticas sendo consumidas no metrô, no barbeiro ou no bairro em que mora, reassegura-se continuamente das raízes visíveis do mundo imaginado na vida cotidiana." (ANDERSON, 2008, p. 68).

Desse modo, a imaginação da vida cotidiana, ancorada pelos meios de comunicação de massa dá uma falsa sensação de unicidade, exemplifica em:

[...] se agora observarmos o jornal como produto cultural, ficaremos impressionados com seu caráter profundamente ficcional. Qual é a principal convenção literária do jornal? Se olharmos uma primeira página qualquer do *New York Times*, por exemplo, teremos matérias sobre dissidentes soviéticos, a fome em Mali, um assassinato medonho, um golpe no Iraque, a descoberta de um fóssil raro no Zimbábue e um discurso de Mitterrand. Porque esses fatos estão justapostos dessa maneira? O que liga uns aos outros? Não um mero capricho. Mas, é óbvio que a maioria deles ocorre de modo independente, sem que os agentes se conheçam ou saibam o que os outros estão fazendo. A arbitrariedade na inclusão e justaposição deles (uma edição posterior irá substituir Mitterrad por uma vitória de beisebol) mostra que o vínculo entre eles é imaginado. (ANDERSON, 2008, p. 65).

---

<sup>22</sup> Um estudo interessante sobre 'como' os meios de comunicação de massa constroem realidade pode ser conferido em Nilton Hernandes, na obra *A mídia e seus truques: O que o jornal, revista, TV, rádio e internet fazem para captar e manter a atenção do público*, publicada em 2006.

Pelo exposto, pode-se inferir que o discurso midiático é um produto cultural, de 'caráter ficcional' capaz dar subsídio a invenções de comunidades imaginadas, nas quais há o sentimento de 'unicidade' e 'simultaneidade' no espaço, no tempo e em nível de nação (imaginada). Exemplificando, na análise de Harald Eidheim (1970, p. 206 apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 40) sobre a 'grande comunidade de Lapões', têm-se "à comunicação de massa e a novas técnicas organizacionais [destinadas] a despertar o sentimento de comunidade e ligar as descontinuidades internas espaciais e culturais."

Conjungido, os meios de comunicação de massa com seu *showrnlismo*<sup>23</sup> possuem não apenas a capacidade de criar fatos, mas também de criar uma 'opinião pública' sobre os fatos, que ela mesma gerou<sup>24</sup>, ou seja, uma 'colonialização do imaginário', de modo que:

[...] aparentemente a 'opinião' divulgada pela mídia interfere no curso dos acontecimentos, dando a ilusão de que o público foi levado em consideração. Na realidade, os indivíduos permanecem isolados, espalhados pelas mais distintas cidades, regiões, estados e países, sendo virtualmente 'unificados' pela mídia, mas sem terem exercido qualquer interlocução. É a 'ágora eletrônica' que simula a antiga *polis*, onde tudo se debatia. As megacorporações simulam a ágora que legitimará suas próprias estratégias de dominação e controle. (ARBEX, 2002, p. 56, grifo do autor).

Diante dessa elucidação, de 'pseudoparticipação' e 'falsa unidade' criada pelos meios de comunicação, o autor acrescenta ainda que os mecanismos de 'participação' geram um 'banco de informações' utilizadas, posteriormente, em estratégias de marketing.

<sup>23</sup> Neologismo que parodia e ironiza a cacofonia da palavra (e atividade) jornalismo com '*show - rnlismo*', na obra de José Arbex Júnior (2002), que trata da 'manipulação' de notícia, programação de televisiva e a dramaturgia da telenovela sob uma perspectiva socioeconômica.

<sup>24</sup> Uma concepção oriunda do Movimento Internacional Situacionista que apresenta o espetáculo da realidade ou 'aparência organizada socialmente', que é representada por meio de linguagem, símbolos e lógica socioeconômica própria. Esse assunto pode ser encontrado na obra *Sociedade do Espetáculo*, do escritor francês Guy Debord (1931-1994), publicada pela primeira vez em 1967.



ISSN nº 2447-4266

Vol. 2, Especial 2, outubro. 2016

DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2016v2Especial2p231>

Os resultados das votações são armazenados pela emissora, que assim adquire uma noção exata das tendências de comportamento. Estes resultados poderão, depois, ser cruzados com outras pesquisas feitas junto à audiência das telenovelas, minisséries e de telejornais. Trata-se de um valioso capital, que poderá ser empregado na produção de novos telejornais e telenovelas ou vendidos a empresas interessadas em utilizar os dados para a produção de mensagens comerciais e campanhas de políticos. (ARBEX, 2002, p. 47).

Logo, toda esta conjuntura de construção social da realidade publicizada por meio dos discursos midiáticos não se inscrevem dentro do campo da neutralidade, mas:

Como se estabeleceu há tempos nos estudos sobre efeitos da televisão, esses novos recursos tecnológicos não são neutros, nem tampouco onipotentes. Sua simples inovação formal implica mudanças culturais, mas o significado final depende dos usos que lhes atribuem diversos agentes. Nós os citamos neste lugar porque fendem as ordens que classificavam e distinguem as tradições culturais, enfraquecem o sentido histórico e as concepções macroestruturais em benefício de relações intensas e esporádicas com objetos isolados, com seus signos e imagens. Alguns teóricos pós-modernos sustentam que esse predomínio das relações pontuais e desistorizadas é coerente com a derrocada dos grandes relatos metafísicos (CANCLINI, 2008, p. 307)

Perante o exposto, percebe-se que se por um lado os meios de comunicação possibilitaram a derrocada dos relatos metafísicos, por outro classificam e distinguem as tradições culturais e, com isso, tecem uma realidade imaginada dentro de uma lógica mercadológica.

Vale destacar que todo este processo sofre o fenômeno da regionalização. Afinal, é no jornalismo local – o qual registra o cotidiano local – é que se atende a demanda do local, uma vez que, possibilita o confronto entre os fatos e sua versão midiática de forma mais 'natural' (PERUZZO, 2005).

A mídia local, ao publicar informações que retratam as necessidades e interesses da comunidade, propõe uma auto identificação e propulsiona a valoração da cultura local, posto que esse é o assunto em pauta (TEIXEIRA, 2002).

Para Bahia (2009, p. 11), é no jornalismo regional/local que “[...] ficam gravados os fatos que servirão como marcos da história social, política, econômica, artístico e cultural destas cidades, seus costumes e tradições, suas lideranças e personalidades de destaque.”. Acrescenta-se que, em se tratando de mídias regionais, o jogo narcísico<sup>25</sup>, tem maior possibilidade de atrair o espectador que se identifica com o produto midiático.

### **Considerações finais**

O processo de hibridização cultural fora compreendida nesse texto a partir de uma perspectiva pós-colonial, no qual apresenta a participação dos meios de comunicação de massa como constructos e tecedores da construção social da realidade, de modo que os discursos midiáticos criam e estabelecem vínculos entre indivíduos (em nível de nação), embora o consumo do mesmo seja feito de forma individual (sociedade individual de massa).

A urdidura do discurso midiático é atravessada e se constitui dentro de uma conjuntura sócio-histórica, econômica e cultural, de modo que a hierarquização dos assuntos ancorados por este discurso é precedida pelo contexto em que se constrói. Isto é, sob angulação econômica, social, cultural.

Tecer sobre o hibridismo cultural aplicado à mídia é compreender a formação de nações (e o discurso de nacionalidade) de países colonizados, suas misturas e o que não se mistura e a ancoragem que os meios de comunicação de massa dão a esse discurso e a outros, formando, dessa forma, um imaginário e memória coletivos.

---

<sup>25</sup> Termo utilizado por José Arbex Junior, em *Telenovela ou domesticação do imaginário*, para descrever a auto-identificação do telespectador com o personagem representado.

## Referências

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. A indústria Cultural: O esclarecimento como mistificação das massas. In: \_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. 10. Ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: Reflexões Sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo. Tradução Denise Bottman. 3. Reimp., São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARBEX Jr., José. **Showrnalismo**: a Notícia Como Espetáculo. 2. Ed. São Paulo: Casa Amarela, 2002.

ASSIS, Cássia Lobão; NEPOMUCENO, Cristiane Maria. Para explicar a cultura: o suporte antropológico e sociológico. In: \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. **Estudos Contemporâneos de Cultura**. Campina Grande: UEPB/UFRN, 2008. 15 fasc. – (Curso de Licenciatura em Geografia – EaD). Disponível em: <[http://www.ead.uepb.edu.br/arquivos/cursos/Geografia\\_PAR\\_UAB/Fasciculos%20-%20Material/Estudos\\_Contemporaneos\\_Cultura/Est\\_C\\_C\\_A14\\_Z\\_GR\\_260508.pdf](http://www.ead.uepb.edu.br/arquivos/cursos/Geografia_PAR_UAB/Fasciculos%20-%20Material/Estudos_Contemporaneos_Cultura/Est_C_C_A14_Z_GR_260508.pdf)>. Acesso em 06 set. 2015.

BAHIA, José Pericles Diniz. **Ser baiano na medida do recôncavo**: o jornalismo regional como elemento formador de identidade. 2009. 225f. Tese (Mestrado em Cultura e Sociedade) Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia, cidade, 2009. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp117436.pdf>>. Acesso em 06 set. 2015

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado da sociologia do conhecimento. Tradução de Floriano Souza Fernandes. 24 Ed. Petrópolis (RJ), 2004. Disponível em: <http://cristianordriguesdotcom.files.wordpress.com/2013/06/bergerluckman.pdf>>. Acesso 04 set. 2015.

BHABHA, Homi K. The third space. In: RUTHERFORD, J. (org). **Identity: community, culture, difference**. London, Lawrence and Wishart, 1995



ISSN nº 2447-4266

Vol. 2, Especial 2, outubro. 2016

DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2016v2Especial2p231>

BHABHA, Homi K. Minority culture and creative anxiety. In: \_\_\_\_\_. **Reinventing Britain**, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. Ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. Coleção Humanitas.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. Ed., 4. Reimpr. São Paulo: Edusp, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp: Brasília: Paralelo 15, 2006.

CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano 1**: Artes de Fazer. Tradução de Ephaim Ferreira Alves, 21. Ed., Petrópolis (RJ): Vozes, 2014.

COLE, Michael; SCRIBNER, Sylvia. **Introdução**. In: VIGOTSKI, Lev Semenovitch. **A formação social da mente**: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. Tradução José Cipolla Neto, Luis Silveira Menna Barreto, Solange Castro Afeche. 7. Ed., 2. Reimp., São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

DARWIN, Charles. Hybridism. In: \_\_\_\_\_. **On the origin of species**. Cambridge; Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2001

ENNE, Ana Lúcia. S. Memória, identidade e imprensa em uma perspectiva relacional. **Revista Fronteiras**: Estudos Midiáticos. Rio Grande do Sul, v. 6, n. 2, p. 101 – 116, jul.-dez, 2004. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/6594/3702>>. Acesso em: 04 set. 2015.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio século XXI**: o dicionário da Língua Portuguesa. 3. Ed., Rev. e Ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FILHO, Paulo Rios. A hibridação cultural como horizonte metodológico na criação de música contemporânea1. In: **Revista do Conservatório de Música da UFPel**, n.3, Pelotas, 2010. Disponível em: <

<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/RCM/article/view/2452/2299>>. Acesso em: 06 set. 2015.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso** aula inaugural no collège de France. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 20. Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2010.

**GEERTZ, Clifford James.** O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In: \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. 1. Ed., 13. Reimp., Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 25 -39.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11. Ed., Rio de Janeiro, RJ: DP & A, 2006.

HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence (org.). **A Invenção das Tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante, 2. Ed., São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. Ed., 32. Reimp. - São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 24 Ed., 1. Reimp., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MALDIDIER, D. **A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje**. Campinas: Pontes, 2003.

NORA, Pierre. O retorno do fato. In: Le Goff, Jacques; Nora, Pierre. **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 179-193.

\_\_\_\_\_. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Traduções** (tradução de Yara Aun Houry). In: **Revista Projeto História** – Programa de Estudos Pós-graduados em História e Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), v. 10, São Paulo, 1994. Disponível em <<http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf>> Acesso em 04 set. 2015.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

\_\_\_\_\_. **A moderna tradição brasileira: Cultura Brasileira e Indústria Cultural**. 9. Reimp., 5. Ed., São Paulo: Brasiliense, 2009.

PASSADOR, Luís Henrique. O Campo da Antropologia: constituição de uma ciência do homem. In: GUERRIERO, Silas. (org.). **Antropos e Psique: o outro e sua subjetividade**. 4. Ed. São Paulo: Olho D' Água, 2003.

PERUZZO, Cicilia Maria Krohling. Mídia regional e local: aspectos conceituais e tendências. **Revista Comunicação e Sociedade**. São Bernardo do Campo: Póscom-Umesp, a. 26, n. 43, p. 67-84, 1º sem. 2005. Disponível em: [http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/cs\\_umesp/article/view/196/154](http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/cs_umesp/article/view/196/154)>. Acesso em 06 set. 2015.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart. A mídia e o lugar da história. In: HERSCHMANN, M; PEREIRA, Carlos Alberto Messender. **Mídia, memória e celebridades: estratégias narrativas em contextos de altas visibilidades**. 2 Ed. Rio de Janeiro: E-Papers, 2005.

SARTRE, Jean-Paul Charles Aymard. O existencialismo é um humanismo. In: MARÇAL, Jairo (org.). **Antologia de textos filosóficos**. [online] Tradução Luiz Damon Moutinho. Curitiba: SEED – Pr., 2009. Disponível em: <[http://minhateca.com.br/Ajunior/Livros/Filosofia+e+Linguistica/Antologia+de+textos+filos\\*c3\\*b3ficos,62231455.pdf](http://minhateca.com.br/Ajunior/Livros/Filosofia+e+Linguistica/Antologia+de+textos+filos*c3*b3ficos,62231455.pdf)>. Acesso em 04 set. 2015.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Apresentação: Imaginar é difícil (porém necessário). In: ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo**. Tradução Denise Bottman. 3. Reimp., São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SOUZA, Lynn Mário T. Menezes. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004.

TEIXEIRA, Nísio. **Impacto da internet sobre a natureza do Jornalismo Cultural**. Belo Horizonte: PUC-MG/UNI-BH, 2002. Disponível em: <[http://www.fca.pucminas.br/hipertexto/n\\_teixeira.doc](http://www.fca.pucminas.br/hipertexto/n_teixeira.doc)>. Acesso em: 03 set.2015.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade-** uma teoria social da mídia. Petrópolis (RJ): Vozes, 2008.

VELHO, Gilberto. Memória, identidade e projeto. In: \_\_\_\_\_. **Projeto e Metamorfose – Antropologia das Sociedades Complexas**. 3. Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 97 - 104.



ISSN nº 2447-4266

Vol. 2, Especial 2, outubro. 2016

DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2016v2Especial2p231>

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. 2. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

WOLTON, Dominique. **Elogio do Grande Público**: uma teoria crítica da TV. São Paulo, Sp: Ática, 1996.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: A Perspectiva dos Estudos Culturais. 13. Ed., Petrópolis (RJ): Vozes, 2013.