

**Universidade Federal do Rio de Janeiro
Escola de Comunicação
ECO / UFRJ**

Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos

Comunicação e Hermenêutica: Reinterpretações da Comunidade

**Rio de Janeiro
2009**

Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos

Comunicação e Hermenêutica: Reinterpretações da Comunidade

Tese de Doutorado apresentada ao **Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro - ECO / UFRJ**, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Comunicação e Cultura.

Linha de Pesquisa: Mídia e Mediações Socioculturais.

Orientadora: Prof^a Dr^a Raquel Paiva de Araújo Soares

Professora Associada

Rio de Janeiro

2009

FOLHA DE APROVAÇÃO

Comunicação e Hermenêutica: Reinterpretações da Comunidade

Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da **Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro - ECO/UFRJ**, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Comunicação e Cultura.

Aprovada por:

Prof^a. Dr^a. Raquel Paiva de Araújo Soares - **Orientadora**
Professora Associada – Escola de Comunicação / UFRJ

Prof. Dr. Muniz Sodré de Araújo Cabral
Professor Titular – Escola de Comunicação / UFRJ

Prof. Dr. João Batista de Macedo Freire Filho
Professor Adjunto – Escola de Comunicação / UFRJ

Prof. Dr. Guilherme Nery Atem
Professor Adjunto – Departamento de Comunicação / UFF

Prof^a. Dr^a. Patrícia Gonçalves Saldanha
Professora Adjunta – Departamento de Comunicação / UFF

Rio de Janeiro
2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Santos, Cristiano Henrique Ribeiro dos.

Comunicação e Hermenêutica: Reinterpretações da Comunidade / Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos. – Rio de Janeiro, 2009.

XI, 160 f.: il.

Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Comunicação – ECO, 2009.

Orientador: Raquel Paiva de Araújo Soares

1. Comunicação e Comunidade. 2.. Teoria da Comunicação 3. Hermenêutica Filosófica - Teses. I. Soares, Raquel Paiva de Araújo (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Comunicação. III. Título.

DEDICATÓRIA

Para Alessandra Porto,
Sempre ao meu lado em todas as horas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu Ori, a meu Orixá Xangô e a Elegbara que abriu os caminhos e me possibilitou este momento. Evoco as minhas origens e presto reverência aos meus ancestrais. Agradeço aos mais antigos que ficaram em terras lusitanas e em terras africanas. Agradeço aos que possibilitaram que a minha cabeça chegasse ao mundo e meus pés tocassem o chão.

Ao meu pai, Alfredo Pereira dos Santos e à minha mãe Maria de Lourdes Ribeiro de Souza (*in memoriam*).

Ao meu sogro Aroaldo de Figueredo Porto que nos deixou saudades.

Aos meus amigos Patrícia Saldanha e Josir Gomes, Guilherme Nery e Andrea Vale, meus agradecimentos pela torcida e pelo apoio em todos os momentos. A todos os meus amigos que tornam a minha existência mais feliz.

Aos meus professores da Escola de Comunicação a minha imensa gratidão, afeto e admiração, especialmente a Muniz Sodré, João Freire Filho e Paulo Vaz. Serei sempre devedor de todos pelo manancial de idéias e saberes que me proporcionaram.

A todos os funcionários da secretaria da Pós-Graduação agradeço pelo apoio e pela força nos momentos cruciais.

À Prof^a. Dr^a. Raquel Paiva de Araújo Soares, minha orientadora, pelo interesse, pelo estímulo e pela confiança. Agradeço por ter acolhido meus pensamentos e questionamentos, além das oportunidades que me proporcionou. Minha gratidão é maior ainda por ter ido comigo até o fim. Felizmente, agora, o fim é só o começo.

A substância portadora dos valores é a própria história humana; e ela não se objetiva apenas em comunidades. Supondo – ainda que sem admiti-lo – que uma sociedade não permitisse o desenvolvimento de *nenhuma* comunidade de conteúdo axiológico positivo, poder-se-iam realizar valores em outras numerosas objetivações: na arte, na ciência, na produção, etc. E, ainda, que o indivíduo não pudesse produzir em nenhuma dessas esferas, continuaria a ter oportunidade de escolher possibilidades positivas. Pode encontrá-las nas objetivações, no mundo intelectual e nas normas de épocas passadas, e pode escolher os valores aí contidos, convertê-los em valores próprios, hipostasiá-los no futuro, etc. O fato de que o indivíduo, com uma tal escolha, entra em contraposição com as comunidades de seu tempo não anula um dado efetivo: o de que ele está escolhendo uma comunidade, ainda que apenas idealmente. O indivíduo decide-se por uma comunidade com aqueles que, em épocas passadas, produziram, aqueles valores; decide-se em favor da integração que venha a defendê-los no futuro. *Sem uma tal comunidade ideal não existe indivíduo realmente livre, dotado de conteúdo axiológico positivo.* Tão-somente o indivíduo que renuncia à humanidade e, conseqüentemente, à realização de valores em geral pode se abster de escolher uma comunidade: quem escolhe um valor e aspira à sua realização (e as duas coisas são inseparáveis) escolhe também, no mais amplo sentido da palavra, uma comunidade.

(HELLER, 1985, p.83)

RESUMO

SANTOS, Cristiano Henrique Ribeiro dos. **Comunicação e Hermenêutica: Reinterpretações da Comunidade.** Orientador: Prof^a. Dr^a. Raquel Paiva de Araújo Soares. Rio de Janeiro : UFRJ / ECO, 2009. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura).

Trata-se uma reflexão crítica sobre a ‘sociedade da comunicação generalizada’, sobre a mídia e os problemas da representação, buscando discutir o papel dos conceitos de interpretação e emancipação em face da busca de uma efetiva transparência comunicativa. Avalia-se também os desafios éticos da hermenêutica comunicacional, bem como as implicações subjetivas que ela articula ao desenvolver uma nova expressão dialógica, fundamentada na transformação do ser, na tomada da consciência da sua própria historicidade, limitação e proximidade do outro como projeto de soldagem das rachaduras da alteridade em busca de um horizonte comum de tolerância, co-existência e diálogo. É uma proposição deste trabalho, pensar na relação comunicação-comunidade. Sendo assim, parte-se da idéia utópica de que a comunidade traz em si a potência positiva emancipadora enquanto resposta social às contingências do mundo.

ABSTRACT

SANTOS, Cristiano Henrique Ribeiro dos. **Comunicação e Hermenêutica: Reinterpretações da Comunidade.** Orientador: Prof^a. Dr^a. Raquel Paiva de Araújo Soares. Rio de Janeiro : UFRJ / ECO, 2009. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura).

It is about a critical reflection of the generalized communication society as well as the media and its representation problems, aiming to discuss the role of the concepts of interpretation and emancipation facing the search of an expected communication transparency. It is also evaluated the ethic challenges of the communicational hermeneutic as well as the subjective implications that it articulates when developing a new dialogic phrase, based on the transformation of the being, in the consciousness of its self historicity, limitation and proximity of the other as a project of linking the crackages of the alterity searching a common horizon of, co - existence and dialogue. It is an objective of this work to think about the relation communication - community. Like that, it deals with the utopic idea that the community brings the positive freedoning power as a social reply to the contingences of the world.

SUMÁRIO

1) Introdução	01
2) Interpretações do Globalismo e das Contingências do Mundo	05
2.1) Hermenêutica como Ferramenta	07
2.1.1) Hermenêutica Filosófica: Conceito e autores fundamentais	07
2.1.2) Hermenêutica Marxista: Usos da Teoria da Linguagem	12
2.1.2.1) Sobre a Materialidade dos Signos Ideológicos	14
2.1.1.2) Dialogismo e Polifonia: Sobre o uso dos conceitos	19
2.1.1.3) Fala e discurso	23
2.1.1.4) Para diferenciar comunidades semióticas e classes sociais	29
2.1.3) Hermenêutica e o <i>Pensiero Debole</i> de Gianni Vattimo	33
2.1.4) Por uma Filosofia Interpretativa da Comunicação	36
2.1.4.1) Hermenêutica e Religião	36
2.1.4.2) Senso Comum em Gramsci	38
2.1.4.3) Interpretar na Sociedade da Comunicação Generalizada	40
2.1.5) Hermenêutica e Pragmatismo: Interpretar e Redescrever o Mundo	45
2.1.5.1) Pragmatismo: O Conceito em Richard Rorty	48
2.1.5.2) A Ética das Redescrições	52
2.1.5.3) O Ironismo	56
2.1.6) Crítica e Ética da Comunicação	60
2.1.6.1) O Agir Comunicativo: Habermas	60
2.1.6.2) A Comunidade Ilimitada de Comunicação: Apel	65
2.2) Mundo Globalizado e as Forças Realísticas do Mercado	70
2.2.1) Crise do Estado Benfeitor	73
2.2.2) Mídia: Pletora de Sentidos no Mundo Pós-Moderno	77
2.2.3) “Empoderamento dos pobres, apoderamento das classes dirigentes: a dialética na luta de classes pós-moderna”	80
3) Comunidade – Conceito, Correlações e Imbricações	83
3.1) Comunidade e a Historicidade do Conceito	83
3.1.1) Povo, Popular, Cidadania	89
3.1.2) Comunidades Orgânicas: Saudades do Paraíso	93
3.1.3) Comunidades de Consumo e Cidadania	95
3.1.4) Falar de Cidadania, Falar de Minorias	112
3.1.5) Alguns Problemas de Representações Sociais da Pobreza na Mídia Brasileira	126

3.2) Governamentalidade, Mercado e Nova Ordem: Nova Gestão das Comunidades	137
3.3) Do Espírito Comum: Comunidades como Superação e Abertura	140
3.3.1) Comunicação Comunitária: Estratégias Promotoras de Horizontes	142
3.3.2) Para Pensar Novos Sentidos de Ser Intelectuais Orgânicos	143
4) Conclusão	146
5) Referências Bibliográficas	150

1) Introdução

O objetivo central desta tese é pensar comunidade como conceito fundamental de resposta social em face das contingências do mundo. Pensar em comunidade se constitui como recusa ao cinismo e ao ceticismo vigente em nosso tempo que insiste em afirmar ser inútil lutar. Nesta tese, desenvolve-se uma reflexão crítica sobre a ‘sociedade da comunicação generalizada’, sobre a mídia e seus produtos, buscando discutir o papel das forças realísticas que aprisionam a possibilidade de uma efetiva transparência comunicativa, e analisando como as noções de verdade, poder, *status quo*, ideologia, informação, opinião pública e senso comum se articulam no campo das relações socioculturais e se influenciam mutuamente, produzindo opacidade.

Avaliam-se também os desafios éticos da hermenêutica comunicacional, bem como as implicações subjetivas que ela articula ao desenvolver uma nova expressão comunicacional, fundamentada na transformação do ser, na tomada da consciência da sua própria historicidade, limitação e proximidade do outro como projeto de soldagem das rachaduras da alteridade em busca de um horizonte comum de tolerância, co-existência e diálogo.

Nesse sentido, a tese se propõe a analisar as possibilidades do trânsito hermenêutico das teorias à prática de uma intelectualidade comunicacional orgânica, capaz de encontrar também no horizonte comum e entre os comuns o substrato do seu próprio pensar, num agir transformador - ainda que eivado da combatividade necessária para promover a superação do senso comum. Este senso comum¹ que se afirma como enunciado das verdades sorvidas das mensagens provenientes da mídia, enquanto inoculações dos interesses do *status quo*, das

¹ Para Rorty o senso comum "é o suporte dos que, sem autoconsciência, descrevem tudo o que é importante nos termos do vocabulário final ao qual eles e os que os rodeiam estão habituados. Ser de senso comum é partir do princípio que enunciados formulados nesse vocabulário final bastam para descrever e julgar as crenças, ações e vidas dos que empregam vocabulários finais alternativos" (1994, 104).

forças de manutenção e do enraizamento da vontade de poder na 'sociedade da comunicação generalizada'.

É uma proposição deste trabalho, pensar um combate a partir da relação comunicação-comunidade contra a verdade sem ser metafísico, sem afirmar uma outra verdade; mas sim a multiplicidade das interpretações. Sendo assim, parte-se da idéia utópica de libertar a comunicação do senso comum, entendido como o enunciado mais evidente e o mais enganador do aprisionamento comunicacional.

Uma das apostas que se constitui como proposição fundamental deste estudo passa pela idéia de que a comunicação comunitária é o 'lugar', no qual a teoria hermenêutica da comunicação se realiza (ou onde poderá se realizar). Isto é, interpretar, reinterpretar e redescrever-se fora da textualidade da grande mídia. Não se pode afirmar ainda que a mesma só exista como projeto - ou se já é algo presente nos veículos comunitários existentes. Cabe lembrar que também não podemos reduzir a comunicação comunitária aos veículos, uma vez que a mesma se dá nas múltiplas instâncias das relações humanas, para além dos veículos.

Desse modo, esta tese possui uma dupla pretensão: 1) Fundamentar a questão da comunicação a partir das proposições filosóficas da Hermenêutica de Gianni Vattimo, constituindo um pressuposto teórico para uma teoria da relação comunicação-comunidade, ainda que como utopia (o devir-emancipatório da comunicação). 2) Construir um campo de reflexões sobre o conceito de comunidade a partir do pensamento hermenêutico.

Cabe acrescentar que o tema proposto - comunicação e hermenêutica - foi pouco abordado do ponto de vista teórico. Quando os autores que analisam a comunicação, a hermenêutica e a mídia se propõem a discutir o alcance ou as tendências de uma teoria da interpretação, quase sempre o fazem numa referência genérica ao tema (hermenêutica apenas como sinônimo de interpretação, como possibilidade plástica de adaptabilidade a qualquer

proposição das ciências sociais, dentre elas a Comunicação Social), ou ainda como subjetivismo generalizado.

Pouco se fala acerca do papel libertário e emancipador da hermenêutica na ‘sociedade da comunicação generalizada’. Tal ideário se apresenta como um campo ainda em desenvolvimento e ainda fundamentalmente restrito aos estudos filosóficos. Nesse sentido, a ‘viragem’ hermenêutica de Gianni Vattimo (também o pragmatismo, a ética das redescrições² e o ironismo³ de Richard Rorty) parecem pouco analisados nas proposições e nos usos do termo hermenêutica pelos autores em teoria da comunicação no Brasil quando falam em hermenêutica da comunicação (o que não significa apenas - por sinonímia - interpretação da comunicação, ou teoria da interpretação da comunicação, ou método de interpretação da comunicação).

A ‘viragem’ sobre a qual nos dispusemos a pensar se constitui em um ponto de passagem para se pensar em uma hermenêutica como filosofia emancipadora da Comunicação, para poder pensar em Comunicação-Comunidade de fato, na possibilidade plena da compreensão a partir da perspectiva comum. Esta comunicação-comunidade é o devir do projeto da ‘viragem’ hermenêutica da comunicação, já como uma comunicação alternativa em face das estruturas de poder e verdade vigentes no mundo e que negligencia a pluralidade dos mundos, dos dialetos, das minorias e das diferenças. É o projeto de uma comunicação da tolerância.

Estas questões se constituem como eixo em torno do qual se articulam as reflexões e a busca de respostas desta tese. Trata-se de uma de pesquisa de horizonte teórico. Nesse contexto, buscou-se estruturar os capítulos propostos como um percurso de pensamento, cujo nascedouro provém da hermenêutica filosófica e da teoria marxista da linguagem (capítulo 2),

² Esta proposição de Rorty está belamente formulada no seguinte pensamento: "Este processo de se chegar a conseguir ver os outros seres humanos como sendo 'um de nós' e não como 'eles' é uma questão de descrever pormenorizadamente como são as pessoas que não nos são familiares e de nos redescobrirmos a nós próprios" (1994, p.19).

³ Na filosofia de Rorty a ironia se opõe ao senso comum.

passa pela hermenêutica de Vattimo enquanto pensamento filosófico da atualidade aplicado ao campo da comunicação. Busca na elisão entre interpretação e pragmatismo a possibilidade de trânsito de teorias propositivas à ação prática, que se consubstancia na expressão do pensamento ético-discursivo de Habermas e Apel, no que tange às questões da emancipação, do agir comunicativo e do à priori da comunidade de comunicação. Em outra instância, busca-se pensar contextualmente no cenário histórico-social (capítulo 3) que reconfigurou ou “ressemantizou” o termo comunidade. A partir desta análise, realiza-se um esforço de construir uma conceituação histórica de comunidade (ou de apropriações de comunidade como objeto da história), segundo três passagens fundamentais: da filosofia à sociologia e da sociologia à comunicação. Além disso, procura-se pensar em comunidade nos múltiplos conceitos e contextos nos quais foi inserida na atualidade: na questão do povo, do popular, da cidadania, da cultura, da exclusão, da inclusão, da sociedade civil, do Estado, das minorias, da política, da representação da pobreza. Estas reflexões indicam a relevância de pensar as formas como o conceito ou o termo comunidade é apropriado pela mídia – pensada nesta tese como um dos produtos e como uma das fontes de produção do senso comum -, pelo mercado e pelo Estado. Em última instância, pretende-se pensar em uma comunicação transformadora, alicerçada na idéia de que ‘espírito comum’ e ‘ser-em-comum da comunidade’ se constituem ontologicamente como compartilhamento e troca. Isto é, como materialidade e possibilidade de existência em comum a partir da dinâmica comunicacional intrínseca à partilha entre os homens, segundo a qual se pode pensar ainda que a comunicação comunitária pode ser pensada como estratégia de produção de sentidos de ‘ser em comum’ – enquanto co-existência.

2) Interpretações do Globalismo e das Contingências do Mundo

[...] para a maior parte da humanidade, o processo de globalização acaba tendo, direta ou indiretamente, influência sobre todos os aspectos da existência: a vida econômica, a vida cultural, as relações interpessoais e a própria subjetividade. Ele não se verifica de modo homogêneo, tanto em extensão quanto em profundidade, e o próprio fato de que seja criador de escassez é um dos motivos da impossibilidade da homogeneização. Os indivíduos não são igualmente atingidos por esse fenômeno, cuja difusão encontra obstáculos na diversidade das pessoas e na diversidade dos lugares. Na realidade, a globalização agrava a heterogeneidade, dando-lhe mesmo um caráter ainda mais estrutural. (SANTOS, 2000, p.142-143)

O termo globalização ganhou espaço e difusão por meio da imprensa financeira internacional, especialmente vinculada aos ditames de uma nova ordem econômica, em meados da década de 1980, adquirindo maior força e sendo absorvido pelo senso comum a partir do início dos anos noventas. Para além da questão econômica, a globalização foi associada à explosão das novas tecnologias de comunicação, como satélites artificiais, o surgimento das redes de fibra ótica e principalmente o advento da Internet, a partir das quais se possibilitou a aceleração da circulação de dados e informações, assim como de fluxos financeiros. De algum modo, a globalização tornou-se sinônimo de movimentações e aplicações financeiras e de investimentos para além das fronteiras dos Estados Nacionais.

Por outro lado, tal processo também foi compreendido como um sistema cultural homogeneizante, que insere identidades culturais diversas e distintas se sobrepondo aos indivíduos e às culturas locais. É neste ponto que a discussão parece ter o seu ponto nevrálgico. A globalização afeta as pessoas no “lugar” onde elas vivem o seu cotidiano. Esta lógica de afetação está diretamente relacionada a processos de exclusão, tão mais profundos e perversos quanto mais as pessoas estiverem nas áreas mais pobres do mundo – a periferia do sistema.

A questão central consiste em pensar em um modo alternativo que contraste das formas predominantes do pensamento calcadas na competição exagerada por mercados

consumidores e novas tecnologias, assim como em relação à exploração exacerbada dos recursos naturais. O mesmo aplica quanto à crescente exploração da mão-de-obra, que avança progressivamente ao mesmo tempo em que diminuem os postos de trabalho.

Um mercado global utilizando esse sistema de técnicas avançadas resulta nessa globalização perversa. Isso poderia ser diferente se seu uso político fosse outro. Esse é o debate central, o único que nos permite ter a esperança de utilizar o sistema técnico contemporâneo a partir de outras formas de ação (SANTOS, 2000, p.24)

Mas qual a pertinência de algum tipo de pensamento utópico na era do globalismo? Esta pergunta possibilita múltiplas interpretações - sejam elas positivas, negativas ou conformistas. Parece um projeto difícil e complexo a defesa da hipótese de sustentação da viabilidade de qualquer proposição de pensamento utópico em nosso tempo. Tal tentativa poderia até mesmo soar como uma quimera. Um breve diagnóstico de nossa época nos encaminha para um horizonte bastante escuro: aumento da espiral armamentista, descontrole da produção de armas nucleares, aumento do número de países detentores de tecnologias nucleares para fins bélicos; aprofundamento da miséria em países subdesenvolvidos e da pobreza em estrutural em países em desenvolvimento; crescimento do desemprego, dos desequilíbrios sociais e conflitos étnicos em países desenvolvidos; recrudescimento das agressões ao meio ambiente e aumento do consumo de recursos naturais.

A dinâmica do globalismo é um dos vetores das contingências do mundo, tanto mais se aprofundam os processos econômicos fomentadores da acumulação de riquezas e também que geram exclusões e conflitos étnicos, religiosos, nacionais e econômicos. É fundamental pensar a dinâmica da globalização no contexto das relações entre os seres humanos e o espaço geográfico, especialmente os centros urbanos, as grandes cidades.

É irônico recordar que o progresso técnico aparecia, desde os séculos anteriores, como uma condição para realizar essa sonhada globalização com

a mais completa humanização da vida no planeta. Finalmente, quando esse progresso técnico alcança um nível superior, a globalização se realiza, mas não a serviço da humanidade.

A globalização mata a noção de solidariedade, devolve o homem à condição primitiva do cada um por si, e como se voltássemos a ser animais da selva, reduz as noções de moralidade pública e particular a um quase nada. (SANTOS, 2000, p.64-65)

Milton Santos (1994, p.49) indica ainda que o espaço geográfico é um dos fatores que viabilizam a globalização, pois consubstancia três de seus pressupostos: “a unicidade técnica, a convergência dos momentos e unicidade do motor”. Por “unicidade técnica” entende-se a capacidade de instalação de qualquer instrumento técnico de produção em qualquer lugar do planeta. A “convergência dos momentos”, por sua vez, torna-se possível pela unificação técnica, bem como pela capacidade de comunicação em tempo real. A “unicidade do motor” define-se pela direção centralizada, por exemplo, no que se refere aos direcionamentos do mundo econômico e financeiro pelos gestores / executivos que atendem aos interesses das grandes corporações transnacionais e do sistema financeiro internacional.

2.1) Hermenêutica como Ferramenta

2.1.1) Hermenêutica Filosófica: Conceito e autores fundamentais

A Hermenêutica compreende um amplo conjunto de linhas de pensamento ligadas à teologia, filosofia, lingüística e literatura, assim como à história, diretamente relacionadas à denominada Teoria da Interpretação. Pensadores tão diversos quanto Spinoza, Schleiermacher, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Derrida, Foucault e Vattimo, são direta ou indiretamente, assumidamente ou não, hermeneutas.

Em suas origens, a hermenêutica filosófica remonta ao antigo pensamento dos gregos. Em sua obra – *Peri Hermeneias* -, Aristóteles formula a idéia de adequação entre

linguagem e pensamento. Neste contexto, a pertinência de uma proposição está na sua correspondência com a verdade. Seria na relação entre conceitos e a realidade que o processo de conhecimento se faria por meio de elaborações mentais, oriundas das experiências sensíveis. Por extensão, quando no processo de comunicação um emissor (E) descreve de modo fidedigno aquilo que ocorre na realidade, de tal modo que um receptor (R) possa constituir em sua mente o que lhe foi descrito.

Para Marilena Chaui (1999, p. 19) é Espinosa quem inaugura os modernos métodos de interpretação de fontes históricas - no caso, as Sagradas Escrituras -, com a publicação do Tratado Teológico-Político. Para este filósofo e teólogo, o trabalho interpretativo estava condicionado a um conjunto de regulações, dentre as quais o “[...] conhecimento perfeito da natureza e propriedades da língua em que o texto foi escrito; coleta e reunião de todos os enunciados referentes a um mesmo assunto” [...]; “conhecimento de todas as circunstâncias e particularidades da vida, dos costumes e do temperamento dos autores, das personagens e dos destinatários dos textos, épocas e objetivos da redação e da leitura, fortuna dos escritos [...] e a data da composição da forma atualmente conhecida”.

Posteriormente, foi Schleiermacher (1768–1834) quem marcou a hermenêutica em seu sentido de exegese das sagradas escrituras, partindo de princípios de rigor metodológicos, este pensador contribuiu ao dar os primeiros passos ao aproximar a hermenêutica da filosofia. A proposição de Schleiermacher (2001, p.26) quanto a uma hermenêutica universal se fundamenta na noção de compreensão.

A partir da influência fundamental deste teólogo que a hermenêutica se apresentou como uma prática metodológica de interpretação no interior dos domínios da compreensão. Este autor, ainda que sua filosofia não tenha exercido a mesma influência que outros filósofos de sua época, como Kant, Hegel e outros, foi um dos mais interessantes de seu período. Não sendo somente teólogo, mas também filósofo, a maior parte de seu trabalho intelectual se

concentra no que se chamaria hoje, filosofia da religião, mas é, sobretudo sua hermenêutica (teoria da interpretação) e sua teoria da tradução que despertaram maior atenção e que deixaram um legado relevante.

Apesar de ter constituído bases de pensamento fortemente ligados intensamente ao campo da religião, Schleiermacher (2001, P.33) tinha por objetivo expandir seus métodos e técnicas interpretativas a toda expressão humana. A complexidade da tarefa começa pelos diferentes tipos de discurso, e suas especificidades; assim como a variedade de áreas de conhecimento à que a hermenêutica se propunha a ser inserida. Tal propósito tinha seus fundamentos, visto que através da aplicação metodológica da hermenêutica na exegese bíblica, foi possível constatar as possibilidades de expansão daquele método, visto que as Escrituras Sagradas contêm em si certas similitudes e princípios de textos históricos e jurídicos, o que implicou numa ampliação de seus métodos à outras áreas da expressão humana.

É preciso entender que para Schleiermacher todos os problemas de interpretação são, na verdade, problemas de compreensão, e por isso desenvolveu os postulados da arte de compreender, não se atendo somente a uma agregação de observações inoperáveis. Sua contribuição significava algo efetivamente inovador, visto que a dificuldade da compreensão e do mal-entendido (expressão usada por Schleiermacher), já não são mais levados em conta só como momentos ocasionais de uma leitura, mas como problemas que devem ser eliminados de antemão. Portanto, ainda na emissão. Schleiermacher chegou a asseverar que a hermenêutica é a arte de evitar o mal-entendido. Segundo ele, a efetividade da hermenêutica está na idéia de um cânon de regras gramaticais e psicológicas de interpretação que se afastam completamente de toda ligação dogmática de conteúdo, inclusive na consciência do intérprete.

Schleiermacher não foi o primeiro a restringir a tarefa da hermenêutica em tornar compreensível a intenção de discursos e textos, mas sua proposição original foi, sem dúvida, precisamente isolar o procedimento do compreender. Sua tarefa maior foi a de torná-lo autônomo, com uma metodologia própria, o que determinou um afastamento da perspectiva essencialista da hermenêutica em seus predecessores.

Este teólogo expandiu a empreitada hermenêutica ao colocar ao lado da interpretação gramatical a interpretação psicológica. Com base nesse ponto de partida, o que deve ser compreendido não é apenas a literalidade das palavras e seu sentido objetivo, mas também a individualidade de quem fala ou do autor. Para Schleiermacher (2001, p.72) um pensamento só pode ser compreendido se retrocedido até sua origem. Sendo assim, a busca do sentido de um discurso, constitui-se como a pressuposição de sua teoria da compreensão.

A hermenêutica abrange ambas as artes da interpretação: a gramatical e a psicológica. Porém, o aspecto que há de mais original na filosofia hermenêutica de Schleiermacher é sua reflexão acerca da interpretação psicológica. Para ele é um movimento para a interioridade da constituição completa do autor, uma concepção quanto ao decurso interno de feitura do texto.

Dilthey (1833-1911) retomou o movimento iniciado por Schleiermacher direcionando-o como método de compreensão necessário às ciências humanas (ou, na linguagem de Dilthey, ciências do espírito). Foi Dilthey que tomou conscientemente a hermenêutica romântica ampliando e transformando-a numa historiografia, o texto a ser interpretado é a própria realidade humana no seu desenvolvimento histórico, um “conceber a partir da vida” (GADAMER, 1999, p.341), que serviu mais tarde como ponto de partida para a hermenêutica da facticidade de Heidegger.

Se as ciências históricas são compreensivas, ou interpretativas, como conceber através de seus enunciados, uma validade? Questão legitimada ainda na época de Dilthey na consagrada máxima de Nietzsche “não existem fatos, somente interpretações”, a questão da compreensão e da interpretação é empurrada ao centro de suas investigações: a compreensão exige uma misteriosa participação do interpretante à vida psíquica do outro (interpretado). Suas pesquisas mais avançadas procuram separar as ciências humanas dessa submissão à psicologia e dar ao movimento interpretativo uma compreensão mais objetiva.

A questão da história junto à hermenêutica em Dilthey (apud RICOEUR, 1988, P.24) está em sua interessante reflexão acerca dos conceitos de compreensão e explicação. O eixo central da filosofia diltheyana é a questão da história, da capacidade cognitiva da história, e para Dilthey é necessária uma aplicação ao estudo da ação histórica, da intenção do agente, sobretudo em conexão com a compreensão da realidade humana em seu desenvolvimento histórico. Daí o uso da hermenêutica a fim de interpretar as ações humanas. O discurso a ser interpretado é o próprio decurso de ações humanas em seu interior, a intenção que guiou o agente. Dilthey (ibidem, p.28) caracteriza suas intenções ao afirmar que a riqueza da nossa experiência permite-nos imaginar, por uma espécie de transposição, uma experiência análoga exterior a nós e compreendê-la. Ou seja, é somente através de uma transposição analógica de minhas experiências, que posso compreender as ações alheias.

Dilthey (ibidem, p.25) se apropria da teoria hermenêutica enquanto caminho para constituição de uma “Crítica da Razão Histórica”, tão cobiçada pelas “ciências do espírito”, após a formalização filosófica da Crítica de Kant, como fundamento da ciência newtoniana. Dilthey recorre à filosofia romântica e ao significado da experiência vivida. A palavra proferida ou escrita, que relata o evento, implica em uma distância em relação ao evento: uma perda entre o originário da expressão na impressão.

Ainda em Dilthey (apud RICOEUR, 1988, P.28) o grande problema de aplicação do movimento hermenêutico junto às ciências históricas não é esclarecido. Sua filosofia parece sustentar uma conexão entre a escola histórica com a hermenêutica romântica. Mas o esquema do todo pelas partes ainda encontra rejeição, sobretudo entre os historiadores, onde seu objeto não é um texto individual, mas a história universal. E foi Gadamer quem colocou o problema com grande clareza: “[...] não somente a história não chegou ao fim - nós mesmos, enquanto compreendemos a história, nos encontramos nela como membros condicionados e finitos de uma cadeia que continua a avançar. E partindo-se dessa situação precária do problema da história universal, parecem surgir facilmente dúvidas quanto a se saber se a hermenêutica está realmente em condições de servir de base para a historiografia” (GADAMER, 1999, p.273).

Se toda compreensão é a busca de sentido do que se fala ou escreve, e se a hermenêutica para Dilthey, é como para Schleiermacher, a “arte da compreensão”, como achá-lo numa obra não acabada, como aquelas que se constroem cotidianamente nas narrativas da mídia, mas sim aberta e disposta a mudanças repentinas. Como fica o papel do interpretante que jamais poderá ser-lhe dado o todo?

2.1.2) Hermenêutica Marxista: Usos da Teoria da Linguagem

(...) em toda enunciação, por mais insignificante que seja, renova-se sem cessar esta síntese dialética viva entre o psíquico e o ideológico, entre a vida interior e a vida exterior. Em todo ato de fala, a atividade mental subjetiva se dissolve no fato objetivo da enunciação realizada, enquanto que a palavra enunciada se subjetiva no ato de decodificação que deve, cedo ou tarde, provocar uma codificação em forma de réplica. Sabemos que cada palavra se apresenta como arena em miniatura onde se entrecruzam e lutam os valores sociais de orientação contraditória. A palavra revela-se, no momento de sua expressão, como o produto da interação viva das forças sociais. (BAKHTIN, 2004, p.66)

Os pressupostos do pensamento de Mikhail Bakhtin podem ser pensados numa perspectiva hermenêutica, ou como Hermenêutica Marxista⁴, cujas reflexões foram baseadas principalmente nas obras *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (2004) e em *Problemas da Poética de Dostoiévski* (2005), buscando cotejá-las com outros autores. Neste sentido, pretende-se analisar as possibilidades teórico-conceituais e metodológicas do pensamento deste autor como fonte de fundamentação para investigações, que têm como objeto as interações sociais e falas de grupos minoritários, bem como grupos organizados como comunidades, em face às forças do mundo midiático e pós-moderno. A reflexão sobre Bakhtin se constitui como núcleo de diversas perspectivas. Em especial a que remete a uma apropriação, cuja proposta consiste em pensar a idéia de comunidade à luz da teoria da linguagem proposta pelo autor – tomando como princípios de fundamentação os conceitos de produtos e signos ideológicos, de polifonia e dialogismo, dentre outros conceitos transversais. Sendo assim, busca-se compreender quais os significados do signo como elemento da partilha ou da luta de classes.

Esta reflexão tem seus objetivos estruturados e pautados segundo a seguinte lógica:

1) Compreender a correspondência entre os domínios do ideológico e do signo, numa perspectiva materialista-histórica, e também compreender o signo como fragmento material da realidade. 2) Relacionar as regras metodológicas propostas por Bakhtin, relacionando-as a alguns riscos possíveis para a pesquisa. 3) Observar os conceitos de polifonia e de dialogismo como princípios teórico-conceituais relevantes para a pesquisa. 4) Tratar das relações entre infra-estrutura e superestrutura, e pensar a palavra como índice da transformação social. 5) Diferençar comunidades semióticas e classes sociais, buscando pensar o signo como elemento fundamental da partilha e da luta de classes.

⁴ A expressão hermenêutica marxista foi formulada por Frederic Jameson e encontra-se em JAMESON, Fredric. *O Inconsciente Político: A Narrativa como Ato Socialmente Simbólico*. São Paulo: Ática, 1992. E algumas das questões propostas por este autor são retomadas e rediscutidas por Stuart Hall em “Para Allon White: Metáforas de Transformação”. In HALL, Stuart. *Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. pp.225-226).

2.1.2.1) Sobre a Materialidade dos Signos Ideológicos

Mas qual é o sentido de conjecturar sobre as questões do ideológico e do signo, no âmbito de uma reflexão acerca do problema da hermenêutica em sua aproximação com o campo da Comunicação Social? Pretende-se demonstrar nesta análise que pensar o signo nos limites da ideologia possui fundamental importância. Mas talvez caiba perguntar: que ideologia? Pode-se pensá-la em um “lugar” onde ela parece não fazer mais sentido – pelo menos, não numa perspectiva marxista: o mundo onde impera a lógica do mercado. A ideologia parece ter perdido grande parte da sua força signífica nestes tempos neoliberais. Bakhtin sinaliza que “(...) o signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em alegoria, tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos e não será mais um instrumento racional e vivo para a sociedade” (2004, p.46). Logo, a ideologia parece não encontrar mais ressonância mediante as forças realísticas do mercado - se pensada (em termos marxistas) como totalidade das formas de consciência social e como abrangência do sistema de idéias que legitima o poder econômico da classe dominante (ideologia burguesa). E também como o conjunto de idéias que expressa os interesses revolucionários da classe dominada (ideologia proletária ou socialista). Então, qual seria o limite da ideologia sobre o qual se pretende pensar? O limite consiste na sua própria dissolução, na substituição da política pelo mercado - ou na constituição do marketing como política do mercado. Este mundo não parece ser um “lugar” onde a ideologia ainda possa “habitar”. No que se refere ao campo da Comunicação Social, Muniz Sodré (In VASSALO DE LOPES, 2003, p.307) aponta para parte do problema, na medida em que reflete sobre os estudos numa área de conhecimentos, cujos objetos transitam na órbita do imaterial e da fluidez discursiva da mídia, na qual o político e o ideológico parecem suprimidos. A questão

parece paradoxal, pois os mundos da comunicação e do consumo dialogam e constroem suas falas permanentemente, em torno dos ativos tangíveis e intangíveis das marcas, da virtualidade das atribuições de valor a produtos, empresas, pessoas, também numa dimensão política (ainda que de “pequena política”).

O campo de estudos da comunicação é o lugar onde hoje se experimentam proposições teóricas e empíricas (observacionais), portanto verossimilhança acadêmica, sobre um novo tipo de tecnologia de relações sociais fortemente dependentes de mercado e mídia. (...) a comunicação desenvolve-se em torno de algo nada histórica e materialmente substancial, que é a realidade discursiva da mídia, a reboque do mercado e das mutações por ele trazidas no empuxo da globalização mercadológica do mundo (MUNIZ SODRÉ In VASSALO DE LOPES, 2003, p.307).

Cabe ressaltar que pretende-se refletir nesta análise acerca da constituição das relações do signo em sua materialidade. Parte-se da idéia de que o signo ideológico é fragmento material da realidade, e esta materialidade reside no significante: “Todo fenômeno que funciona como signo ideológico tem uma encarnação material, seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer” (BAKHTIN, op. cit., p.33). Ao conferir-lhe esta dimensão sgnica e também material, o signo ideológico adquire a sua expressão significante. “(...), a realidade do signo é totalmente objetiva e, portanto, passível de um estudo metodologicamente unitário e objetivo” (idem). Bakhtin reafirma que: “Cada signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um fragmento material dessa realidade” (idem). Esse sentido encaminha-se para uma aproximação do objeto desta pesquisa – os enunciados de grupos minoritários, as falas e discursos acerca do conceito de comunidade. Remete-se, inclusive, ao problema dos direitos de representação - do deixar-se representar ou construir as próprias enunciações de sua realidade objetiva. Busca-se pensar nas formas de enunciação como expressão material do mundo de interações sociais das pessoas comuns. Mikhail Bakhtin

indica que “(...), o material privilegiado da comunicação na vida cotidiana é a palavra. É justamente nesse domínio que a conversação e suas formas discursivas se situam” (ibidem, p.37). Parte-se da idéia de que os discursos são feitos de falas, e que as falas são compostas por palavras; portanto, por signos, cujos significados derivam do ideológico, do seu reflexo ou refração da realidade material exterior.

Mas qual é o ponto de partida? A idéia de que “(...) tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo” (ibidem, p.31). Em Bakhtin, o “fora” situa-se no campo e no jogo das relações e interações sociais. “O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico” (ibidem, p.32). A reflexão de Bakhtin indica que, mesmo não desconhecendo a realidade natural ou social dos produtos ideológicos, estes não estão desvinculados da sua realidade exterior – à qual pode refletir ou refratar. “Seu verdadeiro lugar [do ideológico] é o material social particular de signos criados pelo homem. Sua especificidade reside, precisamente, no fato de que ele se situa entre indivíduos organizados, sendo o meio de sua comunicação” (ibidem, p.35). Esta análise revela o caráter não essencialista do pensamento de Bakhtin, pois desloca a questão de qualquer preocupação de ordem fenomenológica, idealista ou até mesmo ontológica – a busca de um ser do ente, ainda que trate dos entes-enunciados em seu contexto social-ideológico.

É interessante pensar porque os argumentos de Bakhtin caminham no sentido de separar os fenômenos ideológicos da consciência individual, o que nos permite pensar no signo como elemento fundamental da materialidade da comunicação sobre a qual consiste esta proposta de pensamento. Logo, é importante destacar a idéia de que a questão não estaria (na visão de Bakhtin) em entender a interioridade, o supra existencial, o transcendental da ideologia, no sentido de localizá-la na consciência dos homens. Mas sim de compreender a

realidade da mesma (consciência) enquanto signo, em sua expressão mais relevante: a palavra.

Há uma outra propriedade da palavra que é da maior importância e que torna o primeiro meio da consciência individual. Embora a realidade da palavra, como a de qualquer signo, resulte do consenso entre os indivíduos, uma palavra é, ao mesmo tempo, produzida pelos próprios meios do organismo individual, sem nenhum recurso a uma aparelhagem qualquer ou a alguma outra espécie de material extracorporal. Isso determinou o papel da palavra como material semiótico da vida interior, da consciência (discurso interior).” (idem, p.37)

Bakhtin pensa a consciência individual como fruto da existência coletiva nos fluxos das relações sociais. Nesse contexto, o autor aponta para um dos aspectos de interface entre seu pensamento e a hermenêutica, pois demarca os horizontes da compreensão no jogo de apreensões, respostas e réplicas de um signo através de outros signos. “(...) captar as etapas propriamente ditas em sua simultaneidade, confrontá-las e contrapô-las dramaticamente e não estendê-las numa série em formação. (...) interpretar o mundo implica em pensar todos os seus conteúdos como simultâneos e atinar-lhe as inter-relações em um corte temporal” (2005, p.28). Esta parece ser uma proposição teórica indissociável de um princípio positivo (ou até mesmo negativo – se pensarmos nos possíveis ruídos neste processo) de alteridade, bem como do sentido de inserir materiais de natureza semiótica, no âmbito das interações sociais, para fazer-se possível a sua compreensão.

(...) a própria compreensão não pode manifestar-se senão através de um material semiótico (por exemplo, o discurso interior), que o signo se opõe ao signo, que a própria consciência só pode surgir e se afirmar como realidade mediante a encarnação material em signos. (BAKHTIN, 2004, p.33)

É fundamental observar a articulação (processos de apreensão, reconhecimento, resposta) dos signos (na perspectiva ideológica), segundo a metáfora dos “*elos de natureza semiótica*”. Nesse sentido, o processo de compreensão de um signo está necessariamente atrelado à sua inserção no universo sógnico ao qual pertence. Bakhtin esclarece que “(...), compreender um signo consiste em aproximar o signo apreendido de outros signos já conhecidos; em outros termos, a compreensão é uma resposta a um signo por meio de outros signos” (idem, p.34). Pode-se observar neste sentido a dimensão conceitual do dialogismo, diferenciando-se do dialético, pois consiste numa relação de enunciados e respostas, codificações e decodificações, novas respostas e réplicas, sem linearidade, sem uma definição a priori de limite. É o movimento de teses e antíteses, sem síntese.

E essa cadeia de criatividade e de compreensão ideológicas, deslocando-se de signo em signo para um novo signo, é única e contínua: de um elo de natureza semiótica (e, portanto, também de natureza material) passamos sem interrupção para um outro elo de natureza estritamente idêntica. Em nenhum ponto a cadeia se quebra, em nenhum ponto ela penetra a existência interior, de natureza não material e não corporificada em signos. (idem)

Duas questões balizam a possibilidade de uma aproximação entre o pensamento de Bakhtin e a hermenêutica:

1) a conceituação do problema da interpretação:

A palavra está presente em todos os atos de compreensão e em todos os atos de interpretação. Todas as propriedades da palavra (...) – sua pureza semiótica, sua neutralidade ideológica, sua implicação na comunicação humana ordinária, sua possibilidade de interiorização e, finalmente, sua presença obrigatória, como fenômeno acompanhante, em todo ato consciente – todas essas propriedades fazem dela o objeto fundamental (...). (ibidem, p.38)

2) O caráter materialista desta hermenêutica:

(...), o ideológico enquanto tal não pode ser explicado em termos de raízes supra ou infra-humanas. Seu verdadeiro lugar é o material social particular de signos criados pelo homem. Sua especificidade reside, precisamente, no fato de que ele se situa entre indivíduos organizados, sendo o meio de sua comunicação. (ibidem, p.35)

Para Bakhtin a aparição sónica só é possível no âmbito interindividual. O autor entende que a colocação “face a face” de dois *homo sapiens* não é condição suficiente para que os signos se constituam. Portanto, Bakhtin retira os atos de fala e os processos de trocas sónicas do domínio da natureza, inserindo-os no campo das relações sociais.

É fundamental que esses dois indivíduos estejam socialmente organizados, que formem um grupo (uma unidade social): só assim um sistema de signos pode constituir-se. A consciência individual não só nada pode explicar, mas, ao contrário, deve ela própria ser explicada a partir do meio ideológico e social (idem).

Mikhail Bakhtin sinaliza a relação fundamental neste processo: a constituição do grupo como unidade social, como premissa para a possibilidade de um sistema de signos poder se constituir. O autor ilustra seu argumento em Problemas da Poética de Dostoiévski (2005), na qual trata sobre o conceito de polifonia, na perspectiva da multiplanaridade e da multiplicidade de vozes, sob a seguinte metáfora:

Se procurarmos uma imagem para a qual como que tendesse todo esse mundo, uma imagem no espírito da cosmovisão (...), essa imagem seria a Igreja como comunhão de almas imiscíveis, onde se reúnem pecadores e justos; talvez possamos evocar a imagem do mundo de Dante, onde a multiplicidade de planos se transfere para a eternidade, onde há impenitentes e arrependidos, condenados e salvos. (BAKHTIN, 2005, p.27)

2.1.1.2) Dialogismo e Polifonia: Sobre o uso dos conceitos

Bakhtin (2004, p.44) propõe um conjunto de breves regras metodológicas de observação indispensáveis. Estas regras são de fundamental importância se considerarmos como um risco efetivo para o pesquisador assumir-se como agente da consciência das minorias representativas, dos pobres, dos outros degradados pelos processos de *apartheid* social capitalista. Igualmente, os outros riscos de esquecimento das questões objetivas e condicionantes materiais nas relações sociais a serem analisadas - dentre elas negligenciar as relações comunicacionais materialmente constituídas, assim como o campo das relações econômicas.

1. *Não separar a ideologia da realidade material do signo* (colocando-a no campo da consciência ou em qualquer outra esfera fugidia e indefinível).
2. *Não dissociar o signo das formas concretas da comunicação social* (entendendo-se que o signo faz parte de um sistema de comunicação social organizada e que não tem existência fora deste sistema, a não ser como objeto físico).
3. *Não dissociar a comunicação e suas formas de sua base material* (infra-estrutura).

Estas considerações parecem relevantes numa tentativa de separação entre dois tipos de produção intelectual e de intelectuais: 1) o que assume para si o papel de “voz” dos excluídos, numa relação de tutela e 2) o que compreende o papel do intelectual orgânico como alguém comprometido com o processo de emancipação do outro. A primeira proposição está pautada na crítica de Foucault, que é coadunada pelo pensamento de Deleuze acerca da teoria como um pensamento não totalizante: “(...) a teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica. É o poder que por natureza opera totalizações (...) a teoria por natureza é contra o poder” (idem). Há logo adiante um problema importante que diz respeito ao apoderamento da palavra: “(...) a reforma [considerada por Deleuze como noção estúpida e hipócrita] é elaborada por pessoas que se pretendem representativas e que têm como ocupação falar pelos outros, em nome dos outros, e é uma reorganização do poder, uma distribuição do poder (...)”

(FOUCAULT, op. cit., p.72). A segunda proposição, por sua vez, está fundamentada nas considerações⁵ de Stuart Hall (2003, p.207) acerca do pensamento de Gramsci, na qual “(...), é dever dos intelectuais orgânicos ter conhecimentos superiores aos dos intelectuais tradicionais: conhecimentos verdadeiros, não apenas fingir que se sabe, não apenas ter a facilidade do conhecimento, mas conhecer bem e profundamente”. Hall completa sua reflexão tecendo um princípio de compromisso ético do intelectual orgânico, que “(...) não pode subtrair-se da responsabilidade da transmissão dessas idéias, desse conhecimento [conhecimentos verdadeiros], através da função intelectual, aos que não pertencem, profissionalmente, à classe intelectual” (idem).

Sendo assim, é importante demarcar a diferença entre os conceitos referentes ao dialógico (no qual o autor fala com o outro sujeito), e ao monológico (no qual o autor fala sobre o outro sujeito, como detentor da última palavra). Também se pode pensar no dialogismo e na polifonia como conceitos de uma formulação positiva da alteridade, que consiste em “afirmar o ‘eu’ do outro não como objeto mas como outro sujeito” (1997, p.8).

A essência da polifonia consiste justamente no fato de que as vozes, aqui, permanecem independentes e, como tais, combinam-se numa unidade de ordem superior à da homofonia. E se falarmos de vontade individual, então é precisamente na polifonia que ocorre a combinação de várias vontades individuais, realiza-se a saída de princípio para além dos limites de uma vontade. Poder-se-ia dizer assim: a vontade artística da polifonia é a vontade de combinação de muitas vontades, a vontade do acontecimento (BAKHTIN, 2005 , p.21).

Primeiramente, cabe definir alguns termos fundamentais para a compreensão dos conceitos formulados por Bakhtin⁶: 1) o primeiro deles refere-se ao termo *plenivalente*, cujo

⁵ As questões colocadas por Stuart Hall em “Estudos Culturais e seu Legado Teórico”. In Diáspora. Belo Horizonte: UFMG, 2003. pp. 199-218, refere-se a um dos princípios de proposição de horizontes para os Estudos Culturais como projeto: “(...) buscávamos uma prática institucional nos estudos culturais que pudesse produzir um intelectual orgânico” (p.206).

⁶ Duas notas de Paulo Bezerra, tradutor da obra, são fundamentais para a compreensão dos termos *plenivalentes* e *eqüipolentes*, usados por Bakhtin. Ver BAKHTIN, Mikhail. Problemas da Poética de Dostoiévski. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. p.4.

sentido remete às vozes plenas de valor, que mantêm como as outras vozes do discurso uma relação de absoluta igualdade como participantes do grande diálogo. Bakhtin esclarece que: “Neste universo social os planos não são etapas mas estâncias, e as relações contraditórias entre eles não são um caminho ascendente ou descendente do indivíduo mas um estado da sociedade. A multiplicidade de planos e o caráter contraditório da realidade social eram dados como fato objetivo da época” (idem, p.27). 2) o segundo diz respeito ao uso do termo *eqüipolente* – que são as consciências e vozes que participam do diálogo com as outras vozes em pé de absoluta igualdade, não se objetificam; isto é: não perdem o seu SER enquanto vozes e consciências autônomas. Bakhtin analisa que a consciência eqüipolente “(...) é dada como a outra, a consciência do outro mas ao mesmo tempo não se objetifica, não se fecha, não se torna mero objeto da consciência do autor” (ibidem, p.5).

A posição da qual se narra e se constrói a representação ou se comunica algo deve ser orientada em termos novos face a esse mundo novo, a esse mundo de sujeitos investidos de plenos direitos e não a um mundo de objetos. Os discursos narrativo, representativo e comunicativo devem elaborar uma atitude nova face ao seu objeto (BAKHTIN, 2005, p.5).

Com base nesta terminologia, além de outros cuidados semânticos, busca-se caracterizar uma preocupação na construção metodológica desta pesquisa: respeitar a “multiplicidade de consciências eqüipolentes” (idem, p.4). Ou seja: a não objetificação do outro no diálogo e na interpretação das falas. O pensamento de Foucault é elucidativo neste contexto, ao explicar o porquê de sua opção pelo diálogo em rejeição à polêmica, observando que “(...) no intercâmbio sério de perguntas e respostas, no trabalho de elucidação recíproca, os direitos de cada pessoa são de algum modo imanentes à discussão. Derivam da situação de diálogo” (org. BIEHL, 1999, p.17). Ao contrário da polêmica, cujo caráter “(...) define alianças, recruta partidários, une interesses ou opiniões, representa um partido; ela também

situa o outro como um inimigo que apóia interesses opostos aos seus e contra o qual é preciso lutar até que, derrotado, se renda ou desapareça" (idem, p.18).

De algum modo, parece plausível transferir os conceitos para analisar a estrutura dos romances de Dostoiévski formulados por Bakhtin, para investigar outra dinâmica da narrativa – a que transcorre e se constrói no fluxo das relações sociais. Neste âmbito, pode-se substituir a figuração dos personagens de romances por agentes da realidade da vida cotidiana, atores sociais, pessoas comuns, dispersas no mundo da vida. Nesse sentido, Bakhtin sinaliza para o Dostoiévski romancista como detentor do “(...) dom de ver o mundo em interação e coexistência” (2005, p.31). Esta questão parece uma importante recomendação para o olhar do pesquisador.

Em cada voz ele conseguia ouvir duas vozes em discussão, em cada expressão via uma fratura e a prontidão para se converter em outra expressão oposta; em cada gesto captava a segurança e a insegurança simultaneamente; percebia a profunda ambivalência e a plurivalência de cada fenômeno. Mas essas contradições e esses desdobramentos não se tornaram dialéticos, não foram postos em movimento numa via temporal, numa série em formação mas se desenvolveram em um plano como contíguos e contraditórios, consonantes mas imiscíveis ou como irremediavelmente contraditórios, como harmonia eterna de vozes imiscíveis ou como discussão interminável e insolúvel entre elas (ibidem, p.31).

2.1.1.3) Fala e discurso

Uma das questões relevantes sobre a qual pensamos nesta tese refere-se ao movimento dialógico entre o mundo da comunicação generalizada e a vida comum, a cotidianidade. A discussão de interesse neste ponto da reflexão refere-se à delimitação do sentido em que se optou por utilizar principalmente o conceito de “fala” (inserindo-se também neste contexto dos conceitos de “lugar de fala” e de “lugar de falante”), usando menos o conceito de discurso. De alguma forma, esta reflexão inicia-se com Foucault e questiona

Foucault, que afirmou preferir o modelo da guerra e da batalha, em detrimento dos modelos lingüísticos. Diz o filósofo: “Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística” (FOUCAULT, op. cit., p.5). Não parece que exista necessariamente uma cisão entre os modelos lingüísticos e de conflito, se pensarmos que palavras e outros signos também podem ser munição ou objetos pelos quais se luta.

Stuart Hall (2003, p.211) ao argumentar sobre a relevância da linguagem e das metáforas lingüísticas no âmbito dos estudos da cultura indica a possibilidade de uma não determinação total e absoluta dos princípios de regulação do discurso.

(...) a importância crucial da linguagem e da metáfora lingüística para *qualquer* estudo da cultura; a expansão da noção do texto e da textualidade, quer como fonte de significado, quer como aquilo que escapa e adia o significado; o reconhecimento da heterogeneidade e da multiplicidade dos significados, do esforço envolvido no encerramento arbitrário da semiose infinita para além do significado; o reconhecimento da textualidade e do poder cultural, da própria representação, como local de poder e de regulamentação; do simbólico como fonte de identidade (HALL, 2003, P.211).

A apropriação da idéia de poder e de discurso em Michel Foucault oferece alguns riscos, dentre os quais o do reducionismo nas análises dos fenômenos sociais, políticos e comunicacionais a estas duas categorias. Nesse sentido, algumas observações conceituais podem ser levantadas, especialmente sobre o problema da generalização e uso indiscriminado de determinados conceitos. A primeira questão sobre a qual se busca pensar diz respeito ao problema relativo à regulação “do que deve ser dito”. Este controle, segundo Foucault, se estabelece pela via do discurso. Atua pelo exercício velado ou dissimulado de poder (nas inúmeras expressões microfísicas deste poder), constituindo-se como figura de diferença e estabelecimento de normas no grupo como forma de manutenção da ordem, distinguindo-se

por construções de discurso de saber, de hierarquia, etc. Há nestas formas de coerção o exercício de uma “vontade de universalidade”, no mesmo sentido da verdade. A verdade como expressão dos muitos engendramentos do poder.

Nos esforços de afirmação da verdade, universalização e totalização há permanente combate com a diversidade dos significados, com a abertura dos contextos atravessados pelas mensagens midiáticas, por exemplo. Mensagens essas que se buscam aprisionar e que escapam nas singularidades do povo, das comunidades, nas difusões de sentido e interpretações. Mediante tal cenário, elaboram-se estratégias de estabelecimento da verdade e de construção de um princípio doutrinário, mesmo que em detrimento das diferenças e pluralidades de sentidos. A afirmação do princípio de verdade, ao colocar em questão um critério antagônico de falsidade, gera um novo paradigma de exclusão, no sentido em que retira do outro a sua própria verdade em nome de uma totalização ou universalidade. O que pode ser relacionado às lógicas hierárquicas na sociedade, que por si só já são vetores da criação de “lugares da exclusão” (o lugar do outro como lugar de negação da identidade, até mesmo negação ontológica deste outro). Portanto, construção de conceitos e discursos de legitimação e afirmação de exclusões (interdição, separação, rejeição e oposição falso-verdadeiro). Este exercício de poder e as construções de discurso de legitimação e verdade caminham no sentido de uma universalização de conceitos. Ao se eleger um juízo de verdade - também se afirma a unidade desta verdade.

Numa perspectiva comunicacional, histórica e filosófica, pode-se pensar nas construções que se fazem a partir do apoderamento da verdade e na oposição falso e verdadeiro proposta por Foucault, enquanto categoria de exclusão inserida no discurso. Ou ainda de verdade, como forma de controle do discurso do outro. Os agentes do poder - enquanto produtores de discursos, conteúdos, saberes e regras que circulam no mundo (da comunicação, por exemplo) - parecem se esforçar principalmente em construir formas de

disciplina e controle. Nesse sentido, Michel Foucault (1996, p.36) propõe que: “A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras”. Foucault esclarece mais adiante que:

O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma de discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si (FOUCAULT, 1996, P.49).

No entanto, pode-se considerar que tanto o dialogismo de Mikhail Bakhtin quanto a idéia de reconhecimento do poder cultural e de semiose infinita de Stuart Hall, indicam a existência de dinâmicas subjacentes ao discurso, antes do discurso, dentro do discurso, para além do discurso.

A opção metodológica tomada nesta reflexão parte de uma consideração formulada por Braga (1997), ao afirmar que: “Analisar um produto da comunicação a partir de valores globais, visões de mundo, hoje não parece fazer mais sentido. Não dispomos mais de ‘grandes falas gerais’, visões de mundo que disponham de algum tipo de vigência coletiva organizada”. No correr das formulações do autor, que definiu os conceitos metodológicos de “lugar de fala”, de “lugar de falante” e indiretamente de “lugar de escuta”, pretende-se pensar uma outra categoria, a de “lugar ou lugares de vocalização”. Assim como, o “lugar de fala” e também o “lugar de escuta” estão na relação direta de conceitos no espaço do enunciado; o “lugar sociológico do falante” está na relação direta das suas condições e inserção de classe, status, posição no mundo da produção; o “lugar de vocalização” está na relação direta das formas políticas de representação de minorias e de organização comunitária se constituem como lutas por “lugares de vocalização”, na busca de plenivalência. Qual o grande paradoxo?

O lugar desta vocalização plenivalente pode ser a grande mídia, o lugar do grande discurso? A fala minoritária cabe no lugar de enunciação do grande discurso? Mas como buscar vias alternativas de lugares de vocalização sem que isto se constitua como uma outra invisibilidade?

De alguma forma, a discussão que se busca recai nas seguintes reflexões: 1) no jogo na grande mídia que deixa os pobres falarem, mas de um “lugar de fala” determinado; 2) no jogo pelos direitos de representação, no qual a cultura se constitui como ativo para os pobres ocuparem espaços de visibilidade na grande mídia; 3) na apropriação e na enunciação dos discursos sobre os sentidos de ser pobre pelos intelectuais que falam pelas massas, cujos riscos já foram sinalizados por Foucault e Deleuze; 4) na construção de espaços alternativos de enunciação da realidade – logo, nas formas de comunicação popular, nas organizações comunitárias; 5) na conquista de perspectiva crítica e de reinterpretação do mundo pela subalternidade, como resistência ao caráter conservador da classe dominante. Conforme analisa Bakhtin este é um desafio fundamental, pois: “(...) na ideologia dominante estabelecida, o signo ideológico é sempre um pouco reacionário e tenta, por assim dizer, estabilizar o estágio anterior da corrente dialética da evolução social e valorizar a verdade de ontem como sendo válida hoje em dia” (2004, p.47). Este reacionarismo do signo ideológico serve para pensar, numa perspectiva hermenêutica, em como esta questão se constitui como um impeditivo à abertura compreensiva ao outro. Assim como, no contexto da organização popular e comunitária na construção de formas micro-políticas de negociação e resistência.

Em outro aspecto, estas discussões políticas assumem dimensão ontológica no pensamento de Mikhail Bakhtin, ao pensar-se nas relações e processos realmente dialéticos de influência e refração do ser no signo. O autor observa que: “O ser, refletido no signo, não apenas nele se reflete, mas também se refrata. O que é que determina esta refração do ser no signo ideológico? O confronto de interesses sociais nos limites de uma só e mesma

comunidade semiótica, ou seja: a luta de classes” (idem, p.46). Mas qual a relação desta idéia com a reflexão acerca dos conceitos metodológicos de “lugar de fala” ou de “lugar de vocalização” que está sendo formulado nesta pesquisa? Diz respeito ao problema apontado por Muniz Sodré (2002) de situar o “ser-em-comum da comunidade”. A colocação de Bakhtin acerca do signo e do ser em mútua influência parecem ser indicadores sensíveis para pensar o assunto, na medida em que o signo (especialmente a palavra) pode ser pensado como elemento da partilha e da luta de classes. Logo, elemento de transposição ou de imposição de barreiras de comunicação e de estabelecimento de vínculos sociais, comunitários. Portanto, no reconhecimento de horizontes comuns da existência, como pressuposto do movimento de superação das barreiras da incomunicação e do não-diálogo.

Todo signo, como sabemos, resulta de um consenso entre indivíduos socialmente organizados no decorrer de um processo de interação. Razão pela qual as formas do signo são condicionadas tanto pela organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece. Uma modificação destas formas ocasiona uma modificação do signo. É justamente uma das tarefas da ciência das ideologias estudar esta evolução social do signo lingüístico. Só esta abordagem pode dar uma expressão concreta ao problema da mútua influência do signo e do ser; é apenas sob esta condição que o processo de determinação causal do signo pelo ser aparece como uma verdadeira passagem do ser ao signo, como um processo de refração realmente dialético do ser no signo (BAKHTIN, 2004, p.44).

É relevante considerar ainda, que ao mesmo tempo que esta reflexão tenha se propôs a pensar em “fala”, não se pode deixar de desconhecer a descrença de Gilles Deleuze na sua entrevista a Antonio Negri (“Controle e Devir”. 1992, pp.209-218), quanto a possibilidade de as minorias retomarem a palavra:

Talvez a fala, a comunicação, estejam apodrecidas. Estão inteiramente penetradas pelo dinheiro: não por acidente, mas por natureza. É preciso um desvio da fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle (DELEUZE, 1992, p.217).

Cabe perguntar como ou em que se configuram estes “vacúolos de não-comunicação”, de interruptores para escapar ao controle. Estarão antevistos por Bakhtin nas manifestações da cultura popular, no riso, no grotesco, na ruptura das lógicas hierárquicas? Ou sentido da “sujeira do jogo semiótico” que interessa a Hall?

2.1.1.4) Para diferenciar comunidades semióticas e classes sociais

Bakhtin define, no âmbito das relações entre infra-estrutura e superestrutura, a palavra como indicador sensível da mudança social. “De fato, a essência deste problema, naquilo que nos interessa, liga-se à questão de saber como a realidade (a infra-estrutura) determina o signo, como o signo reflete e refrata a realidade em transformação” (2004, p.41). A validade deste pensamento está no sentido preferencial do autor pela questão da ubiquidade social da palavra, e não propriamente por sua pureza semiótica.

(...) a palavra penetra literalmente em todas as relações entre indivíduos, nas relações de colaboração, nas de base ideológica, nos encontros fortuitos da vida cotidiana, nas relações de caráter político, etc. As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. É portanto claro que a palavra será sempre o indicador mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam, que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram caminho para sistemas ideológicos estruturados e bem formados. A palavra constitui o meio no qual se produzem lentas acumulações quantitativas de mudanças que ainda não tiveram tempo de adquirir uma nova qualidade ideológica, que ainda não tiveram tempo de engendrar uma forma ideológica nova e acabada. A palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais. (idem, p.41)

Esta questão serve para pensar a palavra como índice da transformação social, na perspectiva do signo ideológico, como elemento da luta que se trava pela determinação monovalente do significado de um signo. Esta reflexão é mais pertinente se forem observadas as relações e lutas de classe, cujo terreno conflitual é o terreno da língua comum.

(...) aquilo mesmo que torna o signo ideológico vivo e dinâmico faz dele um instrumento de refração e de deformação do ser. A classe dominante tende a conferir ao signo ideológico um caráter intangível e acima das diferenças de classe, a fim de abafar ou de ocultar a luta dos índices sociais de valor que aí se trava, a fim de tornar o signo monovalente (ibidem, p.47).

É importante observar que Stuart Hall, numa releitura de Bakhtin, sinaliza para “(...) essas importantes formulações sobre a plurivalência do signo ideológico e a luta pela contestação e mudança dos sentidos – do sentido enquanto prêmio simbólico de todo antagonismo social – pertenciam a um contexto filosófico mais amplo e dele derivava seu poder teórico e metafórico” (2003, p.232).

É nesta perspectiva das lutas sógnicas que se deseja chegar: desvendar o lugar da morte de um determinado tipo de comunidade, que Bakhtin conceituou como comunidades semióticas, na marcação de uma diferença entre os conceitos de classe social e de comunidade semiótica. Nesta definição pode estar uma problematização e a origem de uma desconfiança em relação ao uso do termo comunidade. Ainda é possível pensar em comunidades semióticas? Há ainda a possibilidade de existir no contexto ocidental pós-moderno monovalência sógnica? Bakhtin indica uma das pistas: “Esta dialética interna do signo não se revela inteiramente a não ser nas épocas de crise social e de comoção revolucionária” (2004, p.47). Só faz sentido falar de comunidades porque este é um conceito em crise. Portanto, só faz sentido pensar em comunidades como estratégia social de resposta às forças realísticas do mundo. Portanto, enquanto alternativa às contingências do mundo. Num contexto geral, talvez se possa dar como decretada a morte das comunidades semióticas, para além dos objetos antropológicos. Busca-se pensar nesta tese na pós-modernidade e na mídia como alguns dos vetores desta dissolução.

Classe social e comunidade semiótica não se confundem. Pelo segundo termo entendemos a comunidade que utiliza um único e mesmo código de ideológico de comunicação. Assim, as classes sociais diferentes servem-se

de uma só e mesma língua. Conseqüentemente, em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios. O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes. Esta plurivalência social do signo ideológico é um traço da maior importância. Na verdade, é este entrecruzamento dos índices de valor que torna o signo vivo e móvel, capaz de evoluir. O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em alegoria, tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos e não será mais um instrumento racional e vivo para a sociedade (ibidem, p.46).

Sendo assim, pretendeu-se pensar no movimento dialógico entre o mundo da comunicação generalizada e a vida comum. Isto é, a cotidianidade e a vivência das pessoas comuns em face da profusão midiática circundante. Bakhtin observa que:

(...), existe uma parte muito importante da comunicação ideológica que não pode ser vinculada a uma esfera ideológica particular: trata-se da *comunicação na vida cotidiana*. Esse tipo de comunicação é extraordinariamente rica e importante. Por um lado, ela está diretamente vinculada aos processos de produção e, por outro lado, diz respeito às esferas das diversas ideologias especializadas e formalizadas (BAKHTIN, ibidem, p.37).

Parte-se do pressuposto que ao tratar de questões relacionadas à comunicação, minorias, comunidades, questões e formas de organização comunitária ou à comunicação na comunidade, ou ainda da comunicação entre atores sociais que compartilham horizontes comuns da existência (movidos por vínculos territoriais, laços identitários ou interesses mútuos), estar-se-á tratando de interações sociais. Em que sentido? A análise delineia-se através das narrativas, das falas e “leituras de mundo” de minorias representativas e comunidades, na qual se investigam como se dão os processos dialógicos entre estes atores sociais e a sociedade abrangente, a mídia, o mercado e o Estado. Através das falas e dos diálogos parece possível analisar hermeneuticamente a questão.

Aqui se coloca um problema: a mídia é uma instância produtora de sentidos na sociedade. Ao mesmo tempo, pode-se pensá-la como força de ilegitimação da “verdade” comunitária, ao substituí-la por sentidos produzidos e consumíveis. O trinômio política-

mídia-mercado parece ser agente da produção de novos sentidos de ser pobre, o que define novas zonas de conflitos sógnicos.

Na contemporaneidade, o ambiente midiático no qual o homem imergiu se constitui como atmosfera opaca que tolda os horizontes da compreensão. Ao ser submetido e manipulado pela onda avassaladora do mercado e do marketing, os conteúdos comunicacionais veiculados pela mídia se reduzem e servem à manutenção do *status quo*. Ao mesmo tempo, esta premissa hoje se apresenta como possibilidade de propor uma tentativa de seguir uma lógica de falseabilidade deste mesmo argumento. E também de contraposição, pois se pode questionar se não seria uma boa investigação pesquisar, nesta perspectiva analítica do problema do signo ideológico, os sistemas sociais de resposta dos pobres a esta “sociedade da comunicação generalizada” produtora de opacidades à qual se refere Vattimo (1989). Diante disso, encontrou-se um nexu conceitual possível para analisar a questão através do conceito gramsciano de “repertórios de resistência”. Parece que este é um conceito metodológico interessante para refletir e analisar parte das questões propostas.

Negociação, resistência, luta: as relações entre uma formação cultural subordinada e uma dominante, onde quer que se localizem nesse espectro, são sempre intensamente ativas, sempre opostas num sentido estrutural (mesmo quando essa ‘oposição’ for latente, ou experimentada simplesmente como o estado normal das coisas...). Seu resultado não é dado, mas construído. A classe subordinada traz para esse ‘teatro de luta’ um repertório de estratégias e respostas – formas de lidar com situações e resistilas. Cada ‘estratégia’ no repertório mobiliza certos elementos materiais, sociais [e simbólicos]: os constrói como suportes para as diversas formas de vida das classes, [negocia] e resiste à contínua subordinação das mesmas. Nem todas as estratégias têm o mesmo peso; nem todas são potencialmente contra-hegemônicas. (GRAMSCI apud HALL, op. cit., p.229).

Mas como podem se constituir estes repertórios de resistência, em face das pressões monovalentes das classes dominantes? A comunicação no contexto das comunidades e das minorias representativas assume hermeneuticamente sentidos plurais, não apenas pela diversidade dos dialetos falados, mas também pela variedade dos suportes culturais e

mediáticos através dos quais se manifesta. Cabe pensar: na forma como ela hoje se dá, desperta nos sujeitos o sentimento de comunidade? É afirmação de um discurso excludente denominar de comunitária a comunicação dos que são excluídos? Ou toda a comunicação entre aqueles que partilham um horizonte comum é comunitária – ainda que muitas vezes virtual? A comunicação que se definiu chamar de comunitária já se constitui numa dimensão alternativa de comunicação, transparente e capaz de despertar a consciência dos comuns para a transformação do horizonte comum? Se na comunicação comunitária radiofônica pode-se perceber a vigência e a expressividade do dialeto comum de uma comunidade, no impresso talvez ainda vejamos a prevalência de uma cultura letrada - ainda que não necessariamente determinada pelo imperativo da linguagem da mídia. Será que as rádios comunitárias se constituem como novas agências, com possibilidades dialógicas amplas também numa perspectiva de emancipação?

2.1.3) Hermenêutica e o *Pensiero Debole* de Gianni Vattimo

A proposta filosófica de Gianni Vattimo quanto ao “*Pensiero Debole*” procura uma interpretação do mundo pós-moderno, nas formas de secularização, na evolução dos regimes democráticos, o pluralismo político e a tolerância. Fortemente marcado por sua formação religiosa católica, em seu livro “Acreditar em Acreditar”, reivindicou seu próprio pensamento, que qualifica de “filosofia cristã para a pós-modernidade” (1998). Nesse mesmo trabalho, quando trata do pensamento fraco, afirma o seguinte: “Pensamento débil (...) significa não tanto, ou não essencialmente, uma idéia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, etc.; mas sobretudo uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica (Ibid., p. 25).

Na parte introdutória do livro *Il Pensiero Debole*, Vattimo e Píer Rovatti descrevem da seguinte forma sua tese acerca do pensamento fraco: A expressão “pensamento débil” constitui, sem dúvidas, uma metáfora e certo paradoxo. Porém em nenhum caso poderá transformar-se na sigla emblemática de uma nova filosofia. Trata-se de uma maneira de falar provisória, e inclusive, talvez, contraditória, porém que assinala um caminho, uma direção possível: uma “lanterna” que se separa do que segue a razão-domínio – traduzida e camuflada de mil modos diversos –, porém sabendo que ao mesmo tempo que um adeus definitivo a essa razão é absolutamente impossível (2006, p. 16).

Seu pensamento, portanto, centra-se numa revisão do papel da filosofia em nossa sociedade e a transformação da capacidade do pensar e das funções e efeitos sociais desse pensamento nas práticas cotidianas: Mas talvez isso também seja, ademais de um procedimento tradicional do discurso filosófico, um modo, mesmo que “fraco”, de vivenciar a verdade, não como objeto de que nos apropriamos e que transmitimos, mas como horizonte e pano de fundo no qual, discretamente, nos movemos.

O “pensamento fraco”, portanto, conduz o discurso sobre a realidade, de uma fala unívoca, que, fundada sobre a metafísica, pode reclamar extensão e profundidade universais, a uma forma fraca de “experimental” a realidade, na qual história e cultura situam todo discurso, impedindo-o de qualquer pretensão de falar para além do próprio horizonte. Há, portanto, um deslocamento de uma matriz metafísica geradora de um pensamento forte, a uma matriz hermenêutica geradora do pensamento fraco.

Numa realidade complexa, onde se reconhece a diversidade em todos os seus matizes, não se deve mais evocar um pensamento forte, que, baseado num fundamento último e imutável, exclui a diferença, identificando-a como erro. Essa nova sociedade pós-moderna é, conseqüentemente, menos dogmática, conhecedora da diversidade e participante de uma

nova cultura da tolerância. E antecipando essa nova sociedade, quando Nietzsche fala da morte de Deus, está falando do fim da metafísica, está intuindo o fim do pensamento forte.

Esse percurso do “pensamento fraco” pelas vias da hermenêutica é descrito por Vattimo nos seguintes termos: 1) (...) O conhecimento é sempre interpretação e nada mais que isso (2006, p. 64). 2) A interpretação é o único *fato* de que podemos falar (...) Na interpretação dá-se o mundo, não há apenas imagens “subjetivas”. Mas o ser (a realidade ôntica) das coisas é inseparável do ser-aqui homem (Ibid.). 3) (...) A interpretação, quanto mais queremos captá-la em sua autenticidade, mais ele se revela como eventual, histórica (Ibid., p. 65). 4) Se mesmo o fato de que não existem fatos, apenas interpretações é – como Nietzsche lucidamente reconheceu – uma interpretação, ela só poderá se realizar como resposta interessada a uma situação histórica determinada (Ibid.).

Se assim os “fatos” revelam que não são mais do que interpretações, por outro lado a interpretação se apresenta, ela mesma, como o fato: a hermenêutica não é uma filosofia, mas a enunciação da própria existência histórica na época do fim da metafísica (Ibid.).

2.1.4) Por uma Filosofia Interpretativa da Comunicação

2.1.4.1) Hermenêutica e Religião

A metafísica defendia que a violência seria "aquilo que impede a realização essencial da coisa". Vattimo, entretanto, compreende a "violência em sentido de silenciamento, interrupção do diálogo de perguntas e respostas". Ora, a inspiração da violência é a "necessidade, o propósito, a pretensão de chegar ao (unificar-se com o, atingir o) princípio primeiro e último", por conseguinte, características da metafísica.

A metafísica é violenta, segundo Vattimo, em virtude destas estruturas fortes e, por que não dizer, fechadas para uma avaliação, um debate ou mesmo questionamento. A verdade que aqui apareceria como um reflexo de uma "estrutura eterna do real" se apresenta irrefutável, irrevogável, inquestionável. Esta absolutização do real, a busca pela verdade e o fundamento último, é o que tornaria a metafísica essencialmente violenta, no sentido de que não possibilita o diálogo, mas, ao contrário, silencia e sufoca.

Ao falar de violência da metafísica, Vattimo está se reportando à característica entre lei e natureza que a compõe. Isto significa dizer que o princípio metafísico é violento na medida em que busca chegar ao fundamento primeiro e último do ser. A "violência [está] implícita em toda a ultimidade, em todo o princípio primeiro que silenciaria qualquer pergunta ulterior". Como se dá, porém, o ultrapassamento da violência da metafísica?

Para Vattimo, este salto que ultrapassa e vai além das estruturas violentas se dá justamente com a *kenosis* de Deus. O mundo pós-moderno interpretado pelo filósofo italiano, tem a sua salvação compreendida como "dissolução do sagrado-natural violento". Entenda-se *kenosis* como a "exclusão de todos aqueles aspectos transcendentais, incompreensíveis,

misteriosos e também bizarros" da encarnação de Deus. Uma outra definição que Vattimo propõe para *kenosis* é justamente a "encarnação como renúncia de Deus à própria soberana transcendência". Desse modo, a transcendência de Deus caracteriza-se como a grande violência metafísica, porque, desta forma, se torna inalcançável, imperscrutável, incomunicável. Cabe, pois, ao homem, apenas o direito de contemplar a divindade e adorá-la.

Identificando a Igreja Católica como um grande expoente da violência da Metafísica, portanto "uma estrutura fortemente organizada em sentido hierárquico, vertical e definitivamente autoritário", Vattimo vai propor – ou pelo menos, identificar – como se dá a ultrapassagem desta violência. Para tanto, assume um papel fundamental a interpretação que ele realiza acerca da morte de Jesus na cruz e a sua vitimização como bode expiatório, ou seja, o sacrifício como mecanismo necessário para a "superação" da violência metafísica.

A "morte de Deus", com efeito, traz como consequência a ausência de princípios absolutos, portanto, de verdade única. Agora o ser é compreendido como evento e, assim sendo, a verdade assume também um caráter transitório, pois, de reflexo do real, torna-se mensagem histórica, "caída" no tempo. Daí a melhor interpretação ao dizer que o ser "acontece". Tornando-se histórica, a verdade requer agora interpretação, o que implica participação, diálogo; portanto, ausência da violência.

O ser agora assume um caráter mimético, adaptável à história e, nesse sentido, interpretável, hermenêutico. Por isso torna-se possível o retorno à Religião: porque Deus se aproxima do homem e este de Deus, sendo agora capaz, também, de interpretá-lo, de conhecê-lo. Fundamental é este pensamento, visto que Vattimo, em outro momento, diz ser a salvação, interpretação. A salvação agora assume, portanto, um caráter histórico e como tal, passível de interpretação.

2.1.4.2) Senso Comum em Gramsci

Nas sociedades capitalistas modernas, as classes e os grupos sociais, através de suas concepções de mundo, disputam entre si a hegemonia na vida política e cultural e apresentam níveis internos articulados e diferenciados de elaboração e coerência lógica. Para Gramsci, essas concepções de mundo são compostas pela “filosofia”, pela “religião” e pelo “senso comum”. A filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum, configurando uma “ordem intelectual” dotada de coerência e unidade próprias. A religião e o senso comum são manifestações dessas concepções de mundo marcadas pelo caráter contraditório e fragmentário. Para que haja a hegemonia de uma concepção de mundo, a filosofia, que é seu núcleo racional e sistemático, precisa transformar-se em um movimento cultural, em uma “religião”, em uma “fé”, sendo a premissa teórica implícita das atividades práticas e da vontade coletiva naquele momento na sociedade (GRAMSCI, 1999). Assim, uma concepção de mundo hegemônica precisa traduzir-se no senso comum que modela a sociabilidade e orienta as práticas sociais na vida cotidiana.

O senso comum é a concepção de mundo vigente entre os “homens-massas” que integram as classes subalternas, caracterizando-se por ser um “tipo histórico de conformismo”. Nas classes subalternas, a concepção de mundo hegemônica “não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada”, conformando uma “personalidade” compósita e bizarra: “(...) nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista, preconceitos de todas as fases históricas passadas estreitamente localistas e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado” (GRAMSCI, 1999, p.94). Há um “contraste entre o pensar e o agir”, numa “(...) coexistência de duas concepções do mundo, uma afirmada por palavras e a outra manifestando-se na ação efetiva” (Idem, p. 97). As classes subalternas têm sua própria

concepção de mundo, que é embrionária e se manifesta na ação de modo descontínuo e ocasional, porém “toma emprestado a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é sua, e a afirma verbalmente, e também acredita segui-la” (Idem, p. 97). O senso comum possui “as características difusas e dispersas de um pensamento genérico de uma certa época em um certo ambiente popular” (Idem, p. 101). É a forma de consciência contraditória do “homem ativo de massa” que atua praticamente mas não tem uma consciência teórica da sua ação. No senso comum, há uma forma de consciência implícita na ação de transformação prática da realidade e outra forma de consciência “superficialmente explícita ou verbal, que ele herdou do passado e acolheu sem crítica” (Idem, p. 103). A incorporação da concepção de mundo hegemônica promove a vinculação social e a subordinação moral e intelectual às classes dominantes, influenciando sobre a conduta moral e a direção da vontade das classes subalternas, “de uma maneira mais ou menos intensa, que pode até mesmo atingir um ponto no qual a contraditoriedade da consciência não permita nenhuma ação, nenhuma escolha e produza um estado de passividade moral e política” (Idem, p. 103).

Todavia, nessa concepção de mundo em que se dá a combinação “mais ou menos heteróclita e bizarra” entre “o velho e o novo”, há elementos dispersos que podem, quando articulados e sistematizados criticamente, promover e potencializar a luta por uma contra-hegemonia das classes subalternas. Trata-se do “núcleo sadio do senso comum, que poderia precisamente ser chamado de bom senso e que merece ser desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente” (GRAMSCI, 1999, p. 98). O bom senso precisa ser contraposto criticamente ao senso comum, através da ação sistemática dos intelectuais orgânicos das classes subalternas e suas organizações culturais e políticas. A formação de um novo “bloco intelectual-moral” que favoreça a superação crítica do senso comum pelas massas populares é a condição para a disputa da hegemonia pelas classes subalternas. Para mudar o “panorama

ideológico” da sociedade em um determinado período histórico, é necessária a criação de “elites intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneça em contato com ela”, que tenha por objetivo “trabalhar de modo incessante para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas” (Idem, p.110). Na disputa pela hegemonia junto às massas populares, a filosofia da nova concepção de mundo “não pode ser vivida senão como uma fé” (Idem, p. 109), configurando-se níveis cada vez mais elevados de um novo tipo de senso comum das classes subalternas.

2.1.4.3) Interpretar na Sociedade da Comunicação Generalizada

A vontade de liberdade que acompanha a velocidade das mudanças econômicas, tecnológicas e culturais do cotidiano é entendida pelo sociólogo Zygmunt Bauman (1999) como a marca da pós-modernidade. Daí resulta um mundo vivido como incerto, incontável e assustador – bem diverso da segurança projetada em torno de uma vida social estável. Convicção, aliás, que se encontra em grande parte formulada no livro *A sociedade transparente*, de Gianni Vattimo (1992). Nele, o autor questiona se a sociedade pós-moderna é transparente e sugere que, de tanto se falar em pós-modernidade, já se tornou obrigatório manter distância em relação a esse conceito. No seu entender, o termo pós-modernidade é uma moda passageira e está diretamente ligado ao fato de o mundo em que se vive ser uma comunidade de comunicação generalizada, chamada por ele de sociedade dos *mass media*.

Quando se fala em pós-modernidade, pressupõe-se que a modernidade acabou. Mas não é assim que pensa Vattimo. Em sua opinião, dizer que a modernidade acabou está ligado àquilo que ele entende por modernidade:

[...] modernidade é ser moderno. É cultivar o novo, o original, é não estar preso aos valores do passado, a tradições e maneiras de pensar superadas.

Em resumo, todas estas considerações elogiosas, caracterizam a cultura moderna. Desde o final do século XV, início da idade moderna, o povo abriu caminho a um culto pelo novo, rompendo com pensamentos antepassados, considerados velhos, e com o que pudesse representar de reacionário (VATTIMO, 1992, p. 14).

Com o tempo, fica mais evidente que o culto ao novo, ao original, se liga a uma perspectiva que considera a história humana como um progressivo processo de emancipação. E, se a história tem este sentido progressivo, fica claro que será mais valorizado aquilo que se considera mais avançado, aquilo que está mais perto do final do processo. Porém, para se conceber a noção de história progressiva da humanidade, é preciso vê-la como um processo unitário. Assim, a modernidade, na hipótese proposta por Vattimo, termina quando já não for possível falar de história como qualquer coisa de unitário. Essa noção da história implica a existência de um centro em torno do qual se recolhem e se ordenam os acontecimentos. A história ocidental é pensada como uma ordenação em torno do ano zero do nascimento de Cristo. Como acontecimentos encadeados dos povos do Ocidente, para lá do qual estão os povos primitivos, em vias de desenvolvimento.

O que é transmitido do passado, senão aquilo que parece relevante? Estudam-se datas de batalhas, tratados de paz, revoluções, nomes de generais, mas nunca as transformações do modo de nutrição, do modo de viver, a sexualidade, e outras facetas dos povos. A história fala apenas da gente que conta: dos nobres, dos soberanos, ou da burguesia quando alçada ao poder. Os pobres, estes não fazem história. Não há uma história única. O que há são imagens do passado, propostas por pontos de vistas diferentes. É suposição imaginar que existe um ponto de vista supremo, global, capaz de unificar e englobar a história da arte, da literatura, das guerras, da comunicação.

Se não há um curso unitário dos acontecimentos humanos, não se pode sustentar que eles avançam para um fim, que realizam um plano racional de melhoramentos, de emancipação. O curso dos acontecimentos que a modernidade acreditava dirigir era também

representado do ponto de vista de certo ideal de homem. E este ideal seria o do homem europeu, pelo menos assim pensavam os iluministas, os positivistas e tantos outros pensadores, que achavam que o sentido da história era a realização da civilização: da forma do homem europeu moderno. Assim, o progresso só é concebido quando se admite como critério o que a modernidade criou como modelo: o ideal de homem europeu.

Ao observar tudo isso, entende-se que a conseqüente crise da idéia de progresso e o fim da modernidade não são apenas acontecimentos determinados por transformações teóricas: sofreram no plano das idéias. Os povos considerados “primitivos” rebelaram-se e tornaram de fato problemática a noção de história unitária. O “ideal de homem europeu” deixou de valer como essência de qualquer homem. O advento da sociedade de comunicação foi um fator determinante para a dissolução da idéia de homem ideal, da história e para o fim da modernidade. Os meios de comunicação, ou os *mass media*, como os denominam Vattimo, desempenharam um papel determinante para o desenvolvimento e o nascimento de uma sociedade pós-moderna. Não mais transparente, mais consciente de si, mais iluminada, mas como uma sociedade complexa, caótica, embora seja nesse relativo caos que residam as esperanças de emancipação do homem moderno.

A impossibilidade de pensar a história como um curso unitário dá lugar ao conceito de fim da modernidade. Essa idéia, porém, não é decorrente apenas da crise do colonialismo e do imperialismo europeu. É, acima de tudo, o resultado do nascimento dos meios de comunicação de massa: jornais, rádio, televisão e Internet.

Vattimo (1992, p.56) mostra também que o efeito dos *mass media* foi contrário à imagem que o filósofo Theodor Adorno tinha deles. Adorno, como diz Vattimo, achava que o rádio pudesse produzir um efeito na sociedade, permitindo, e até favorecendo, a formação de governos totalitários e de ditaduras, e exercer um controle minucioso sobre o cidadão – como o *Grande Irmão* de George Orwell. O que aconteceu, porém, é que o rádio, a televisão, os

jornais e, agora, a Internet se tornaram elementos de grande explosão e multiplicação de visões do mundo. Nos Estados Unidos, nas últimas décadas, minorias de todos os gêneros, “tomaram a palavra”. Isso não significou, entretanto, uma emancipação política, até porque o poder econômico ainda está nas mãos do grande capital.

Ao se falar em “tomar a palavra” por parte de sub-culturas, aí já se pode ver o efeito mais evidente dos meios de comunicação que, teoricamente, tornam possível uma informação em tempo real, sobretudo o que acontece no mundo. Poderia parecer uma espécie de realização, de uma perfeita autoconsciência de toda a humanidade. A consciência entre aquilo que acontece, a história, e a consciência do homem. Adorno, ainda citado por Vattimo (1992, p.56), raciocina pensando neste modelo e no fato de se realizar de maneira perversa e caricatural. Entretanto, a libertação de muitas culturas, tornadas possíveis pelos meios de comunicação, desmentiu precisamente o ideal de uma sociedade transparente.

Vattimo (1992, p.69) observa que, na sociedade dos *mass media*, está aberto um caminho ideal de emancipação que tem antes na sua base à oscilação, a pluralidade e o desgaste do princípio da realidade. O homem, hoje, pode tornar-se consciente de que a liberdade não é conhecer a estrutura do real e adaptar-se a ela, diz ele fundamentando seu argumento em Nietzsche e Heidegger. Os dois filósofos, segundo Vattimo, oferecem os instrumentos para compreender o sentido de emancipação, do fim da modernidade e da sua idéia de história. Nietzsche, por exemplo, mostrou que a imagem que a metafísica sempre teve do mundo é, apenas, um mito tranquilizador, próprio de uma humanidade primitiva e bárbara. Para Nietzsche, a metafísica é uma forma violenta de reagir a uma situação de perigo e violência.

Já Heidegger, como entende Vattimo (1992, p.60), mostra que pensar o ser como fundamento, e a realidade como sistema racional de causa e efeitos, é, apenas, uma forma de alcançar o modelo da objetividade científica. Mais ainda: que, para dominar e organizar as

coisas, as deve reduzir ao nível de puras presenças mensuráveis, manipuláveis, reduzindo a este nível o próprio homem. Partindo desse princípio, Vattimo afirma que, “se com a multiplicidade das imagens do mundo perdemos o sentido da realidade, talvez até não seja uma grande perda”. Mais adiante, ele diz que “o mundo do real, de acordo com a metafísica, tornou-se o mundo das mercadorias, das imagens, o mundo fantasmagórico dos *mass media*” (1992).

Em que consiste a capacidade de emancipação, de libertação, da perda do sentido da realidade, do verdadeiro desgaste do princípio de realidade do mundo dos *mass media*? Na opinião de Vattimo, a emancipação consiste mais no desenraizamento, que é a libertação das diferenças. Este processo de libertação das diferenças não é, necessariamente, o abandono de todas as regras, é um ato com que as liberdades tomam a palavra, se apresentam, se põem em forma de modo a se tornarem reconhecidas. De modo algum uma manifestação bruta de imediato. O efeito emancipador dessa libertação não é somente o de garantir a cada uma delas o mais completo reconhecimento, como se a emancipação consistisse em manifestar aquilo que cada um é verdadeiramente: negro, mulher, homossexual, protestante e outros. O seu sentido consiste mais no efeito global de desenraizamento.

Um exemplo do que significa o efeito emancipador seria, mais ou menos, como se alguém morasse num lugarejo, sossegado, tranqüilo, onde todos se conhecessem, respirando ar puro, ouvindo o canto dos passarinhos. De repente, esse alguém saísse desse hipotético pequeno mundo e fosse para uma megalópole, tipo São Paulo ou Nova York. O choque seria inevitável. Com o tempo, aquela pessoa se acostumaria. Mas, jamais esqueceria aquilo por que passou, e jamais voltaria a ser o que era antes. Na sociedade de comunicação generalizada e de pluralidade de culturas, o encontro com outros mundos e formas de vida significa optar entre o pertencimento e o desenraizamento. Custa conceber tudo isso como liberdade. A

saudade da casa dos pais, ameaçadores e tranquilizadores ao mesmo tempo, continua muito viva em todos, como indivíduos e como sociedade.

Chega-se, enfim, a duas conclusões. A primeira, que a sociedade da comunicação generalizada, ou *mass media*, ou pós-moderna, não é uma sociedade transparente. É, sim, uma sociedade mais complexa, porque obrigada a conviver com a explosão das novas tecnologias. O homem pós-moderno tem que se acostumar ao efêmero, ao fugaz, à dúvida que cerca o mundo do trabalho e da produção. Não tem a garantia do trabalho em tempo integral. Fica perdido em meio à infinidade de ofertas apresentadas pela sociedade de consumo. Sua visão da história depende de como cada um a interpreta. Ao mesmo tempo, esta sociedade propõe alternativas, tanto que protagonizou uma verdadeira revolução tecnológica, caracterizando-a, não pela centralidade de conhecimentos e informação, mas pela aplicação desses conhecimentos e dessa informação para a geração de conhecimentos em um verdadeiro ciclo de realimentação cumulativo entre a inovação e o seu uso. O homem pós-moderno criou tecnologias que podem ser usadas como instrumentos para consolidação de um poder dominante, como podem estar a serviço de indivíduos que lutam pela democracia, ou podem ainda colaborar na criação de uma sociedade mais ou menos igualitária.

A segunda conclusão é que a modernidade nunca deixou de existir. O que houve foi um acréscimo de novos conhecimentos, de desenraizamentos, de muitos valores considerados obsoletos sem, entretanto, significar uma desvinculação total com eles, porque esses conhecimentos servem de exemplo para se olhar a sociedade.

2.1.5) Hermenêutica e Pragmatismo: Interpretar e Redescrever o Mundo

Trata-se de uma análise a partir da ética das redescrições de Richard Rorty (1994, p.19) como uma expressão do pensamento hermenêutico – redescrever-se parte do

reinterpretar-se. O ironismo, por sua vez, é pensado como uma atitude intelectual em oposição ao senso comum. Também busca-se pensar neste capítulo como Rorty retoma o Pragmatismo e como o aplica em face das questões contemporâneas.

Os desafios da hermenêutica comunicacional e da ética das redescrições, bem como as implicações subjetivas que ela articula ao desenvolver uma nova expressão contra-hegemônica, são fundamentados na transformação do ser, na tomada da consciência da sua própria historicidade, limitação e proximidade do outro como projeto de soldagem das rachaduras da alteridade em busca de um horizonte comum de tolerância, co-existência e diálogo. A reflexão quanto ao diálogo referido aqui diz respeito a uma idealização, uma perspectiva positiva. Considera-se, ainda, que este é um ponto teórico interessante sobre o qual se pode pensar, buscando elidir a hermenêutica de Vattimo e a ética das redescrições de Rorty⁷.

Para falar no sujeito, na razão e na identidade, hoje em dia, temos que reconhecer o chamada ‘virada lingüística’ na filosofia contemporânea. Ou seja, o *insight* fundamental é que somos seres lingüísticos e que sempre já nos encontramos dentro de linguagem sem nenhum ponto de referencia fora dela. Como Habermas disse, “não podemos pular fora do círculo mágico de nossa linguagem” (1998). Mas falar nesses termos coloca a questão da contingência da linguagem, do sujeito e da razão como central às reflexões filosóficas hoje em dia.

Cabe explorar um pouco a idéia da contingência do sujeito e da linguagem a partir do pensamento de Richard Rorty, porque é um espécie de caso limite de uma perspectiva que enfatiza a contingência. Para Rorty, a contingência da vida humana vai até os fundos, digamos assim. Primeiro, seguindo a filosofia de linguagem de Donald Davidson, ele argumenta que a

⁷ Esta proposição de Rorty está belamente formulada no seguinte pensamento: "Este processo de se chegar a conseguir ver os outros seres humanos como sendo 'um de nós' e não como 'eles' é uma questão de descrever pormenorizadamente como são as pessoas que não nos são familiares e de nos redescobermos a nós próprios" (1994, p.19).

linguagem não é um *medium*, nem de representação nem de expressão. Além de outras coisas, isso quer dizer que não faz sentido falar sobre a mediação linguística. Segundo essa perspectiva, a subjetividade não está construída pela linguagem (RORTY, 1989, p.10). Talvez seja melhor dizer que não há nada que podia ser chamada subjetividade para construir. A contingência da linguagem chega ao ponto de negar que ela existe.

A concepção de linguagem de Rorty não deixa espaço para considerar linguagem como um elemento constitutivo do mundo e do sujeito. Pelo contrário, falar nesses termos seria repetir um vocabulário, para usar uma categoria de Rorty, que deveria ser deixada a cair em desuso.

Além da contingência radical de linguagem, Rorty advoga uma concepção do sujeito igualmente contingente. Para Rorty, deveríamos “(...) nos ver como sem centro, como uma montagem aleatória de necessidades contingentes e idiossincráticas em vez de uma exemplificação mais ou menos adequada de uma essência humana comum” (RORTY, 1991b, p.155). Para ele, “todos os propósitos competem um com o outro em termos iguais, desde nenhum é mais ‘essencialmente humano’ que qualquer outro” (RORTY, 1991a, p.110). Não há nenhuma possibilidade de acesso a uma determinada linguagem de auto-interpretação, que funciona como critério para questões avaliativas. A resposta a perguntas desse tipo dependeria do qual ‘quasi-Eu’ está respondendo. Conseqüentemente, não há desejos, crenças, motivações, ações etc. que valem mais que outros. Curiosamente, contudo, para Rorty, os desejos, crenças e esperanças de uma pessoa estão sempre abertos a reinterpretação e redescrição. Porque, para Rorty, de uma concepção de nos mesmos como “tecidos de contingência” podemos e deveríamos derivar um imperativo de auto-criação: Rorty nos anima de ser mais “irônico, lúdico, livre e inventivo em nossas escolhas de auto-descrições” (RORTY, 1989, p.31). A reflexão, portanto, não seria uma tentativa de fundamentar uma identidade, buscar respostas à pergunta “aonde eu me posiciono?” Pelo contrário, seria uma

exploração das ‘quasi-pessoas’ que compõem o Eu, de conhecer essas ‘pessoas estranhas’ dentro de nós mesmos, de reconciliar, em conversação, o que nos fragmenta em teias incompatíveis de crenças e desejos. Para Rorty esse processo é necessário para o indivíduo se tornar “mais rica e mais completa”, de se engajar num processo de auto-desenvolvimento, de desenvolver maneiras mais ricas e completas de formular seus desejos e esperanças, para “nos tornar mais sensíveis e sofisticados que nossos antepassados”. Nós fazemos isso pela aquisição de uma linguagem mais rica de deliberação moral em processos de reinterpretação e redescritção.

Essa discussão do pensamento de Richard Rorty teve como propósito oferecer uma versão radical da contingência do *Self*, da linguagem e de práticas reflexivas. Mas cabe a pergunta: por que eu deveria me engajar num processo de auto-desenvolvimento pela aquisição de um vocabulário mais rico? Qual seria a motivação para ser irônico, lúdico e inventivo em minhas auto-descrições? Por que fazer isso em vez de simplesmente me adaptar a uma auto-descrição mais cômoda, confortável, menos exigente? A questão que se põe é a de se saber por que razão haveríamos de escolher novas auto-descrições, de nos redescrever⁸. O objetivo dessa crítica, obviamente, é o de mostrar que a perspectiva de Rorty não é sustentável, porque pressupõe exatamente o que nega: um ponto de vista normativa que fundamenta o imperativo de nos engajar num processo de auto-desenvolvimento.

2.1.5.1) Pragmatismo: O Conceito em Richard Rorty

Em “Contingência, Ironia e Solidariedade”, o autor afirma que, de acordo com a concepção do liberal irônico, “a solidariedade humana não é uma questão de partilhar uma verdade comum ou um objetivo comum, mas sim uma questão de partilhar uma esperança egoísta comum, a esperança de que o mundo de cada um [...] não será destruído” (RORTY,

⁸ Isso é a crítica que Habermas faz ao Foucault. Ver Habermas, 1990: 263-266.

1994, p.126). Rorty assinala que a nossa atenção deve ser dirigida não para frases isoladas, mas para os vocabulários em que estas são formuladas, em uma postura anti-reducionista. Negando o caráter pretensamente volitivo ou racional da escolha de um vocabulário, Rorty sugere que o ato de seleção de uma linguagem em detrimento de outra tem uma natureza social, coletiva ou holista. Nesse contexto, a tese epistemológica de Rorty surge englobada em um projeto filosófico mais amplo em que a recuperação do pragmatismo clássico americano (nomeadamente, na sua versão deweyana) surge como alternativa à filosofia analítica.

Antes de mais, como se define o pragmatismo segundo Rorty? Como explica em *Consequências do Pragmatismo*, em primeiro lugar, é ao pragmatismo de John Dewey e William James que Rorty vai buscar inspiração para romper com “a tradição epistemológica kantiana” (RORTY, 1982, p.231). O mesmo é dizer: James e Dewey “pediram-nos que abrissemos mão da neurótica demanda cartesiana da certeza que tinha sido um dos resultados da assustadora nova cosmologia de Galileu [...]” (idem, p.232). Em segundo lugar, o pragmatismo de Rorty é uma espécie de “antiessencialismo aplicado a noções como ‘verdade’, ‘conhecimento’, ‘linguagem’, ‘moralidade’, e objetos semelhantes de teorização filosófica” (idem, p.233). Em terceiro, o pragmatismo pode ser caracterizado como postulando a não-diferenciação epistemológica entre a verdade acerca do que deve ser e aquela acerca do que é, a não-diferenciação metafísica entre fatos e valores, a não-diferenciação metodológica entre moralidade e ciência. Em outros termos, Rorty procura sublinhar que a busca epistemológica da essência da ciência é um exercício em vão. Pelo contrário, toda a investigação científica ou moral deve consistir em uma deliberação a respeito das vantagens relativas das várias alternativas disponíveis em cada momento. Rorty procura, em suma, recuperar o ideal socrático da conversação contra o mito platônico da razão enquanto um estado de consciência iluminado a que chegamos por via de determinados

procedimentos. A epistemologia não seria, segundo este ponto de vista, mais do que a procura de tais procedimentos (idem, p.235).

De fato, para Rorty, foi Galileu o primeiro viajante que trilhou esse caminho chamado modernidade. Foi ele quem primeiro pensou ter identificado a linguagem da natureza, em um projeto em que foi seguido por Descartes, Locke, Berkeley, Hume e Kant, e que se prolongou até ao século XX, com o positivismo lógico. Rorty lamenta que tão poucos pensadores tenham sugerido que “[...] talvez a ciência não tenha um segredo de sucesso – que não há explicação metafísica ou epistemológica ou transcendental da razão por que o vocabulário de Galileu funcionou tão bem até aqui, tal como não há uma explicação da razão por que o vocabulário da democracia liberal funcionou tão bem até hoje” (idem, p.268).

Significativamente, Rorty considera que Kuhn e Dewey se encontram entre estes raros casos. No caso de Kuhn, é sublinhado o fato de que evita um evolucionismo teleológico em direção a um fim chamado “correspondência com a realidade”. O paralelismo entre estas duas posições foi, aliás, já por nós salientado a quando da exposição do debate entre Kuhn e os seus críticos.

Subscrevendo a noção kuhniana de ciência normal enquanto uma atividade de resolução de enigmas, Rorty sugere que aquilo que os cientistas normalmente fazem é usar “[...] os mesmos métodos óbvios e banais que todos nós usamos em todas as atividades humanas. Conferem exemplos com critérios; remendam os contra-exemplos quanto baste para evitar a necessidade de novos modelos; experimentam vários palpites, formulados no jargão corrente [...]” (idem, p.269). Ao reter das teses de Kuhn a importância do vocabulário usado em cada teoria (responsável pela incomensurabilidade que as separa), bem como a noção de “resolução de enigmas” como atividade científica fundamental (lembre-se que a ciência extraordinária ou revolucionária é, pelo menos na primeira versão do argumento de Kuhn, extremamente rara), Rorty recupera do debate epistemológico dos anos 1960 dois elementos

basilares para a sua própria posição epistemológica – a linguagem, cuja contingência sublinha, e um método científico, mais próximo da vida cotidiana do que dos manuais científicos.

Mas é em Dewey que Rorty encontra o seu grande inspirador. Em rigor, é a abordagem deweyana à ciência social que mais fascina Rorty, uma vez que se define precisamente pelo sublinhar da importância das narrativas e dos vocabulários, em detrimento da objetividade das leis e teorias científicas. Aliás, é Dewey quem inspira não só Rorty, mas também Kuhn quando estes enjeitam a possibilidade de se conhecer a Natureza tal como é. Por outras palavras, Dewey critica Kant por este concluir que a realidade perceptível, embora necessária, prejudica completamente o conhecimento das coisas tais como ‘realmente’ são, defende uma filosofia que abandone a intenção de continuar a procurar “as coisas tal como realmente são” – ou seja, anti essencialista. Uma filosofia que, apesar de não ser rotulada explicitamente de pragmatista, é “totalmente pragmática”. Por outro lado, é também uma filosofia preocupada com os fenômenos da linguagem, entendida como o meio através do qual a cultura existe, é transmitida e pode ser guardada para futuras discussões. Neste sentido, a linguagem constitui o registro que perpetua as ocorrências e que as torna passíveis de virem a ser avaliadas pelo público. Em rigor, este escrutínio público é o que define o próprio conhecimento, comprovando a relação umbilical, bem pragmatista, entre a linguagem e a racionalidade humana.

A leitura que Rorty faz de Dewey leva-o a declarar que “[...] se, como Dewey, virmos os vocabulários como instrumentos para fazer frente às coisas mais do que como representações das naturezas intrínsecas destas” (RORTY, 1982, p.275), então poderemos evitar a oposição, característica da forma de pensar moderna, entre um método explicativo (para explicar o comportamento de uma pessoa) e um método compreensivo (para compreender a sua natureza). A posição epistemológica de Rorty decorre desta última

observação. Tendendo a concordar com a posição hermenêutica, desde que não comece a “traçar uma distinção de princípio entre homem e natureza, anunciando que a diferença ontológica dita uma diferença metodológica” (ibidem), Rorty considera que ser interpretativo ou hermenêutico não implica a adoção de um método particular.

Pelo contrário, Rorty atribui à hermenêutica uma função de procura inventiva de um vocabulário inicial, a utilizar nas nossas investigações, o que implica o abandono do vocabulário que usualmente utilizamos. É neste sentido que Rorty sugere que se deixássemos de lado a metáfora da linguagem da natureza, bem como o vocabulário de representação que a acompanha, “como Kuhn e Dewey sugerem que podemos – então não acharíamos misteriosas a linguagem ou a mente, nem particularmente perigosos o ‘materialismo’ ou o ‘behaviorismo’” (RORTY, 1982, p.279). Daqui à defesa da contigüidade entre os discursos científico e literário é um pequeno passo:

Quando a noção de conhecimento como representação é abandonada [...], as linhas entre romances, artigos de jornal, e investigação sociológica tornam-se difusas. As linhas entre objetos de estudo são traçadas por referência a preocupações práticas concretas, mais do que a putativos estatutos ontológicos (idem, p.280).

2.1.5.2) A Ética das Redescrições

A cultura do liberalismo seria uma cultura, em sua forma ideal, esclarecida e secular em toda a sua extensão, onde a crueldade é vista como a pior coisa que podemos pensar. Para Rorty, uma sociedade com essas características precisaria de uma autodescrição melhorada e não de um conjunto de fundamentos endossados em aspectos que se apresentem como um sistema de princípios gerais. Isso significa dizer que uma cultura sob esse ponto de vista deve

ter o objetivo de esclarecer os homens quanto aos desafios morais e sociais a partir de valores e crenças contextualizadas a presente realidade. É neste desafio de pensar uma nova descrição para a cultura do liberalismo que Rorty constrói sua utopia liberal: “(...) os cidadãos da minha utopia liberal seriam pessoas com um sentido da contingência da sua linguagem de deliberação moral e, por isso, das suas consciências e, portanto, da sua comunidade” (RORTY, 1989, p.61).

Dessa maneira, a utopia liberal de Rorty é uma utopia que não está pautada na busca de valores fundantes para a comunidade liberal, mas na tentativa de redescrição de suas práticas e de seus objetivos.

Rorty defende que a tese de que sua perspectiva quanto à contingência adequa-se a uma organização político liberal, porque é “central para a idéia de sociedade liberal que, com respeito às palavras por oposição aos atos, à persuasão por oposição à força, tudo seja aceitável” (RORTY, 1989, p.51-52). Ou seja, onde não haja a defesa de uma ordem fixa de discussão e que esteja sempre aberta para o inesperado, para o imprevisível.

Uma sociedade com esses valores, afirma Rorty, não seria bem servida de fundamentações e princípios que a determinassem, e por isso, defende a compatibilidade entre sua idéia de redescrição metafórica e uma cultura liberal. Desta maneira, Rorty defende que sua perspectiva sobre a contingência é compatível com uma organização política liberal, pois acredita que “as sociedades liberais do nosso século produziram cada vez mais pessoas capazes de reconhecer a contingência do vocabulário no qual formulam as suas mais elevadas esperanças – a contingência de suas próprias consciências – e que ainda assim permanecem fiéis a essa consciência” (RORTY, 1989, p.47).

Rorty afirma que o pensamento político liberal do século XVIII buscou associar-se ao cientificismo das luzes, pois este representava a evolução e inovação cultural do período. Como consequência de tal associação, o pensamento liberal da época buscava pautar-se em

princípios e fundamentos. O Iluminismo, em grande parte, defendia o papel do cientista como análogo ao de um sacerdote, alguém que detinha um poder de entrar em contato com a verdade não humana, através de seu método de estudo, da objetividade e lógica. Contudo, ocorreram modificações no nosso mundo que acarretaram em transformações na imagem do cientista. Temos como exemplo de transformação o fato da ciência não exercer mais um lugar tão proeminente e interessante de nossa cultura de maneira a desempenhar um papel de referência e poder sobre outras áreas do conhecimento.

Assim, o vocabulário do Iluminismo passou a ser um impedimento para conservação e progresso das sociedades democráticas. Desta forma, pelas modificações ocorridas no nosso mundo, que trouxeram uma mudança de perspectiva de nossos valores sociais, Rorty defende que a imagem da cultura liberal precisa passar por modificações, de forma a acompanhar as mudanças de nosso mundo.

A necessidade de uma redescritção para a cultura liberal é defendida por Rorty, pois ele acredita que um conjunto de princípios gerais hoje em dia não é tão mais útil, e podemos encontrar uma nova descrição melhorada de acordo com as nossas contingências contemporâneas. Rorty afirma que: “precisamos de uma redescritção do liberalismo, segundo a qual este seja a esperança de a cultura no seu todo ser ‘poetizada’ e não, como era esperança do Iluminismo, de poder ser ‘racionalizada’ ou tornada científica” (RORTY, 1989, p.53).

Na visão de Rorty aqui apresentada, uma organização política idealmente liberal substituiria a figura do sacerdote, sábio ou cientista, defendida pelo Iluminismo, pela imagem de um herói cultural mais próxima de um ‘poeta forte’ de Harold Bloom (RORTY, 1989, p.53) e do revolucionário utópico. Uma cultura “poetizada” seria aquela onde a busca por respostas não estaria mais pautada em um comprometimento com a verdade, com o consenso racional, mas na busca de novas e emocionantes metáforas.

Os valores deste tipo de sociedade pensada por Rorty superariam a busca de fundamentos pela compreensão de que os valores de uma sociedade liberal precisariam estar justificados somente pelo fato de estarem pautados em comparações históricas com outras formas de organização social, e que pelo consenso, são tidos como a melhor possível pensada pelo homem para manter suas relações sociais.

Assim, a liberdade defendida pelo liberalismo não teria um caráter moral privilegiado frente a outros valores, mas seria unicamente uma tentativa frente a muitas outras de conseguir ferramentas cada vez mais variadas e elaboradas que auxiliem nas nossas relações com outros seres humanos.

Para Rorty a compreensão é uma ferramenta que nos ajuda a desenvolver uma nova redescritção para o liberalismo, de forma a nos auxiliar para que possamos nos desfazer dos resíduos de um vocabulário antigo, que estava adequado às necessidades de uma outra época. Este tipo de sociedade ideal abarca a reflexão acerca da moralidade vista como sendo um recurso aos interesses da nossa comunidade a partir de uma referência a um conjunto de práticas, e não de valores universais incondicionais. Rorty afirma:

Ver a nossa linguagem, a nossa consciência, a nossa moralidade e as nossas mais elevadas esperanças como produtos contingentes, como resultado de se tornar literal aquilo que em tempos foram metáforas acidentalmente produzidas, é adotar uma identidade própria que nos convém para a cidadania nesse estado idealmente liberal. É por isso que o cidadão ideal de tal estado seria alguém que pensaria nos fundadores e nos conservadores dessa sociedade como sendo poetas do tipo que referi e não como sendo pessoas que tenham descoberto ou que tenham distinguido claramente a verdade sobre o mundo ou sobre a humanidade (RORTY, 1989, p.61).

Os cidadãos da utopia de Rorty seriam pessoas conscientes de sua contingência da linguagem, de suas consciências e de deliberação moral, pessoas que encaram frontalmente tais contingências.

2.1.5.3) O Ironismo

A perspectiva defendida por um ironista liberal é de que “tudo que importa para a política liberal é a convicção amplamente partilhada de que (...) devemos chamar de ‘verdadeiro’ ou ‘bom’ a tudo que for resultado de livre discussão – de que, se cuidarmos da liberdade política, a verdade e o bem cuidarão de si próprios” (RORTY, 1989, p.84).

Neste ponto, percebemos que a figura do ironista liberal⁹ desenvolvida por Rorty é o tipo de pessoa que defende como a vanguarda para sua utopia liberal. A utopia liberal defendida por Rorty baseia-se no ideal de que seus cidadãos seriam pessoas com a capacidade de compreensão da contingência de suas existências, de suas linguagens e da possibilidade de constante de redescrição das mesmas. Contudo, o “cimento social” deste tipo de sociedade não seria apenas esta possibilidade de autocriação permanente, mas que a idéia de que, sem a defesa de algo como as instituições da sociedade liberal burguesa, as pessoas terão menos oportunidade de poderem criar novas redescritões de si mesmas, de poderem questionar seus vocabulários finais e transformá-los.

Neste tipo de sociedade ideal os assuntos públicos seriam tratados sob dois aspectos: 1) como equilibrar as necessidades de paz, riqueza e liberdade, quando as condições exigem que um desses objetivos seja sacrificado em favor dos outros; 2) como nivelar oportunidades de autocriação e depois deixar às pessoas, e só a elas, a decisão de usar e de recusar essas oportunidades.

Rorty (1994, p.116-117) aponta para duas possíveis objeções frente ao que seria o “cimento social” de sua utopia. A primeira objeção diz respeito à possibilidade deste cimento ser fraco para manter uma unidade social, pois os valores morais e políticos estariam baseados

⁹ Rorty define como metafísico “alguém que toma a questão ‘qual é natureza intrínseca da realidade (por exemplo, justiça, ciência, conhecimento, ser, fé, moralidade, filosofia) ?’ pelo seu valor nominal. Pressupõe que a presença de um termo no seu próprio vocabulário final assegura que se refere a algo que tem uma essência real”. (RORTY, 1989, p.74).

em ideais que possivelmente poderiam dissolver as sociedades liberais. Esta refutação estaria relacionada com o questionamento de como as sociedades liberais manter-se-iam sem a retórica pública metafísica. Já o segundo tipo de objeção, diz respeito ao questionamento de como seria possível pensar na idéia de um ironista liberal (onde a crueldade é pior coisa que podemos fazer) sem associá-la a uma concepção metafísica de uma natureza humana comum a todos nós.

A resposta de Rorty a primeira objeção é que talvez seja possível que o “cimento social” de sua utopia não seja suficiente para manter uma sociedade liberal, contudo, podem-se apresentar argumentos para que se pense nesta possibilidade. As sociedades liberais modernas sofreram um declínio da retórica metafísica com o declínio da fé religiosa.

A segunda possível objeção anteriormente apontada seria aquela onde poderia haver uma dificuldade em associar a figura de um ironista a de um liberal, e que a cisão entre preocupações privadas e públicas não dão conta de responder tal questão. A predominância da tentativa de evitar a crueldade na concepção liberal defendida por Rorty parece recorrer a algo de comum a todos os seres humanos, algo de universal a todos nós, e, por isso, parece ser essencial ao liberalismo uma doutrina sobre a natureza humana para termos como defender a solidariedade.

Desta maneira, parece que há uma forte conexão entre a metafísica e o liberalismo, e que há um grande distanciamento entre ironia e liberalismo. Rorty (1994, p.103) afirma que a figura do ironista comumente está apresentada como antitética ao liberalismo, pois as únicas sociedades que lhe dão a liberdade de articular a sua alienação são as sociedades liberais, mas isso não significa que tenham que ser necessariamente anti-liberais.

O que é diferente em uma pessoa ironista é que a esperança social oferecida por ela é diferente das que os metafísicos oferecem, já que o metafísico liberal busca argumentos onde a solidariedade humana é defendida com base em justificativas que defendam uma essência

humana comum, que nos torne responsáveis para com a dor de outros seres humanos, enquanto que o ironista liberal espera que as nossas redescrições nos permitam evitar a humilhação dos outros; que seja dado a cada ser humano a possibilidade de reconhecer o sofrimento nos outros, mas esta esperança não está pautada na idéia de que a redescrição oferecida pelo ironista é a mais correta ou mais próxima da verdade, mas sim como tentativas ao acaso e sorte de buscar compreender a dor e a crueldade.

Contudo, mesmo o ironista estando preocupado com a dor e a humilhação, seus projetos de redescrição muitas vezes causam humilhação, já que podem ameaçar constantemente os vocabulários finais das pessoas (RORTY, 1994, p.124). Mas pode ser notado que tanto a redescrição quanto a possibilidade de humilhar não são unicamente próprios do ironismo: a metafísica pode fazer o mesmo, pois a redescrição é um ato que todo intelectual tem como objetivo, mesmo o metafísico.

Mas, por que razão os ironistas causam um tipo de ressentimento e humilhação especial? Rorty acredita que a resposta está na maneira diferente de como o metafísico lida e apresenta sua redescrição e no modo como a pessoa ironista o faz. A redescrição metafísica tem a proposta de oferecer uma revelação, que sua redescrição é mais verdadeira, e a redescrição ironista não tem essa proposta, não tem como objetivo que seu discurso tenha uma dimensão que ofereça uma segurança do mesmo tipo que a do metafísico. Não se propõe a falar de sua redescrição como reveladora do verdadeiro “eu” ou dos verdadeiros objetivos e interesses sociais. Desta forma, Rorty (1994, *ibid.*) afirma que a pessoa ironista é acusada, então, não de humilhar, mas por sua incapacidade para dar poder. Sendo que este tipo de incapacidade, como podemos observar no pensamento de Rorty, não á um objetivo a ser alcançado, mas superado. Contudo, permanece uma questão: como associar a idéia de que a redescrição ironista tem primordialmente um caráter privado com a concepção de que um

ironista poderia, a partir de suas redescrições, ter uma compreensão de dor, crueldade que gerariam um valor de solidariedade?

Rorty (1994, p.125) afirma que é necessário distinguir redescrições para fins privados e redescrições para fins públicos. Para fins privados, as autodescrições não precisam estar relacionadas a questões públicas, não dizem respeito às outras pessoas. Contudo, a figura que Rorty busca pensar para sua utopia, além de ironista, é liberal, e desta forma, preocupa-se com suas ações públicas de forma a tentar diminuir a crueldade. Portanto, parte do vocabulário final da pessoa, parte de suas autodescrições privadas, diz respeito a outros seres humanos, relacionam-se a tentativa de diminuir os vários tipos de humilhação no mundo. O único laço social que é necessário defendermos, para um ironista liberal, é o fato em comum de ser passível à dor e à humilhação.

2.1.6) Crítica e Ética da Comunicação

2.1.6.1) O Agir Comunicativo: Habermas

O sociólogo e filósofo, Jürgen Habermas (1989, p.143), propõe uma ética do discurso como uma teoria crítica da sociedade, de modo que a ação comunicativa entre os interlocutores sociais é analisada segundo suas relações. A teoria crítica da sociedade funcionaria como uma teoria do comportamento, uma propedêutica, um conjunto de regras morais para a vida, que afirmam a infra-estrutura da linguagem humana, do conhecer, do agir e da cultura (HABERMAS, 1989, p.39). No interior dessa teoria crítica, o conceito agir comunicativo corresponde às "ações orientadas para o entendimento mútuo", em que o ator social inicia o processo circular da comunicação e é produto dos processos de socialização que o formam, em vista da compreensão mútua e consensual. Paralelamente, o conceito agir estratégico compreende as práticas individualistas em certas condições sociais, ou a utilização política de uma força, ou as "ações orientadas pelo interesse para o sucesso".

Habermas trabalha com o conceito de discurso como uma forma de comunicação ou Rede (discurso, fala), que consiste na comunicação (fala ou discurso) destinada a fundamentar as pretensões de validade das afirmações e das normas nas quais se baseia implicitamente o agir comunicativo (interação social) – que é outra forma de comunicação (fala ou discurso). O sociólogo e filósofo defende o aspecto intersubjetivo do discurso (relação dialogal), além do aspecto lógico-argumentativo (explicação e discussão para a fundamentação das pretensões de validade problematizadas).

Há três contribuições à tese da consciência moral e do agir comunicativo, expressas por Habermas:

1) "*A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete*": investigações filosóficas e empíricas como as inspiradas na epistemologia genética de Jean Piaget (em psicologia). Para Habermas, mesmo quando a filosofia se dispensa dos papéis problemáticos de indicador de lugar e de juiz (perspectivas kantianas), ela pode e deve manter sua pretensão de razão (concordando com Kant) nas funções mais modestas de guardador de lugar dos saberes e como intérprete destes. Não é por menos que pensador chama o marxismo e a psicanálise, por exemplo, de pseudociências responsáveis por uma híbrida mistura dos Discursos normais com os patológicos – já que esses saberes não se conformariam à divisão de trabalho que proíbe a inserção do elemento filosófico dentro das ciências propriamente ditas. Do ponto de vista da história das ciências e da psicologia genética de Piaget (para quem aprender é agir), o marxismo e a psicanálise caracterizariam exatamente os tipos de teorias que fundam novas tradições de pesquisa, considerando a inclusão filosófica na cooperação científica.

2) "*Ciências Sociais Reconstitutivas versus Ciências Sociais Compreensivas*": a teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg (em psicologia) como modelo que explique claramente as relações entre reconstruções hipotéticas e explicações causais. Partindo da idéia de que as ciências sociais não devem abandonar a dimensão hermenêutica da pesquisa (papel de intérprete), Habermas distingue dois tipos de ciências sociais. As ciências sociais reconstitutivas correspondem àquelas que redistribuem o peso das construções normativas (judicativas, classificatórias) na história das ciências, com base em reconstruções hipotéticas para abordagens de maior sensibilidade hermenêutica – caso dos fundamentos da fenomenologia (segundo Wittgenstein), da hermenêutica filosófica e da teoria crítica. Enquanto as ciências sociais compreensivas remetem àquelas que interpretam as explicações causais, de maneira que os argumentos fundamentais da hermenêutica filosófica foram aceitos como paradigma, e não como doutrina, em outras ciências – caso da antropologia, da

sociologia e da psicologia social. Esses dois tipos de ciências sociais são interpretados por três funções e dois usos da linguagem e/ou do Discurso no "mundo da vida" – do "*Lebenswelt*", do senso comum ou das suposições e das práticas comuns. As três funções da linguagem e/ou do Discurso seriam: a reprodução cultural ou presentificação das tradições (caso da hermenêutica filosófica, de Gadamer); a integração social ou coordenação dos planos de diferentes atores na interação social (caso da teoria do agir comunicativo, de Habermas); e a socialização da interpretação cultural das necessidades humanas (caso da psicologia social, de G. H. Meads). Já os dois usos da linguagem e/ou do Discurso seriam: o uso cognitivo (dizer ou pensar algo a ser transmitido, informado) e o uso comunicativo (transmitir, informar algo dito ou pensado; solucionando o problema de adequar o pensamento relativo ao "mundo deontológico", do dever ser, aos estados de coisas relativos ao "mundo ontológico", do ser – questão da adequação do pensar e aprender com o agir). Kohlberg parece ter sido quem melhor tentou realizar essa conciliação entre pensar, aprender e agir, ou entre as ciências sociais, a hermenêutica e a filosofia. Mas, mesmo assim, Habermas critica a teoria kohlbergiana do desenvolvimento da consciência moral por ter a pretensão apriorística de reduzir a reconstrução racional às intuições morais (apenas filosóficas) e a análise empírica ao desenvolvimento moral (apenas psicológico). Habermas, então, acusa Kohlberg de ambigüidade, pois este não considera que as racionalidades filosófica e científica possuem status hipotético (são construções), e que a teoria-prática é compreendida (não se isola) no interior de ambas (filosofia e ciência).

3) "*Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso*": homenagem a Karl-Otto Apel, cujo objetivo é esclarecer o ponto de partida da ética do Discurso. Primeiramente, Habermas faz duas considerações propedêuticas acerca da ética do Discurso. A propósito da fenomenologia do fato moral: a validade deôntica (dos deveres ou ciência da moral) das normas e as pretensões de validade que erguemos com atos de fala ligados às

normas (atos regulativos) constituem os fenômenos que uma ética filosófica tem que explicar. E as abordagens objetivistas e subjetivistas da ética: as posições filosóficas conhecidas, a saber, as teorias definidoras de gênero metafísico e as éticas institucionalistas do valor, por um lado, e as teorias não-cognitivistas como o emotivismo e o decisionismo, por outro lado, não dão conta dos fenômenos que precisam de explicação – pois assimilam as proposições normativas ao modelo errôneo das valorações e das proposições descritivas ou da vida, imperativas e intencionais. Em seguida, Habermas faz três advertências acerca do princípio da universalização como regra de argumentação, para a ética do Discurso. As pretensões de validade assertórias e normativas no agir comunicativo: os fenômenos morais denunciam uma investigação formal pragmática do agir comunicativo, em vista de um princípio moral ou de um critério universal de interação social. O princípio moral ou o critério da universalização de máximas de ação: o agir comunicativo consiste na orientação dos atores sociais por pretensões de validade para todos os envolvidos. E a argumentação versus participação – um excursus (digressão, divagação): a ética filosófica do Discurso pode assumir a figura de uma teoria especial da argumentação, diferentemente da teoria do conhecimento. Por fim, Habermas faz três observações acerca da ética do Discurso e seus fundamentos na teoria da ação. Questiona se é necessária e possível uma fundamentação do princípio moral e afirma que sim, pois a fundamentação da teoria moral concerniria ao princípio de universalização dos saberes – o único princípio a possibilitar nas questões práticas (da moral e da política) um acordo argumentativo – e à tentativa de mostrar como esse princípio pode ter uma fundamentação transcendental através da ética do Discurso – a partir das pressuposições pragmáticas universais de uma argumentação consensual, segundo Apel. Explica a estrutura e valor posicional do argumento pragmático-transcendental: a "derivação" (do argumento pragmático-transcendental para a ética do Discurso) não pode pretender o *status* de uma fundamentação última, pois o argumento pragmático-transcendental proposto por Apel seria

fraco ainda para quebrar a resistência cética a qualquer forma de moral racional plenamente universal – crítica ao descolamento empírico do contexto interno da teoria do agir comunicativo. E propõe, enfim, a relação entre moralidade e eticidade: o problema da resistência cética a qualquer forma de moral racional e universal implica o retorno de Habermas à crítica hegeliana quanto à moral kantiana, ou seja, implica substituir o modo de fundamentação transcendental da razão como fim moral pelo modo dialético da razão como meio ético. Substituição que, conforme Habermas, daria ao primado da eticidade perante a moralidade um sentido imune às tentativas de ideologização neo-aristotélicas (essencialistas ou não construtivistas) e mesmo neo-hegelianas (negativistas ou pelas verdades encobertas e não histórico-socialmente construídas).

Em conformidade com suas contribuições fundamentais, a tese de "*Consciência Moral e Agir Comunicativo*" abrange conceitos elementares, como: o princípio de universalização, uma regra de argumentação geral, a ética do Discurso e a teoria do desenvolvimento da consciência moral.

O princípio de universalização é introduzido como regra de argumentação para os Discursos práticos (filosofia e sociologia), pois esse princípio pode ser compreendido como uma reconstrução das intuições da vida cotidiana que sustentariam uma avaliação imparcial dos conflitos de ação morais. Enquanto a regra de argumentação é fundamentada a partir dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, juntamente com a explicitação do sentido das pretensões de validade normativas, ou seja, a validade universal do princípio de universalização ultrapassa a perspectiva de uma cultura determinada, baseando-se na comprovação pragmático-transcendental de pressupostos universais e necessários de argumentação. Esses argumentos sustentam apenas a circunstância de que não há nenhuma alternativa identificável para a "nossa" maneira de argumentar, de modo que a ética do Discurso também se apóia, como as ciências sociais reconstitutivas, exclusivamente em

reconstruções hipotéticas, para as quais temos que buscar confirmações plausíveis, em concorrência como outras teorias das quais depende a sua confirmação indireta. E a teoria do desenvolvimento da consciência moral humana, oferece esta confirmação indireta à teoria da ética do Discurso, de Habermas: o desenvolvimento da capacidade de julgar (moral) efetuar-se-ia da infância à idade adulta, passando pela adolescência, de acordo com um modelo invariante, que é um princípio de universalização, o ponto de referência normativo da via evolutiva do Discurso na argumentação humana – certo reducionismo a um fisiologismo ancorado em um padrão fixo, restritivo. Assim, qualquer comportamento diferente do padrão seria explicado, segundo Habermas, como uma ação motivada inconscientemente, não confessada pelo ator social a si e aos demais, entre seu agir estratégico (individualista) e seu agir comunicativo (universalista). Esse efeito de auto-engano ou ato de defesa seria interpretado, então, como um distúrbio intrapsíquico da comunicação, distorcida de maneira sistemática em um plano interpessoal e intrapsíquico. É para uma tal comunicação distorcida que Habermas sugere uma discussão específica dentro da teoria da comunicação.

De acordo com Habermas, a consciência moral (a racionalização universal dos modos de viver humanos) viabiliza a aplicação inteligente de discernimentos morais universais. Aplicação que se daria através do agir comunicativo, com a compreensão mútua e consensual entre os atores sociais (como supostamente ocorreria no meio acadêmico universitário), ainda que essa perspectiva seja, no melhor dos casos, utópica.

2.1.6.2) A Comunidade Ilimitada de Comunicação: Apel

Apel (2000) lança as bases de sua transformação da filosofia a partir da incorporação dos achados teóricos da filosofia transcendental kantiana somados à pragmática dos signos e a necessária referência à intersubjetividade lingüísticamente constitutiva da interpretação do

mundo. A este projeto, ele denomina de transformação semiótica da filosofia transcendental. O *a priori* agora instituído passa ser o da linguagem (e não mais o das condições de possibilidade do conhecimento), compreendido como *a priori* semiótico transcendental da mediatização dos signos e da linguagem em relação à comunidade de argumentantes.

Desta forma, para qualquer atividade filosófica, seja análise da linguagem, hermenêutica, está antecipadamente pressuposta a possibilidade de comunicação universal. A necessidade da transformação semiótica da filosofia transcendental, de visada kantiana remete a uma necessidade de incluir a questão da intersubjetividade da interpretação do mundo. Esta inserção lingüística de um sujeito no mundo, dotado de razão não monológica, mas desde sempre dialógica, representa como que uma espécie de elemento *a priori*. A intersubjetividade se encontra, portanto, já sempre logicamente antecipada. Temos, por conseguinte, o estabelecimento, de normas de procedimento para toda a argumentação com sentido e validade, o que representa a definitiva superação do solipsismo metódico do transcendental kantiano. Esta transformação, fruto da identificação por Apel dos impasses metodológicos dos paradigmas filosóficos precedentes, suplanta a clássica pergunta kantiana pelas condições de possibilidade do conhecimento objetivo, cujo solo de verificação é remissível à idéia de uma consciência em geral, colocando a necessária pergunta pelas condições de possibilidade do acordo intersubjetivo sobre o sentido e veracidade dos enunciados.

A tematização reflexiva das condições de possibilidade da experiência, ou a explicitação dos pressupostos do argumentar válido (empiricamente, frente a uma comunidade real de argumentantes e, frente a uma comunidade ilimitada de comunicação) não pode ser efetivada com recurso aos instrumentos conceituais da lógica-formal, à metafísica dedutiva tradicional ou conhecimento (contingente) das ciências empíricas (que trabalham com o

pressuposto constitutivo da auto-eliminação e autoesquecimento do sujeito agente do conhecimento e do discurso.)

Desta forma, o foco de análise e o chão de sustentação desta nova modalidade de fundamentação passam a ser, não mais a consciência e a unidade transcendental da apercepção, tributárias do solipsismo metódico, mas sim o acordo intersubjetivo (síntese transcendental da interpretação dos signos lingüísticos) sobre a interpretação de signos num consenso intersubjetivo ilimitado. A filosofia, diversamente do jogo de linguagem específico dos saberes parciais da ciência, não trabalha com demonstração dedutiva, mas com demonstração reflexiva, isto é, explicitação do implícito; pressupostos reconhecidamente inerentes a todo ato filosófico que se funda como tal, co-extensivo das condições de possibilidade do argumentar como tal. Esta demonstração reflexiva exigiria, por parte de Apel, a inclusão da perspectiva semiótica o que permite ampliar o horizonte do transcendentalismo.

A semiótica transcendental de Apel (2000, p.214), implica na referência a um terceiro. Toda proposição de uma linguagem natural, por oposição às linguagens artificialmente constituídas, possui uma dupla estrutura: proposicional e performativa. Este elemento performativo reporta-se desde sempre a um terceiro, a um cosujeito. A descoberta e incorporação da dimensão pragmática no uso dialógico da linguagem permitem a instauração do silêncio dos proferimentos solipsistas através da efetiva liquidação do solipsismo autárquico. A fundamentação específica, obtida pela pragmática transcendental não é tributária de um saber autárquico e solipsista, mas é resultado da supressão de todas as atividades monológicas que pretenderiam derivar e deduzir do movimento interior das atividades da consciência o molde a ser aplicado ao mundo (objetual-psíquico-teórico) para obter uma fundamentação irrecusável, porém falaciosa. Apel (2000, p.249) nos fala de condições constitutivas do conhecimento válido que, ampliando e radicalizando a

metodologia e o paradigma kantianos, são alcançadas pela proposta do paradigma da semiótica-transcendental. Assim, qualquer tentativa de contestar as implicações do *a priori* argumentativo conduz, necessariamente, à auto-contradição performativa. Vemos, desta forma, que as implicações do princípio da argumentação são mais fundamentais do ponto de vista filosófico e transcendental que o *a priori* dos esquemas categoriais do possível conhecimento de um mundo de objetos. Elas não se referem a uma estrutura de conteúdos proposicionais de atos de conhecimento afirmados como *a priori* necessários. Mas se referem às pressuposições de todo argumentar com sentido. Trata-se, em Apel, do segundo giro copernicano, ou de uma reflexão transcendental do sujeito, para além de sua consciência sintética ou dos juízos sintéticos engendrados pela consciência transcendental solipsista, buscando determinar as condições de possibilidade da formulação discursiva, dialógica, de uma fundamentação discursiva com sentido, elementos formuláveis a partir de um *a priori* indepassável, que é a comunidade ilimitada de comunicação.

No discurso filosófico-reflexivo, encontramos as condições formais de toda argumentação e fundamentação enquanto tais e, com isso, o momento de incondicionalidade e universalidade inerente à razão. A apercepção interna da consciência, como síntese da apercepção – o eu penso que acompanha todas as minhas representações no paradigma da filosofia da consciência, é superado pela necessária referência, à comunidade ilimitada de comunicação, contrafaticamente antecipada, como condição interna de validade do discurso. No caso de que alguém pretenda faticamente, empiricamente, negá-la ou de indicar sua inexistência ou não necessidade de ser pressuposta em todo ato argumentativo de qualquer falante, estará incorrendo naquilo que Apel denomina de autocontradição performativa, pois estará tentando negar o pressuposto contido em seu próprio discurso. A noção de comunidade ilimitada de comunicação não tem um caráter empírico fático, mas o seu não reconhecimento fático implica numa auto-contradição pragmática. A auto-referência somente pode ser

empreendida e efetivada em função da virtual antecipação (contra-fática) da comunidade ilimitada de comunicação, isto é, a auto-referência somente é justificável enquanto atitude filosófica numa situação, num ambiente performativo (dupla referência do discurso). A intuição monológica das essências pretendia ingenuamente funcionar independentemente da linguagem, descartando a inteligência lingüística conceitual da comunidade ilimitada de comunicação. Temos assegurada, desta forma, uma validade pública ao jogo lingüístico transcendental de uma comunidade de comunicação.

O diálogo argumentativo está ligado à dupla estrutura performativo proposicional dos atos lingüísticos. Tal discurso, na medida em que está vinculado à crítica e à satisfação virtual das pretensões de sentido e de verdade, depende evidentemente das condições normativas, cuja validade, assim como as pretensões de sentido e de verdade dos atos de linguagem, está submetida ao critério de uma capacidade ilimitada de consenso.

O discurso de Apel na semiótica transcendental, que opera uma transformação da filosofia, situa-se no espaço interno da dobra e da clivagem. Ele procura não apenas descrever a atividade da filosofia como constituída por uma dobra, mas, ao mesmo tempo, operar filosoficamente no espaço mesmo desta dobra e desta diferença. Em Apel, vemos que esta dobra tem caráter e significação transcendental, superando, contudo, o esquema clássico kantiano.

2.2) Mundo Globalizado e as Forças Realísticas do Mercado

Ao se discutir a relação entre globalização e cidadania, o primeiro ponto a ser ressaltado é que o termo "globalização" deve ser empregado apenas com muitas reservas. Isto porque a própria vulgarização do termo – utilizado indiscriminadamente no discurso político e nos meios de comunicação de massa na atualidade – torna-o praticamente destituído de significado analítico mais consistente.

Adotando um ponto de vista mais descritivo, podemos dizer que o termo globalização tem sido utilizado, sobretudo para caracterizar um conjunto aparentemente bastante heterogêneo de fenômenos, que ocorreram ou ganharam impulso a partir do final dos anos 80 – como a expansão das empresas transnacionais, a internacionalização do capital financeiro, a descentralização dos processos produtivos, a revolução da informática e das telecomunicações, o fim do socialismo de Estado na ex-URSS e no Leste europeu, o enfraquecimento dos Estados Nacionais, o crescimento da influência cultural norte-americana, etc. – mas que estariam desenhando todos uma efetiva "sociedade mundial", ou seja, uma sociedade na qual os principais processos e acontecimentos históricos ocorrem e se desdobram em escala global:

Ocorre que o globo não é mais exclusivamente um conglomerado de nações, sociedades nacionais, estados-nações, em suas relações de interdependência, dependência, colonialismo, imperialismo, bilateralismo, multilateralismo. Ao mesmo tempo, o centro do mundo não é mais voltado só ao indivíduo, tomado singular e coletivamente como povo, classe, grupo, minoria, maioria, opinião pública. Ainda que a nação e o indivíduo continuem a ser muito reais, inquestionáveis e presentes todo o tempo, em todo o lugar, povoando a reflexão e a imaginação, ainda assim já não são "hegemônicos". Foram subsumidos, real ou formalmente, pela sociedade global, pelas configurações e movimentos da globalização. A Terra mundializou-se, de tal maneira que o globo deixou de ser uma figura astronômica para adquirir mais plenamente sua significação histórica. (IANNI, 1996, p.13-14)

Se entendermos, numa aproximação inicial, a globalização deste modo, um primeiro ponto a ressaltar é que, sem nenhuma dúvida, essa constituição de uma verdadeira "história mundial" não é uma novidade absoluta, mas sim resultado de processos cujas origens remontam à própria constituição da modernidade, sendo que a reflexão sociológica clássica, para ficarmos apenas no âmbito de uma disciplina, já havia abordado tais processos. Por exemplo, as comemorações acerca dos 150 anos do *Manifesto Comunista* indicam com razão que Marx e Engels já haviam apontado para a constituição de uma sociedade mundial, fruto da expansão do capitalismo. E Max Weber, por sua vez, tematizou exaustivamente o processo de *universalização* dos valores ocidentais e suas conseqüências em termos de racionalização da cultura no mundo moderno.

Assim, ao contrário do que a vulgarização do termo globalização parece insinuar, não se trata de um processo radicalmente novo – ao menos no seu efeito de conjunto, a produção de uma sociedade mundial – e nem de algo para o qual as análises clássicas não tenham apontado anteriormente. Para muitos analistas, as transformações econômicas repercutiriam automaticamente no conjunto da sociedade, devendo todas as demais esferas sociais se adequarem cegamente aos imperativos da economia de mercado mundializada. Aqui também os clássicos da sociologia poderiam contribuir para uma visão menos reducionista da questão, pois nem mesmo Marx via a relação entre a estrutura econômica e a superestrutura social, política e cultural de modo tão simplista, ao passo que Weber e outros autores enfatizaram a complexidade da sociedade moderna, estruturada em torno de esferas de ação cada vez mais autônomas, o que inviabilizaria qualquer teoria que tentasse reduzi-la a um único motor de transformações.

Um terceiro aspecto a ser criticado, é a idéia de que a globalização seria um processo homogêneo, que tenderia a se expandir e uniformizar todas as sociedades do planeta. Ora, por um lado, a constituição de uma economia global na atualidade e o conseqüente

enfraquecimento dos Estados nacionais não aponta para a constituição de um espaço social cada vez mais uniforme e indiferenciado, onde todos compartilhariam os mesmos valores e costumes universais. Pelo contrário, o que vemos é um renascimento de valores locais, de reivindicações culturais e políticas regionais, anteriormente sufocadas no interior do Estado-nação, sendo que, neste aspecto, a sociedade global "pode ser muito menos 'pasteurizadora' das culturas nacionais do que as tradicionais nações" (DOWBOR, 1996, p.63). Em outras palavras, as transformações históricas que estão ocorrendo na atualidade não eliminam a dialética existente entre o local e global, apenas redefinem as formas de articulação entre estes diferentes planos.

Por outro lado, a globalização também não pode ser vista como um processo homogêneo, sobretudo porque um dos seus principais efeitos consiste justamente em aumentar as desigualdades sociais e a exclusão social, tanto no interior das nações quanto no plano internacional. No interior das nações percebe-se claramente um distanciamento cada vez maior entre os indivíduos que podem usufruir dos benefícios de uma economia globalizada e aqueles que estão condenados ao desemprego e à marginalidade. No plano das relações entre as nações, por sua vez, nem todas apresentam a mesma capacidade de adaptação aos novos rumos da economia globalizada, o que também aumenta a distância entre as nações ricas e as nações pobres.

Portanto, muito mais do que um processo de homogeneização crescente, sinônimo de uniformização e igualdade em termos mundiais, a globalização parece levar ao crescimento das desigualdades e da exclusão social. E é neste plano justamente que o tema da globalização coloca em cheque a noção de cidadania, pois se o conjunto de processos que chamamos de globalização tende a aumentar as desigualdades sociais e a exclusão tanto no plano local quanto no plano global, então a expansão da cidadania – que consiste na possibilidade dos indivíduos participarem igualmente como membros integrais de uma comunidade – estaria

frontalmente ameaçada pelas transformações históricas ocorridas desde o final do século. O suposto movimento histórico irreversível em direção a uma igualdade cada vez maior entre os homens, pressuposto na noção de cidadania, parece estar sendo negado pela experiência histórica da última década, quando reformas políticas adotadas em diversos países em nome da globalização têm levado à restrição crescente do universo da cidadania e dos direitos. Vejamos mais detalhadamente como a globalização pode implicar na erosão da cidadania e na crise da própria concepção que temos acerca da modernidade como era dos direitos.

2.2.1) Crise do Estado Benfeitor

A Fase Áurea do capitalismo foi um período no qual houve uma ampliação significativa da rede de proteção social financiada pelo Estado. Basicamente, o que se buscava era oferecer um conjunto de direitos que tinha por finalidade garantir condições minimamente razoáveis de sobrevivência à população. Destaca-se, contudo, que a magnitude da concessão de tais benefícios variava de acordo com o modelo adotado, indo desde um sistema restrito a apenas uma parcela da população até um esquema de benefícios universais.

Enquanto a economia dos países do Norte vivia uma fase de rápido crescimento e desenvolvimento econômico, ocorrida sob os auspícios do arranjo keynesiano-fordista, a estrutura montada em torno dos Estados de bem-estar foi capaz de atingir seus objetivos. Na verdade, ela foi fundamental para sustentar a Era de Ouro do capitalismo, gerando um período de riqueza e prosperidade sem precedentes na História, pelo menos para os países desenvolvidos. Todavia, o início da crise do sistema keynesiano-fordista teve consequências devastadoras para os *welfare states*.

Do ponto de vista econômico, esta crise foi provocada por um conjunto de fatores, além da já citada redução do controle dos Estados Unidos sobre a dimensão monetária e

comercial da economia interna e externa. A intensificação da globalização deu início a algumas mudanças no modo de produção fordista, ainda que suas estruturas básicas permanecessem relativamente intactas. Com a possibilidade de efetuar transações globalmente, as empresas puderam por em prática a redução drástica de seus custos operacionais, deslocando sua demanda por matérias-primas e mão-de-obra baratas para outras regiões do globo.

Além disto, o modelo de produção em massa começou a dar sinais de que seriam necessárias algumas adaptações para garantir sua continuidade. A flexibilidade necessária para permitir a estratégia global e a mudança dos padrões de preferências dos consumidores, que passaram a exigir bens e serviços mais segmentados, tornavam mais visíveis as inconsistências da produção em massa e da rigidez fordista com o novo modelo. Como este modelo ainda não havia sido institucionalizado, estas alterações provocaram uma queda representativa na lucratividade geral das empresas, reduzindo ainda mais a arrecadação do Estado.

Quanto aos indicadores globais da economia, o que se verificava em boa parte dos países do Norte era a combinação de produto interno bruto em declínio com elevação das taxas de inflação. Por sua vez, a deterioração do poder aquisitivo da população provocou uma queda considerável do consumo privado, o que, formando um ciclo, contribuía para agravar a já preocupante diminuição do PIB.

Pressionados por uma diminuição do nível de atividade econômica, os Estados de bem-estar viram-se diante de uma situação na qual deveriam fazer frente a uma série de obrigações, assumidas durante a Era de Ouro, sem, contudo, ter recursos financeiros suficientes para isto, uma vez que o poder estatal de financiar suas próprias operações havia sido bastante fragilizado. A consequência foi o estrangulamento quase total da capacidade do Estado em atuar como principal condutor do processo de acumulação capitalista.

Embora relevante, a análise econômica da crise do *welfare state* não é suficiente. Nesta perspectiva, destacam-se uma série de abordagens que visam proporcionar explicações adicionais para o fenômeno. Para Castells (1989, p.63), o colapso da capacidade de gerenciamento do Estado estaria assentado sobre uma mudança na estrutura dos valores sociais. Assim, o autor destaca dois fenômenos relevantes: primeiramente, a ascensão do individualismo teria alterado as formas pelas quais as idéias de progresso, igualdade e solidariedade eram encaradas. Mais exatamente, tais valores não estariam produzindo o consenso que existia antes, devido às fortes reações contrárias que seus custos de implantação provocavam. O segundo fenômeno seria o desgaste do pacto entre classes sociais determinadas, Estado e empresas. Para Castells, uma porcentagem cada vez maior da população passou a ver este arranjo como uma forma de privilégio para um grupo bastante selecionado, o que deixava à margem amplos setores da sociedade. Conseqüentemente, o apoio dado a esse tipo de pacto foi diminuindo até atingir patamares que inviabilizaram o seu prosseguimento.

Na vigência do modelo keynesiano-fordista houve uma procura incessante no sentido de aumentar a participação estatal em diversas áreas de produção e distribuição de serviços. Isto teria acontecido em um ritmo muito mais acelerado do que o do incentivo ao fomento às atividades produtivas e distributivas geradas pela própria economia. Desta forma, desenhou-se um cenário no qual o Estado se hipertrofiou, adquirindo uma porcentagem de participação no desempenho econômico substancialmente maior que a gerada pelo setor privado. Assim, o poder público foi lançado em uma situação de crescentes obrigações, por um lado, e restrições cada vez maiores quanto às receitas, de outro. Isto levou a um distanciamento dos objetivos inicialmente propostos para a promoção do bem estar.

Como resultado, a estrutura dos programas sociais tornou-se questionável, já que os mesmos teriam deixado de atender as demandas da sociedade de maneira satisfatória.

Contudo, é Offe (1988) quem proporciona uma explicação mais convincente a respeito do tema. Para o autor, a origem do estrangulamento do Estado de bem-estar reside em dois pontos fundamentais. O primeiro é a sobrecarga de expectativas sobre o setor estatal, provocada por um sistema no qual atuavam uma diversidade de partidos políticos e associações, além de meios de comunicação relativamente livres. A consequência foi o aumento contínuo de expectativas, obrigações e responsabilidades que deveriam ser atendidas por um Estado sujeito a toda uma série de restrições legais e fiscais. O segundo ponto salientado por Offe é uma derivação do primeiro. Para o autor, tanto o poder de intervenção como a capacidade de direção do aparato estatal estavam insuficientemente dimensionados para responder eficazmente às expectativas e exigências criadas.

O ponto-chave para a compreensão da atual fase de crise do poder estatal não reside no aspecto fiscal, mas na perda da capacidade do Estado em coordenar os atores de modo a conduzir a economia a um arranjo tal que produza os resultados ótimos desejados.

A questão a ser destacada é que a internacionalização, a regionalização e a crise do Estado keynesiano fazem parte de um contexto no qual a estrutura montada ao longo da Era de Ouro sofreu um desgaste de proporções consideráveis e lançou o capitalismo em uma nova fase, caracterizada pela diminuição da capacidade dos principais atores em controlar e liderar os rumos do processo de acumulação. Conseqüentemente, o sistema hoje vive um período de instabilidade, no qual as pressões para que o mercado assuma um papel de liderança no processo tornam-se cada vez maiores. Por sua vez, isto tem gerado um intenso debate, no qual a contraposição entre Estado, mercado e sociedade tem uma posição de destaque.

2.2.2) Mídia: Pletora de Sentidos no Mundo Pós-Moderno

Cabe aos agentes da mídia transformar um conjunto de ocorrências em acontecimentos públicos, através da publicação ou difusão pelas mídias eletrônicas e digitais. A constituição de um acontecimento ou questão em notícia significa dar existência pública a esse acontecimento. Como os estudos sobre os *news making* ou aqueles do enquadramento no jornalismo há muito vêm apontando, os eventos são construídos pelos discursos que os apresentam, e são, assim, dependentes da percepção do enunciador e de suas estratégias enunciativas. Os agentes da mídia são sempre co-enunciadores e, enquanto membros de corporação profissional dispõem de recursos técnicos e certos esquemas peculiares de codificação, tais como, a pretensão de apagamento da intervenção inevitável nos processos de seleção e edição, a averiguação de fatos e a imputação ou não de credibilidade ao testemunho de um conjunto de enunciadores. A visão de mundo dos jornalistas e as estratégias para a elaboração da notícia pré-estrutura aquilo que deverá ser tomado como importante ou relevante, uma vez que é através da mídia, em suas diversas modalidades, que temos acesso à maioria dos eventos.

Os quadros (*frames*) da mídia organizam o mundo tanto para os repórteres que os enquadram quanto para nós que confiamos em suas reportagens. E isso acontece de duas maneiras. Primeiro, a visão de mundo dos jornalistas afetará o caráter e o conteúdo de quadros (*frames*) de inferências específicas usadas nos noticiários. Segundo, irá estabelecer fronteiras gerais sobre a definição do local em que a notícia deve ser buscada, de quem são os indivíduos importantes, as pessoas “pertinentes” para serem entrevistadas.

Os estudos dos *news making* e dos enquadramentos rompem com as abordagens realistas do jornalismo e permitem contemplar as complexas relações entre as arenas onde os problemas são passíveis de se tornar ou não notícias. Tais estudos tomaram uma base

decididamente empírica e, apesar das polêmicas em torno de suas metodologias, convenceram a muitos pesquisadores e observadores de que a mídia participa de maneira fundamental na construção social da realidade.

No entanto, os estudos do *news making*, ao focalizar a atuação dos jornalistas com grupos de tomada de decisão, ou no impacto de um determinado evento na opinião pública, tendem a negligenciar fatores contextuais e culturais mais amplos. É importante chamar a atenção para a “dinâmica interativa” do processo de mediação proporcionado pela mídia como um processo circular. Nessa perspectiva, propõe-se que o “processo geral de interatividade deve ser percebido em sua amplitude – não se esgotando em uma ou outra instância empiricamente capturável de interações” (BRAGA, 2001, p.120). Por um lado, as relações entre o produtor e o produto devem ser vistas fundamentalmente como de interatividade, considerando as demandas (resistências e solicitações) do próprio material em elaboração. Como expressa Braga, “ainda que uma produção específica possa ser vista como inicial, na verdade, já surge inscrita em processos mais amplos em andamento. (...) O produtor interage, na sua produção, com fatos sociais, conforme as expectativas culturais e sociais sobre o produto que elabora” (BRAGA, 2001, p.120). Por outro lado, os receptores filtram ativamente as formas simbólicas que circulam na mídia e organizam a própria interpretação, através de conceitos intersubjetivamente partilhados. Como diz Braga, “O produto interpela, oferece, solicita, direciona, argumenta, seduz – o usuário, interpreta, responde, se apropria, contesta, seleciona, recusa: edita o material” (idem).

A interpretação do produto se dá a partir de um conhecimento interpretativo anterior, à luz do qual o receptor estabelece o que é relevante ou não, inscreve elementos assim processados nas rotinas práticas da vida cotidiana, e utiliza tal material simbólico de maneiras diversas, dentro de comunidades particulares e/ou contextos culturais e políticos específicos. É a existência de uma produção objetiva e durável (à diferença do modelo conversacional),

que viabiliza uma comunicação diferida no tempo e no espaço. Este entendimento é particularmente importante para a discussão da esfera pública política.

Em suas formulações recentes, Habermas explicita o modo pelo qual a estrutura geral e inevitável da comunicação se torna a base do discurso público. O espaço de interação constituído linguisticamente pode ser estendido a uma variedade de contextos, através da escrita e de outras mídias. Em todos os casos, a comunicação é pública na medida em que abstrai as características espaciais e indiciais da interação face a face. Através dessa extensão da comunicação, novas dimensões temporais e espaciais da discussão emergem.

O texto único da esfera pública - um texto continuamente extrapolado e estendido radialmente em todas as direções, está dividido por limitações internas em pequenos textos para os quais tudo o mais é contexto. Assim, podem-se construir pontes hermenêuticas de um texto para o outro (HABERMAS, 1996a, p.374).

A comunicação diferida no tempo e no espaço permite a criação de um tipo diferente de audiência: um público não simultâneo de ouvintes, leitores e telespectadores. Para nossos propósitos, interessa apontar que a generalização do contexto tem dois efeitos práticos. A generalização para além do contexto específico e das características pessoais dos falantes produz uma abstração e ambigüidades maiores. Por um lado, tal generalização do contexto reduz a influência de características “privadas” da comunicação, como a autoridade dos falantes individuais. A comunicação mediada é difusa com relação aos destinatários e permite a ampliação numérica e a diversificação dos interlocutores. Por outro lado, a generalização da comunicação pública – no sentido daquela enviada a um público difuso e ilimitado –, aumenta a necessidade em relação a uma constante interpretação e explicação. Os próprios atores, ao falar para uma “audiência indefinida”, são requisitados a reduzir os códigos da linguagem especializada, a fim de proporcionar maior inteligibilidade dos aspectos essenciais da comunicação. Os agentes da mídia, por sua vez, cientes de que o material midiático deve

atingir as pessoas leigas em geral, buscam conformar a linguagem dos sistemas especializados àquela da vida diária, permitindo um meio comum entre os códigos dos especialistas e a linguagem das pessoas comuns, bem como a disseminação de certos vocabulários especializados.

2.2.3) “Empoderamento dos pobres, apoderamento das classes dirigentes: a dialética na luta de classes pós-moderna”

O "empoderamento" da comunidade, para que ela seja protagonista de sua própria história tem sido um termo que entrou para o jargão das políticas públicas e dos analistas, neste novo milênio. Trata-se de processos que tenham a capacidade de gerar processos de desenvolvimento auto-sustentável, com a mediação de agentes externos - os novos educadores sociais – atores fundamentais na organização e o desenvolvimento dos projetos. O novo processo tem ocorrido, predominantemente, sem articulações políticas mais amplas, principalmente com partidos políticos ou sindicatos.

Cumprir destacar que o significado da categoria "empowerment" ou empoderamento como tem sido traduzida no Brasil, não tem um caráter universal. Tanto poderá estar referindo-se ao processo de mobilizações e práticas destinadas a promover e impulsionar grupos e comunidades - no sentido de seu crescimento, autonomia, melhora gradual e progressiva de suas vidas (material e como seres humanos dotados de uma visão crítica da realidade social); como poderá referir-se a ações destinadas a promover simplesmente a pura integração dos excluídos, carentes e demandatários de bens elementares à sobrevivência, serviços públicos, atenção pessoal etc., em sistemas precários, que não contribuem para

organizá-los – porque os atendem individualmente, numa ciranda interminável de projetos de ações sociais assistenciais. Vários fatores determinam a diferenciação dos dois tipos de processos e seus resultados, mas o principal deles é a natureza, o caráter e o sentido do projeto social da instituição que promove o processo de intervenção social. Estamos falando dos mediadores, das ONGs e do terceiro setor de uma forma geral, das entidades que organizam os projetos, buscam os financiamentos, fazem as parcerias - com o governos, com outras entidades e organizações do terceiro setor da sociedade civil, com os organismos da cooperação internacional, e com os movimentos sociais. Esse último item é fundamental porque, dado os rumos que os movimentos tiveram nos anos 1980, principalmente os de caráter popular, e seus desdobramentos nos anos 1990 (alguns entrando em crise e desmobilizando-se, outros crescendo no rastro da crise por saber aproveitar as oportunidades políticas do momento), aliar-se ou fazer parceria com um movimento social, popular ou não, já é um indicador da natureza do projeto da entidade. Um outro indicador é o tipo de movimento (ou mais precisamente, qual movimento). Esse indicador pode ser captado segundo a trajetória histórica do movimento: origem, composição social, entidades articuladoras, redes sociais a que pertence, lutas que desenvolveu, projetos que elaborou, sucessos, perdas etc.

Robert Putnam tornou-se autor referencial nos estudos sobre a sociedade civil, ao final do século XX e início deste. Ele desenvolveu vários conceitos que são básicos para entender a questão do empoderamento, tais como comunidades cívicas e capital social. O conceito de comunidades cívicas foi caracterizado como "cidadãos atuantes e imbuídos de espírito público, por relações políticas igualitárias, por uma estrutura social firmada na confiança e na colaboração" (PUTNAM, 1993, p.31). Putnam diz que os hábitos democráticos derivam de relações horizontais, espírito de reciprocidade e cooperação. Entretanto, a sua grande contribuição foi articular estas formulações com um outro conceito, que ganhou nova

significação nos anos 1990: o de "capital social". Para ele, o conceito de comunidade é impregnado de individualismo e o de capital social firmou-se nos círculos intelectuais americanos para substituí-lo. Para Putman, capital social deve ser analisado por analogia com as noções de capital físico e capital humano, ferramentas e treinamento para intensificar a produtividade individual o cerne da idéia da teoria do capital social é que as redes têm valor... [..] Enquanto capital físico refere-se a objetos físicos e capital humano refere-se a propriedades dos indivíduos, capital social refere-se à conexão entre indivíduos, redes sociais e às normas de reciprocidade e lealdade que nascem deles. Neste sentido, capital social é claramente relatado como algo chamado "virtude cívica". A diferença é que "capital social" chama atenção para o fato de que a virtude cívica é mais poderosa quando imersa numa densa rede de relações sociais recíprocas. Uma sociedade de muitos indivíduos virtuosos, mas isolados, não é necessariamente rica em capital social " (PUTNAM, 2000, p.18-19).

3) Comunidade – Conceito, Correlações e Imbricações

3.1) Comunidade e a Historicidade do Conceito

Sempre utilizando a medida da pré-história (pré-história, aliás, que está sempre presente, ou sempre pode retornar): também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores. Vive-se numa comunidade, desfrutam-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! por vezes subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem *de fora*, o ‘sem paz’ – um alemão entende o que *Elend, êlend* [miséria] significava originalmente -, desde que precisamente em vista desses abusos e hostilidades o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade. Que sucederá no caso contrário? A comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza. O dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem considerar esse dano, o criminoso é sobretudo um ‘infrator’, alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais ele até então participava (NIETZSCHE, 1998, 60-61).

O conceito de comunidade é um conceito familiar aos antropólogos e sociólogos, enquanto instrumento eficaz para a análise de microssistemas, e tem vindo progressivamente a ser usado pelos historiadores para o enquadramento de estudos locais. Tem-se tornado também num ponto de convergência das abordagens destas três disciplinas. No entanto, o conceito de ‘comunidade’ é notoriamente esquivo. Uma vez refere-se a algo existente no ‘mundo real’, outras vezes a um artifício para dar forma à investigação e ainda outras ao produto final desta. Neste último sentido, pode dizer-se que uma comunidade é uma construção hipotética produzida por cada disciplina de acordo com as suas próprias finalidades e pressupostos. Um dos principais problemas que esta construção hipotética levanta diz respeito às relações que mantém com a totalidade social de que constitui uma parcela e a partir da qual foi abstratamente extraída. Os antropólogos começaram por encarar este problema, salientando o particularismo geográfico das ‘suas’ comunidades; porém, a vitalidade dos estudos de comunidade nas ciências sociais passa hoje pela necessidade de a

‘comunidade’ ser satisfatoriamente integrada nos seus ambientes — sem prejuízo, no entanto, da sua autonomia possível. As questões derivadas da relação entre a comunidade e o meio em que se insere estão bem patentes na abordagem da articulação comunidade-nação corrente na antropologia das sociedades complexas; na história, elas manifestam-se, sobretudo por intermédio da dificuldade evidenciada na conjugação de estudos monográficos e de síntese. O ponto fundamental neste assunto reside em não ser possível estabelecer de forma unívoca a diferença entre o que é «interno» à própria comunidade e o que cai fora dos seus limites. Com efeito, podem considerar-se tantos mundos exteriores a uma dada comunidade quantas as comunidades a integrar num determinado mundo exterior. É o todo que se escolher para envolver a comunidade (seja ele o mercado regional, nacional ou mesmo mundial; a nação, a cidade, a América do Sul) que irá determinar o tipo de ligações entre a comunidade e o exterior, como também definir o tipo de comunidades que nele será possível inscrever.

Os problemas que surgem em virtude da utilização da comunidade como elemento de enquadramento da investigação não são substancialmente diferentes daqueles com que se defrontam a sociologia e a antropologia. Em qualquer caso, os investigadores têm um objetivo que lhes é comum: descobrir quais as variáveis significativas, determinar quais as relações que com carácter de recorrência se estabelecem entre elas e constituir a comunidade como a totalidade que pode dar unidade a essas recorrências. As análises de todos eles são igualmente assombradas pelos fantasmas da falta de representatividade e da impossibilidade de generalização e/ou de comparação.

Apesar disto, a importância assumida pelo tempo em história tem fornecido alguma matéria para que o argumento do particularismo seja dirigido contra os estudos de comunidade nesta disciplina. Contudo, em primeiro lugar, a história há muito que desistiu de considerar o tempo como uma marca anódina usada para individuar os acontecimentos através de uma data. O tempo para os historiadores nada mais é hoje do que um instrumento que lhes

permite a agregação de diversos elementos em torno das classes temporais (dias, meses, séculos, períodos) e a elaboração das suas próprias coerências. Além disso, o tempo tem-se tornado um elemento de perturbação e de confusão entre antropólogos e sociólogos à medida que tentam dar conta da mudança. Em segundo lugar, os acontecimentos não são relevantes em si mesmos para qualquer investigador, historiadores incluídos, uma vez que têm de adquirir individualidade relativamente a um contexto referenciador de modo a servirem para alguma coisa. A peculiaridade da história não deriva do fato de ser uma disciplina à margem da regularidade, mas sim da circunstância de nela a regularidade surgir sempre por meio de diferentes configurações, no espaço e no tempo, ao passo que a antropologia e a sociologia usualmente se têm confinado a procurá-la em diferentes configurações no espaço.

Pode-se, portanto, dizer que, para além do fato de normalmente os historiadores pensarem a mudança no tempo e os sociólogos e antropólogos se terem habituado a pensá-la *fora* do tempo, todos eles partilham um objetivo comum: construir a comunidade como um todo, baseados sobre um certo conjunto de pressupostos e virados para certas finalidades. É evidente que a simulação da comunidade dos mortos não é igual à comunidade dos vivos e que formações acadêmicas diferentes e diversas formas de ver as fontes (escritas ou orais, vivas ou mortas) são carreadas para a investigação. Porém, nem as técnicas de decifração do que jaz sob a poeira nos arquivos, nem a observação participante, nem mesmo as sofisticadas técnicas de inquérito constituem de modo algum o monopólio exclusivo dos historiadores, antropólogos e sociólogos, respectivamente.

O elemento gerador destes problemas é desde logo a própria comunidade, que é simultaneamente método de análise, conceito aglutinador e, acima de tudo, objeto procurado. Da comunidade como perspectiva de abordagem, o historiador passa para a comunidade enquanto simulação da realidade, por intermédio da individualização dos acontecimentos.

A individualidade da comunidade deriva da introdução de uma metacomunidade: por exemplo, a paróquia em relação ao lugar, a região, o mercado nacional, o estado, a nação — outras tantas construções de morfologia teórica difusa, cuja individualidade há que procurar sempre mais além.

Para a história local, a nação é uma metacomunidade que se impõe só por si. Contudo, a história ainda não avançou tão longe quanto a antropologia na questão da articulação entre a comunidade construída e a metacomunidade selecionada. O mais longe que os historiadores conseguiram avançar neste domínio foi rejeitarem o caráter único da comunidade em estudo e reconhecerem o caráter nacional dos problemas em consideração. Para este estado de coisas muito contribui o subdesenvolvimento teórico dos estudos locais dentro da história, fato reconhecido pelos próprios historiadores, muito em particular por aqueles que se dedicam à história local.

Se aos antropólogos é por vezes legítimo considerar a comunidade que observam como uma entidade fechada ao exterior, devido a condições geográficas extremamente favoráveis, o mesmo raramente acontece com os sociólogos e de modo algum se pode aplicar aos historiadores. Na realidade, a maior parte das fontes disponíveis denunciam a presença de uma entidade exterior à comunidade, em relação à qual se desvendam a origem, os propósitos e modos de elaboração das mesmas. Estas constituem imagens refratadas da comunidade que se procura, em oposição às imagens diretas, quase físicas, que constituem as fontes vivas dos antropólogos e sociólogos. Para os historiadores, as fontes existem e valem apenas na medida da relação que mantêm com uma outra comunidade de mais vastos horizontes e poderes. No entanto, e ao mesmo tempo, as fontes refletem situações individuais que podem fazer-se corresponder a uma certa comunidade — uma aldeia, um bairro, uma região. Ao utilizar a comunidade como método de abordagem, o historiador assegura-se de que a informação que recolhe lhe permitirá reconstituir o tempo, o espaço e os problemas da sua comunidade. É

evidente, porém, que, na sua reconstrução, o historiador terá de ter sempre em conta a circunstância de as fontes incorporarem informações obtidas em relação a pessoas que, na maior parte dos casos, e pelo menos em princípio, poderiam muito bem passar sem as prestar, mas que, apesar de tudo, se não podem furtar de todo a fornecê-las. Daqui resulta que, para além de serem indiretas, as imagens fornecidas pelas fontes podem, em alguns casos, ser também imagens forçadas da comunidade. Sem dúvida alguma, estas características das fontes são fatores limitativos do estudo de comunidade, sem, no entanto, o impossibilitarem. Com efeito, embora sendo imagens refratadas da comunidade, as fontes permanecem como imagens dela. Ao historiador compete determinar-lhes a margem de credibilidade possível, através do cruzamento das informações nelas contidas. Além disso, a especificação dos fins que presidiram à elaboração das fontes e a determinação do grau em que os fins foram respeitados e perseguidos permitem uma melhor compreensão das ligações existentes entre a comunidade e as múltiplas entidades que configuram o seu exterior (estado, igreja, exército, etc), ao mesmo tempo em que permite compreender o modo como a comunidade se situa perante esse exterior.

Mas não são apenas as fontes a remeterem-nos de forma sistemática para o exterior à comunidade. O mesmo acontece quando das fontes se passam a considerar os problemas a abordar. É que, se não existe a comunidade, ou a nação, em abstrato, também não existem problemas que, abstratamente concebidos, permitam a construção de comunidades passadas. O que há são problemas demográficos, políticos, económicos, culturais, relativos a um certo tempo, que podem ser observados ao nível de um microsistema, mas cujo horizonte raramente a ele se confina. As variáveis demográficas podem ser estudadas para uma simples aldeia ou para o país como um todo. Os resultados para todo o país ou para uma dada região devem ser utilizados como enquadramento-padrão dos resultados obtidos para uma só das suas aldeias. Estes últimos podem divergir ou confirmar as tendências desenhadas pelos

primeiros, mas nunca podem deixar de ser colocados num contexto mais amplo, para uma correta utilização e interpretação dos valores encontrados.

O problema da articulação comunidade-exterior não emerge, pois após a construção da comunidade. Esta só pode ser pensada através de um conjunto de fontes e problemas cuja análise remete sempre para um contexto exterior à comunidade a construir. Isto não significa que, por este simples fato, o historiador consiga sempre ligar a sua comunidade ao exterior dos outros historiadores.

Antes sugere que na articulação comunidade-exterior se pode encontrar todo um espectro de soluções, que podem ir desde a obsessiva procura de idiossincrasias locais, que persistem apesar de tudo e de todos, até à standardização estatística, que subordina as especificidades locais à dinâmica dos grandes números. E, se é certo que a «comunidade idiossincrásica» e a «nação estatística» derivam de níveis de análise irreduzíveis entre si, não menos verdade é que no centro dos estudos de comunidade estão fontes e problemas que de forma sistemática obrigam a que se olhe para o exterior. Esta presença do exterior nos estudos de comunidade em história não fornece apenas o indispensável ponto de referência às análises a efetuar, mas atua também como elemento modelador dos problemas a abordar e, em consequência, da comunidade que por via deles se obterá. O trabalho com as fontes permite ao historiador definir as trajetórias específicas a cada uma das variáveis selecionadas. Estas trajetórias podem ser compatibilizadas a vários níveis de análise e a comunidade nada mais é do que um espaço teórico da compatibilização possível das várias variáveis envolvidas. O que individualiza esta forma de compatibilização que é o estudo de comunidade é precisamente o aparente fechamento teórico do campo de análise operado em virtude de se reduzir ao máximo a extensividade da análise, em ordem a elevar ao máximo as potencialidades da sua intensividade.

3.1.1) Povo, Popular, Cidadania

A idéia de identidade nacional permite estabelecer ligações com as mais diversas noções de brasilidade. Se, por um lado, pode-se compreender o conceito de povo, de popular e de cultura, e também sua conexão com o Estado por meio da análise do processo histórico, por outro, deve-se observar como se desenvolve o caráter político da relação entre as diferentes culturas que se unem conflituosamente para dar a idéia cotidiana dessa identidade.

Quando essa questão é pensada a partir dos meios de comunicação, considerando-se que a mídia apresenta toda a manifestação popular com o olhar de quem detém os meios de produção, deve-se perguntar de que modo ela representa os diferentes grupos sociais e com que interesse faz isso.

Entender a participação da televisão na construção e na integração da identidade nacional torna-se necessário, portanto, a partir do momento em que os meios de comunicação passam a atuar como administradores culturais. Ao mesmo tempo, surge a uma importante dúvida: até que ponto “o desenvolvimento da indústria cultural não corresponderia ao processo de hegemonia ideológica das classes dominantes?”.

A mídia, nesse contexto, apresenta-se como democrática e neutra, e, por essa razão, é difícil constituir e apresentar a discussão sobre a identidade brasileira como uma questão política, reduzindo a importância das relações sociais e dos contrastes da realidade brasileira e considerando-os apenas como diversidade de expressão, ou expressão popular.

Estabelece-se, deste modo, uma relação entre comunicação, cultura e política, posto que a cultura é aqui entendida não apenas como um sistema de idéias, signos, associações, modos de comportamento e comunicação, mas também como um espaço de atos e manifestações políticas, e a televisão como um meio de comunicação que passa a fazer parte das tramas dos discursos e da própria ação política.

A condição da identidade assumirá, portanto, um aspecto revelador da interpretação de Brasil específica de quem fala. Além disso, a idéia de identidade será sempre questionada quando estiver relacionada à cultura como algo que legitima a nação e permite o reconhecimento de seus atores em um mesmo contexto social.

Em um primeiro momento, pode-se pensar a identidade nacional com base na diferença que se estabelece com o outro, com o de fora, na contraposição ao estrangeiro. Essa relação aparece nas batalhas das independências nacionais do século XIX, que refletiam a preocupação dos nativos de se apropriar de bens e impedir possíveis intervenções estrangeiras. Assim, só depois de recuperado o patrimônio, será estabelecida uma relação com o território de modo que haja um reconhecimento dos símbolos que o compõe, como frutos, minerais, os corpos de sua gente, ou ao menos o produto de sua força trabalhadora. Haverá, então, uma relação natural com esse território.

Aqueles que não compartilham constantemente esse território, nem o habitam, nem têm, portanto os mesmos objetos e símbolos, os mesmos rituais e costumes, são os outros, os diferentes. Os que têm outros cenários e uma peça diferente para representar (...) A identidade é posta em cena, celebrada nas festas e dramatizada também nos rituais cotidianos (CANCLINI, 2006. p.190).

Porém, mais do que isso, é preciso conhecer as características e estigmas que marcaram o povo brasileiro em seu processo histórico e como isso é entendido atualmente. É preciso também compreender a identidade como algo incessantemente reconstruído partindo da análise de sua relação com o consumo e com a cultura, já que é aí também que se reproduz o sentido que encontramos ao viver juntos.

Assim, se os mitos nacionais não são um reflexo das condições em que vive a maioria do povo, mas o produto de operações de seleção e transposição de fatos e traços escolhidos conforme os projetos de legitimação política, cabe no entendimento da idéia de

identidade nacional a percepção da associação e homogeneização de diferentes expressões culturais com que o Estado busca criar a noção de pertencimento e integração em um imaginário e em uma memória nacional.

A discussão remete, portanto, ao surgimento do Estado moderno que pretende unificar o mercado e centralizar o poder. Com a dissolução da estrutura social baseada na monarquia, a ascensão da burguesia ao poder vai revolucionar a concepção de povo ao propor o ideário de igualdade, liberdade, propriedade e segurança, apoiado nos direitos naturais do indivíduo. Assim, a consolidação do projeto do Estado terá de passar pela legitimação do povo, por esse valor que um grupo de indivíduos assume diante do todo social. Essa mudança é a base da transformação universal dos sujeitos em consumidores e o primeiro indício da formação de uma sociedade de massa.

Surge, deste modo, o núcleo efetivo que permitirá ao Estado constituir-se em Estado-Nação. Esse projeto, no entanto, só se torna possível pela contraditória e complexa relação com o povo que o legitima, fortalecendo os laços do povo, do popular, com a Instituição, ao mesmo tempo em que “a dinâmica própria das culturas populares se verá travada primeiro e paralisada depois por essa nova organização da vida social” (BARBERO, p.106). O Estado moderno democrático vai buscar na cultura um meio de integração nacional. Ao mesmo tempo, percebe-se que o mercado de bens simbólicos tem cada vez um público consumidor maior. E que se expande como um mercado simbólico não unificado. É por isso que Jesús Martín-Barbero pergunta em que medida o que ocorre no mercado simbólico não tem a ver apenas com a lógica dos interesses da classe dominante, mas também com a dinâmica e a complexidade do universo dos dominados. O descompasso entre a ação e o discurso será justificado pela necessidade da ampliação do mercado consumidor de produtos culturais. Uma das manifestações mais elevadas de qualquer regime que busca a democracia como meta a ser atingida ou a realidade a aperfeiçoar é o da difusão das atividades culturais. O mercado

passa a ser o espaço social onde se realizam as trocas e o consumo, torna-se o local por excelência no qual se exerceriam as aspirações democráticas. (ORTIZ, 1994).

É principalmente com base nas noções de nacional e popular que Renato Ortiz analisa como a cultura popular se aliou à identidade nacional ao longo da história brasileira. Sem uma periodicidade definida, o autor resgata os principais momentos em que se tentou traçar o caráter brasileiro, em que se tentou pensar o que significa ser brasileiro. Na tradição intelectual que buscou entender a identidade como sinônimo de uma única característica que definiria o brasileiro, como a cordialidade defendida por Sérgio Buarque de Holanda, percebe-se que não se pode atribuir uma marca imutável a ela e que a “identidade nacional não pode ser apreendida em sua essência, porque se vincula às formas sociais que a sustentam” (idem, p.138) e a diferentes momentos históricos.

Assim, apesar do popular se tornar um conceito fundamental na construção de uma nação, a memória popular não pode ser confundida com a memória nacional. Para Renato Ortiz (ibidem), a memória coletiva, popular, está ligada a vivência, enquanto a memória nacional ultrapassa, transcende os sujeitos na sua cotidianidade, fazendo relação com a história. A primeira está diretamente associada à manifestação ritual, a segunda aparece como ideologia e como algo não particularizado, algo que não se relaciona a nenhum grupo, mas que justamente por isso permeia e perpassa todos eles.

Se, inicialmente, a idéia de nação, ao dar corpo ao povo, acaba por substituí-lo, logo depois, quando se pensa na inserção de países da América Latina na modernidade industrializada e no mercado internacional, o que se percebe é que a heterogeneidade de que se formam muitos países latino-americanos passa a ter um caráter funcional.

Onde a diferença cultural é grande e incontornável, a originalidade é deslocada e projetada sobre o conjunto da Nação. Onde a diferença não é tão grande a ponto de constituir-

se como patrimônio cultural, ela será folclorizada, oferecida como curiosidade aos estrangeiros. (BARBERO, 2001, p.222)

O nacionalismo que irrompe desse processo acaba por transformar as diferentes culturas étnicas e regionais em expressão da cultura nacional. O sentimento e a vontade de participar do nacional vão fazer com que o povo seja incorporado a esse processo, traduzindo o desejo da multiplicidade de estar no ser nacional. Sob essa forma, a diversidade legitima a insubstituível unidade da Nação. Trabalhar pela nação é superar as fragmentações de lutas regionais e possibilitar a comunicação entre essas diversas regiões. O que se percebe é que a base da identidade brasileira vai, assim, ressaltar e tomar como sentido e símbolo a cultura popular e suas raízes. No entanto, o que vai assegurar que essa identidade seja concebida por todo o território nacional é a força e a permeabilidade dos meios de comunicação de massa, que, agora, não se constituem em meios vazios ou simples transmissores, mas carregam a ideologia e a história que constitui a própria sociedade de massa. O que segue são mostras do popular ativado pelo massivo. É possível perceber, então, como uma cultura, seja ela popular, de massa ou erudita, não existe em sua essência, mas deriva do constante contato e tensão entre elas, criando essa referência contraditória e complexa que se traduz no cotidiano.

3.1.2) Comunidades Orgânicas: Saudades do Paraíso

Não admira se, em contraste com o antigo cenário familiar de paisagens decrépitas e homens afanosos, sempre a debater-se contra uma áspera pobreza, a primavera incessante das terras recém descobertas devesse surgir aos seus primeiros visitantes como uma cópia do Éden. Enquanto no Velho Mundo a natureza avaramente regateava suas dádivas, repartindo-as por estações e só beneficiando os previdentes, os diligentes, os pacientes, no paraíso americano ela se entregava de imediato em sua plenitude, sem a dura necessidade – sinal de imperfeição – de ter de apelar para o trabalho dos homens. Como nos primeiros dias da Criação, tudo por aqui era dom de Deus, não era obra do arador, do ceifador ou do moleiro (HOLANDA, 1994, X).

Conforme nos coloca Certeau (2000), são estes saberes, construídos e reconstruídos no dia a dia, por pessoas comuns, de usos comuns, que constroem a história humana. As comunidades tradicionais apresentam uma organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, através do desenvolvimento de uma produção de pequena escala mercantil em uma relação direta com ambiente natural.

De acordo com Giddens (1991), nas comunidades tradicionais existe uma valorização do passado, onde símbolos e objetos permanecem porque contêm e perpetuam as experiências de gerações. A tradição é um importante meio de lidar com o tempo e o espaço. Assim, qualquer atividade ou experiência particular é inserida na continuidade entre passado, presente e futuro. Estes tempos sociais são estruturados por práticas coletivas, constituídas em ações recorrentes.

A sociedade não é, portanto, um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesmas, como o desenvolvimento de uma flor a partir de seu bulbo. Ela está constantemente sendo “descentrada” ou deslocada por forças fora de si mesma (HALL, 2003).

Neste contexto podemos dizer, concordando com Hall (idem), que a identidade é uma construção social, formada ao longo do tempo através de processos inconscientes. Dessa forma, os indivíduos vão se construindo, estão sempre em processo. Isso significa dizer que a identidade não é inata, pelo contrário, ela esta sempre “sendo formada”.

Para Thompson (1995), a vida social não é, simplesmente, uma questão de objetos e fatos que ocorrem como fenômenos de um mundo natural: ela é, sobretudo, uma questão de ações e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos de vários tipos, e de sujeitos que se expressam através desses artefatos e que procuram entender a si mesmos e aos outros pela interpretação das expressões que produzem e recebem.

Assim, em sentido mais amplo, o estudo dos fenômenos culturais de comunidades pode ser pensado como o estudo do mundo sócio-histórico constituído como um campo de significados. Pode então ser visto como o estudo das maneiras – como expressões significativas –, de como elas são produzidas, construídas e recebidas por indivíduos situados em um mundo sócio-histórico.

3.1.3) Comunidades de Consumo e Cidadania

É plausível relacionar consumo e cidadania?¹⁰ Existe um nexo teórico-conceitual entre essas duas categorias? A formulação de Canclini (1997, p.13), ao se propor a “(...) entender como as mudanças na maneira de consumir alteraram as possibilidades e as formas de exercer a cidadania”, possui uma relação logicamente articulada e uma relação de consequência intrínseca? Quais os pressupostos que fundamentam esta proposição?

Inicialmente, cabe fazer uma breve nota metodológica sobre o livro de Nestor García Canclini – *Consumidores e Cidadãos: Conflitos Multiculturais da Globalização*. As idéias apresentadas no texto do livro foram elaboradas segundo alguns caminhos e recursos de formulação que mesclam ensaios e resultados de investigação. Cabe observar que o próprio autor informa que parte do trabalho se originou de estudos empíricos sobre consumo cultural na cidade do México; porém, não parecem muito claros os limiares entre as conclusões da pesquisa e os *insights* do pesquisador no decorrer do texto.

Seria válido indagar se tal estudo, pela própria definição do objeto – consumo cultural -, possibilita inferir a relação consumo-cidadania. Estudos sobre consumo cultural possibilitam generalizações e redimensionamentos no campo da cidadania? É ainda Canclini que manifesta a “preocupação com as transformações da cidadania” e indica que este campo de estudos “(...) carece ainda de explorações especiais. Faltam ainda, sobretudo, análises mais extensas sobre os movimentos sociais (...)”. Além disso, no capítulo final de seu trabalho, afirma que: “Não é possível generalizar as consequências sobre a cidadania resultantes dessa

¹⁰ Muniz Sodré esclarece que “De fato, a fundar a cidadania no consumo (tentativa de um novo tipo de boa consciência tecnológica) é apenas uma das várias sugestões teóricas recorrentes em certos setores das ciências sociais contemporâneas, ansiosas por um *aggiornamento* cognitivo e cientes de que parece ser este o plano existencial em que o indivíduo contemporâneo pode exercer alguma liberdade civil. Entretanto, se em sua fragilidade contemporânea a identidade individual readquire forças na inteligibilidade propiciada pelo consumo, isto não implica necessariamente um novo tipo de “cidadania moderna” (reinterpretação liberal do conceito grego que relaciona indivíduo com Estado), e sim uma nova dinâmica identitária, em que as aparências postas em circulação pelo mercado têm poder de construtividade. A menos que se reinstitua o conceito limitativo de “cidadão passivo”, presente na primeira Constituição saída da Revolução Francesa” (SODRÉ, 2006, p.96).

participação crescente através do consumo” (p.262). É preciso situar a relação consumo-cidadania no rol das hipóteses precárias que se difundem e adquirem estatuto de veracidade acadêmica. Quais os dados empíricos que sinalizam a existência de uma cidadania oriunda da participação crescente através do consumo?

Numa determinada instância, seria cabível restringir a pertinência da proposta de Canclini a uma de suas constatações, baseada na relação entre consumo cultural e “uma” dimensão específica da cidadania. Sugere-se aqui pensar *strictu sensu* em cidadania cultural, segundo a própria perspectiva de “despedaçamento” ou atomização do conceito. Porém, esta assertiva não constitui necessariamente um nexos organicamente articulado à política, nem tampouco às suas estratégias. Cidadania cultural só será cidadania se assumir para si sua dimensão e fundamento político – isto é, a tomada, no campo das lutas sociais, do poder decisório e da produção cultural, não a submetendo aos ditames da lógica do mercado.

Ao repensar a cidadania em conexão com o consumo e como estratégia política, procuro um marco conceitual em que possam ser consideradas conjuntamente as atividades do consumo cultural que configuram uma dimensão da cidadania (CANCLINI, 1997, pp.23-24)

A formulação de Canclini parece sem resposta por seu próprio formulador: “Por que este acesso simultâneo aos bens materiais e simbólicos não vem junto a um exercício global e pleno da cidadania?” (p.30). O autor prossegue indagando se “(...), devemos nos perguntar se ao consumir não estamos fazendo algo que sustenta, nutre e, até certo ponto, constitui uma nova maneira de ser cidadãos” (p.31). A construção de sua argumentação é bastante contraditória, pois reconhece que vivemos uma realidade de imposição de uma concepção neoliberal de globalização, reconhece a desigualdade dos direitos, a redução das “*novidades modernas*” como objetos de consumo e também como espetáculo. Constata que os direitos de cidadania, calcados no poder de decisão quanto à produção dos bens, distribuição e utilização, restringe-se às elites (p.30). Além disso, analisa que o enfraquecimento das formas

de associação e participação no âmbito da democracia participativa não foram compensados nem pelo consumo nem tampouco pelo espetáculo político, tecnológico e econômico na mídia.

A perda de eficácia das formas tradicionais e ilustradas de participação cidadã (partidos, sindicatos, associações de base) não é compensada pela incorporação das massas como consumidoras ou participantes ocasionais dos espetáculos que os poderes políticos, tecnológicos e econômicos oferecem através dos meios de comunicação de massa. (CANCLINI, 1997, p.29)

Cabe neste ponto discutir algumas premissas apontadas pelo autor que se deseja relacionar neste artigo. A idéia refere-se à “degradação da política e a descrença em suas instituições”. Afirmar ainda que as perguntas próprias e que fundamentavam o sentido de ser cidadão – A que lugar pertencço e que direitos isso me dá?; Como posso me informar? Quem representa meus interesses? -, “recebem sua resposta mais através do consumo privado de bens e dos meios de comunicação de massa do que das regras abstratas da democracia ou pela participação coletiva em espaços públicos” (p.13). Além disso, coloca que há “poucos anos pensava-se o olhar político como uma alternativa”, contrapondo a esta observação à idéia de uma prevalência e um imperativo do mercado, como instância avassaladora e substitutiva da política. Interessante destacar que este mesmo mercado é apontado por Canclini como agente de perversão e corrosão da política – mercantilização, publicismo, espetacularização e corrupção.

Há poucos anos pensava-se o olhar político como uma alternativa. O mercado desacreditou esta atividade de uma maneira curiosa não apenas lutando contra ela, exibindo-se como mais eficaz para organizar as sociedades, mas também devorando-as, submetendo a política às regras do comércio e da publicidade, do espetáculo e da corrupção. (CANCLINI, 1997, p.20)

É pertinente formular a elaboração de uma crítica às teorias que afirmam as organizações como modelos estruturantes da sociedade. Pensadas aqui como expressão do pensamento intelectual-acadêmico a serviço do sistema, estas teorias parecem querer "naturalizar" organizações (no sentido institucional-empresarial) como viabilizadoras do funcionamento das sociedades. Margarida Kunsch afirma que "nossas necessidades sociais, culturais e de qualidade de vida são atendidas por meio de e nas organizações. (...), valemo-nos delas para sobreviver, para nos realizar, para ser felizes" (2002, p.20). Mais adiante, a autora observa que: "As origens e a evolução das organizações se fundamentam na natureza humana. O homem, como ser social, necessita do seu semelhante para satisfazer suas necessidades e completar-se (...)" (idem, p.21). Este tipo de pensamento parece, na sua raiz, uma negação ontológica do ser humano, especificamente da alteridade (pensar na escravidão, no trabalho infantil, na destruição do meio ambiente praticados pelas organizações e corporações empresariais). É uma negação das formas solidárias e comunitárias de vinculação social (ainda que o capitalismo tenha reconfigurado o sentimento de pertencimento a tal ordem, que o sentido de ser se deslocou para fora do próprio homem e da sua rede de laços sociais / comunitários). É importante analisar este pensamento organizacional, pois ele se configura como reflexão a-histórica, deslocado de discussões políticas e de classes.

Sendo assim, é importante contrapor-se a este tipo de pensamento, pois ainda que Canclini critique o mercado, aceita o fato que este mesmo perpetrou suas estratégias e ingerências em todas as instâncias do social, e de alguma forma se conforma com esta realidade. É preciso pontuar que o mercado e suas corporações fundamentam-se em três sustentáculos – permanência, lucratividade e crescimento. Sua única moralidade: a venda. É possível detectar uma crise orgânica originada na ruptura entre a estrutura e a superestrutura. Para Gramsci “a crise consiste justamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer” (apud Portelli, 1990, p.105). Jesús Martin-Barbero sinaliza a impossibilidade de que

o mercado assuma para si – exceto como mistificação – as tarefas de “sedimentação de tradições”, “criação de vínculos societários” e “engendramento de inovação social” -, ainda que sinalize e reitere a eficiência de seus simulacros.

O mercado não pode sedimentar tradições pois tudo o que produz ‘desmancha no ar’ devido à sua tendência estrutural a uma obsolescência acelerada e generalizada não somente das coisas mas também das formas e instituições.

O mercado não pode criar vínculos societários, isto é, entre sujeitos, pois estes se constituem nos processos de comunicação de sentido, e o mercado opera anonimamente mediante lógicas de valor que implicam trocas puramente formais, associações e promessas evanescentes que somente engendram satisfações ou frustrações, nunca, porém, sentido.

O mercado não pode engendrar inovação social pois esta pressupõe diferenças e solidariedades não funcionais, resistências e dissidências, quando aquele trabalha unicamente com rentabilidade. (BARBERO, 2001, p.15)

Nesse contexto, é fundamental nos voltarmos para duas questões levantadas por Canclini, classificadas por ele próprio como “movimentos atuais de suspeita” (p.19). A primeira refere-se àqueles “que não crêem que o global se apresente como substituto do local”, e a segunda “o dos que não acreditam que o modo neoliberal de nos globalizarmos seja o único possível”. Partindo-se da primeira idéia, pode-se considerar que a hipótese de uma substituição do local pelo global (na linha dos temores homogeneizantes) parece subestimar a força das manifestações culturais populares. Nesse sentido, as três formulações de Stuart Hall quanto aos efeitos da globalização nas identidades culturais na pós-modernidade parecem bastante plausíveis: resistência das identidades locais, num movimento de reafirmação da cultura local e do nacional; hibridação entre identidades culturais locais e globais, produzindo novas identidades; soterramento das identidades culturais locais, com a homogeneização das mesmas pela absorção dos valores globais da cultura.

Ao nos depararmos com a segunda idéia - de que o modelo neoliberal não seja o único possível nem o mais satisfatório - , parece um argumento aquiescente com a própria lógica da globalização neoliberal. Ao tratá-la no nível da cultura, retira de cena a prevalência da dinâmica econômica que permeia a discussão, deixa-se de elaborar a crítica que se deve fazer às contradições do sistema. É preciso questionar estes modelos de análise que tendem a se deter em um dos elementos da superestrutura, desconsiderando as determinações subjacentes que emanam da infra-estrutura. Consumo e Cidadania? Reitera-se mais uma vez a suspeita.

Canclini utiliza um argumento de constatação da corrosão política, relacionando a atomização da cidadania como uma consequência da “insatisfação com o sentido jurídico-político de cidadania” (p.24). Esta atomização é sinônima de um despedaçamento da mesma “em uma multiplicidade infinita de reivindicações”: cidadania cultural, racial, de gênero, ecológica, dentre uma gama polissêmica que o termo pode abranger. Nesse contexto, o autor aponta que em face da constatação de que o “mercado estabelece um regime convergente para essas formas de participação através da ordem do consumo”, cabe a formulação de uma concepção estratégica do Estado e do mercado “que articule as diferentes modalidades de cidadania nos velhos e nos novos cenários, mas estruturados complementarmente” (idem).

Cabe então indagar de que formas o Estado e o mercado reivindicam para si essas múltiplas cidadanias, essas diversidades identitárias, esse consumidor participante. George Yúdice menciona a crítica de Christopher Lash, interessante para balizar esta reflexão, ao dizer que:

A hegemonia da classe profissional-administradora (no empresariado como no governo) e o predomínio do mercado e da mídia, que incluem o conhecimento e a informação na categoria da publicidade e espetáculo, constituem, para ele [LASH, 1978, p. 235], um “desenvolvimento histórico que transforma o cidadão em cliente, e o trabalhador, de produtor em consumidor (YÚDICE, 2005, p.223).

Na perspectiva do mercado, pode-se diagnosticar que as diversas expressões da cidadania e das identidades culturais também significam (numa relação inversa à proposta por Canclini) a multiplicação de novos segmentos de consumidores, para os quais pressupõem-se a produção de novas mercadorias da diversidade (YÚDICE, 2005, p. 219). Na velha lógica capitalista, desde os tempos do mercantilismo, a possibilidade de novos mercados consumidores carrega, por si só, as oportunidades de lucro. Esta é uma das dimensões inclusivas do capitalismo, plenamente “democrático” e aberto aos mais variados grupos sociais, muitos dos quais relegados à condição de marginalizados e à categoria de minorias representativas. Mulheres, negros, homossexuais, idosos, hispânicos (na conjuntura estadunidense), nordestinos (na conjuntura do sudeste brasileiro), dentre outros. Todos se legitimam em novos campos de consumo e deste consumo possibilita-se a legitimação no campo dos direitos de representação (*consumo ergo sum?*).

Os multiculturalistas não são tão ingênuos a ponto de não enxergarem que eles estão comprando briga nos shopping centers. Penso que eles acreditam ser possível fazer o jogo da cidadania através do meio consumidor, não somente de mercadorias, mas, principalmente, de representações. Subjacente a essa política de consumo está o pressuposto de que existe um império da lei adequado. (YÚDICE, 2005, p.221)

Por sua vez, no que tange ao Estado, verifica-se uma outra ordem nesta relação com as expressões da cidadania e com a diversidade cultural. A representação das multiplicidades - especialmente de raça e de gênero - tornou-se uma exigência na constituição das equipes de governo. Isto é tão visível na composição do governo Bush, no qual o negro Colin Powell ocupou o cargo de Secretário de Estado Norte-Americano, depois ocupado por Condoleezza Rice (também negra). Observa-se igualmente no governo Lula, a presença de Benedita da Silva no início de sua gestão, acumulando o papel de tríplice representante das minorias – racial por ser negra, de gênero por ser mulher e socioeconômica por ser de origem pobre e

favelada. Outro membro do governo também negro foi o ministro e cantor Gilberto Gil, chefe da pasta da Cultura.

Nas últimas duas décadas, o multiculturalismo cresceu exponencialmente, de instâncias contestatórias e alternativas ao ponto em que hoje, quando nenhum programa educacional o dispensaria e quando até mesmo o Departamento de Estado faz da característica da diversidade do multiculturalismo uma exigência (...). (YÚDICE, 2005, p.220)

Yúdice aponta um aspecto bastante importante que merece ser analisado e interpretado, pois ao mesmo tempo que os indivíduos canalizam condutas através de estratégias para “dispor das coisas” numa sociedade benfeitora (noção de governamentalidade formulada por Foucault), também há processos de exclusão e subordinação. Igualmente, os grupos denominados de minorias também podem ser apropriados como “grupos de interesses” pelo mercado, pela sociedade e pelo Estado. Exemplifica que os grupos imbuídos da tarefa de “dar poder aos pobres” acabam criando novas subjetividades e novas formas de apreensão do sentido de ser pobre pelo mercado, pelo estado e pela própria sociedade. Nesse sentido, mobilizam estes mesmos pobres a se constituir como tal. Portanto, como “grupo de interesses”, passíveis da intervenção estatal; e hoje, pelo próprio mercado, como poder decisório da agenda dos programas e da assistência social.

(...) as estratégias e as políticas de inclusão são um exercício de poder pelo qual as instituições constroem e interpretam representações como “mulheres”, “as pessoas de cor”, “gays” e “lésbicas” (os “outros”). (...) esses processos envolvem a produção e a canalização de representações que são gerenciadas pelos intermediários do poder (YÚDICE, 2005, p.222)

Este usufruto dos pobres, das minorias representativas, das cidadanias atomizadas revela-se como decorrências do esvaziamento político. A agenda social das empresas que investem em responsabilidade social traduz-se no apoio a projetos que repercutam e agreguem valor à imagem corporativa. Causas como o combate à hanseníase, pedofilia, prostituição

adulta ou infantil, tráfico de drogas, patologias raras - dentre outras motivações pouco estéticas e desagradáveis aos estômagos das classes médias urbanas - não são abraçadas pelas corporações de diversos portes. Essas instituições alardeiam nos seus balanços sociais o dinheiro investido em áreas que comumente tocam os afetos e a sensibilidade dos consumidores – especialmente temas ligados à preservação do meio ambiente, proteção à infância, além dos relacionados à inclusão pela cultura. Yúdice coloca que a sua crítica “(...) ao multiculturalismo focaliza o papel desempenhado pela intermediação que contribui para a consolidação de grupos que podem ser usufruídos pelas instituições acadêmicas, artísticas, midiáticas e comerciais” (p.222).

(...) reivindicações culturais, (...), transformam-se em recursos políticos, marca o abandono de uma tradição individualista de direitos de cidadania, mas que é apoiada pela seleção de públicos específicos de consumidores. Ambos, o Estado e o mercado, cooperam na construção das necessidades e imagens desfrutáveis desses grupos em relação com suas próprias lutas pela extensão de seus direitos sociais. (YÚDICE, 2005, p.226)

Neste contexto, cabe refletir sobre a forma como Yúdice se propõe a pensar sobre o que vai denominar de cidadania cultural. O que, de certo modo, parte do argumento de Canclini sobre a atomização da idéia de cidadania, tomando “cidadania cultural” como conceito em si, definindo-a como um subproduto da confluência da legislação dos direitos civis, do aumento da imigração (legal e ilegal), da permeabilidade da sociedade civil ao terceiro setor dedicado às causas sociais, dos meios eletrônicos e do mercado pós-massa (segmentado). Tal fenômeno é colocado como parte da “(...) transição do Estado benfeitor para o Estado neoliberal gerou, [que] no processo, [gerou] uma nova dimensão dos direitos de cidadania.” (p.225).

Esta proposição motiva a refletir em que medida e sentidos o redimensionamento dos direitos de cidadania se constitui efetivamente como tal, e em que medida assume a plasticidade necessária à moldagem e apropriação pela lógica neoliberal, na perspectiva

mercadológica e estatal. Sendo assim, Yúdice elabora a pontuação dos momentos de transição do papel da cidadania no conteúdo histórico do século XX: 1) Nos anos 50 / 60, no contexto do Estado benfeitor keynesiano, a cidadania cumpria o papel de atenuar as desigualdades geradas pela economia, intervindo nas relações de classe (reflexos na transição entre capital e trabalho). 2) Após a década de 90, sob a hegemonia das corporações multinacionais e globais, ocorrendo uma exacerbação das tensões no mundo da produção capitalista – os contextos institucionais que sustentavam a cidadania se reorganizam. A política neoliberal investiu na privatização dos serviços do Estado benfeitor.

(...) reivindicações culturais, (...), transformam-se em recursos políticos, marca o abandono de uma tradição individualista de direitos de cidadania, mas que é apoiada pela seleção de públicos específicos de consumidores. Ambos, o Estado e o mercado, cooperam na construção das necessidades e imagens desfrutáveis desses grupos em relação com suas próprias lutas pela extensão de seus direitos sociais. (YÚDICE, 2005, p.226)

Desse modo, Yúdice encaminha sua reflexão para a discussão acerca das vias alternativas para pensar a questão que relaciona consumo e cidadania. A constituição de um campo de reivindicações culturais marca a sua transformação em recursos políticos, cuja tradição individualista de direitos de cidadania é relegada ao abandono, “mas que é apoiada pela seleção de públicos específicos de consumidores” (p.226). O autor observa que ambos, “o estado e o mercado, cooperam na construção das necessidades e imagens desfrutáveis desses grupos em relação com suas próprias lutas pela extensão de seus direitos sociais” (idem).

Sendo assim, Yúdice aponta duas formas de analisar uma política de cultura baseada na convergência do consumo e da cidadania: 1) a extensão da cidadania pode ser em relação à diversidade segundo sua projeção na mídia e nos mercados de consumo. 2) a exploração de imagens “multi-acentuadas” de mercadorias a serviço das demandas e sonhos refratários ao

status quo. Tais diretrizes indicam as seguintes opções ou caminhos de análise propostos por Yúdice: a compra de mercadorias como ato político e o consumo e a diversidade empresarial.

No que tange à questão da compra como ato político, o autor parte da idéia de que o termo consumismo está historicamente associado a movimentos de proteção ao consumidor. No entanto, Yúdice observa que a noção de consumismo hoje não se refere mais predominantemente à proteção ao consumidor, “(...) função que está perfeitamente alojada dentro do Estado, mas à permeação de todos os aspectos da vida (lar, lazer, psiquê, sexo, política, educação, religião) por um ethos (ou estilo de vida) de todas as imagens nos consomem” (p.229). Embora se possa considerar que a proteção ao consumidor esteja garantida pelo Estado, através dos diversos órgãos da administração pública - Secretaria de Estado de Defesa do Consumidor (PROCON), comissões municipais de defesa do consumidor (ligadas às câmaras de vereadores), delegacias de atendimento ao consumidor, dentre outros. Também a sociedade civil, para além dos instrumentos estatais de defesa, possui entidades atuantes pelos seus interesses, como o IDEC – Instituto Brasileiro de Defesa do Consumidor. O mercado, por sua vez, também buscou as suas formas de atenuar o ímpeto dos consumidores em suas reivindicações. Canais de comunicação (como serviços de atendimento ao cliente - SACs), especialistas em relacionamento com clientes (como *ombudsman* e Relações Públicas) cumprem a tarefa de servir como anteparo a possíveis processos judiciais.

Yúdice prossegue analisando que “(...), a permeação de tudo o que há na vida pelo consumo foi possibilitada pela mudança de uma comercialização dirigida às massas com vista a uma seleção sempre mais específica de consumidores” (p.230). Este aspecto é o “pano de fundo” que torna ou pode tornar a compra de mercadorias um ato político? O autor indica que as décadas de 1980 e 1990 definiram que “(...) todas as causas, desde o anti-racismo e o anti-sexismo até a anti-homofobia, mas também o evangelismo, o antiaborto e posições

antigovernamentais da ala direita, foram politizadas por meio do estilo consumível”. Este não é um fato novo, se consideramos que a Igreja Católica já fazia do consumo de imagens e mitos religiosos um campo da articulação entre a dimensão cultural da crença e da política. Observe-se a apropriação das aparições de Fátima pelo governo de Salazar em Portugal, bem como o uso ainda atual da imagem da Virgem Maria pela ACNSF (Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima, uma dissidência da TFP - Tradição, Família e Propriedade). O mesmo se aplica ao caso da proliferação de produtos destinados a evangélicos, tais como: revistas, Cds e livros; e até cosméticos (ver o caso da marca Beleza Cristã), e também produtos alimentícios, como farinha, feijão e arroz, sob os auspícios de Jesus Cristo.

Esta linha de argumentação demonstra ainda mais a fragilidade da proposição de Canclini, ao fundamentar sua articulação entre consumo e cidadania propondo pensar um outro aspecto do consumismo – aquele que atribui ao termo o sentido comportamental do consumidor ligado à irracionalidade do impulso e do desejo de consumo. E, igualmente, que atribui à cidadania o sentido racional dos princípios ideológicos que movem o cidadão.

Para vincular o consumo com a cidadania, e vice-versa, é preciso desconstruir as concepções que julgam os comportamentos dos consumidores predominantemente irracionais e as que somente vêem os cidadãos atuando em função da racionalidade dos princípios ideológicos (CANCLINI, 1997, p.21).

A idéia de um consumismo político não está apartada do campo das lutas pela intervenção nos meios de produção e nos processos produtivos. Esta parece ser a via capaz de elidir consumo e cidadania, e colocar estas duas categorias inseridas de modo orgânico na dinâmica social. Apenas a relação entre o econômico e a ideologia é capaz de constituir um ativismo, imbuído da tarefa de pressionar politicamente os grupos de poder e neles interferir. Esta reflexão parece muito plausível em um país em avançado estágio de desenvolvimento e conscientização quanto aos direitos civis da população, assim como das minorias (movimento

de negros e mulheres nos Estados Unidos). Esta é uma realidade que parece bastante distante na sociedade brasileira. No Brasil, as minorias representativas foram alçadas à categoria de consumidores antes mesmo de terem conquistado o pleno exercício de seus direitos civis.

(...) o consumo funciona como um meio de resistir à alienação pelo menos num sentido: o da separação do consumidor do resto da sociedade. O consumismo político também pode ser totalmente ativista. A Working Assets (o cartão de crédito socialmente consciente e companhia telefônica de longa distância) não só contribui com uma pequena porcentagem de seus lucros para causas claramente progressistas, entre elas organizações de gays e lésbicas, razão pela qual ela tem sido alvo de boicotes por parte da direita religiosa (ELLIOT, 1992: 37), mas ainda serve de veículo conveniente para viabilizar vastos protestos e pressões políticas (lobby). (YÚDICE, 2005, p.231)

Outro caso mencionado por Yúdice refere-se às empresas que não estão ligadas a causas progressistas ou radicais, mas que se comprometem a fazer propaganda socialmente consciente com o objetivo de promover a “harmonia social” (p.235). No entanto, “A promessa de privilégios especiais para as minorias está difundida em toda a cultura (de consumo), mas, apesar de sua flagrante obviedade, há pouca reflexão crítica na esfera pública sobre o fato de que o alvo que se mira é principalmente a classe média” (p.238). Tornar as minorias consumidoras - ou pelo menos tratá-las e valorizá-las como tal - pode significar simplesmente a normatização de condutas e comportamentos “não-ameaçadores”. Isto remete à idéia de que, ao converter as minorias em consumidores, o mercado promove um movimento de apaziguamento da diversidade na democracia consumista. A promoção da harmonia social também passa pela veiculação de imagens associadas aos padrões simbolicamente brancos, a elevação de poder aquisitivo e cordialidade. Em suma: o ideal almejado pela classe média e o perfil de consumidores desejados pelas empresas.

Por sua vez, no que tange ao consumo de diversidade empresarial, Yúdice aponta que as minorias excluídas no passado são hoje englobadas por um mundo empresarial, que seduz pelas promessas de inclusão e diversificação. As empresas direcionam as suas ações de

captação de consumidores a mulheres, negros e outros segmentos culturalmente diversificados. Obviamente, isto significa a captação dos bilhões de dólares das minorias, cujo poder aquisitivo é muito significativo. (p. 240).

(...) dada a restrição do Estado benfeitor - e de suas instituições reguladoras para assegurar a igualdade de oportunidades -, os mecanismos incorporados à era dos direitos civis e que, nos anos seguintes, compensam as mulheres e as minorias pelas discriminações sofridas no passado sejam hoje relegados a um mundo empresarial que promete ser mais inclusivo e mais diversificado. (YÚDICE, 2005, p.239)

Mas as estratégias de inclusão das minorias, destes novos cidadãos atomizados na lógica do mundo globalizado, não se restringem apenas à captação dos consumidores. São também referentes à inserção destes segmentos nos padrões de escolaridade e empregabilidade do mercado empresarial global. Isto significa preparar negros e mulheres, por exemplo, para ocuparem cargos hierárquicos médios nas grandes corporações, servindo de anteparo aos conflitos com a massa de trabalhadores de níveis inferiores – aqueles que compõem a realidade do “chão de fábrica”. Yúdice analisa que o acesso de negros e afro-descendentes a cargos hierárquicos nas empresas privadas e públicas, “(...) é parte de uma estratégia governamentalizadora de controle, e nem tanto uma consequência de uma educação melhor nem das genuínas iniciativas de uma ação afirmativa” (p. 244). Verifica-se efetivamente a necessidade de reduzir a agitação dos negros e restaurar a ordem social perturbada pelas atividades em prol dos direitos civis. No contexto brasileiro, esta situação se agrava (se comparada aos negros norte-americanos), pois é necessário observar que o maior nível de escolarização dos negros no Brasil não se converte, necessariamente, em acesso a empregos proporcionalmente qualificados. O mesmo se aplica às mulheres.

(...) a ideologia corporativa da diversidade se concentra na classe gerencial média como uma forma de controlar os trabalhadores de níveis inferiores, ela não coincide com o objetivo do projeto “democrático radical” de vincular

as questões de classe com as de raça e gênero, ou seja, com as categorias segundo as quais se medem as minorias (YÚDICE, 2005, p. 243).

Qual a reflexão possível, se as forças realísticas do mundo globalizado reduzem, pela própria sobre-determinação do mercado, as diversidades, as minorias e os cidadãos à lógica do consumo? Yúdice aponta que “o ativismo dos consumidores pode produzir muitos ganhos quando há uma percepção de que o sistema jurídico funciona e quando a retórica do consumo é construída para responder à diversidade já sobre-determinada na sociedade em geral” (p. 247). Como responder a esta questão numa sociedade com baixo nível de conscientização quanto aos direitos civis, como a brasileira? É preciso discutir e relacionar fatos coincidentes, como a valorização da terceira idade no Brasil pelo seu potencial como consumidores alardeada pela mídia, e a aprovação no Congresso Nacional do Estatuto do Idoso.

Ao afirmar que “(...) é necessário explorar a possibilidade de se focalizar os direitos da cidadania partindo da globalidade, a fim de se contrabalançar as assimetrias geradas pelo consumismo e seus patrocinadores” (p. 248), de alguma forma, as colocações de Yúdice descortinam possibilidades reflexivas plausíveis e diversas quanto à visão de Canclini. Reduzir as questões de cidadania à categoria de “mercado de opiniões” é aviltar a dimensão das lutas políticas que constituíram os direitos das minorias e da sociedade civil como um todo. Além disso, a opinião pública (ou opiniões públicas) muitas vezes se reflete como simples manifestação do senso comum, das falas da mídia, do mercado e das forças mantenedoras do *status quo*.

A aproximação da cidadania, da comunicação de massa e do consumo tem, entre outros fins, reconhecer estes novos cenários de constituição do público e mostrar que para se viver em sociedades democráticas é indispensável admitir que o mercado de opiniões cidadãos inclui tanta variedade e dissonância quanto o mercado da moda, do entretenimento. Lembrar que nós cidadãos também somos consumidores leva a descobrir na diversificação dos gostos uma das bases estéticas que justificam a concepção democrática da cidadania (CANCLINI, 2005, p.34).

Há um fato inquestionável. No avançar da economia globalizada constata-se um aumento vertiginoso da miséria, um crescimento assustador da pobreza e da quantidade de pobres no mundo. No entanto, cada vez mais somos conclamados como consumidores a sermos consumidores. Yúdice chama atenção quanto ao fato de que “não se esclareceu ainda, em que sentido a virada cultural para a cidadania significará uma vantagem para seus defensores num contexto global” (p. 250). Como pensar numa perspectiva de cidadania global, se o sistema estruturalmente despreza compromissos com sustentabilidade, racionalização de usos de matérias-primas, reciclagem, e frenagem do consumo? Os exemplos da maioria das posturas empresariais demonstram a gravidade e a discrepância entre seus discursos e as práticas. A empresa de telefonia celular Vivo, que alardeia na sua publicidade o fato de possuir a maior “comunidade” de telefonia móvel do país (27 milhões de usuários), apresenta como missão de responsabilidade social a promessa de “promover a cidadania, compartilhando os valores e a experiência da Vivo com a sociedade” e entre o seu rol de investimentos o patrocínio de projetos em benefício do meio ambiente. Há três projetos na área ambiental apoiados pela operadora (dados de 2005), que representam um investimento de R\$ 519.744,51. Deve-se discutir o contra-senso da responsabilidade ambiental da Vivo. O mercado de telefonia celular, do qual a Vivo faz parte (empresa do grupo espanhol Telefónica Internacional), é atualmente um dos que apresenta maiores níveis de obsolescência programada, tanto tecnológica quanto estética. As gerações de tecnologia dos aparelhos celulares se superam com velocidade absurda. Isto resulta, por exemplo, que o segmento de consumidores jovens já chega a fazer pelo menos uma troca de aparelho por ano. Quantos milhões de aparelhos, baterias, carregadores e fiações serão descartados no meio ambiente? Que resposta as empresas de telefonia celular darão à sociedade, em face do lixo tecnológico que produz? Que responsabilidade global têm essas empresas?

Consumo e cidadania?

3.1.4) Falar de cidadania, Falar de minorias

[...], minoria é uma recusa de consentimento, é uma voz de dissenso em busca de uma abertura contra-hegemônica no círculo fechado das determinações societárias. É no capítulo da reinvenção das formas democráticas que se deve inscrever o conceito de minoria (SODRÉ, 2005, p. 14).

As minorias podem ser produtos das circunstâncias, podem descobrir sua própria identidade, seja de ordem étnica, nos costumes ou similitude de condição, e serem diferentes sob algum aspecto que as une. As lutas das minorias combinam a idéia de legitimidade e a representação de uma particularidade, essa conjunção atesta a eficácia simbólica da noção de direitos. São esses os conflitos que constituem a especificidade das sociedades democráticas modernas. Muniz Sodré conceitua quatro características básicas de uma minoria:

1. Vulnerabilidade jurídico-social – O grupo dito minoritário não é institucionalizado pelas regras do ordenamento jurídico-social vigente. Por isso, pode ser considerado ‘vulnerável’, diante da legitimidade institucional e diante das políticas públicas. Donde sua luta por uma voz, isto é, pelo reconhecimento societário de seu discurso.
2. Identidade *in statu nascendi* – Do ponto de vista de sua identificação social, a minoria apresenta-se sempre *in statu nascendi*, isto é, na condição de uma entidade em formação que se alimenta da força e do ânimo dos estados nascentes. Mesmo quando já existe há muito tempo, a minoria vive desse eterno recomeço. [...]
3. Luta contra-hegemônica – Uma minoria luta pela redução do poder hegemônico, mas em princípio sem objetivo de tomada do poder pelas armas. Nas tecnodemocracias ocidentais, a mídia é um dos principais ‘territórios’ dessa luta. Há até mesmo o risco de que as ações minoritárias possam ser empreendidas apenas em virtude de sua repercussão midiática, o que de algum modo esvaziaria a possível ação no nível das instituições da sociedade global.
4. Estratégias discursivas – Estratégias de discurso e de ações demonstrativas (passeatas, invasões episódicas, gestos simbólicos, manifestos, revistas, jornais, programas de televisão, campanhas pela internet) são os principais recursos de luta atualmente (SODRÉ, 2005, p.13).

O ideal de cidadania universal conduz o momento emancipatório da vida política moderna. Desde que a burguesia desafiou os privilégios da aristocracia, clamando por direitos políticos iguais para mulheres, judeus, trabalhadores e negros, outros grupos pressionam para terem o status da cidadania. A moderna teoria política declara igual valor moral para todos; os movimentos sociais dos oprimidos levaram isto a sério, exigiram a inclusão de todas as pessoas na cidadania plena sob a idêntica proteção da lei.

O pensamento político moderno afirma a universalidade da cidadania no sentido de cidadania para todos, o status da cidadania transcende particularidades e diferenças. Seja qual for a diferença social ou grupal entre cidadãos, desigualdade em riqueza, status e poder nas atividades cotidianas da sociedade civil, a cidadania dá a todos o mesmo status de pares na esfera pública. O ideal de cidadania universal porta, no mínimo, dois sentidos : a) universalidade é definida como geral em oposição ao particular, b) a universalidade das leis e regras que dizem respeito a todos, e são aplicadas a todos da mesma maneira. As leis e as regras seriam cegas às diferenças grupais e individuais.

Ocorre que nas sociedades capitalistas liberais, alguns grupos ainda se acham tratados como cidadãos de segunda classe. Movimentos sociais de grupos excluídos ou oprimidos perguntam porque a extensão de direitos iguais da cidadania não conduziu a justiça social e a igualdade.

O elo entre a concepção de cidadania para todos e os outros dois significados de cidadania: ter uma vida em comum e ser tratado do mesmo modo é, em sim mesmo, um elo problemático. Os movimentos sociais contemporâneos enfraqueceram essa ligação manifestando orgulho pela diferença e salientando sua condição grupal contra os ideais de assimilação. Questionam o significado da justiça e o reforço da lei e da política para que haja tratamento igual para todos os grupos. Neste desafio encontra-se o embrião do conceito de

cidadania diferenciada como o melhor caminho para realizar a inclusão e a participação de todos na cidadania plena.

Existe uma tensão entre a universalidade da cidadania e os dois significados da universalidade como generalidade e como tratamento igual. O ideal de que as atividades da cidadania expressem ou criem uma vontade geral que transcenda as diferenças particulares de filiação grupal, situação e interesse; na prática, exclui os grupos não capazes de adotar a idéia de cidadania expressando a vontade geral, então reforça a homogeneidade dos cidadãos. Onde há diferenças de capacidade, cultura, valores e estilos de comportamento entre grupos, alguns grupos são privilegiados, isto faz com que a estrita aderência ao princípio de equidade no tratamento venha a perpetuar a opressão e a desvantagem. A inclusão e participação de cada um nas instituições sociais e políticas requer, às vezes, a articulação de direitos especiais que atendam as diferenças dos grupos para retirar a opressão e a desvantagem.

Transcender as diferenças significa homogeneizar os cidadãos. A exclusão de grupos da idéia universalista que incorpora a vontade geral é mais sutil, mas ainda prevalece. Enquanto o individualismo liberal vê o Estado como instrumento necessário para mediar conflitos e regular a ação, onde os indivíduos têm liberdade para perseguir seus interesses privados; a tradição republicana coloca a autonomia e a liberdade na real atividade pública da cidadania. A participação na discussão pública e nas decisões coletivas faz os cidadãos transcenderem seus interesses de vida particulares para adotarem um ponto de vista geral com o qual concordam em nome do bem público. Cidadania é uma expressão da universalidade da vida humana; é o reino da racionalidade como oposição ao reino do heteronomismo da necessidade particular, interesse ou desejo.

No entendimento da cidadania como universal, como oposta a particular; o comum aparece como oposto de diferenciado, nada implica na extensão da cidadania plena a todos os

grupos. Na verdade alguns republicanos, ao afirmarem o valor universal da cidadania para a humanidade, excluem certos grupos que não poderiam adotar um ponto de vista geral ou, porque sua inclusão dispersaria ou dividiria o público. O ideal de bem comum, como vontade geral, uma vida pública partilhada leva a pressões para que haja uma cidadania homogênea.

Os primeiros republicanos americanos eram explícitos sobre a necessidade de homogeneizar a cidadania com medo que as diferenças grupais solapassem compromissos com o interesse geral. A presença de negros, mexicanos, chineses no território era uma ameaça que só a assimilação, a exterminação ou a desumanização iria impedir. Jefferson identificava os povos negro e vermelho com a natureza selvagem e a paixão, uma lógica similar operou na Europa com relação a vários grupos. A exclusão republicana não é acidental, é consequência direta da dicotomia entre público e privado, define o público como o reino da generalidade, onde todas as particularidades se calam, e o privado como o particular, o reino da afetividade, afiliação, necessidade e o corpo. Enquanto a dicotomia persiste a inclusão dos excluídos da cidadania: mulheres, trabalhadores, judeus, asiáticos, negros, índios e mexicanos, impõem uma homogeneidade que suprima diferenças grupais na esfera pública e, na prática força os grupos excluídos a serem medidos de acordo com as normas derivadas e definidas pelos grupos privilegiados. Muniz Sodré (2005, p.11) observa ainda que em termos qualitativos, “[...] democracia é um regime de minorias, porque só no processo democrático a minoria pode se fazer ouvir. Minoria é, aqui, uma voz qualitativa”.

O mundo burguês instituiu uma divisão moral de trabalho entre razão e sentimento, identificando o masculino com razão e o feminino com sentimento, desejo e necessidades corporais. O reino público, de virtudes e cidadania aparece como independente, geral e de razão desapaixonada; e a esfera privada, a família como lugar no qual a emoção, o sentimento e necessidades corporais devem estar confinados.

Cidadania de modo nenhum esgota as identidades sociais do povo. A perseguição do interesse particular, a pressão das reivindicações dos grupos particulares, tudo tem espaço dentro da estrutura da comunidade e da visão comum estabelecida pela esfera pública. Existe uma oposição entre a esfera pública do interesse geral e a esfera privada do interesse particular e da afiliação.

A necessidade de a maioria regar os procedimentos e salvaguardar os direitos das minorias e ao mesmo tempo declara que a democracia forte lamenta toda divisão e considera a existência da maioria como sinal de que o mutualismo falhou. Uma comunidade de cidadãos deve sua existência ao que seus membros constituintes têm em comum, isto transcende a ordem da necessidade e desejos individuais para reconhecer que nós somos um corpo comum, cuja existência depende da ordenação comum do desejo individual numa visão singular de futuro que todos possam partilhar.

A tentativa de realizar um ideal de cidadania universal coloca a concretização pública generalizada como oposta a particularidade, o comum anteposto à diferença, e tenderá a excluir ou colocar em desvantagem alguns grupos, mesmo que tenham o status formal de cidadãos idênticos. A idéia de público como universal e a identificação concomitante de particularidade com privado faz da homogeneidade um requisito da participação pública. Exercendo sua cidadania, todo cidadão deve assumir o mesmo ponto de vista geral e imparcial transcendendo todo interesse, perspectiva e experiência particulares. Mas tal imparcialidade é um mito

As pessoas consideram os assuntos públicos em termos influenciados pela sua situação e percepção das relações sociais. Diferentes grupos sociais tem diferentes necessidades, culturas, historias, experiências e percepções das relações sociais que influenciam sua interpretação do significado e conseqüências dos propósitos que formam sua

racionalidade política. Essas diferenças na interpretação política não é só resultado de diferenças ou interesses conflitantes, os grupos que tem interpretações diferentes mesmo quando buscam promover justiça social e não suas próprios fins. Numa sociedade onde alguns grupos são privilegiados enquanto outros oprimidos, insistir que a pessoa deva deixar para trás suas afiliações e experiências particulares, para adotar o ponto de vista geral só serve para reforçar um outro tipo de exclusão (ou constituição de um lugar de privilégio).

A responsabilidade cidadã precisa transcender afiliações particulares, compromissos e necessidades. A esfera pública não pode funcionar se seus membros estão ocupados só com seus interesse particulares. Aqui nos deparamos com uma confusão importante entre pluralidade e privatização. O processo e o resultado do interesse grupal têm lugar no espaço privado, não sendo discutido ou revelado no fórum que envolve a todos aqueles potencialmente afetados pelas decisões.

Privado com o sentido da barganha privada em benefício de ganhos privados é diferente da pluralidade, no sentido das diferentes experiências, filiações e compromissos que operam em qualquer grande sociedade. É possível para uma pessoa manter sua identidade grupal e ser influenciada pela sua percepção dos eventos sociais derivada de sua experiência grupal específica e, ao mesmo tempo, ter espírito público no sentido de estar aberta para ouvir as reivindicações dos outros e não se ocupar de seus ganhos apenas. É possível e necessário que as pessoas tomem distancia crítica de seus desejos imediatos para discutir o propósito público. Assim não se requer que se abandone sua afiliação particular experiência e local social.

A repolitização da vida pública não deve requerer a criação de uma esfera pública unificada onde cidadãos deixem para trás suas afiliações grupais, histórias e necessidades para discutir um interesse geral ou bem comum. Este desejo de unidade suprime, mas não elimina

as diferenças e tende a excluir alguma perspectivas do público. Em vez de uma cidadania universal, no sentido da generalidade, precisamos de uma cidadania grupalmente diferenciada e um público heterogêneo onde as diferenças sejam publicamente reconhecidas e vistas como irreduzíveis - uma pessoa vindo de uma perspectiva ou história, nunca pode entender completamente e adotar o ponto de vista daqueles que vêm de outra perspectiva e história.

Há um paradoxo na democracia-poder social faz alguns mais iguais que os outros, e igualdade de cidadania faz alguns cidadãos mais poderosos. A solução estaria na institucionalização da diferença real para que haja reconhecimento e representação dos grupos oprimidos.

O conceito de grupo social tornou-se politicamente importante porque a recente emancipação e os movimentos sociais mobilizaram em torno de grupos mais que exclusivamente de classes ou de interesse econômico.

É preciso distinguir um grupo social de outras coletividades de pessoas. Um grupo social envolve uma afinidade do indivíduo com outras pessoas com quem se identifica e com quem os outros o identificam. Muitas definições de grupo vêm de fora de rótulos e estereótipos. O que define os negro nos EUA como grupo social não é primariamente a cor de sua pele, identificam-no com um status social, uma história comum que o status social produz e uma auto-identificação que define um grupo como tal.

O espaço público democrático deve fornecer mecanismos de efetiva representação e reconhecimento das vozes distintas e das perspectivas de seus grupos constituintes que são oprimidos e estão em desvantagem. Representação grupal implica na existência de mecanismos institucionais e fontes públicas que apoiem as atividades de auto organização, analise o grupo e como a política social os afeta, tendo poder de veto.

Não existe uma perspectiva geral que todas as pessoas possam adotar e a partir da qual todas as experiências e perspectivas sejam entendidas e levadas em conta. A existência de grupos implica em diferenças. Ninguém pode reivindicar que fala no interesse geral, nenhum destes grupos pode falar pelo outro ou por todos eles.

Um segundo aspecto da cidadania está em tensão com a meta da plena inclusão e participação de todos os grupos nas instituições sociais e políticas para que participem da formulação das leis e políticas.

Os movimentos sociais contemporâneos que buscam a inclusão e participação completa dos grupos oprimidos e em desvantagem encontram-se face ao dilema de diferenças. Eles devem continuar a negar que haja uma diferença essencial entre homens e mulheres, brancos e negros, ou pessoas inabilitadas corporalmente e saudáveis, o que justifica negar a eles a oportunidade de fazer algo que os outros são livres para fazer ou ser incluído numa instituição ou status. Por outro lado, eles acham necessário afirmar que existem grupos baseados nas diferenças específicas que fazem a aplicação do princípio estreito de igual tratamento, especialmente na competição por posições, mesmo porque a competição põe estes grupos em desvantagem. A lei é agora cega para diferenças grupais, a sociedade não é, e alguns grupos continuam a ser marcados como desviantes, como o outro.

Os privilégios permitem aos grupos dominantes afirmarem suas experiências e perspectivas sobre eventos sociais como imparciais e objetivas. O homem branco da classe média, como grupo, é socializado no estilo de comportamento de um tipo particular de articulação, frieza e autoridade competente mais desejada na vida profissional e gerencial.

Tratamento igual requer que todos sejam medidos de acordo com as mesmas normas, mas de fato não há normas neutras de comportamento e desempenho. Onde alguns grupos são privilegiados e outros oprimidos, as formulações da lei, da política e das regras das

instituições privadas acabam por ser tendenciosas em favor do grupo privilegiado, porque sua experiência particular implicitamente estabelece a norma.

Movimentos contemporâneos de grupos oprimidos atribuem um significado positivo para a diferença grupal, a partir do qual o grupo reclama sua identidade como grupo e rejeita estereótipos e rótulos que o marcam como inumano ou inferior. Esses movimentos sociais engajam o sentido da diferença no terreno de luta política, ao invés de deixar que a diferença seja usada para justificar a exclusão e a subordinação.

A universalidade tem múltiplos sentidos. Os políticos modernos promovem a universalidade da cidadania no sentido de inclusão e participação de todos na vida pública e no processo democrático. A realização da cidadania universal genuína é impedida pela convicção comum de que ao exercitarem a cidadania as pessoas adotam um ponto de vista universal e abandonam a percepção que deriva de sua experiência particular e de sua posição social. A inclusão plena e a participação de todos na lei e na vida pública é impedida também pela formulação de leis e regras em termos universais que se aplicam a todos os cidadãos do mesmo modo.

Se pode-se pensar os aspectos dos direitos das minorias no contexto da democracia universal vigente nas sociedades capitalistas liberais, por outro, pode-se analisar os grupos minoritários a partir da comunidade, na atualidade um elemento tipicamente urbano. Essa comunidade contribui para a formação de uma auto-identidade.

As relações nas comunidades urbanas nascem de uma eleição e não das regras ou laços biológicos não voluntários. As associações pertencem à modernidade urbana, vicejam como forma de resistir à massificação invertendo o processo para a desmassificação que dá garantias da existência de uma auto-identidade. A comunidade é o lugar onde o desejo e o interesse específico podem aparecer, onde aparência e essência podem coincidir.

O mundo urbano como expressão da indústria e da burocracia teria fragmentado a comunidade real, instalado a alienação, a atomização, o anonimato da sociedade de massas onde as relações significativas são pulverizadas quando não suprimidas. No mundo urbano, a comunidade local perde importância. Assim as relações urbanas e sua rede social não significam a perda da comunidade mas o incremento de outra ordem comunal que não coincide com a ordem família, vizinho, escola, igreja. As comunidades de escolha tecem laços mais apertados e pontuam lugares mais profundos do indivíduo, funcionam como lugar do aparecer do ser. Têm o poder de trazer a proximidade e o aconchego perdido da comunidade original.

A comunidade de escolha promove a reconstituição de um sujeito que se constituiu na comunidade família, vizinho, escola, igreja. Ela tem o poder de realocar os elementos constituintes da identidade pessoal. Se os membros não partilham uma história pessoal, dividem entre si valores, interesses, sonhos, formas de ver e viver o mundo. Partilham o ato de experimentar do mundo de uma maneira singular.

Maffesoli (1998) associa tribo-comunidade à Pós-Modernidade. A tribo sugere num processo de desindividualização que estaria em curso e haveria de superar a sociedade de massas, gerada pela Modernidade. Maffesoli trabalha na perspectiva da desmassificação. Neste pensamento coexistem massas e tribos num momento de transição da Modernidade para a Pós Modernidade.

Descreve as tribos como mutáveis, instáveis e passíveis de interpenetração. A tribo resultaria da socialidade, o que implica numa estrutura complexa orgânica, no advento da Pós modernidade, na existência das massas: pessoas que substituem indivíduos e papéis que substituem funções. A tribo sucede a comunidade emocional e a socialidade que lhe dão fundamento. Da tribo surgem a proxêmia (conjunto das observações e teorias referentes ao

uso que o homem faz do espaço enquanto produto cultural específico) e o policulturalismo. A substituição do indivíduo pela pessoa tem consequências profundas porque altera os pressupostos da Filosofia Moderna, supera a separação entre sujeito e objeto, uma vez que uma pessoa existe sempre em relação a outra.

A megalópole teria o papel de um caldo de cultura onde fervilham os grupos numa ambiência emocional, uniformizando e conformando grupos. A tendência à orientalização, para Maffesoli, denota empatia com o outro oriental. Há uma superação da identidade binária (que comporta a exclusão) e tudo se reveste de um caráter trans ou meta. O social racionalizado seria substituído pela socialidade empática, o *feelling* - com sua instabilidade, descreve as relações pessoais.

Maffesoli (1998, p.17) cita Weber descrevendo a *Gemeinde* como comunidade emocional efêmera e cambiante, local sem organização e estrutura que está fora das instituições. Lugar de partilha de emoção e comunalização aberta, onde há grupos múltiplos com sólidos laços sociais. O emocional é colocado entre a permanência e a instabilidade. Durkheim (apud MAFFESOLI, 1998, p. 18-19) pensa a natureza social dos sentimentos, há busca de identidade dos sentimentos que é a matriz das representações dando consistência à comunidade de destino, assegurando solidariedade e continuidade.

A comunidade de destino pode advir de um projeto racional ou de uma sensibilidade coletiva que ultrapasse a atomização individual criando a aura de uma época, como as que o autor exemplifica - aura teológica do medievo, aura política do séc. XVIII, aura do progresso do séc. XIX e, atualmente a aura estética que remete à pulsão comunitária com propensão mística e perspectiva ecológica.(MAFFESOLI, 1998, p.20)

Emoção e sensibilidade surgem na mescla da objetividade e subjetividade. O que caracteriza a estética do sentimento não é a experiência individual interior, mas a abertura

para o outro - estendendo no máximo essa noção de outro, conferindo uma conotação local e de proximidade, na qual se desenha o destino comum. Há um liame entre a aura estética e a experiência ética. A mídia traz a imagem da natureza distante, fazendo dela um outro a partir da proximidade imagética.

Na comunidade emocional há conformidade com as leis do meio, o ethos do grupo evolui, há uma identificação que reforça o que é comum a todos. Para Maffesoli a *privacy* teria sido invadida pelo holismo, a política pelo sentimento e a solidariedade daria formas à comunidade. Seria característica dessa comunidade a efetivação de uma pulsão *in actu* do estar junto e não um projeto futuro (MAFFESOLI, 1998, p.105). Ela existe como um território partilhado onde há uma ética de proximidade.

A comunidade esgota sua energia no ato de fundação, momento instituinte, e se mantém pela repetição ritual. O ideal comunitário pode contaminar o imaginário coletivo, a sensibilidade, e engendrar, a partir da estética, uma relação ética. A aura funciona como matriz da socialidade, em nível macroscópico gera o movimento de massas e, em nível microscópico, irriga a vida dos grupos.

Para Maffesoli o ethos da *Gemeinschaft* pontua o devir do Ocidente tendo o cimento na ética que faz com que grupos diferenciados constituam um todo social. O costume seria determinante na maneira de estar com o outro, em Simmel funciona como um código genético. Associado à ética e estética, o costume caracteriza a cotidianidade do grupo. O costume fica como um resíduo, um não dito que fundamenta o estar junto. Para Maffesoli a cotidianidade foge à dominação da racionalidade instrumental, favorece liberdades relativas e intersticiais. O costume negocia com o sagrado no cotidiano. A cultura aparece como cimento da vida societal que constitui sistema significante por meio de sedimentação dos nada cotidianos.

A sensibilidade coletiva está fora da lógica da dominação. Ela gera novos valores, cria elos de amizade em redes e relações múltiplas que ocorrem no jogo da proximidade e gera a ajuda mútua. Haveria uma relação íntima entre proximidade e solidariedade.

A sociedade se defende do Estado e do Mercado através das redes de solidariedade que têm mais realce de que o conflito, ao contrário da relação sociedade / Estado ou sociedade/mercado que ressalta a face conflituosa. A ajuda mútua inscreve-se numa perspectiva orgânica, onde os elementos, por sinergia, fortificam a vida social. A ajuda mútua para Maffesoli é a resposta inconsciente do querer estar junto; de um sentimento de força comum que atua no espaço da convivencialidade e sugere o encaminhar-se ao outro, à alteridade. O divino é partilhado no gesto rotineiro. Para Maffesoli o *habitus* e o costume atualizam a dimensão ética da socialidade. O costume produz a sociabilidade para a comunidade.

Há um conhecimento que integra a dimensão sensível, que tem raízes no costume e está na relação tribo e tecnologia: a palavra informatizada, as redes sociais, a cultura tradicional são revestidas pelos meios de comunicação que têm na oralidade um vetor essencial (na imagem também, que já superou o ato de ouvir, marca da lenda e do sermão que caracteriza o mundo medieval). A mídia, em Maffesoli, cumpre o papel do sermão no medievo, da diatribe na Antiguidade e do discurso político na Era Moderna.

A mídia leva a floresta distante ao olhar, leva o refugiado africano à sala de estar do Ocidente e cria vínculos de reconhecimento de um nós, até extra humano. Gera afeto e solidariedade. A mídia também pode gerar o oposto, causando um sentimento de estranheza que anule as proximidades e impeça o reconhecimento nesse outro, ainda que próximo.

Maffesoli vê o Ocidente questionando o *principium individuationis* e a atitude grupal salpica a sociedade, atrai o imaginário a locais cuja aura é marcada pelo rito.

Após o desencantamento do mundo assiste-se a um reencantamento em que massas se difratam em tribos e as tribos se agregam em massas. Esse reencantamento tem como cimento a emoção ou sensibilidade vividas em comum (ibid, p.126).

A marca da Modernidade é a lógica econômica que privilegia o político, a atomização individual e não integra o imaginário coletivo. O pequeno grupo, ao ressurgir, restaura a eficácia simbólica, compõe uma rede com sólidos fios, reencanta, concatena grupos com intencionalidades estilhaçadas. A rede é sólida e tem o cimento na partilha, na ajuda mútua e na solidariedade desinteressada, dela nascem os valores alternativos.

A valorização do grupo, para Maffesoli, desconstrói o individualismo. Na modernidade houve uma multiplicação de relações sociais e esvaziamento de conteúdo delas. A Pós-Modernidade traz um recolhimento no grupo e aprofundamento de relações em seu interior. A cumplicidade é elemento de resistência, as práticas silenciosas tecem o laço social, numa solidariedade imperiosa que não envolve determinação racional. Vive-se entre o tribalismo e a massificação. Faz e desfaz cotidianamente a identidade. A autonomia foge do indivíduo e toma lugar no grupo. A cada momento fundador a energia vital se concentra na criação de novas formas comunitárias em arranjos de regras de solidariedade.

Os grupos repercutem sobre o conjunto do social portando seus valores alternativos. Isso significa que os valores que engendram têm amplitude e não se restringem à partilha entre pares, contaminam a sociedade. A massa surge saturada do racional e volta-se ao substrato natural entre a diversidade da natureza e a multiplicidade do divino. A socialidade induzida pela rede é de caráter místico, tem flexibilidade e mobilidade em si mesma. A socialidade vai além da mônada e propicia o sentimento coletivo. A socialidade pós-moderna é feita de valores arcaicos, entre eles a comunidade que tem eficácia no imaginário.

3.1.5) Alguns Problemas de Representações Sociais da Pobreza na Mídia Brasileira

Estas considerações transitam especialmente em torno de objetos, teorias e questões relacionadas a minorias, comunidades, relações de interações no âmbito da realidade de exclusão econômica, social, educacional e cultural, em face das forças do mercado e da mídia. Sendo assim, a tentativa desta análise está em elidir algumas questões complexas que tocam de modo profundo - e muitas vezes perfurante - o problema de abordar aspectos de relações sociais, e de interações no contexto da ‘sociedade da comunicação generalizada’ em que vivemos, conforme define Gianni Vattimo (1989).

Parafraseando o filósofo, busca-se pensar numa hermenêutica “para além da interpretação” (1999), pois interessa pensar numa hermenêutica que exceda o problema da pré-compreensão do signo, bem como a questão do ponto de vista de quem interpreta, e assim, deslocar o conceito mais à esquerda, tornando-o capaz de discutir e pensar nas condições da vida social relacionadas à enunciação do signo e de sua compreensão, ou nas condições de produção das mensagens e das representações. Nesta partilha que possibilita tanto a compreensão quanto o conflito.

Esse sentido encaminha-se para uma aproximação do objeto desta análise – os enunciados sobre grupos minoritários, as falas e discursos acerca do “ser pobre”. Remete-se, inclusive, ao problema dos direitos de representação - do deixar-se representar ou construir as próprias enunciações de sua realidade objetiva. Busca-se pensar nas formas de enunciação como expressão material do mundo de interações sociais das pessoas comuns. Mikhail Bakhtin indica que “(...), o material privilegiado da comunicação na vida cotidiana é a palavra. É justamente nesse domínio que a conversação e suas formas discursivas se situam” (2004, p.37). Parte-se da idéia de que os discursos são feitos de falas, e que as falas são

compostas por palavras; portanto, por signos, cujos significados derivam do ideológico, do seu reflexo ou refração da realidade material exterior.

Ainda no plano teórico, é interessante observar a frase de Gilles Deleuze ao afirmar que “uma teoria é como uma caixa de ferramentas. (...). É preciso que sirva, é preciso que funcione” (1999, p.71). Esta é uma boa metáfora para pensar sobre os usos dos conceitos (ainda que pareça um tanto quanto utilitária). Esta assertiva do filósofo foi extraída de uma conversa ocorrida em 1972 com Michel Foucault, e publicada no Brasil num texto intitulado *Os Intelectuais e o Poder* (In *Microfísica do Poder*, 1999). Destaca-se neste diálogo uma questão interessante e pertinente ao assunto desta investigação. Trata-se de uma colocação de Foucault ao afirmar que “(...) os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem” (p.71). Tal observação articula-se quase que imediatamente à idéia de um saber do povo, de uma sabedoria popular (é mais pertinente usar o termo povo do que massa nesta reflexão). Neste âmbito, também se inserem reflexões acerca de relações hierárquicas: saber erudito X saber popular, baixa cultura X alta cultura. Tais colocações de Foucault apontam e identificam a existência de sistemas subjacentes de poder que perpassam e enredam-se no tecido social, e que são perpetradoras destas lógicas hierárquicas calcadas em esquemas do tipo alto e baixo¹¹ - que situam os intelectuais como agentes da consciência das minorias.

Por sua vez, Bakhtin (2004, p.44) propõe um conjunto de breves regras metodológicas de observação indispensáveis. Estas regras são de fundamental importância se considerarmos como um risco efetivo para o pesquisador assumir-se como agente da consciência das minorias representativas, dos pobres, dos outros degradados pelos processos de *apartheid* social capitalista. Igualmente, os outros riscos de esquecimento das questões

¹¹ Nestas considerações faz-se referência a STALLYBRASS, Peter, WHITE, Allon. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986. Também HALL, Stuart. “Para Allon White: Metáforas de Transformação”. In *Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. pp. 219-244.

objetivas e condicionantes materiais nas relações sociais a serem analisadas - dentre elas negligenciarem as relações comunicacionais materialmente constituídas, assim como o campo das relações econômicas.

1. *Não separar a ideologia da realidade material do signo* (colocando-a no campo da consciência ou em qualquer outra esfera fugidia e indefinível).
2. *Não dissociar o signo das formas concretas da comunicação social* (entendendo-se que o signo faz parte de um sistema de comunicação social organizada e que não tem existência fora deste sistema, a não ser como objeto físico).
3. *Não dissociar a comunicação e suas formas de sua base material (infra-estrutura)* (BAKHTIN, 2004, p.44).

Estas considerações parecem relevantes numa tentativa de separação entre dois tipos de produção intelectual e de intelectuais¹²: 1) o que assume para si o papel de “voz” dos excluídos, numa relação de tutela e 2) o que compreende o papel do intelectual orgânico como alguém comprometido com o processo de emancipação do outro. A primeira proposição está pautada na crítica de Foucault, que é coadunada pelo pensamento de Deleuze acerca da teoria como um pensamento não totalizante: “(...) a teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica. É o poder que por natureza opera totalizações (...) a teoria por natureza é contra o poder” (Foucault, 1999, p.71). Há logo adiante um problema importante que diz respeito ao apoderamento da palavra: “(...) a reforma [considerada por Deleuze como noção estúpida e hipócrita] é elaborada por pessoas que se pretendem representativas e que têm como ocupação falar pelos outros, em nome dos outros, e é uma reorganização do poder, uma distribuição do poder (...)” (*idem*, p.72). A segunda proposição, por sua vez, está fundamentada nas considerações¹³ de Stuart Hall (2003, p.207) acerca do pensamento de Gramsci, na qual “(...) é dever dos intelectuais orgânicos ter conhecimentos superiores aos dos intelectuais

¹² Insere-se neste contexto também a mídia – que na definição de Muniz Sodré é o intelectual orgânico da classe dominante.

¹³ As questões colocadas por Stuart Hall em “Estudos Culturais e seu Legado Teórico”. In *Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. pp. 199-218, refere-se a um dos princípios de proposição de horizontes para os Estudos Culturais como projeto: “(...) buscávamos uma prática institucional nos estudos culturais que pudesse produzir um intelectual orgânico” (p.206).

tradicionais: conhecimentos verdadeiros, não apenas fingir que se sabe, não apenas ter a facilidade do conhecimento, mas conhecer bem e profundamente”. Hall completa sua reflexão tecendo um princípio de compromisso ético do intelectual orgânico, que “(...) não pode subtrair-se da responsabilidade da transmissão dessas idéias, desse conhecimento [conhecimentos verdadeiros], através da função intelectual, aos que não pertencem, profissionalmente, à classe intelectual” (idem).

Sendo assim, a partir do pensamento de Mikhail Bakhtin, é importante demarcar a diferença entre os conceitos referentes ao dialógico (no qual o autor fala com o outro sujeito), e ao monológico (no qual o autor fala sobre o outro sujeito, como detentor da última palavra). Também se pode pensar no dialogismo e na polifonia como conceitos de uma formulação positiva da alteridade, que consiste em “afirmar o ‘eu’ do outro não como objeto mas como outro sujeito” (1997, p.8).

A essência da polifonia consiste justamente no fato de que as vozes, aqui, permanecem independentes e, como tais, combinam-se numa unidade de ordem superior à da homofonia. E se falarmos de vontade individual, então é precisamente na polifonia que ocorre a combinação de várias vontades individuais, realiza-se a saída de princípio para além dos limites de uma vontade. Poder-se-ia dizer assim: a vontade artística da polifonia é a vontade de combinação de muitas vontades, a vontade do acontecimento (BAKHTIN, 2005 , p.21).

Primeiramente, cabe definir alguns termos fundamentais para a compreensão dos conceitos formulados por Bakhtin¹⁴: 1) o primeiro deles refere-se ao termo *plenivalente*, cujo sentido remete às vozes plenas de valor, que mantêm como as outras vozes do discurso uma relação de absoluta igualdade como participantes do grande diálogo. Bakhtin esclarece que: “Neste universo social os planos não são etapas mas estâncias, e as relações contraditórias entre eles não são um caminho ascendente ou descendente do indivíduo mas um estado da

¹⁴ Duas notas de Paulo Bezerra, tradutor da obra, são fundamentais para a compreensão dos termos *plenivalentes* e *eqüipolentes*, usados por Bakhtin. Ver BAKHTIN, Mikhail. Problemas da Poética de Dostoiévski. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. p.4.

sociedade. A multiplicidade de planos e o caráter contraditório da realidade social eram dados como fato objetivo da época” (p.27). 2) o segundo diz respeito ao uso do termo *eqüipolente* – que são as consciências e vozes que participam do diálogo com as outras vozes em pé de absoluta igualdade, não se objetificam; isto é: não perdem o seu SER enquanto vozes e consciências autônomas. Bakhtin analisa que a consciência eqüipolente “(...) é dada como a outra, a consciência do outro mas ao mesmo tempo não se objetifica, não se fecha, não se torna mero objeto da consciência do autor” (p.5).

A posição da qual se narra e se constrói a representação ou se comunica algo deve ser orientada em termos novos face a esse mundo novo, a esse mundo de sujeitos investidos de plenos direitos e não a um mundo de objetos. Os discursos narrativo, representativo e comunicativo devem elaborar uma atitude nova face ao seu objeto (idem).

Com base nesta terminologia, além de outros cuidados semânticos, busca-se caracterizar uma preocupação na construção metodológica desta análise: respeitar a “multiplicidade de consciências eqüipolentes” (Bakhtin, 2005, p.4). Ou seja: a não objetificação do outro no diálogo e na interpretação das falas. O pensamento de Foucault é também elucidativo neste contexto, ao explicar o porquê de sua opção pelo diálogo em rejeição à polêmica, observando que “(...) no intercâmbio sério de perguntas e respostas, no trabalho de elucidação recíproca, os direitos de cada pessoa são de algum modo imanentes à discussão. Derivam da situação de diálogo” (org. BIEHL, 1999, p.17). Ao contrário da polêmica, cujo caráter “(...) define alianças, recruta partidários, une interesses ou opiniões, representa um partido; ela também situa o outro como um inimigo que apóia interesses opostos aos seus e contra o qual é preciso lutar até que, derrotado, se renda ou desapareça” (idem, p.18).

De algum modo, parece plausível transferir os conceitos para analisar a estrutura dos romances de Dostoiévski formulados por Bakhtin, para investigar outra dinâmica da narrativa

– a que transcorre e se constrói no fluxo das relações sociais. Neste âmbito, pode-se substituir a figuração dos personagens de romances por agentes da realidade da vida cotidiana, atores sociais, pessoas comuns dispersas no mundo da vida. Nesse sentido, Bakhtin sinaliza para o Dostoiévski romancista como detentor do “(...) dom de ver o mundo em interação e coexistência” (2005, p.31). Esta questão parece uma importante recomendação para o olhar do pesquisador.

Em cada voz ele conseguia ouvir duas vozes em discussão, em cada expressão via uma fratura e a prontidão para se converter em outra expressão oposta; em cada gesto captava a segurança e a insegurança simultaneamente; percebia a profunda ambivalência e a plurivalência de cada fenômeno. Mas essas contradições e esses desdobramentos não se tornaram dialéticos, não foram postos em movimento numa via temporal, numa série em formação mas se desenvolveram em um plano como contíguos e contraditórios, consonantes mas imiscíveis ou como irremediavelmente contraditórios, como harmonia eterna de vozes imiscíveis ou como discussão interminável e insolúvel entre elas (idem).

Neste ponto, busca-se fazer uma passagem para o plano empírico a partir do qual se localizam as observações das quais derivam esta reflexão.

Para tanto, parece pertinente formular a seguinte pergunta: Quem é o pobre apresentado pela mídia, enquanto sujeito social? Que ordem de sentidos estas representações produzem? Que categorias de mediações se inserem no campo de interfaces e de interações entre esses sistemas sociais, no qual os pobres são figurados? Como pobres, pessoas oriundas de comunidades pobres elaboram dialogicamente as mensagens do mundo, da sociedade e da mídia, que os insere, mas também os exclui? Parece que no jogo de representar e ser representado vimos uma ficcionalização do indivíduo – como numa cena dramatúrgica torna-se o sujeito social um personagem, elemento representado, segundo um lugar de figuração pré-determinado.

É a questão do tema da dignidade humana e da construção de “lugares” alternativos na ‘sociedade da comunicação generalizada’ que conduz a pensar sobre o problema das

representações dos pobres na mídia, em termos da questão hermenêutica e da emancipação. Caricaturas em programas de humor, personagens de *reality shows* alçados à categoria de expressões da realidade brasileira, dentre outros exemplos da desgraça humana ou da miséria nos jornais impressos e televisivos. No entanto, busca-se criticar o que parece ser um crescente tipo de figuração dos pobres na mídia – o pobre vencedor que supera as condições de miséria nas suas origens. O pobre vitorioso, mesmo em meio das negativas do mundo. Aquele que conseguiu romper a espessa camada de exclusão, sedimentada pelas injustiças do processo histórico brasileiro.

Mas o que se pode criticar numa mídia que confere espaço aos mais pobres? Cabe lembrar que as narrativas que contam as histórias de pessoas que conseguiram superar a miséria se pautam num foco discursivo sobre o esforço pessoal do indivíduo em melhorar de vida. Sem considerar, no entanto, as condições das quais decorre a miséria. Esta narração segue uma dupla lógica: afirmar a ausência do Estado e o fato de que o indivíduo ascendeu; ainda que, submetido às políticas de um Estado omissor ou ausente, e por outro lado, reconhece implicitamente que não há sentido em se reclamar por uma ação deste Estado, esvaziado pela política neoliberal.

Hoje se pode perceber que, pelo menos no caso da televisão brasileira, há menos programas em que apresentadores personifiquem - mesmo que demagogicamente - a “voz do povo”, seja num clamor pela ação das autoridades ou por políticas públicas que atendam aos mais pobres. Em contrapartida, aumentam os quadros em programas de entretenimento e no chamado “jornalismo sério” que se ocupam de exibir a pobreza ou a sua superação, como fruto do esforço individual ou da caridade da mídia ou de empresas.

É possível formular e apresentar algumas tipologias observadas no rol de representações dos pobres na mídia, que apontam encaminhamentos metodológicos para

pesquisas no contexto desta problemática específica: 1) pobreza e criminalidade¹⁵; 2) pobreza e consumo cultural¹⁶; 3) pobreza e honestidade¹⁷; 4) pobreza e tenacidade¹⁸; 5) pobreza e descaso / omissão do Estado¹⁹; 6) pobreza e atuação das ONGs / engajamento da sociedade civil²⁰; 7) pobreza e o exemplo da caridade²¹; 8) pobreza e exploração religiosa²²; 9) pobreza como caricatura / o comportamental risível²³; 10) pobreza e a valorização do mérito de fazer-se a si próprio²⁴.

De algum modo, observamos que: mobilizam-se estes mesmos pobres a constituírem-se como tal. Portanto, como “grupo de interesses”, passíveis da intervenção estatal; e hoje, pelo próprio mercado, como poder decisório da agenda dos programas e da assistência social. George Yúdice (2005) aponta um aspecto bastante importante que merece ser analisado e interpretado, pois ao mesmo tempo em que os indivíduos canalizam condutas através de estratégias para “dispor das coisas” numa sociedade benfeitora (noção de governamentalidade formulada por Foucault), também há processos de exclusão e subordinação. Igualmente, os grupos denominados de minorias também podem ser apropriados como “grupos de interesses”

¹⁵ Ver, por exemplo, VAZ, Paulo et alli. Pobreza e Risco: A Imagem da Favela no Noticiário do Crime. XVI Encontro Anual da Compós. UFF / Niterói, 2005.

¹⁶ Ver <http://centraldaperiferia.globo.com/>

¹⁷ Ver no link <http://www.aba.com.br/omelhordobrasil/>, o caso do Sr. Francisco que achou dez mil dólares no banheiro do Aeroporto de Brasília e devolveu a quantia.

¹⁸ É bastante ilustrativo o caso da campanha publicitária desenvolvida pela agência de publicidade Lew, Lara para a Associação Brasileira de Anunciantes (ABA), denominada “O melhor do Brasil é o brasileiro”. O texto do *site* elucida os objetivos da proposta: “a campanha ‘Eu sou brasileiro e não desisto nunca’ inicia na prática o movimento pró auto-estima de nossa população, seguindo a perspectiva de que o primeiro passo desse esforço é o de conscientizar, despertar e incentivar o sentimento de orgulho e satisfação nas pessoas a respeito de suas próprias realizações e potencialidades, bem como destacar o efeito de suas atitudes e ações para sua auto-realização individual e para o futuro do Brasil”. Disponível em: www.aba.com.br/omelhordobrasil

¹⁹ Observar argumentação da organização não-governamental de origem internacional CARE, cujo slogan é “somando forças até o fim da pobreza”. Além disso, afirma a omissão do Estado como um dos fatores principais da pobreza e da violência em comunidades de favela do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.care.org.br>

²⁰ Ver <http://acaoglobal.globo.com/>; <http://amigosdaescola.globo.com/>

²¹ Ver <http://criancaesperanca.globo.com/>

²² Este formato de exploração da fé dos pobres ficou fortemente evidenciado pelas práticas de arrecadação de dinheiro pela Igreja Universal do Reino de Deus. Mais recentemente a Igreja Internacional da Graça de Deus consagrou o termo “patrocinador” para se referir aos fiéis que custeiam a presença do Missionário Romildo Soares em espaços comprados em TVs abertas. Ver <http://www.ongrace.com/patrocinador/contribuir.php>

²³ Este aspecto tipológico pode ser observado no programa da Rede Globo de Televisão A Diarista (<http://adiarista.globo.com/>) e também no seriado A Grande Família (<http://agrandefamilia.globo.com/>).

²⁴ Mais uma vez sugere-se observar as narrativas sobre os personagens da campanha O Melhor do Brasil é o Brasileiro. A partir do link <http://www.aba.com.br/omelhordobrasil/>, acessar ‘campanhas’ e dentro de ‘campanhas’ o link ‘filmes’.

pelas empresas, pela mídia, pela sociedade e pelo Estado. Exemplifica que os grupos imbuídos da tarefa de “dar poder aos pobres” acabam criando novas subjetividades e novas formas de apreensão do sentido de ser pobre pelo mercado, pelo Estado e pela própria sociedade. Nesse sentido, mobilizam estes mesmos pobres a se constituir como tal. Portanto, como “grupo de interesses”, passíveis da intervenção estatal; e hoje - deve-se reiterar - pelo próprio mercado, como poder decisório da agenda dos programas e da assistência social.

(...) reivindicações culturais, (...), transformam-se em recursos políticos, marca o abandono de uma tradição individualista de direitos de cidadania, mas que é apoiada pela seleção de públicos específicos de consumidores. Ambos, o Estado e o mercado, cooperam na construção das necessidades e imagens desfrutáveis desses grupos em relação com suas próprias lutas pela extensão de seus direitos sociais. (YÚDICE, 2005, p.226)

Este usufruto dos pobres, das minorias representativas, das cidadanias atomizadas revela-se como decorrências do esvaziamento político. A agenda social das empresas que investem em responsabilidade social traduz-se no apoio a projetos que ‘repercutam’ e ‘agreguem valor’ à imagem corporativa. Causas como o combate à hanseníase, pedofilia, prostituição adulta ou infantil, tráfico de drogas, patologias raras - dentre outras motivações pouco estéticas e desagradáveis aos estômagos das classes médias urbanas - não são abraçadas pelas corporações de diversos portes. Essas instituições alardeiam nos seus balanços sociais o dinheiro investido em áreas que comumente tocam os afetos e a sensibilidade dos consumidores – especialmente temas ligados à preservação do meio ambiente, proteção à infância, além dos relacionados à inclusão pela cultura.

O mesmo verifica-se neste processo de apropriação pela mídia. Como se pode observar nos casos dos programas Globo Comunidade²⁵ e Ação²⁶, ambos da Rede Globo.

²⁵ <http://redeglobo.globo.com/TVG/0,,TG2529-3914,00.html> Texto de apresentação do programa: “Cidadania e serviço voltados para a comunidade. Assim é o telejornal que vai ao ar aos domingos, logo após a Santa Missa. Entre os temas abordados, reciclagem, valorização profissional, saúde, emprego, solidariedade, voluntariado, agricultura, educação, cultura, entretenimento. Enfim, um espaço dedicado às iniciativas comunitárias. Mostrar o que a população faz para melhorar a qualidade de vida.”

²⁶ <http://acao.globo.com/>

Assim como, o mesmo se observa nos quadros de intervenção social através da espetacularização da pobreza, como o Agora ou Nunca do programa Caldeirão do Huck. Ou em uma perspectiva de valorização do exercício da cidadania, o quadro do jornalista Edney Silvestre no telejornal RJTV²⁷ de sábado, no qual entrevista pessoas que fizeram das suas vidas exemplos de ação pela transformação social. Colocam-se como novos objetos de investigação o programa Central da Periferia, e o quadro Minha Periferia²⁸, também exibidos na Rede Globo, comandados pela atriz e apresentadora Regina Casé.

No entanto, o que a grande mídia não mostra são formas alternativas de atuação e de organização em meio a condições de pobreza: 1) pobreza e comunidade - nos sentidos das estratégias micro-políticas de organização e sobrevivência no contexto da sociedade excludente; 2) pobreza e emancipação – por uma consciência da realidade social vivida e a busca de encontrar sentido na própria realidade cotidiana; 3) pobreza e articulação no campo econômico – arranjos produtivos locais capazes de vocacionar aptidões culturais, econômicas e históricas de comunidades; 4) pobreza e apropriação das mídias e das linguagens - com vistas à produção de um saber oriundo da práxis, da realidade do grupo social. Na perspectiva da criação verdadeira de novas agências produtoras de sentidos comuns dos grupos sociais, não submetidas às totalizações midiáticas e aos conteúdos pasteurizados dos grandes meios de comunicação de massa.

Sendo assim, cabe formular a questão: qual a resposta social das classes subordinadas a estes processos?

É neste âmbito que se pretende analisar as possibilidades do trânsito hermenêutico das teorias à prática de uma intelectualidade comunicacional orgânica. Busca-se nesta reflexão a proposição de uma forma positiva de pensar as relações entre comunidades e comunicação,

²⁷ O quadro é denominado “Coluna Bate-Papo”. Entrevistas disponíveis no site da emissora: <http://rjtv.globo.com/RJTV/0,19125,3119-p-531,00.html>

²⁸ No site do quadro exibido na revista eletrônica dominical Fantástico, a proposta é descrita da seguinte forma: “Regina Casé mostra a cultura na periferia. Como comunidades carentes estão usando todo tipo de arte para construir uma vida melhor?” Disponível em: <http://fantastico.globo.com/Jornalismo/Fantastico/0,,5791,00.html>

em uma perspectiva da hermenêutica da emancipação. Logo, uma expressão da capacidade de encontrar no horizonte comum e entre as pessoas comuns o substrato do seu próprio pensar, num agir transformador - ainda que eivado da combatividade necessária para promover a superação do senso comum. Tal posicionamento consiste em uma opção conceitual específica – a definição rortyana de senso comum²⁹. Ou como prefere Henri-Pierre Jeudi (1990): a violência teórica necessária, para o qual quase não há mais objetos.

Propõe-se aqui a necessidade de uma reflexão crítica sobre a ‘sociedade da comunicação generalizada’, sobre a mídia e seus produtos, buscando discutir o papel das forças realísticas que aprisionam a possibilidade de uma efetiva transparência comunicativa. A metáfora do aprisionamento pode parecer exagerada; talvez seja melhor pensar na formulação gramsciana de “repertórios de resistência”, e também pensar que os sistemas produtores de opacidade não são monolíticos - possuem rachaduras, pontos de vulnerabilidade, produzem sentidos que demandam respostas. Cabe, igualmente, analisar como as noções de: verdade, poder, *status quo*, ideologia, informação, opinião pública e senso comum se articulam no campo das relações socioculturais e se influenciam mutuamente (o que já se constitui como um problema hermenêutico), produzindo opacidade. E a idéia de produção de opacidade leva a pensar de modo mais objetivo que um dos vetores fundamentais desta reflexão é: a busca pelas respostas comunitárias às lógicas e estruturas da sociedade excludente.

Os desafios éticos da hermenêutica comunicacional, bem como as implicações subjetivas que ela articula ao desenvolver uma nova expressão contra-hegemônica, são fundamentados na transformação do ser, na tomada da consciência da sua própria historicidade, limitação e proximidade do outro como projeto de soldagem das rachaduras da

²⁹ Para Richard Rorty, o senso comum "é o suporte dos que, sem autoconsciência, descrevem tudo o que é importante nos termos do vocabulário final ao qual eles e os que os rodeiam estão habituados. Ser de senso comum é partir do princípio que enunciados formulados nesse vocabulário final bastam para descrever e julgar as crenças, ações e vidas dos que empregam vocabulários finais alternativos" (1994, 104).

alteridade em busca de um horizonte comum de tolerância, co-existência e diálogo. A reflexão quanto ao diálogo referido aqui diz respeito a uma idealização, uma perspectiva positiva. Por isso pode-se defini-la como horizonte humanístico de pesquisa. Considera-se, ainda, que este é um ponto teórico interessante sobre o qual se pode pensar, buscando elidir a hermenêutica de Vattimo e a ética das redescrições de Rorty³⁰.

3.2) Governamentalidade, Mercado e Nova Ordem: Nova Gestão das Comunidades

O poder sempre foi um tema de reflexão e debate ao longo da história do pensamento filosófico e político da humanidade. Foucault percebeu que o foco da crítica filosófica ou da sua análise não pode mais insistir em tratar a questão de modo idêntico ao da filosofia política tradicional: o que é o poder? Esta não é mais a formulação adequada. Agora a tarefa crítica filosófica é de se diagnosticar como se exerce o poder. Foucault vai ainda mais longe: não existe de fato esta substância referida como poder, mas relações de poder em diversos campos. Significa dizer que a expressão do poder no singular não faz mais sentido. Se tratado desta forma, não passará então de um falso problema. Assim como se demonstrarão infrutíferas as tentativas que buscam sua mera definição teórica, através de uma identidade ou de uma essência. A nova definição foucaultiana de poder compreende um campo múltiplo e diverso de relações de poderes imanescentes ao domínio onde se defrontam.

Fica claro que, não se pode negar que não há sociedade sem relações de poder e essas relações devem ser entendidas aqui como jogos estratégicos, independentemente de serem desejadas ou não. Estratégias de poder voltadas para governar para conduzir os outros. Deste modo, o termo “governamentalidade” cunhado por Michel Foucault, serve para identificar o

³⁰ Esta proposição de Rorty está belamente formulada no seguinte pensamento: "Este processo de se chegar a conseguir ver os outros seres humanos como sendo 'um de nós' e não como 'eles' é uma questão de descrever pormenorizadamente como são as pessoas que não nos são familiares e de nos redescobrirmos a nós próprios" (1994, p.19).

surgimento de um modo de administração dos corpos, tanto individualmente quanto no coletivo presente em nosso momento presente.

Esta nova tecnologia de poder, que sobre o pano de fundo da regularização biopolítica, através das técnicas de biopoder, surge como uma tecnologia de poder centrada na questão da população/economia/segurança, desenvolveu uma norma específica: atuar sobre os fenômenos naturais que se manifestam nas populações de corpos.

É interessante destacar que Foucault, embora nunca tenha alijado totalmente a figura do Estado com relação ao exercício do poder, o desloca do centro das suas práticas. Aparentemente, quando passa a analisar a racionalidade política moderna, caracterizada pela “governamentalidade biopolítica”, Foucault volta à atenção da sua análise genealógica para um tipo de gênese do Estado moderno.

Não que exista a concepção de uma teoria do Estado, mas sim a formulação da questão relacionada com o desenvolvimento de uma “tecnologia de governo” a partir da racionalidade específica de uma governamentalização das condutas e da vida dos corpos individuais e coletivos. Foucault destaca a governamentalização do aparelho do Estado, além de uma governamentalização da vida dos corpos à medida que práticas de governo vão se capilarizando pelo corpo social. Assim sendo, se configura uma governamentalidade tanto externa ao Estado como interna a este, sendo esta a razão de sua manutenção ainda de maneira eficaz e persistente no cenário político moderno. Está presente nesta prática de “governar os corpos” uma economia de governo importante para obtenção de maiores resultados a partir de esforços mínimos, instalada nos períodos entre o século XVII e XVIII, e que atingiu o seu ápice no século XIX, produzida pelo Estado moderno.

Ressaltamos então que agora a tarefa da filosofia é de diagnosticar na atualidade como se exerce o poder. Por este motivo, Foucault interpreta que o texto kantiano da *Aufklärung* inaugura um tipo de filosofia crítica, reativadora da noção de ethos filosófico,

como atitude de modernidade, enquanto crítica para “diagnosticar a atualidade” fazendo desta crítica um modo de agonística, onde os sujeitos racionais se reconhecem como autônomos e livres. Por seu lado, Foucault nunca defendeu a idéia de que o poder é um sistema de dominação que não deixa lugar para as lutas de liberdade. Existe sim um agonismo permanente entre o poder e a liberdade, incitação recíproca e de luta contra técnicas de agenciamento empregadas pela mais recente forma de poder, representada pela governamentalidade.

Foucault considera como uma tarefa política incessante da filosofia a análise, a elaboração e a crítica das relações de poder, problematizando a relação de agonismo entre o poder e a liberdade. Por isso a validade de situar o ethos filosófico próprio à ontologia crítica no momento presente marcado pela racionalidade da governamentalidade.

3.3) Do Espírito Comum: Comunidades como Superação e Abertura

Falar de comunidade atualmente não pode ser compreendido como retorno ao passado idílico, em que todos vivíamos em paz uns com os outros. Ao contrário, defender essa utopia significa continuar relacionando comunidade com projeto não experienciado, oposto à prerrogativa dominante de progresso e mundialização, presente desde sempre na história da humanidade. (PAIVA, 2003, 124)

O traço fundamental de uma releitura do conceito de comunidade em uma perspectiva comunicacional, indica pensá-lo como possibilidade contra-hegemônica e como abertura. Também como superação das possibilidades de fechamento cognitivo das comunidades tradicionais. Busca também retomar as idéias / conceitos importantes de dois autores brasileiros do campo da comunicação: a idéia de ‘espírito comum’ formulada por Raquel Paiva e a de ‘ser-em-comum da comunidade’ elaborada por Muniz Sodré (2002, p.224): “O ser-em-comum da comunidade é a partilha de uma realização, e não a comunidade de uma substância. Quer dizer, não se define como um estar-junto num território, numa relação de consangüinidade, numa religião, mas como um compartilhamento ou uma troca”.

A palavra ‘comunidade’, como se pode perceber, reaparece para indicar uma factualidade sócio-histórica, necessária à dimensão humana, oposta às abstrações sistematizantes (juridicistas e sistematizantes) do Estado, à contingência da sociedade civil confiada cada vez mais à sorte do mercado e da mídia, à crise da consciência conseqüente à troca da vinculação pela relação pura e simples. A comunidade não decorre da ordem sistemática e abstrata do Estado, e sim disso que Habermas vai chamar de ‘mundo da vida’, (...), um mundo de integração social definido pela livre interação dos sujeitos em sua cotidianidade. (SODRÉ, 2002, 191)

Sendo assim, a vontade de promover comunidades gerativas, está ligada nas bases da comunicação comunitária que por sua vez está permeada pelos valores intrínsecos na experiência de Comunicação. Como se baseia na experiência comunicativa, a comunicação comunitária tem como principal objetivo inaugurar diálogos, tendo em vista que nessas

comunidades no contexto de um mundo urbano conturbado. Essa dinâmica é constantemente ameaçada por discriminações e relações violentas.

Sendo assim, a comunidade se constitui como um “lugar” alternativo em face das contingências do mundo. Daí a pertinência de pensar sobre comunidades a partir desse pensamento de espírito comum e da perspectiva ontológica do ser-em-comum. Portanto, o conceito de comunidade sobre o qual se reflete é uma possibilidade, uma construção.

Nesse contexto, a visão comunicacional de Heidegger é importante na medida em que permite a compreensão do discurso como partilha. O discurso inserido no cotidiano pressupõe a prerrogativa da coexistência, do ser-com-os-outros. A degeneração dessa instância é vista a partir de fenômeno como o do falatório, ou falação, em que se exclui o outro, já que se pretende postergar e reprimir qualquer possibilidade de discussão e questionamento, enfim, de troca (Paiva, 2003, p.56). A conceituação de Heidegger ao analisar o fenômeno do falatório, ou *Das Gerede* aponta para o descomprometimento com o que se diz. E além da conotação de excesso e superficialidade, pois ainda dispensa a tarefa de uma compreensão autêntica, como também elabora compreensibilidade.

Achar meios para efetivação de uma perspectiva dialógica e emancipadora, permeada pelo ideal do “discurso como partilha” é esforço da comunicação comunitária, tentando difundir processos democráticos em todas as camadas da sociedade. E, sobretudo seduzir, principalmente a juventude – cada vez mais categorizada pela noção de risco social – para a renovação de valores participativos. Paiva (2003, P.56) observa que “indivíduos agrupados por interesses comuns podem retomar como cidadãos a possibilidade que lhes foi negada, de interferir nas decisões do poder público”.

O fenômeno se dá no contexto da decadência das antigas mediações sociais - aquelas que ditavam nossos parâmetros e incutiam normas de conduta e valor. A mídia passou a ser forma de pensamento que, se não as substitui, atinge a responsabilidade que anteriormente era

das famílias, religiões, escolas, entre outros mediadores. É ela, portanto que enuncia a relação dos sujeitos com o mundo e seu semelhante. Admitindo pra si a função de encarnar uma espécie de intelectual orgânico coletivo, ou como príncipe eletrônico (IANNI, 2000, p.64), na relação entre indivíduo - mundo. Na prática, temos midiatização em lugar de mediação.

3.3.1) Comunicação Comunitária: Estratégias Promotoras de Horizontes

Uma das apostas que se constitui como proposição fundamental desta tese passa pela idéia de que a Comunicação Comunitária é o 'lugar' no qual a hermenêutica e a emancipação se realizam (ou onde poderão se realizar). A comunicação comunitária pode ser também o próprio processo de construção de comunidade. Nesse espaço, a comunicação ingressaria para assegurar e ampliar o vínculo (onde este é frágil, a comunicação supre). Nesse âmbito, a questão genérica envolveria a observação dos graus variados de realização, as motivações e os processos nesse jogo complexo de construção social.

Creio que se pode evitar o discurso excludente reconhecendo as diferenças, sem eliminar a possibilidade do valor-comunidade em outros espaços. Ou seja: todo compartilhamento de horizonte viabilizaria “comunidade” (e comunicação comunitária). Entretanto, o valor comunitário pode não ser o mesmo, nem ter a mesma intensidade, em qualquer situação. Uma diferença seria que os excluídos buscariam identificação mútua fora de um padrão que lhes nega identidade; outros horizontes comuns que não encontram fortes pressões de exclusão podem, portanto, se sentir confortáveis tanto no espaço micro-comunitário como na sua inserção “de sociedade” (espaços macro-sociais não comunitários). Assim, o processo comunitário dos outramente excluídos parece ser mais crucial. A questão não seria de recusar valores comunitários aos que não são socialmente excluídos - mas de

reconhecer a diferença de relevância. O reconhecimento dessa diferença não seria decorrente de um discurso excludente.

A “Comunicação Comunitária” gera um repertório de resistência não porque se volta, necessariamente, de modo crítico / analítico sobre o discurso excludente – mas porque constrói um outro lugar para observar seus próprios interesses e objetivos, pelo menos parcialmente diferente do lugar discursivo que os exclui. Este parece ser um horizonte fundamental a se vislumbrar.

3.3.2) Para Pensar Novos Sentidos de Ser Intelectuais Orgânicos

Todo grupo social que possui função no mundo da produção, empresários, trabalhadores, elaboram os seus intelectuais para darem maior homogeneidade e consciência da importância da função desta classe. O empresário capitalista, por exemplo, cria o técnico da indústria, os cientistas da economia política, para favorecer a expansão da própria classe. Nas sociedades primitivas também a figura do intelectual estava representada pelos eclesiásticos, que dirigiram ideologicamente quinze séculos e representavam organicamente a aristocracia fundiária. Ao lado destes nasceram também categorias diferenciadas como os administradores, filósofos, cientistas, favorecidas e engrandecidas pelos poderes das monarquias.

Gramsci também queria compreender o ponto sobre os qual estão unidos todos os intelectuais, independente de sua categoria. Notifica este ponto de unidade no conjunto das relações sociais, e não na atividade intelectual intrínseca. Mesmo na atividade física, onde o operário parece apenas exercer suas funções mecânicas, também existe um trabalho intelectual criador. Ao insistir na compreensão do intelectual vinculado às forças de base histórica Gramsci considera “Um erro bastante comum é o de crer que toda camada social

elabora sua própria consciência, sua própria cultura da mesma maneira, com os mesmos métodos, isto é, com os métodos dos intelectuais profissionais (1999, p. 1547-8).

Todos os homens são intelectuais, apesar de nem todos assumirem na sociedade a função de intelectuais (Cf 1999, p. 1516). Apesar das atividades sociais serem distintas, todos os homens possuem, mesmo de maneira fragmentada alguma cosmovisão, sob a qual baseia o seu comportamento moral, contribui ou não para manter ou mudar uma determinada forma de pensar (Cf 1999, p. 1331-32). Quando Gramsci utiliza a noção de intelectual o faz referindo-se a categoria profissional, apesar de para ele não haver possibilidade de afirmar a existência de não-intelectuais. Cada homem exerce alguma atividade.

Na sociedade moderna existe a criação de um novo tipo de intelectual, que difere do tradicional, conhecido popularmente como filósofo, artista ou literato. Na modernidade o intelectual está ligado ao trabalho industrial, que supera o espírito abstrato, mas mistura-se constantemente na vida prática, como construtor, organizador, superando a relação técnica-trabalho para chegar à técnica-ciência e torna-se especialista e dirigente.

Gramsci também define as duas categorias de intelectuais, o orgânico, proveniente da classe social que o gerou, tornando-se seu especialista, organizador e homogeneizador e o tradicional que acredita estar desvinculado das classes sociais. São os que nascem numa determinada classe e cristalizam-se, tornando-se casta, como exemplo mais típico Gramsci cita os clérigos (cf 1989, p. 23), hoje podemos acrescentar os militares, professor universitário e outros.

A organicidade dos intelectuais pode ser medida pela maior ou menor conexão nas funções superestruturais, ou da sociedade civil e seus aparelhos privados de hegemonia ou da sociedade política. Os intelectuais exercem as funções da hegemonia e do governo político em nome da classe dominante, constituindo-se os “caixeiros” dos interesses desta. Os intelectuais têm a função de unificar os conceitos para criação de uma nova cultura, que não se reduz

apenas a formação de uma vontade coletiva, capaz de adquirir o poder do Estado, mas também a difusão de uma nova concepção de mundo e de comportamento. Nessa empreitada, torna-se fundamental o papel das instituições privadas da sociedade civil como a igreja, escola, sindicatos, jornais, família e outros, como entidades concretizadoras de uma nova vontade e moral social.

Gramsci diferencia o intelectual urbano do rural. Enquanto os intelectuais urbanos ascendem socialmente, confundindo-se com suas classes, os rurais, na maioria tradicionais, estão ligados à massa social campesina e pequeno-burguesa, posta em movimento pelo sistema capitalista. Estes ainda exercem uma forte influência nas camadas operárias, na medida em que se apresentam como modelo de ascensão social, também cumpre um papel político-social, ao mediar a relação entre massa e o espaço político local. Os intelectuais urbanos como técnicos de fábricas não exercem influência política na massa, ao contrário, sofrem influência destas pelos seus intelectuais orgânicos.

Na atualidade o jogo das relações sociais sinalizam a emergência de um novo tipo de intelectual orgânico antenado com a linguagem e a cultura das comunidades pobres das periferias dos grandes centros urbanos. Por esse motivo é importante estar atento às regras desse jogo, cuja solução demanda princípios inclusivos. Uma vez baseadas nessas premissas de inserção, os grupos sociais podem criar formas e argumentos políticos capazes de paralisar a generalização das formas sociais violentas.

4) Conclusão (ou melhor, considerações para o futuro)

(...), mais do que objetos de políticas, a comunicação e a cultura constituem hoje um campo primordial de batalha política: o estratégico cenário que exige que a política recupere sua dimensão simbólica – sua capacidade de representar o vínculo entre os cidadãos, o sentimento de pertencer a uma comunidade – para enfrentar a erosão da ordem coletiva.(BARBERO, 2001, p.15)

Quais os significados de comunidade na atualidade, em face das contingências do mundo e da avassaladora competitividade do capitalismo avançado?

O percurso desenvolvido ao longo deste trabalho visou destacar, enquanto hipótese, que comunidade em nosso tempo se constitui como estratégia e como sistema social de resposta. É caminho alternativo ao ceticismo absoluto, ao pessimismo e ao cinismo contemporâneo. É o acontecer de novas formas de organização social. Seja no sentido do surgimento de movimentos reivindicatórios pelos direitos de representação, seja em relação ao desenvolvimento de grupos mobilizados em torno de atividades econômicas, seja pela potência dos jovens envolvidos em atividades culturais e artísticas, dentre outros projetos sociais. E, em especial, no contexto dos grandes centros urbanos a formação de grupos de caráter comunitário que se articulam de modo criativo na periferia do sistema.

De algum modo, foi na própria profusão informacional da ‘sociedade da comunicação generalizada’ que estes grupos na periferia do sistema puderam perceber na mídia uma arena de luta e reivindicações importantes. Se por um lado, a mídia é elemento produtor de opacidade; por outro, possibilita a partilha comum de códigos, de sentidos e de demandas sociais. Nesse sentido, a comunidade é hermenêutica por essência. Livres das possibilidades de fechamento cognitivo - pelos próprios impositivos da vida nas metrópoles -, a própria existência das comunidades depende do processo constante de reinterpretar-se, recriar-se e reinventar-se.

Sendo assim, a tese abordou fenômenos comunicativos presentes na contemporaneidade, na busca de pensar as relações socioculturais em face da objetividade ‘realística’ da mídia, nos seus impactos sobre a comunidade, sobre as suas formas de pensar e de se comunicar. Inclusive, no próprio sentido de pensar-se enquanto comunidade. Desta forma, não se procurou pensar a sociedade, mas sim a comunidade. Entenda-se aqui que a descrença na possibilidade de que os ‘*mass media*’ pudessem vir a ser ‘modos de autoconsciência da sociedade’ permanece.

Ao longo deste trabalho, apontaram-se as perspectivas hermenêuticas de Vattimo, Rorty e Habermas como reinterpretação do mundo em reconhecimento da multiplicidade dos mundos, como caminho para o desenraizamento, emancipação e libertação dos princípios metafísicos de verdade e poder arraigados nas formas de pensamento excludente e da “sociedade da comunicação generalizada”. Nesse sentido, a tese se propôs a analisar as possibilidades do trânsito hermenêutico das teorias à prática de uma intelectualidade comunicacional orgânica, capaz de encontrar também no horizonte comum o substrato do seu próprio pensar, num agir transformador. Uma das vias passa pela tomada de consciência das próprias contingências. A partir de então, reinterpretar-se e redescrever-se.

Tais questões se fundam na possibilidade plena da compreensão a partir da perspectiva comum. Por este motivo, buscou-se pensar neste trabalho em Comunicação-Comunidade, enquanto princípios interdependentes e indissociáveis. Esta comunicação-comunidade é o devir do projeto da ‘viragem’ hermenêutica da comunicação, já como uma comunicação alternativa em face das estruturas de poder e das contingências do mundo e que negligencia a pluralidade de crenças, dos dialetos, das minorias e das diferenças. É o projeto de uma comunicação da tolerância.

No contexto da alternatividade, a comunicação comunitária assume hermeneuticamente sentidos plurais, não apenas pela diversidade dos dialetos falados nas

muitas comunidades, mas também pela variedade dos suportes culturais e midiáticos através dos quais se manifesta. Pode – ela mesma – despertar o sentido de comunidade. Cabe pensar: na forma como ela hoje se dá, desperta nos sujeitos o sentimento de comunidade? Em certo sentido, toda a comunicação entre aqueles que partilham um horizonte comum é comunitária – ainda que muitas vezes virtual. A comunicação que se definiu chamar de comunitária possui a potência para se constituir numa dimensão alternativa de comunicação, transparente e capaz de despertar a consciência dos comuns para a transformação do horizonte comum.

Sem ter a pretensão de tentar fechar questões que permanecerão em aberto, considera-se que esta reflexão caminhou por duas trilhas do pensamento em meio à floresta de signos e representações da ‘sociedade da comunicação generalizada’: Hermenêutica e Emancipação. Estas trilhas convergem para uma clareira: a comunidade, *locus* onde os problemas da existência e da compreensão se colocam, em face da realidade complexa que nos afronta; seja pela questão do excesso de informação; pelas forças realísticas do mercado e das novas tecnologias; pelos conflitos da alteridade; pela intolerância; pela persistência das grandes verdades metafísicas; seja pelo reacionarismo dos signos ideológicos ou pelas barreiras da incomunicação. Hermenêutica e Emancipação se constituíram nesta análise em dois propositores de horizontes para o pesquisador das chamadas Ciências Sociais Aplicadas – em especial, a Comunicação Social. Entre a teoria e o conceito, ambas as categorias nos serviram para pensar no problema de pobres, minorias e comunidades na mídia, nos meios de comunicação em geral. Buscou-se pensar em Hermenêutica, não apenas em seu sentido geral de interpretação, mas como afirma Vattimo (1999, p.152), como “(...) uma teoria que procura colher o sentido da transformação (da noção) do ser que se produziu em consequência da racionalização técnico-científica do nosso mundo”. O problema da emancipação, por sua vez, consiste em pensá-la como *a priori*. Isto é, promover um deslocamento do conceito jurídico de Emancipação para a construção de um conceito filosófico-humanista de Emancipação,

compreendendo-a como processo humano de transformação positiva. Portanto, pensa-se neste conceito não como outorga, mas como Auto-Emancipação. Daí, o *a priori* proposto.

No que se refere ao campo da comunicação, discutiu-se a importância de formular uma crítica à recorrência dos casos particularizados de emancipação veiculados pela mídia. Em narrativas de caráter reducionista, programas de televisão – tanto de entretenimento quanto do chamado “jornalismo sério” – falam sobre exclusão e excluídos numa perspectiva de valorização das conquistas individuais de superação das contingências negativas da existência. Colocam-nas como frutos de esforços individuais, deslocando a questão de um sentido coletivo, político e comunitário.

Hermenêutica e Emancipação foram pensadas nesta elaboração como proposição de horizontes da compreensão, como princípios positivos da alteridade e que buscam deslocar o pesquisador do seu ponto de vista, para um lugar que possibilite uma vista mais ampla do ponto: as relações e interações sociais, as mediações socioculturais, a recepção dos conteúdos da mídia, as questões de produção de sentido, os sistemas sociais de resposta, os usos das teorias e a apropriação científica dos objetos das ciências sociais, em uma perspectiva humanista.

REFERÊNCIAS

Bibliografia:

- APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Loyola, 2000.
- APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia II: O A Priori da Comunidade de Comunicação**. São Paulo: Loyola, 2000.
- BAKHTIN, Mikhail (V. N. Volochínov). **Marxismo e Filosofia da Linguagem: Problemas Fundamentais do Método Sociológico na Ciência da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: A Busca por Segurança no Mundo Atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: As Consequências Humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENVENISTE, Émile. **O Vocabulário das Instituições Indo-Européias (I): Economia, Parentesco, Sociedade**. Campinas: Unicamp, s/d.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **O Campo Econômico: A Dimensão Simbólica da Dominação**. São Paulo: Papyrus, 2000.
- BRAGA, José L. **Interação e Recepção**. In: Neto, A. F et all. **Interação e Sentidos no Ciberespaço e na Sociedade**. Porto Alegre, Edipucrs, 2001.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Diferentes, Desiguais e Desconectados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Consumidores e Cidadãos: Conflitos Multiculturais da Globalização**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1982.
- CASTRO, Mary Garcia et alli. **Cultivando Vida, Desarmando Violências: Experiências em Educação, Cultura, Esporte e Cidadania com Jovens em Situação de Pobreza**. Brasília: UNESCO, 2001.

- CHAUI, Marilena. **A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. São Paulo: Papirus, 1995.
- DaMATTA, Roberto. **A casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- DOWBOR, Ladislau et alii (orgs.). **Desafios da Comunicação**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ELIAS, Norbert, SCOTSON, John. **Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das Relações de Poder a partir de uma Pequena Comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- FIORIN, José Luiz, BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: Em Torno de Mikhail Bakhtin**. São Paulo: Edusp, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. **O Problema da Consciência Histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GIDDENS, Anthony. **Para Além da Esquerda e da Direita**. São Paulo: UNESP, 1996.
- GRAMSCI, Antonio. **Introdução ao Estudo da Filosofia. A Filosofia de Benedetto Croce**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 6v.
- GRAMSCI, Antonio. **Poder, Política e Partido**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- GRAMSCI, Antonio. **Obras escolhidas**. São Paulo: Martins Fontes, 1978.
- HABERMAS, Jürgen. **Diagnósticos do Tempo: Seis Ensaio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro**. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 2001.

- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico: Estudos Filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade (I)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade (II)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.
- HALL, Stuart. **“Quem Precisa da Identidade?”**. In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- IANNI, Octávio. **O Príncipe Eletrônico**. In DOWBOR, Ladislau et alii (orgs.). **Desafios da Comunicação**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- JEUDY, Henri-Pierre. **Os Ardis da Comunicação: A Eutanásia dos Sábios**. Porto Alegre: Sulina, 2001.
- KELLNER, Douglas. **A Cultura da Mídia**. São Paulo: Edusc, 2001.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A Felicidade Paradoxal: Ensaio sobre a Sociedade de Hiperconsumo**. São Paulo Companhia das Letras, 2007.
- LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. **"Sobre o estatuto disciplinar do campo da Comunicação"**. In LOPES, Maria Immacolata Vassallo de (org.). **Epistemologia da Comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003.
- LOPES, Luís Carlos. **O Culto às Mídias: Interpretação, Cultura e Contratos**. São Paulo: EdUfSCar, 2004.
- MAFFESOLI, Michel. **Elogio da Razão Sensível**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos: O Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- MATTELART, Armand, Michèle. **Pensar as Mídias**. São Paulo: Loyola, 2004.

- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos Meios às Mediações: Comunicação, Cultura e Hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da Diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: Uma Polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- PAIVA, Raquel, SANTOS, Cristiano H. R. (Orgs.). **Comunidade e Contra-Hegemonia: Rotas de Comunicação Alternativa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.
- PAIVA, Raquel (Org.). **O Retorno da Comunidade: Os Novos Caminhos do Social**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.
- PAIVA, Raquel, BARBALHO, Alexandre (Orgs.). **Comunicação e Cultura das Minorias**. Rio de Janeiro: Paulus, 2005.
- PAIVA, Raquel. **O Espírito Comum: Comunidade, Mídia e Globalismo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.
- PECORARO, Rossano. **Nihilismo e (Pós) Modernidade – Introdução ao “Pensamento Fraco” de Gianni Vattimo**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2005.
- PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o Bloco Histórico**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990.
- PUTNAM, Robert. **Comunidade e Democracia: A Experiência da Itália Moderna**. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 1993.
- RANCIÈRE, Jacques. **A Partilha do Sensível: Estética e Política**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- RHEINGOLD, Howard. **A Comunidade Virtual**. Lisboa: Gradiva, 1996.
- RICOEUR, Paul. **O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- RORTY, Richard. **Pragmatismo: A Filosofia da Criação e da Mudança**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- RORTY, Richard. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- RORTY, Richard. **“A Trajetória do Pragmatista”**. In ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 1993. pp. 105-127.
- RORTY, Richard. **Consequências do Pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

- SANTOS, Milton. **Por uma Outra Globalização: Do Pensamento Único à Consciência Universal**. São Paulo : Record, 2000.
- SANTOS, Milton. **Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e Meio Técnico-Científico Internacional**. São Paulo : Hucitec, 1994.
- SILVA, Luiz Martins da. **“Jornalismo Público: O Social como Valor-Notícia”**. In PAIVA, Raquel et alli. **Estudos de Comunicação** (XI Compós). Porto Alegre: Sulina, 2003.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Hermenêutica: Arte e Técnica da Interpretação**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SLOTEDIJK, Peter. **O Desprezo das Massas: Ensaio sobre Lutas Culturais na Sociedade Moderna**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- SODRÉ, Muniz. **As Estratégias Sensíveis: Afeto, Mídia e Política**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SODRÉ, Muniz. **Antropológica do Espelho: Uma Teoria da Comunicação Linear e em Rede**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SODRÉ, Muniz. **O Social Irradiado: Violência Urbano, Neogrotesco e Mídia**. São Paulo: Cortez, 1992.
- SOUZA, Ronald de Mello e. **“A Hermenêutica de Schleiermacher”**. In **Razões da Invenção**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.
- THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massa**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VATTIMO, Gianni. **A Sociedade Transparente**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- VATTIMO, Gianni. **“Comunicação e Transparência”**. In PAIVA, Raquel et alli. **Estudos de Comunicação** (XI Compós). Porto Alegre: Sulina, 2003.
- VATTIMO, Gianni. **“Prefácio à 2ª Edição”**. In PAIVA, Raquel. **O Espírito Comum: Comunidade, Mídia e Globalismo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.
- VATTIMO, Gianni. **A Tentação do Realismo**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001.
- VATTIMO, Gianni. **Para Além da Interpretação: O Significado da Hermenêutica para a Filosofia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. **O futuro da religião: Solidariedade, Caridade e Ironia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (orgs.) **O pensamento débil**. Madrid: Cátedra, 2006.

- VATTIMO, Gianni. **O fim da Modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VATTIMO, Gianni. **O vestígio do vestígio**. In: **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D'água. 1998.
- VIANNA, Hermano (org.). **Galeras Cariocas: Territórios de Conflitos e Encontros Culturais**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- WATZLAWICK, Paul, BEAVIN, Janet Helmick, JACKSON, Don. **Pragmática da Comunicação Humana: Um Estudo dos Padrões, Patologias e Paradoxos da Interação**. São Paulo: Cultrix, 1981.
- WOLF, Mauro. **Teorias da Comunicação**. Lisboa: Presença, 2002.
- YÚDICE, George. **A Conveniência da Cultura: Usos da Cultura na Era Global**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2004.