

MÍDIA, ÉTICA E ESFERA PÚBLICA

Ângela Cristina Salgueiro Marques

Luis Mauro Sá Martino

{ OLHARES
TRANSVERSAIS



PPGCOM • UFMG

Ângela Cristina Salgueiro Marques
Luís Mauro Sá Martino

MÍDIA, ÉTICA E EFERA PÚBLICA

1ª edição
2016



PPGCOM • UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitor: Jaime Ramirez
Vice-Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Orestes Diniz Neto
Vice-Diretor: Bruno Pinheiro Wanderley Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

Coordenador: Carlos Magno Camargos Mendonça
Sub-Coordenadora: Geane Alzamora

SELO EDITORIAL PPGCOM

Ângela Cristina Salgueiro Marques
Bruno Guimarães Martins

CONSELHO CIENTÍFICO

Ana Carolina Escosteguy (PUC-RS)	Kati Caetano (UTP)
Benjamim Picado (UFF)	Luis Mauro Sá Martino (Casper Líbero)
Cezar Migliorin (UFF)	Marcel Vieira (UFPB)
Elisabeth Duarte (UFMS)	Mariana Baltar (UFF)
Eneus Trindade (USP)	Mônica Ferrari Nunes (ESPM)
Fátima Regis (UERJ)	Mozahir Salomão (PUC-MG)
Fernando Gonçalves (UERJ)	Nilda Jacks (UFRGS)
Frederico Tavares (UFOP)	Renato Pucci (UAM)
Iluska Coutinho (UFJF)	Rosana Soares (USP)
Itania Gomes (UFBA)	Rudimar Baldissera (UFRGS)
Jorge Cardoso (UFRB UFBA)	

www.seloppgcom.fafich.ufmg.br

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627, sala 4234, 4º andar
Pampulha, Belo Horizonte - MG. CEP: 31270-901
Telefone: (31) 3409-5072

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M357m	<p>Marques, Ângela Cristina Salgueiro. Mídia, ética e esfera pública [recurso eletrônico] / Ângela Cristina Salgueiro, Luís Mauro Sá Martino. – Belo Horizonte: PPGCOM UFMG, 2016. 304p.</p> <p>Ebook formato pdf. Requisitos do sistema: Adobe Acrobat Reader. Modo de acesso: World Wide Web. <www.seloppgcom.fafich.ufmg.br> Inclui Bibliografia. ISBN: 978-85-62707-84-1</p> <p>1. Mídia. 2. Ética. 3. Habermas, Jurgen 1929-. 4. Experiência. 5. Comunicação. 6. Política. 7. Jornalismo. 8. Resistência. I. Universidade Federal de Minas Gerais. II. Título.</p> <p>CDD - 174.9097 CDU - 070.11</p>
-------	---

Elaborada pela Biblioteca Professor Manoel Lopes de Siqueira da UFMG.

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGCOM UFMG, 2016.

PROJETO GRÁFICO

Bruno Menezes A. Guimarães
Bruno Guimarães Martins

DIAGRAMAÇÃO

Bruno Menezes A. Guimarães

CAPA

Olívia Binotto
Ana Cláudia Maiolini

Aos nossos filhos: Lucas, Fernando e Cristiano.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	8
INTRODUÇÃO	24

PARTE I **ÉTICA, MORAL E COMUNICAÇÃO**

1. AS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA, MORAL E COMUNICAÇÃO NA EXPERIÊNCIA INTERSUBJETIVA	31
2. A ÉTICA DOS PROCESSOS COMUNICATIVOS: DISCURSO, ESFERA PÚBLICA E AUTONOMIA	42
3. PROMESSAS E LIMITES DA ÉTICA DO DISCURSO NAS INTERAÇÕES COMUNICATIVAS	90
4. ASPECTOS ÉTICOS E POLÍTICOS DA CONVERSAÇÃO ONLINE	117
5. O INTERLOCUTOR COMO AGENTE ÉTICO-MORAL E O DIREITO À COMUNICAÇÃO NA PARTICIPAÇÃO POLÍTICA	130

PARTE II
ÉTICA, PRODUÇÃO DE INFORMAÇÕES E ESFERA PÚBLICA

6. PASSAGENS ENTRE OS CONCEITOS DE “CAMPO DA COMUNICAÇÃO” E “ESFERA PÚBLICA”	143
7. O DISCURSO DA ÉTICA NO CAMPO JORNALÍSTICO	159
8. RECONFIGURAÇÕES DA NOÇÃO DE OBJETIVIDADE NO JORNALISMO	177
9. FICÇÃO E POLÍTICA: ÉTICA E MORAL NO MELODRAMA	193

PARTE III
ÉTICA, ESTÉTICA E POLÍTICA

10. CENAS DE DISSENSO E ESTÉTICA DA POLÍTICA	214
11. POLÍTICAS NAS IMAGENS, IMAGENS POLÍTICAS: UMA ÉTICA DO OLHAR	232
12. PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA E CÓDIGOS OCULTOS	246
13. SEIS DESAFIOS ÉTICOS NA COMUNICAÇÃO	257
REFERÊNCIAS	271

PREFÁCIO

— JOÃO PISSARRA ESTEVES —

PARA ARRUMAR ALGUMAS IDEIAS sobre a melhor forma de pensar nos dias de hoje as questões da ética e moral da comunicação, dificilmente poderíamos imaginar melhor motivo inspirador do que aquele que temos à nossa frente: uma obra de Ângela Marques e Luís Martino. Esta apresentação será, ao mesmo tempo, um ótimo pretexto para começar a abrir caminho a um conjunto de raciocínios que, depois, terão desenvolvimento ao longo da própria obra. Aí, porém, já com um outro nível de elaboração teórica e detalhe de exposição – atributos, do meu ponto de vista, que por si só são garantia de que o presente trabalho está aí para se afirmar como uma referência maior neste domínio de estudos da comunicação.

É hoje muito comum a discussão da ética da comunicação fixar-se nos *media*. Não é já tão óbvio o enfoque que essa discussão habitualmente assume. Os *media* (e não só os “novos”) transportam consigo, desde há muito tempo, uma aura de novidade que é fortemente polarizadora de atenção social. Por outro lado, a esta situação acresce um efeito amplificador como resultado de um registo autorreferencial (e autopromocional) assumido pelos próprios *media*.

Mas quanto ao enfoque referido, qual então o problema? É uma certa ideia (equívoca) sobre o lugar dos *media* na sociedade – ideia veiculada pelos *media*, mas que depois se propaga muito para além deles. Resumidamente, essa ideia aproveita a crescente presença e importância social dos *media*, mas acaba por exacerbar o papel destes muito para além do razoável. O pensamento dos autores deste livro sobre o assunto é precioso quanto a uma clarificação epistemológica do estatuto (comunicacional) dos *media*: se na sua discussão eles atribuem a estes dispositivos uma primazia, esta não põe em causa a compreensão desses mesmos dispositivos a partir de quadros simbólicos de ordem geral, que abrangem tanto a comunicação dos *media* como a conversação comum. Falamos de quadros de sentido que dizem respeito, pois, à intercompreensão linguística, no âmbito da qual se dá a constituição tanto do indivíduo (enquanto *self* e *mind*) como da sociedade – parafraseando o título de uma obra célebre da área. O perigo espreita num olhar sobre a ética e moral tão cingidas aos *media*, ou seja, o esquecimento da comunicação. Dito de outro modo, uma perspetiva que ignora a própria gênese e fundamento último dos *media*: a comunicação pública, enquanto trama forte de simbolicidade e discurso, sobre a qual se tece (e entretece) toda a nossa vida coletiva.

O ponto amarração do trabalho que aqui nos é oferecido e que, ao mesmo tempo, serve de sua linha de orientação consiste numa associação estreita da ética e moral com a comunicação – e a observação do funcionamento dos *media* segundo este mesmo prisma. De onde se pode extrair, de imediato, um sentido primordial (e crítico) para a *malaise* do nosso tempo a este nível: um mal-estar que é resultado de uma certa descontinuidade entre, por um lado, as mediações simbólicas oferecidas pelos *media* e, por outro, uma comunicação propriamente intercompreensiva (forma que continua a assumir, de um modo geral, a expectativa social associada ao uso da linguagem). A polarização do debate ético em torno dos *media*, por excessiva que seja no que respeita a uma delimitação do universo da comunicação, serve como espécie de prova de credibilidade para a hipótese explicativa enunciada sobre a *malaise* comunicacional dos nossos dias. Ao mesmo tempo, a dessincronização pressentida entre informação mediática e

comunicação pública vem pôr em relevo duas premissas epistemológicas basilares da realidade social: 1. a comunicação como fundamento primeiro da vida em sociedade e 2. uma experiência simbólica cada vez mais polarizada nos *media*. Merece também ser realçado, de modo especial, o significado sociológico que possui a percepção destas premissas ser hoje bastante intuitiva e generalizada (não se restringindo a qualquer círculo interno aos *media*, por exemplo, ou a alguma outra elite de especialistas).

Deontologia (e Ideologia)

Os *media*, além de enquadrarem de certo modo a ética da comunicação, assumem-se hoje também como uma fonte importante do próprio discurso ético, num registo, porém, essencialmente deontologizante: no seu horizonte está, antes de mais, a fixação de um corpo de regras e preceitos de ordem profissional (no âmbito do jornalismo, mas não só). Em função desta premissa, a deontologia não pode ser considerada uma base satisfatória para construção de um raciocínio ético propriamente dito: o estudo (e conhecimento) do dever, que atende ao interesse geral, ao trilhar este caminho, logo se dispersa em considerações de ordem corporativa, ditadas por interesses mais ou menos particularistas (dos vários grupos profissionais dos *media*). Este é o domínio do “discurso estratégico” por excelência, que os autores desta obra analisam a partir do caso mais específico do jornalismo, precisamente; e evidenciando, também, como no seu âmbito as fronteiras entre deontologia e ideologia se tornam normalmente imprecisas. Sem negligenciar um compromisso com a democracia que é habitualmente assumido por este discurso, cabe também aqui reconhecer que a mera proclamação dos valores axiais do jornalismo acaba por gerar a ilusão de um poder de facto inexistente: a influência dos jornalistas e o controle do seu próprio trabalho vem diminuindo à medida que os *media* se complexificam – e incorporam no seu próprio funcionamento princípios que não são propriamente de ordem democrática.

A deontologia jornalística, comparada com outras deontologias profissionais, não se distingue por uma grande robustez, o que torna

mais notável ainda o seu caráter ideológico: cria a ilusão de uma mudança dos *media* que não requer o envolvimento da sociedade, como se os jornalistas, só por si, tivessem o poder de ordenar em termos democráticos a sua atividade (e os meios onde ela é exercida), a qual cada vez menos se rege por princípios democráticos. Por conseguinte, o que normalmente falta cumprir na deontologia jornalística enquanto discurso ético sobre os *media* (e a comunicação) é, em primeiro lugar, a condição de um verdadeiro debate (aberto e plural) sobre o papel democrático dos *media*. Reduzir a ética e a moral à deontologia, neste sentido, é não só um crasso erro (epistemológico) de análise, mas também um perigo social: uma promessa de mais democracia que afinal só contribui para uma concepção (e construção) muito pouco democrática dessa mesma democracia.

Media (e Ambivalências)

Ética e moral da comunicação dizem respeito, acima de tudo, à comunicação pública. Este é outro motivo pelo qual a sua discussão dispensa tanta atenção aos *media*. As capacidades técnicas notáveis destes meios são notáveis (armazenamento e processamento de informação, reprodução das formas simbólicas, capacitação dos seus utilizadores, etc.), mas para o que aqui nos importa é a estrutura espaço-temporal dos *media* e, sobretudo, o seu aparato institucional.

As reconfigurações do universo simbólico resultantes dos *media* não são homogêneas (nem ao longo do tempo, nem pela ação dos diferentes meios), à exceção de um único aspecto: a força implacável que essas mesmas mudanças, precisamente, hoje assumem. Os planos da produção e da receção ora se afastam, ora se aproximam; a relação comunicacional pode apresentar geometrias variáveis (maior ou menor assimetria); a palavra falada e a palavra escrita tanto convergem como divergem; e outros aspectos poderiam ainda ser referidos, mas todos eles agora quase sempre em função de um mesmo comando: a lei dos *media* (as suas lógicas de funcionamento) – que a todos se impõe, aos mais diferentes níveis das nossas vidas. A discussão normativa sobre a comunicação pública está necessariamente associada ao poder dos

media, mas de uma forma nem sempre seguida pela discussão acadêmica deste assunto (mais fixada na questão dos conteúdos). Alguns aspectos relevantes que importa considerar dizem respeito, em primeiro lugar, à própria organização dos processos de comunicação. Os *media* nos nossos dias fazem valer um poder de gestão e controle sobre o universo global da comunicação pública; planificação, racionalização e cálculo implacáveis, a que nem as novas tecnologias (ditas redentoras) parecem eximir-se –bem pelo contrário, pelo menos quanto a certos aspetos (ou situações).

A extensão (no tempo e no espaço) e a aceleração dos fluxos comunicacionais são atributos prioritários desta tendência: delas depende em larga medida a eficácia de um poder disciplinar dos *media* (sobre a comunicação pública). Mas também, como é bastante habitual em tudo o que se relaciona com os *media*, essas características podem assumir um significado ético-moral perfeitamente distinto: a perpetuação e ubiquação praticamente ilimitadas das formas simbólicas tornam possível o seu escrutínio mais cuidadoso. São em muito maior número aqueles que hoje podem realizar avaliações, emitir juízos sobre os conteúdos produzidos e em circulação, ou sobre os processo de comunicação de forma mais geral.

Na obra que aqui nos é oferecida, esta ambivalência está muito bem explorada quer no que se refere aos *media* mais tradicionais (ditos de massa, mas nem sempre tão massificados assim), quer aos chamados novos *media* (que não deixam de ser também mais ou menos de massa). As novas tecnologias de informação e comunicação têm também o seu *momentum* de grandiloquentes proclamações éticas e morais, mas felizmente que o tempo está a trazer mais alguma clarividência aos espíritos quanto a estas matérias (e a que a evolução das próprias tecnologias, cada vez menos novas, também ajuda). Sobre a internet, por exemplo, vai-se desvanecendo cada vez mais no horizonte um primeiro referencial libertário muito associada à Rede, à medida que esta se vê mais e mais emaranhada numa gigantesca teia de outras redes ainda mais poderosas – de controles econômicos e político-administrativos.

Não apenas no nível da pesquisa, mas também da própria experiência social, a apreensão que hoje existe dos novos *media* assume

um sentido já mais crítico – bom sinal, certamente. Por um lado, isto significa que a ideia de um ordenamento normativo se mantém como inquestionável no que diz respeito à comunicação pública; por outro, e além disso, que a possibilidade de construção de uma comunicação pública em função de valores e regras sociais é algo mesmo muito valorizado socialmente. O interesse pelo tema do *digital divide* (nas suas diferentes dimensões) é de tudo isto um eloquente exemplo: desde logo, enquanto denúncia de uma promessa de emancipação frustrada, em consequência do assalto a que as novas tecnologias também estão sujeitas por parte das grandes corporações econômicas, por exemplo, além de outros poderes fáticos deste nosso novo mundo globalizado.

Como explicam os autores na presente obra, é a rede ainda restrita a poucos; e, também, uma rede mais ou menos democrática (mas menos do que mais) quanto aos *media* tradicionais. Nela é administrado um complexo sistema de “desigualdades digitais”, através do qual se estende de forma criteriosa um poder disciplinar sobre o conjunto dos indivíduos (discriminando quem tem e não tem acesso a certos meios e a certos usos desses meios): é assim que uma “cidadania” é modelada pelas condições de consumidor e de utente – figuras congeminaadas em formas cada vez mais imaginativas (e sedutoras), de que hoje a versão edulcorada dos chamados “prosumers” é talvez o melhor exemplo.

Mais Ambivalências (dos *Media*)

A questão ético-moral que abraça a comunicação pública é especialmente marcada pela ambivalência que caracteriza esta. Nela se juntam problemas e deceções, mas também uma força e energia capazes de resistir a estas contrariedades e que buscam a sua superação. Em bom rigor, há que pensar esta ambivalência no plural: forjada no complexo jogo de forças que envolve os *media* (com múltiplos intervenientes), e de que o singular formato institucional da comunicação pública dos nossos dias é também ele resultado. Logo na sequência da gênese dos *media* modernos, no seu desenvolvimento marcaram presença dos dois grandes polos institucionais, à volta dos quais se estabeleceu todo o processo das sociedades ocidentais: o Estado e o Mercado. O percurso

dos *media* modernos é indissociável, desde há muito (e ainda hoje), quer da economia capitalista, quer da democracia de massa (e do Estado-Nação). A imprensa europeia no século XVII nasceu a par do florescimento da economia mercantil e financeira, desenvolveu-se depois (a partir de finais do século XIX) como imprensa comercial de massa e, hoje, os megamedia *moguls* situam-se bem no coração do capitalismo globalizado. Mas a par desta formatação dos *media* por uma racionalidade econômica, também esteve (e continua) presente a influência exercida pelo Estado; neste caso, talvez seguindo uma trajetória mais sinuosa (ela própria com as suas ambivalências): práticas de controle que podem assumir formas díspares (no passado e ainda hoje), que vão de uma censura perfeitamente explícita às filosofias mais rebuscadas de um serviço público de radiodifusão.

Tudo isto pesa sobre os *media* também em termos éticos e morais. Da ação destes dois polos institucionais resulta um certo ordenamento normativo da comunicação pública. Mas dado que a sua ação não é coordenada nem constante, o ordenamento produzido é variável e repleto de ambivalências – como a situação presente muito sumariamente ilustra, em resultado do novo equilíbrio de forças que se começou a definir nas décadas finais do século passado. O reforço do dinheiro como *medium* funcional de regulação (em detrimento do poder administrativo) impõe, hoje, um aparelhamento econômico mais apertado sobre os *media* e, também, um certo (des)ordenamento normativo do setor: a desregulação enquanto *leitmotiv* por excelência dos maiores problemas éticos e morais da comunicação pública. Toda esta discussão se encontra profusamente documentada na presente obra, sob o prisma de uma análise da “comunicação vertical” (tanto dos *media* tradicionais/comunicação de massa, como dos chamados novos *media*); a que talvez apenas falte alguma maior atenção ao serviço público de radiodifusão – o seu papel mais específico e desafios –, mas por um motivo bastante previsível, se assim podemos dizer: a presença discreta que este mesmo setor dos *media* (e modelo de comunicação pública) tem na tradição brasileira – no contexto de uma democracia hesitante (e pontuada inclusive, como sabemos, ainda por momentos muito pouco democráticos de grande truculência ...).

Mas há ainda mais a dizer sobre ambivalências dos *media* (e da comunicação pública). A par do Mercado e do Estado, neles também se inscreve a aspiração a uma comunicação pública livre e autônoma, que se recorta sobre um horizonte utópico de emancipação – o que na presente obra é identificado por campo da “comunicação horizontal”.

A tensão criada por esta orientação põe em cena a vontade coletiva, em oposição aos interesses particulares: a insurgência da intercompreensão linguística face às exigências performativas (dos *media* funcionais poder e dinheiro). Como já antes apontado, esta tensão é por assim dizer o âmago dos problemas éticos-morais do nosso tempo: um bem público que se torna objeto de apropriação privada e, mais ainda, que ganha um caráter ideológico – quando a comunicação deixa de ser ordenada cognitivamente, ao serviço do esclarecimento, e se torna um instrumento de mistificação das consciências.

A ideologização da comunicação pública é o resultado de um laborioso trabalho de construção de sentido que coube às teorias justificativas do Mercado e do Estado – quanto ao seu intervencionismo sobre os *media*. Aqui revela-se um outro aspecto extremamente curioso dos problemas ético-morais da comunicação pública: o facto de estes serem problemas que assumem a forma de uma decepção, em face de ideias e teorias cuja constituição, supostamente, se destinava a preveni-los. É o caso da teoria liberal dos *media* (de Bentham, Mill ou Tocqueville), firmada em nome de um público esclarecido e ao serviço da vontade coletiva, que tinha como seu meio de realização a possibilidade de denúncia dos abusos do poder e a mais livre expressão de ideias e opiniões por parte dos cidadãos. A consagração institucional dos princípios liberais nas nossas democracias (Estados de Direito) deve ser entendida como o reconhecimento do superior valor utópico (ético-moral) concedido a tais princípios, em termos de relação *media*-público: o público é, ao mesmo tempo, uma entidade pressuposta, que os *media* invocam e que os próprios devem reforçar – assim se afirmando, ao mesmo tempo, como a base a partir da qual uma série de funções políticas (democráticas) fundamentais são atribuídas aos *media* nas nossas sociedades. Mas o que faz a ideologia desta utopia? Esse é o lado dos problemas éticos e morais –o assunto por excelência tratado com a

maior competência por Ângela Marques e Luís Marino nesta obra, nas páginas que se seguem.

Uma outra narrativa mais ou menos semelhante pode ser explanada no que diz respeito à filosofia do serviço público de comunicação. Esta alcançou as luzes da ribalta, também, em nome de valores e normas sociais, que supostamente deveriam servir para devolver aos *media* uma reputação social propriamente dita (entretanto perdida ou ameaçada): contra a mercantilização do jornalismo e do entretenimento, pela defesa da qualidade da programação, da cultura, de uma verdadeira universalização destes bens e serviços, etc. Sabemos, porém, como a realidade do serviço público de radiodifusão acabaria, depois, por se afastar mais e mais deste ideal – ao cair nas malhas da burocratização, numa relação de certa promiscuidade com os poderes de serviço, em hesitações quanto aos seus próprios critérios de qualidade, etc. Em suma, a partir daqui se definindo um outro desenvolvimento paradoxal dos *media*, de que resultaram novas ambivalências, que hoje recaem sobre a comunicação pública.

Comunicação (e Linguagem)

Além destas movimentações de ordem mais institucional, permanece na esfera dos *media* a exigência de uma comunicação livre e autônoma. Foi sob sua inspiração, aliás, que se tem construído não apenas um conhecimento sobre a comunicação pública (a nível acadêmico e de pesquisa), mas igualmente práticas comunicacionais alternativas – o motivo inspirador comum é a intenção crítica (da comunicação pública como ideologia). As questões cognitivas relacionadas com o conteúdo da comunicação dos *media* e as questões normativas que regulam essa mesma comunicação são realidades entrelaçadas; o que significa que será a mesma exigência radical de comunicação feita valer em termos cognitivos que, ao mesmo tempo, mantém viva a aspiração de uma comunicação bem ordenada em termos éticos e morais, enquanto meio de esclarecimento do Público e base de sustentação da consciência coletiva – mesmo nos dias de hoje, perante a vaga tecnológica que percorre este domínio da existência humana.

Retomando uma premissa primordial já enunciada: se a ética da comunicação nos leva hoje inexoravelmente até aos *media*, isso não deve fazer esquecer a prioridade da linguagem em termos de comunicação pública. E o grande desafio que daqui resulta, a resposta à questão: como poderá, então, ser estabelecida essa relação *media*-linguagem? A mais-valia dos *media* em termos de cultura depende desta relação; ou dito de outro modo, só em função de uma relação com a linguagem enquanto discurso (que implica, em termos pragmáticos, a ação e a vida propriamente ditas), os *media* se poderão afirmar plenamente como um bem para a humanidade, como elementos enriquecedores da nossa experiência e capacidade de conhecimento.

Não perder de vista os quadros convencionais da comunicação – eis a chave para levar a ética e a moral à esfera dos *media*. Estes não ao lado da interação (e muito menos como alternativa), mas o mais possível com ela entretecidos: e a comunicação como o elo desta ligação, aquilo que pode dar à vida – à nossa vida – uma espessura moral (seja a nível de conversação quotidiana, seja do mundo dos *media*). Mas como sabemos, este encaixe dos *media* com a linguagem não é fácil (nem está garantido *a priori*); e o próprio domínio da interação não está incólume ao novo ambiente tecnologizado de mediações. O facto de a “quase-interação mediatizada” assumir uma assimetria estrutural entre os seus participantes não pode ser ignorado, se queremos pensar a comunicação realmente em termos ético-morais. A unidirecionalidade dos *media* (mais reinventada do que contrariada pelas novas tecnologias) significa relações de poder, marcas de dominação que se inscrevem no espaço e nos corpos, a que os indivíduos não podem escapar – seja por via das suas trajetórias sociais, seja do estatuto moral a cada um consignado.

Os *media* (e tudo o mais que gira à sua volta) ganharam tal importância, que hoje a sua observação por um prisma de direitos humanos é não só justificável mas quase obrigatória: eles não são meros recursos, mas em si mesmos já um bem essencial da própria existência e dignidade humanas. Este estatuto resulta diretamente das funções exercidas pelos *media*: a mediação da realidade é já um trabalho imenso, mas o que hoje salta mais à vista é o extraordinário poder dos *media*

de construção da própria realidade. As implicações sociais inerentes a este reajustamento justificam, em última análise, a ribalta dos *media* na ética da comunicação: esse é o efeito do extraordinário poder social que representa a sua capacidade (e daqueles que a eles têm acesso privilegiado) de impor determinadas visões do mundo (a “realidade”) a toda a sociedade, em nome de determinados valores e interesses próprios.

Crítica (e *Malaise*)

O anterior apontamento crítico desenvolvido sobre os *media*, embora essencial, recobre apenas uma parte da narrativa que diz respeito às questões éticas e morais da comunicação. O poder social dos *media* é hoje extraordinário, mas não ilimitado, nem incondicional. Trata-se de um poder que, pelo menos nas sociedades democráticas, está sujeito ao escrutínio público. Em termos ético-morais, relativamente a estes dispositivos, mais do que uma *accountability* social, importa ter em atenção a capacidade de resposta que o lado da receção sempre pode fazer valer, com implicações na própria produção de sentido. O universo dos *media*, como é sabido, não tem parado de se expandir enormemente, sobretudo pelo lado dos seus destinatários, o que traz um maior grau de imprevisibilidade aos processos comunicacionais. Os “mapas de sentido” (sempre ideologicamente marcados) recobrem, deste modo, territórios cada vez mais extensos, mas há a considerar que se trata aqui de sentidos dominantes, e não de sentidos determinados: a possibilidade de ordenar, classificar, decodificar – um acontecimento, um tema, um comportamento, etc. – em sentido diferente do previsto está sempre em aberto, recorrendo a outros mapeamentos do mundo. Mesmo sabendo que a possibilidade de variações no espaço dos *media* (sobretudo nos *media mainstream*) se foi estreitando, a criação de novos mapas da realidade social pôde ser preservada. Esta condição dos *media*, mais precisamente, é responsável pelo carácter reparador que o discurso ético e moral da comunicação pública normalmente assume (e de que a presente obra é exemplar): um ponto de vista sobre os *media* na base de valores e normas sociais que tem por objetivo, mais do que o fazer o diagnóstico de uma situação, contribuir realmente para uma

mudança da própria realidade existente – dos *media* e da comunicação pública.

A figura do deus Janus é a alegoria perfeita da situação dos *media* em termos éticos e morais. A *malaise* é, nos dias de hoje, a sua face mais exposta – as perturbações, os perigos e as ameaças que recaem sobre a comunicação pública; mas colada a esta face está uma outra que tem os olhos dirigidos para o futuro, fita a promessa (e a possibilidade) de uma alteração da situação presente: o resgate comunicacional dos *media*, servindo a intercompreensão e um enriquecimento da experiência coletiva. A dupla face da divindade das decisões e das escolhas, que olha ao mesmo tempo para um passado e para o futuro, entidade soberana de um conhecimento feito de mudanças e transições, términos e começos. Esta dualidade encerra em si mesma um carácter crítico: por muito fortes que sejam as cores utilizadas para dar forma aos problemas, a reversão destes está sempre em aberto. O entendimento comum continua a reconhecer como indiscutível (válida) a possibilidade de uma reorganização mais favorável do universo da comunicação humana (com os *media* incluídos): numabase de maior liberdade e justiça – mais democrática, portanto. Se considerarmos a presente estrutura dos *media*, só pelo lado da receção esta possibilidade se mostra sustentável: em resultado de uma certa margem de liberdade preservada a este nível pelos dispositivos de mediação, e não obstante a performatividade funcional cada vez mais implacável que sobre eles se abate.

Para alguns, esta formulação poderá parecer simplesmente a voz de um *wishful thinking*. Mas por outro lado, talvez caiba também questionar o cinismo de certas visões apriorísticas dos *media*: como se nada mais já fosse possível imaginar (e reconhecer mesmo) para além de uma certa dimensão da realidade perfeitamente constituída e, sobretudo, de certas formas hegemônicas consagradas (dos *media mainstream*). Dito de forma mais incisiva, as visões conformistas não são inocentes (em termos éticos e morais): assumem o partido dos emissores (institucionais), desconsideram o papel dos recetores e não levam muito a sério a quase-interação dos *media* – na parte, pelo menos, em que esta se abre de uma forma mais imprevisível à interação social da vida quotidiana.

Um juízo sobre os *media* em termos de valores e normas sociais não pode passar ao lado dos processos de sentido, que resultam de uma relação complexa que envolve emissores e recetores. A representação construída dos *media* foi em diversos momentos dominada pela ideia de uma recepção passiva, mas os estudos comunicacionais encarregaram-se entretanto de corrigir tal situação: não que na comunicação dos *media* a recepção passiva não seja uma possibilidade da produção de sentido, mas essa é apenas uma das hipóteses possíveis. Os recetores têm também ao seu alcance, em última a instância, o poder de rejeição dos sentidos intentados (nas mensagens); e, também, a possibilidade de procederem a negociações do sentido: criação de articulações variáveis de interpretações induzidas (como codificação) e de interpretações retificadas (do lado da descodificação) – sendo estas, talvez, as situações comunicacionais mesmo mais comuns a nível de *media*.

A ética e a moral que vale a pena considerar são aquelas que preveem este leque mais amplo de possibilidades de construção do sentido. E que consideram, portanto, os vários equilíbrios possíveis de funcionamento dos *media* em termos de intercompreensão linguística: a linguagem dos *media* entre o entendimento humano e o exercício de poder – a criação de sentido (novos sentidos) contra a imposição de sentidos (dominantes). A ética e a moral dos *media* questionam um sentido cuja construção acontece sempre no contexto de políticas de significação, ou seja, que é resultado de lutas discursivas; mas por muito desiguais que estas sejam (e assim acontece habitualmente), elas nunca são de resultado definido à partida. Por outro lado, estas lutas ocorrem no interior dos *media*, mas não desligadas da comunicação convencional e da interação comum. Os equilíbrios variáveis entre estes diferentes planos de comunicação definem um enquadramento importante para o entendimento das questões ético-morais. Ver os *media* como um mundo de comunicação em si (e só por si) é uma ficção. O que, mais uma vez, nos aproxima do ponto de vista dos autores da presente obra: à ética e moral (da comunicação pública) interessa tanto a compreensão das condições que tornam os *media* um fermento dos processos simbólicos em geral, bem assim como, pela negativa, daquelas condições que se constituem como potencialmente inibidoras da linguagem (e que limitam tanto as capacidades expressivas dos *media*, como o seu potencial cognitivo).

O Público (Sempre) – e o Privado

Não é dizer pouco atribuir à obra aqui apresentada o desenvolvimento de uma discussão perfeitamente focada nos *media*, mas que ao mesmo tempo nos leva de volta à comunicação quotidiana e às formas comuns da interação social – considerando que só este rebatimento pode dar ao debate ético-moral sobre a comunicação pública o seu pleno sentido.

A delimitação das esferas do Público e Privado é uma das operações mais importantes que se processa no âmbito desta confluência de processos de comunicação – e um desafio a que as tecnologias nos dias de hoje trazem novos desenvolvimentos (e desafios). A interação comum, muito provavelmente, terá sido ainda o ponto de partida de uma estrutura da experiência deste tipo (tendo por base estas categorias), mas a que logo a seguir os dispositivos técnicos de mediação (com a imprensa em primeiro lugar) vieram trazer uma mais sólida base de sustentação; um processo não mais interrompido até ao presente, seguindo o desenvolvimento imparável registado pelas tecnologias de informação e comunicação. Hoje, as tradicionais fronteiras de público e privado estão em redefinição (e como que se diluem), à medida que os processos de publicização expandem não apenas os limites (físicos) do que é publicizado, mas também aquilo que é objeto de publicização; isto enquanto a publicidade vem assumindo um cunho cada mais “privado” (subjéctiva e individualista) – como uma experiência doméstica, solitária e fragmentada. A par destas categorias convencionais alteradas, assistimos entretanto à afirmação de uma nova categoria: aquilo que se poderá designar por “mundo media”, uma nova dimensão da realidade (e da experiência) que se define já não como público ou privado, mas que é o resultado da reciclagem, por assim dizer, de materiais/recursos anteriormente pertencentes a uma ou outra dessas anteriores esferas da experiência.

É também na articulação complexa de todas estas categorias que a ética e a moral da comunicação pública hoje se jogam. E, sobretudo, como o desafio de preservar essas mesmas categorias, de defender o significado próprio de cada uma delas, de modo a que um universo da experiência aberto e pluralista possa continuar a ser possível. Ou de forma mais clara (e voltando a falar de perigos): a ética e moral em oposição a uma experiência submergida em acontecimentos mediáticos, que deixa cada vez menos espaço para o público e o privado.

Há muitas concatenações possíveis destas diferentes dimensões da experiência, sendo que cada uma delas define um recorte normativo de mundo próprio. Para dar a isto mesmo uma maior evidência, podemos contrastar dois casos extremos (ideais-tipo): de um lado, uma comunicação dos *media* perfeitamente autossuficiente, do outro, a comunicação dos *media* bem entretecida com as demais formas de linguagem. Cada um destes casos é, de facto, uma abstração prática, no entanto eles servem como referenciais para dar uma maior legibilidade à realidade concreta dos *media*; nomeadamente, no que diz respeito à forma como nos relacionamos com estes dispositivos de mediação simbólica e sobre como eles se instalam nas nossas vidas. O primeiro caso corresponde a uma receção híper individualizada, dado que resulta de uma desconexão dos *media* das demais formas simbólicas presentes nas nossas vidas – o “mundo media” em versão reificada. No segundo caso, os conteúdos dos *media* acabam sempre por desaguar numa reapropriação a nível de interação quotidiana, sendo por esse motivo objeto de reelaboração no discurso público. A diferente intensidade axiológica de cada uma destas situações é facilmente apreensível, assim como se torna também fácil imaginar uma série de outros possíveis recortes intermédios, por assim dizer, resultantes de combinatórias variáveis entre as duas situações-limite referidas. Num extremo teríamos o que se pode considerar um colapso em termos ético-morais do discurso público: vidas ocas, sujeitos genéricos, existências desenraizadas, uma ação heterônoma. No outro estaria uma perfeita fluidez da comunicação pública, observando-se o respeito pelo lugar próprio das diferentes esferas da experiência e um relacionamento destas dinâmico e flexível, em condições perfeitas de realização ética do indivíduo e ordenamento moral da sociedade.

Hoje, o uso e abuso de expressões como “ciber”, “virtual”, “e.”, etc. (servindo de prefixações para realidade, política, cultura, comunidades) são a renovação de uma versão hiperbolizada dos *media*. Estes, porém, não estão para além da vida ou do “real” – como uma qualquer espécie de realidade paralela ou alternativa. Mas também não se confundem com a vida, no sentido de se limitarem a ser desta uma pura *mimesis*. É esta relação tensional (dos *media*) com a vida que torna a ética e moral da comunicação realmente interessantes no quadro de uma ecologia

da existência: a sua perspectiva permite, a qualquer momento, uma observação das diferentes esferas da experiência (e sua evolução), sobre as suas combinatórias variáveis, articulações flexíveis, constantes redefinições das suas fronteiras. Assumindo Público e Privado como dimensões constitutivas da experiência humana (de uma experiência moderna do mundo pelo menos), mas sem impor delas qualquer definição substancialista. Não são os temas, os agentes ou as práticas sociais que determinam *a priori* as fronteiras de cada uma destas esferas, mas sim as suas próprias condições de comunicação: num caso assegurando a intimidade, no outro a publicidade. Sem que entre as duas, porém, se crie propriamente um abismo: caracteriza estas esferas uma certa porosidade, que define a própria dinâmica da comunicação pública (possibilidade de permanente renovação) e o seu ordenamento em termos éticos e morais – em referência a valores (de enraizamento mais subjetivo) e a normas (de ordem social).

Os *media* são uma parte deste grande moinho de comunicações. Por eles passa a elaboração de problemas sociais, cujas primeiras manifestações são muitas vezes de ordem privada. E cabe-lhes, sobretudo, garantir uma ressonância realmente significativa a esses problemas, aproveitando a facilidade dos *media* expandirem e ramificaremos fluxos de comunicação a uma escala sem igual.

Imagens simplistas dos *media* criam impacto e podem motivar narrativas bastante coloridas, mas são em geral uma fraca ajuda para entender a comunicação pública em termos éticos e morais. O mundo dos *media* é (ainda) o nosso mundo, absoluta e radicalmente humano: não um mundo de anjos e demônios, nada que se pareça com um paraíso ou o pior dos infernos na Terra. Para uns, será um mundo que está além destas abstrações, para outros estará aquém, mas isso é já matéria de domínio dos juízos de fé – de uma ética e moral da comunicação que não aquelas (pós-convencionais) que Ângela Marques e Luís Martino aqui nos desafiam a pensar nas páginas que se seguem.

LISBOA

14 de junho de 2016

INTRODUÇÃO

GRANDE PARTE da reflexão teórica sobre a ética no campo da Comunicação concentra-se em estudos a respeito de princípios deontológicos que regem as práticas dos profissionais de comunicação. São constantes objetos de investigação o funcionamento estratégico dos dispositivos midiáticos e a performance desempenhada por seus profissionais diante do constrangimento imposto pelos poderes associados ao Mercado e ao Estado.

Ao abordarmos a ética e a moral no contexto da comunicação, não podemos negligenciar o fato de que os atuais meios de comunicação constituem-se em torno de estruturas amplamente centralizadas, baseadas em formas hierárquicas e assimétricas de comunicação. A descontinuidade entre os mecanismos de produção e as práticas de interpretação enraizadas nas práticas concretas dos indivíduos faz com que a reflexão ético-moral sobre a ação dos meios se aglomere unicamente no pólo da produção (Stevenson, 1997).

Se de um lado os *media* agem estrategicamente para manter uma performance industrial competitiva, alimentando formas de vida apri-

sionadas pelas lógicas do consumo e do mercado, de outro lado eles permitem que discursos e perspectivas antes enclausurados se tornem amplamente disponíveis no tempo e no espaço. Nesse sentido, desempenham um papel dúbio e ambivalente na constituição de esferas públicas contemporâneas: ao mesmo tempo em que selecionam e hierarquizam vozes e discursos, democratizam (tornam visíveis e disponíveis) visões e perspectivas sociais e políticas.

Embora tenhamos que levar em conta as várias assimetrias e desigualdades presentes nos modos operatórios dos meios de comunicação e de seus profissionais, é preciso considerar também que uma ética da comunicação envolve as regras, normas e valores que regulam as práticas de interação da vida cotidiana.

Assim, e sem desconsiderarmos a importância dos códigos que dirigem a ação e os interesses desses profissionais, é possível afirmar que a ética da comunicação diz respeito, em grande medida, aos modos como as relações intersubjetivas são construídas – criando tensões entre as determinações que regem as trocas comunicativas e a constante reformulação de seus contextos e modos expressivos. A nosso ver, a ética da comunicação não se restringe às práticas que implementam e renovam os imperativos de performatividade e eficácia dos *media*, mas deve levar em conta “a intercompreensão linguística: a comunicação organizada a partir da linguagem, pela qual os indivíduos se constituem socialmente enquanto sujeitos e a vida comum se torna possível” (Esteves, 2003, p.146).

Compreender a ética dos processos comunicacionais relaciona-se também “a uma coletividade, a práticas comuns que os sujeitos efetuam, uns em relação aos outros e em relação ao mundo, sujeitos esses pertencentes a uma mesma comunidade de linguagem e de ação, e dispondo de mediações simbólicas compartilhadas (conceitos, jogos de linguagem, formas instituídas)” (Quéré, 1991, p.70).

O debate ético-moral acerca dos processos comunicativos perpassa toda a diversidade dos processos de interação mediáticos e cotidianos, procurando destacar as diferentes formas de sua articulação. Uma ética associada aos processos comunicativos atuais não deve ser relacionada somente aos modos operatórios dos meios de comunicação de massa,

nem ao processo de midiaticização que, segundo Sodré (2006), implica uma influência exagerada da mídia na configuração de modos de vida e na modelagem de percepções, afetos, costumes e efeitos políticos. Para além da midiaticização¹ e da consciência de que os modos operatórios da tecnologia nos impõem um novo modo de organização social, de cognição e de construção de vínculos, temos que ter em mente o fato de que a ética ligada às interações comunicacionais que se desenvolvem em um determinado contexto social considera as tensões e interseções entre os conceitos de discurso (linguagem como mediação das relações interindividuais), alteridade (aproximações e distanciamentos entre os sujeitos no processo de construção de identidade e de busca por reconhecimento) e esfera pública (situação de interação, justificação recíproca e cena de elaboração e troca de pontos de vista).

Acreditamos que uma articulação entre a presença dos meios de comunicação nas experiências particulares e coletivas e o desenvolvimento moral das sociedades e dos sujeitos deve levar em conta a construção de um comum e de esferas públicas articuladas em rede (organizadas em torno da busca pelo entendimento mútuo e da reflexão em torno das regras morais que nos vinculam coletivamente) nas quais as opiniões e identidades podem ser construídas, reveladas e negociadas. Sob esse aspecto, a ética diz respeito também aos modos como princípios e valores se configuram nos textos e contextos midiáticos e à maneira como os *media* atuam e influem nas relações intersubjetivas, configurando situações interativas e fornecendo insumos simbólicos não só

1. Segundo José Luiz Braga (2012, p.50), a midiaticização pode ser compreendida como “uma criação e recriação contínua de circuitos, nos quais, articulados com processos de oralidade e processos do mundo da escrita, os processos que exigem ou exercem intermediação tecnológica se tornam particularmente caracterizadores da interação. (...) Isso corresponde a dizer que, na sociedade em midiaticização, não são os meios, as tecnologias ou as indústrias culturais que produzem os processos, mas sim todos os participantes sociais, grupos, sujeitos e instituições que acionam tais processos e conforme os acionam. (...) Assim, a midiaticização se apresenta hoje como principal mediação de todos os processos sociais”, não correspondendo apenas ao aprimoramento do aparato tecnológico, mas a matrizes sociais, interacionais e culturais que vão sendo tentativamente elaboradas para assegurar interações e circuitos comunicativos.

para a construção das identidades subjetivas e coletivas, mas também para a representação imagética dos “outros”. E aqui é preciso pensar em uma imagem que não roube a existência e a palavra do outro, que não o classifique segundo moldes de apreensão e enquadramento que domesticam (e mesmo apagam) sua diferença, mas uma imagem que efetivamente acolha e hospede o outro em sua singularidade, apresentando, ao mesmo tempo, um lugar reflexivo ao espectador.

Além disso, é preciso pensar nos modos por meio dos quais, nas sociedades complexas atuais, torna-se possível conectar demandas de natureza subjetiva, ligadas a diferentes concepções de bem-viver, a demandas morais que dizem respeito a como nos relacionamos com os outros na busca de reconhecimento social. Se a ética da comunicação está fundada na ampliação dos horizontes éticos individuais tendo em vista a consideração de questões que dizem respeito ao que é bom para todos, faz-se necessário buscar maneiras de conciliar interesses e necessidades particulares, que emergem em esferas públicas parciais de interação de grupos e indivíduos, com preocupações inerentes a todos aqueles que integram as sociedades atuais altamente complexas, pluralistas e diferenciadas.

Nesse sentido, uma ética associada aos processos comunicativos atuais não pode deixar de considerar, em um primeiro momento, a) os modos operatórios da produção de informações nos *media*; b) os modos de difusão e apropriação crítica das mensagens midiáticas; c) os processos intersubjetivos que tentam descortinar a perspectiva de cada ator envolvido em uma ação comunicativa, articulando-a ou não com a perspectiva de todos; d) as situações comunicativas e os contextos relacionais que são criados quando sujeitos acionam elementos comuns de linguagem para buscarem o entendimento recíproco; e e) o interesse próprio, que pauta não só ações estratégicas, vistas como contrárias ao bem coletivo, mas sobretudo direciona o engajamento discursivo dos atores com seus pares e que, por isso mesmo, precisa ser considerado como elemento central de uma interação comunicativa.

Além dessas dimensões, é preciso mencionar que uma ética da comunicação que se proponha a avaliar o papel desempenhado pelos interesses e pela linguagem na relação prática entre os sujeitos deve

abordar os quadros de sentido e as formas de linguagem que definem tanto a interlocução quanto seu contexto - e ao modo como os sujeitos procuram associar sua liberdade de ação e seus próprios interesses ao respeito pelas identidades e interesses alheios (Marques, 2009; Marques; Martino, 2011; Martino; Marques, 2012). É importante ainda considerar as condições nas quais, por meio da interação discursiva na esfera pública, os indivíduos poderiam chegar a um entendimento acerca de seus interesses e necessidades. O desenvolvimento ético e moral das sociedades contemporâneas deve levar em conta o modo como os sujeitos debatem dialogam e negociam suas diferenças, interesses, pontos de vista e necessidades, consituindo esferas públicas cada vez mais entrelaçadas.

As questões éticas e morais estão associadas, entre outras dimensões, ao modo como os indivíduos utilizam o discurso para empreender, em esferas públicas de discussão, uma busca intersubjetiva pelo entendimento e por normas que contemplem os interesses e o bem coletivo. Nessa busca, os indivíduos são instados a se colocar no lugar dos outros e, ao fazer isso, a demonstrarem reconhecimento pelo valor moral de seus interlocutores, entendendo-os como sujeitos capazes de produzir e sustentar os próprios pontos de vista, como portadores de direitos e como detentores de habilidades singulares passíveis de trazer contribuições ao todo social. Somado a esse processo, a presença dos meios de comunicação nas experiências particulares e coletivas pode contribuir para o desenvolvimento moral das sociedades e dos sujeitos a partir da construção discursiva de representações que circulam tanto nos âmbitos rotineiros e informais da vida cotidiana quanto em uma esfera pública articulada em rede, na qual as opiniões e identidades podem ser reveladas, testadas e escrutinizadas.

Diante desse quadro, é possível dizer que a ideia de *Mídia, Ética e Esfera Pública* nasceu justamente a partir do diálogo entre os autores que, na prática pedagógica em vários níveis, da graduação ao doutorado, viam-se diante da ausência de um texto a respeito de uma ética da comunicação em suas relações com a política, a democracia e os processos de constituição de sujeitos a partir de suas experiências e práticas comunicativas. Os capítulos aqui reunidos buscam revelar os

fundamentos da ética no espaço da comunicação, e não a aplicação de teorias e normas às práticas da mídia. Nesse sentido, o livro se concentra no estudo da comunicação, em seus diversos aspectos, na perspectiva de uma ética própria da área – o que não impede o diálogo com a Filosofia e a Sociologia, mas voltadas para pensar a comunicação. Alguns dos capítulos que integram essa obra foram originalmente publicados em periódicos da área e encontram-se aqui revistos e ampliados.

O livro é dirigido a estudantes, professores e pesquisadores da Comunicação em suas várias instâncias, podendo ser usado desde a graduação, nas disciplinas de Ética e/ou Legislação, até como fonte de pesquisa para trabalhos acadêmicos de pós-graduação na medida em que não está pautado na defesa deste ou daquele ponto de vista, mas pensa a ética como um tema interdisciplinar, pautado não pela autoridade, mas pelo diálogo.

PARTE I

ÉTICA, MORAL E COMUNICAÇÃO

capítulo 1

AS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA, MORAL E COMUNICAÇÃO NA EXPERIÊNCIA INTERSUBJETIVA

DE MODO A DELINEARMOS MELHOR as relações que se estabelecem entre ética e comunicação, é importante, em um primeiro momento, explicitar algumas particularidades dos conceitos de ética e moral.

Percebemos que é bastante comum o uso do conceito de “moral” como sinônimo de “ética”. Não raro, a ética é definida como o conjunto das práticas morais de uma sociedade, ou dos princípios que norteiam essas práticas (Herrero, 2002). A relação entre ética e filosofia da moral pode levar a um entendimento equivocado de que as duas noções tenham o mesmo significado. Trataremos brevemente a seguir de algumas das distinções mais significativas para as reflexões a serem desenvolvidas nesta obra.

A palavra moral vem do latim *mos/mores*, que significa costumes (adequação do indivíduo ao seu grupo social). Por isso muitos utilizam a expressão “bons costumes” para se referir à moral.

Em um sentido amplo, a moral é o conjunto de regras de conduta admitidas em determinada época ou por um grupo de pessoas (Vázquez, 2001). Sabemos que é por meio das normas sociais que os valores de uma sociedade são expressos e adquirem um caráter normativo e raramente questionável. Nesse sentido, agir moralmente significa obedecer às exigências e prescrições que reconhecemos como válidas para orientar nossas escolhas quando enfrentamos problemas que possuem uma dimensão que ultrapassa a subjetividade. Tomamos decisões, agimos e avaliamos essas decisões e atos de acordo com o que é definido como justo e bom para todos.

A moral é um sistema de normas, princípios e valores, segundo o qual são regulamentadas as relações mútuas entre os indivíduos ou entre estes e a comunidade, de tal maneira que estas normas, dotadas de um caráter histórico e social, sejam acatadas livre e conscientemente, por uma convicção íntima, e não de uma maneira mecânica, externa ou impessoal (Vázquez, 2001, p.84).

A função social da moral é fazer com que, sem usar a coerção, os indivíduos aceitem livre e conscientemente a ordem social estabelecida. As razões morais que alimentam nossas crenças acerca do que é bom nos impelem a rejeitar as injustiças (âmbito coletivo), sejam elas ligadas à nossa cultura ou não (Vázquez, 2001). É importante ter em mente que as regras de conduta que fundamentam a moral sempre correm o risco de se transformarem em instrumentos de poder para oprimir e controlar a vida das pessoas. Ao mesmo tempo, as normas inflexíveis não se adaptam às mudanças culturais e históricas e entram em contradição com as novas formas de vida.

A análise dos fatos morais nos coloca diante de dois pólos contraditórios: de um lado, o caráter social e coletivo da moral (ligada à avaliação do efeito que uma conduta possui na coletividade), de outro, a intimidade do sujeito. Quando criamos e seguimos valores, não o fazemos para nós mesmos, mas enquanto seres sociais que se relacionam com os outros. Por isso, agimos moralmente. Nas sociedades plurais há múltiplas expressões de moralidade e é preciso evitar o moralismo, que consiste na tentativa de impor nosso ponto de vista aos outros.

Mas, ao mesmo tempo, agimos eticamente, ou seja, nos pautamos pelos valores que consideramos ser corretos para a conduta de nossa existência, tendo em consideração o que denominamos como “bem viver”. Agimos moral e eticamente ao mesmo tempo. Contudo, a natureza dos dilemas colocados por essas duas formas de ação é diferente: enquanto a ação moral nos lança desafios ligados à justiça e ao bem, a ação ética nos impele ao bom, ao bem-viver.

Em nossas atividades e relações cotidianas estamos sempre fazendo juízos de valor, ou seja, estamos sempre julgando ou avaliando nossos atos.

Formulamos juízos de aprovação ou reprovação e nos sujeitamos conscientemente a certas normas ou regras de ação. Quando nos perguntamos “Que devo fazer”, isso mostra que não nascemos pré-programados, mas devemos construir nosso ser e nossas relações grupais. O fato de sermos livres, ainda que não de forma absoluta, nos coloca o problema da responsabilidade: a forma como organizamos nossa vida e como solucionamos problemas que surgem na relação com outras pessoas é de nossa responsabilidade (Sung e Silva, 2004, p.16). Uma sociedade é tanto mais rica moralmente quanto mais possibilidades oferece a seus membros de assumirem a responsabilidade coletiva ou pessoal de seus atos; isto é, “quanto mais ampla for a margem proporcionada para aceitar consciente e livremente as normas que regulam as suas relações com os demais” (Vázquez, 2001, p. 58).

Por sua vez, investigar o modo pelo qual a responsabilidade moral se relaciona com a liberdade e com o determinismo ao qual nossos atos estão sujeitos é um problema teórico, cujo estudo é de competência da ética. Ética vem do grego (*ethos*), que se relaciona a modo de ser, caráter.

Sob essa acepção, a ética se refere à visão particular de um grupo ou indivíduo (caráter). Em certo sentido, ética refere-se a um caráter admirável e a atos e julgamentos considerados moralmente corretos. Isso se aplica quando dizemos que um amigo agiu eticamente ou quando afirmamos que um determinado político é antiético e age de maneira imoral.

Mas, de forma mais específica, o conceito de ética se refere à teoria sobre a prática moral. A ética, nesse sentido, é percebida como campo de

investigação: ela trata dos dilemas que enfrentamos para justificarmos ou não nossas ações quando as crenças e valores morais não mais dão conta de oferecer uma resposta isenta de conflitos e dilemas. O estudo da justificação dos juízos morais busca examinar se é possível apresentar razões ou argumentos (e de que tipo) para demonstrar a validade de um juízo moral e, particularmente, das normas morais (Vázquez, 2001, p.19). A ética se relaciona à investigação dos tipos de razões ou de argumentos que são utilizados para demonstrar a validade de um juízo moral e, particularmente, das normas morais (âmbito dos direitos). A ética nos aponta o que é um comportamento considerado bom: podemos resolver impasses de maneira individual baseando-nos em nossas convicções internas. Mas é inútil recorrer à ética para encontrar nela uma normas de ação para cada situação concreta.

É sob esse ângulo que a ética se desenha como campo de investigação das crenças, valores e condutas dos indivíduos e culturas, buscando explicar como aparecem, como se perpetuam (ou são questionadas) e como articulam modos de legitimar e deslegitimar ações e práticas de alcance coletivo. A ética nos fornece então um conjunto de razões destinadas a julgar princípios coletivos de conduta, tais como respeitar as pessoas (incluindo nós mesmos) e preocupar-se com as necessidades dos outros.

Quando se diferencia a ética da moral, geralmente (sobretudo no âmbito filosófico) visa-se distinguir o conjunto das práticas morais cristalizadas pelo costume e a convenção social dos princípios teóricos que as fundamentam ou criticam.

Dito de outro modo, Quando todos aceitam os costumes e valores morais estabelecidos para a ação coletiva não precisa se discutir sobre eles. Mas quando há discordâncias sobre sua validade, surge a necessidade de fundamentá-los de forma prática. Aqui aparece o conceito de ética, que se configura como prática reflexiva e produção de justificativas racionais acerca de ações que tomam forma a partir dos códigos coletivos de conduta. “Se a norma se revela incapaz de redimir conflitos ou quando a sua própria aplicação é geradora de conflitos é necessário apelar para a sensibilidade em relação às situações particulares, as quais apenas a ética domina.” (Esteves, 1998, p.266).

Enquanto a ética distingue o Bom e o Mau, a moral distingue o Bem e o Mal. Se a ética persegue o bem-estar (bem-viver), a moral persegue a justiça e a integração. Se a ética vem do eu, do interior de cada um, a moral vem dos outros. Se a ética é individual, a moral é compartilhada. Se a ética supõe julgamentos e valores, a moral supõe máximas e princípios (Costa, 2009, p. 20).

Os problemas enfrentados pela moral prática constituem-se em matéria de reflexão, fazendo da ética uma teoria do modo efetivo de comportamento do homem. Assim, a ética se refere ao processo de reflexão instaurado em torno de questões para as quais não temos respostas prontas. Por isso, o intuito é elaborar as perguntas certas¹, zelando pela qualidade do processo de busca e construção argumentativa das justificativas que explicam nossos atos diante dos outros (Plaisance, 2011).

O conceito de ética se refere, em suma, à teoria sobre a prática moral. Ética seria um campo de investigação e reflexão teórico-filosófica que “analisa, critica ou legitima os fundamentos e princípios que regem um determinado sistema moral em sua dimensão prática” (Sung e Silva, 2004, p.13). Ela está voltada ao estudo da natureza, função e justificação dos juízos morais. A ética, enquanto ciência (que tem como objeto uma forma específica do comportamento humano), trabalha com conceitos como: responsabilidade, liberdade, autonomia, solidariedade, valor, consciência, sociabilidade, justiça, igualdade. Tais conceitos serão explorados com mais vagar nos capítulos que se seguem e são o cerne de uma reflexão crítica e aprofundada acerca das interfaces entre ética e comunicação.

A ética e as ciências da comunicação

A ética se relaciona com outras ciências que, sob ângulos diversos, estudam as relações e o comportamento dos homens em sociedade e proporcionam dados e conclusões que contribuem para esclarecer seus

1. Segundo Plaisance (2011, p.27), “esperar que a ética forneça as respostas certas normalmente leva apenas à moralização, à elaboração de afirmações amplas, muitas vezes infundadas quanto à correção de um curso de ação que as outras pessoas poderão ou não aceitar como reflexos de suas próprias convicções morais”.

comportamentos e práticas. Especificamente, podemos dizer que as questões morais possuem um caráter comunicacional ligado à linguagem e ao discurso, os quais colocam em primeiro plano o delineamento ético-moral da prática dialógica.

Ética e comunicação se entrelaçam quando o que está em jogo são decisões relativas à vida em comunidade, ao modo de compatibilização e satisfação de desejos individuais, que devem encontrar pontos de interseção a fim de alcançar o bem coletivo. “Estão fora do domínio ético questões relativas apenas à satisfação e ao bem-estar de cada um e que, nessa medida, possuem uma relação apenas facultativa com a comunicação e a discussão pública” (Esteves, 1998, p.259).

O fato de a ética da comunicação estar voltada para o encontro de alternativas de entendimento e solução para problemas de ordem coletiva (ligados à justiça) não implica que ela deixa de ter uma dimensão individual. Ao mesmo tempo que estabelece diretrizes e regras para a vida em comunidade, a ética define também critérios e valores para a afirmação pessoal do indivíduo e de sua transformação em sujeito político autônomo.

Assim, ela tem uma dimensão subjetiva e, ao mesmo tempo, pertence ao domínio da inter-relação: das relações sociais no interior das instituições, da interação com o outro e da relação consigo mesmo no processo relacional de subjetivação e construção da autonomia.

O enfoque por nós conferido à ética da comunicação está voltado para a prática argumentativa, para a conversação cívica e para um processo público de comunicação que requerem dos indivíduos que se reconheçam como parceiros de interlocução, dotados de responsabilidade e reciprocidade. É necessário ainda o envolvimento de todos para o entendimento e busca de soluções para problemas de interesse coletivo. As questões envolvidas em um reflexão centrada na ética da comunicação revelam sobretudo aspectos da busca por reconhecimento social e justiça. Afinal, colocar-se no lugar do outro não é só uma exigência moral, mas ajuda na construção e reconhecimento das identidades e diferenças.

Diante disso, é interessante notar como o conteúdo dos discursos midiáticos passa a fundamentar os discursos práticos nos quais

aprendemos a perceber e interpretar o “mundo do outro”, a adotar o ponto de vista dos outros e a buscar um maior comprometimento com a resolução coletiva de problemas. Sabemos que a mídia amplia o espaço público: além de reproduzirem e disseminarem valores morais, os media transforma-se em espaços de entrecruzamento de perspectivas (criação de um amplo espaço de argumentação). Os discursos que perpassam os ambientes mediáticos e sociais configuram-se, então, como uma forma relevante de mostrar que a renovação do vínculo social e normativo que mantemos uns com os outros nas práticas comunicativas cotidianas é relevante não só para o fortalecimento dos mecanismos de validação e legitimação de regras, mas também para o estabelecimento da solidariedade entre indivíduos que buscam reconhecer-se mutuamente como parceiros dialógicos capazes de justificar racionalmente suas ações, suas necessidades e seus desejos.

Assim, discursos midiáticos podem promover um processo reflexivo de debate coletivo e de busca de compreensão e entendimento, aproximando diferentes esferas públicas de discussão. Tal processo é essencial para a ética e para a construção de uma perspectiva colaborativa a partir da qual podemos pensar sobre a questão da democracia e da responsabilidade solidária no mundo contemporâneo.

Ética e mídia

Certamente a mídia desempenha um importante papel na interconexão de públicos e discursos dispersos, garantindo possibilidades de renovação e atualização de modos de sociabilidade e da rede de debates coletivos, assim como de dar continuidade aos discursos sobre o bem-comum. Esses últimos necessitam da constante revisão e aprimoramento das bases e quadros de sentido compartilhados os quais nos permitem julgar o que é “bom” para todos. Argumentamos que a mídia é atualmente uma das grandes responsáveis pelo contato reflexivo dos sujeitos com os “outros” e com a sociedade.

A reflexão sobre uma ética da comunicação nos leva a indagar sobre quais condições de intervenção dos *media* seriam capazes de enriquecer processos simbólicos presentes na experiência concreta dos indivíduos.

Afinal, os media tanto podem construir e difundir representações problematizantes quanto podem esvaziar e empobrecer formas de expressão e de sociabilidade. Sob esse aspecto, o sentido assumido hoje pela questão ético-moral não pode confinar-se aos *media* em si (ou a princípios de deontologia profissional ligados a constrangimentos originados de pressões de poder). Pensar uma ética da comunicação exige considerar os pontos de conexão entre os meios e a prática concreta e situada de interação dos cidadãos através da linguagem. Estes, ao interpretarem e reelaborarem os discursos mediáticos, e ao se engajarem em dinâmicas de negociação na esfera pública, são instados a assumir a responsabilidade de seus atos e juízos diante de seus pares. Mais do que isso: são constantemente convidados a refletir sobre como os meios de comunicação alteram os ambientes sociais e culturais que os sustentam, assim como as relações que os indivíduos e instituições tecem entre si em situações marcadas pelo conflito, pela ordenação discursiva do mundo e pela auto-descoberta.

Diante disso, é interessante notar como o conteúdo dos discursos mediáticos configura-se atualmente como uma forma relevante de mostrar que as representações podem estimular sentimentos morais e interesse pela experiência dos outros. E, apesar de muitas vezes essas representações não desencaderem processos de reflexão prático-moral (que vão além da empatia e da solidarização com a dor dos outros), elas atestam a possibilidade de que a difusão de informações e imagens por meio da mídia pode “ajudar a estimular e a aprofundar um sentimento de responsabilidade pelo mundo não-humano da natureza e pelo universo dos outros distantes que não compartilham das mesmas condições de vida que as nossas” (Thompson, 1998, p.227).

A promoção de solidariedade, além de ser um processo de aprendizagem social é, no contexto mediático, um potencializador de demandas por inclusão de identidades e pela maior pluralidade de atores e lugares de fala em espaços de visibilidade. Vários são os temas abordados em programas mediáticos com potencial para despertar um envolvimento da audiência para além da mera empatia. Não raro, é possível constatar a emergência de uma solidariedade com os “não-iguais”. Porém, muitas vezes a superficialidade do tratamento narrativo impede

um maior grau de envolvimento e responsabilidade dos indivíduos que ultrapassem a fina película do entretenimento individualista. Somado a isso, imagens dramáticas podem ser manipuladas e exploradas com a finalidade de mobilizar a simpatia ou a antipatia, a perpetuação ou o questionamento de estigmas por meio da desconstrução de representações criatalizadas. A dor de consciência é fugaz, pois “as práticas profissionais da mídia buscam representar as tragédias humanas globais mantendo uma distância segura entre nós e os outros (Stevenson, 1997, p.80). Isso mostra que o sentido de responsabilidade é diferente da capacidade e da disponibilidade efetivas de agir em prol da integridade do outro. Como ressalta Thompson,

Os indivíduos podem ter uma profunda preocupação pela infelicidade de outros distantes ou pela destruição do meio-ambiente global, mas dada a enorme complexidade dos processos que produziram as crises e situações perigosas que enfrentamos hoje, e dada a dificuldade de intervir objetivamente nos processos que muitas vezes são pobremente entendidos, muitas pessoas podem se sentir incapazes de traduzir na prática esse sentido de preocupação (1998, p.228).

Contudo, podemos pensar nos recursos discursivos dos *media* como elementos integrantes de uma espécie de reabilitação da experiência ordinária, na medida em que “auxiliam a fazer com que questões éticas se ampliem para abranger outros distantes que, embora remotos no espaço e no tempo, podem fazer parte de uma sequência interligada de ações e suas consequências (Thompson, 1998, p.226).

As representações mediáticas, enquanto resultado de processos contínuos de interpretação do mundo concreto, solicitam aos indivíduos uma constante revisão do modo como avaliam, modificam e recriam seus parâmetros de avaliação e julgamento de si mesmos e dos outros. Representações são signos sempre limitados, uma vez que não conseguem apreender a pluralidade do referente. Os elementos simbólicos contidos nas narrativas mediáticas, contudo, além de difundirem códigos de conveniência, podem contribuir para que cada vez mais os indivíduos revejam suas posições frente ao julgamento alheio. Isso depen-

de sobretudo do modo como as operações de enquadramento atuam sobre a construção de representações. Pensar no contexto dos media como espaços de luta simbólica “vinda de baixo” oferece uma ética da resistência contra a incorporação das pessoas à estratégias ideológicas dominantes (Stevenson, 1997). Essa abordagem não prevê uma ética meramente descritiva, mas questionadora das representações que conferem visibilidade a uma pluralidade de vozes em um local onde tinha-se por pressuposto que existia somente uma.

Desta maneira, produções culturais que reúnem conhecimentos e saberes partilhados incorporam também aspectos de experiências identificadas como injustas, ou seja, práticas percebidas como geradoras de infortúnio ou desrespeito. Assim, a visibilidade proporcionada pelos *media* a narrativas e representações associadas à modos de opressão simbólica tem a capacidade de deflagrar debates e discussões que evidenciam questões relativas a demandas de grupos marginalizados por reconhecimento.

A construção de uma dimensão comunicacional ético-moral precisa de um leque diverso de perspectivas que nos lembrem nossa condição humana compartilhada.

Igualmente essencial é a existência de “domínios públicos nos quais nossas vozes e as dos outros possam insistentemente interrogar-se de maneira recíproca” (Stevenson, 1997, p.84). Uma ética da comunicação deve contemplar o desejo e a necessidade de estar com o outro, de acolhê-lo, de respeitá-lo, de aceitar o desafio que o outro nos lança por meio de sua singularidade, de sua diferença. O encontro com o outro, seja na comunidade ou pela via das representações mediáticas, deveria expressar sempre de forma agonística (e não meramente antagônica), na qual um indivíduo incita o outro por meio da dúvida e do estranhamento. Nesse sentido, o conceito de solidariedade requer menos a empatia ou a semelhança com o outro, e mais uma habilidade de se deixar afetar pelo “não-idêntico”, ao mesmo tempo em que requer uma igualdade normativa. Ou seja, “envolve a aceitação do outro como outro, o qual precisa ter a mesma chance de articular necessidades e argumentos” (Cohen; Arato, 1992, p.383) a fim de chegar ao entendimento comum.

Essa abordagem marca a busca da co-responsabilidade de todos, cada um a partir de suas próprias experiências, pelas consequências das ações que asseguram um “ser com os outros” e um contexto de vida partilhado (Herrero, 2002). Representações do mundo do outro ou da dor do outro ativam constantemente sentimentos morais, os quais podem nos responsabilizar pelo bem-estar de outros, estejam eles ou não distantes no espaço e no tempo.

O encontro, mediado ou face a face, entre diferentes identidades marca a importância adquirida pela dimensão do reconhecimento social e de um processo de discussão coletiva capaz de apontar alternativas de solução para conflitos e modos de opressão e desrespeito. Este desafio requer uma percepção sensível das diferenças de opinião e de gostos, pois a ética, enquanto reflexão crítica acerca de preceitos morais, diz justamente de um questionamento, reformulação e justificação das condutas por nós adotadas em busca do bem-viver. Tal busca não se refere à uma posição unicamente individual, mas já pressupõe o encontro com o outro. A vida que cada um projeta para si tem considerar necessariamente os outros e os contextos institucionais de afirmação e delineamento de nossas relações. O processo ético-moral associado à comunicação depende de que esses indivíduos façam avançar a tradição por meio da criação e recriação de relações intersubjetivas pautadas pelo respeito mútuo e voltadas para a promoção dos interesses coletivos, sem desconsiderar as singularidades e as demandas éticas das existências particulares.

capítulo 2

A ÉTICA DOS PROCESSOS COMUNICATIVOS: DISCURSO, ESFERA PÚBLICA E AUTONOMIA

UMA ABORDAGEM que pretende estudar as relações entre processos ético-morais e a comunicação deve considerar os modos operatórios dos meios de comunicação de massa, mas também aos modos de difusão e apropriação crítica das mensagens mediáticas. Tal abordagem deve considerar também os modos como os indivíduos buscam entendimento e solução para as questões morais que suscitam não só reflexões ligadas ao auto-entendimento dos sujeitos mas que, a partir delas, almejam formas de negociação capazes de garantir soluções que contemplem as demandas da coletividade. No contexto das sociedades atuais, a busca pelo diálogo, pelo debate e pela consideração dos pontos de vista de todos coloca-se como desafio e necessidade, pois revelam as dificuldades de conectar demandas éticas de natureza subjetiva, ligadas a diferentes concepções de bem-viver, a demandas morais que

dizem respeito a como nos relacionamos com os outros na busca de solidariedade e reconhecimento social. Nesse sentido, as interseções entre ética, moral e comunicação podem ser examinadas a partir de três âmbitos distintos e intrinsecamente articulados.

O primeiro envolve a ética do discurso (ou da discussão), formulada por Habermas (1995, 1987) na tentativa de apontar um modo de comunicação intersubjetiva para a solução de conflitos e impasses normativos que seja livre de coerções e violências de toda sorte, fundada na igualdade entre parceiros de interlocução que se atribuem reciprocamente o status de parceiros moralmente dignos de serem ouvidos e considerados em debates sobre questões de interesse coletivo. A ética do discurso visa a ampliação dos horizontes éticos individuais (e não a sua supressão, como contestam muitos dos críticos de Habermas) tendo em vista a consideração de questões que dizem respeito ao que é bom e justo para todos. Para tanto, faz-se necessário buscar maneiras de conciliar interesses e necessidades particulares, que emergem em esferas de interação de grupos e indivíduos, com preocupações inerentes a todos aqueles que integram as sociedades atuais altamente complexas, pluralistas e diferenciadas.

Um segundo âmbito abrange as formas como os indivíduos buscam, no contexto de suas relações com os outros, uma auto-realização que não depende apenas de uma reflexão interna ou do cumprimento de princípios éticos internalizados e construídos como parâmetros de avaliação das condutas individuais. Tal auto-realização não é possível, segundo Axel Honneth (2003), sem o reconhecimento social, ou seja, sem o apoio, o incentivo e a validação dos outros. No contexto da ética do discurso, o reconhecimento designa o tipo de respeito mútuo que envolve, ao mesmo tempo, a singularidade e a igualdade de todos os interlocutores. Apresentar-se diante do outro e expor argumentos e pontos de vista ao escrutínio público exige respeito, reciprocidade e uma disposição em se “colocar no lugar do outro”. Contudo, o reconhecimento proposto por Honneth parte do pressuposto de que a moral não está ligada somente a situações que julgamos boas, mas ao respeito das aspirações sustentadas pelos indivíduos de modo a garantir sua integridade e o florescimento de sua identidade.

As atitudes morais devem, portanto, instaurar condições para que os indivíduos possam ser reconhecidos em seus relacionamentos de amor e amizade, em suas buscas pela conquista de direitos, e em atividades nas quais suas habilidades são avaliadas pelo valor que possuem ou que podem oferecer a projetos coletivos. A legitimidade de categorias sociais de percepção e julgamento dos sujeitos é posta em causa quando indivíduos e grupos tematizam experiências de injustiça nas quais se sentem lesados em suas expectativas de reconhecimento. Mas a alteração e revisão das estruturas sociais e cognitivas (dos esquemas de pensamento) que utilizamos para classificar e interpretar os sujeitos depende da desnaturalização de suas práticas.

Esse trabalho de tematização e crítica dos esquemas de percepção e rotulação do mundo dos outros pode contar, às vezes, com as narrativas midiáticas que, ao conferir visibilidade a “outros distantes” e às suas condições de vida, alimentam sentimentos morais de responsabilidade e de solidariedade. Estes, em momentos críticos que suscitam amplos e continuados debates, podem, por sua vez, alimentar julgamentos morais voltados para a busca de processos de solução de problemas que unam sem apagar as diferenças, que indiquem aquilo que é compartilhado entre estranhos, sem privar o outro da condição de outro, que aproximem avaliações individuais de avaliações coletivas conferindo à ética “o caráter de projeto democrático, fundado no diálogo, na discussão e na compreensão do outro” (Esteves, 2003, p.304).

Nesse sentido, o terceiro âmbito de relação entre ética, moral e comunicação é o espaço mediático. Entretanto, para uma efetiva avaliação de seus entrecruzamentos, não só suas lógicas operatórias devem ser observadas, mas sobretudo, o diálogo entre textos e audiências e as complexas relações entre os enunciados mediáticos e questões de atribuição de valor aos sujeitos.

Ao refletirmos sobre a ética e a moral no contexto da comunicação, não podemos deixar de fazer duas considerações principais. A primeira delas ressalta que processos ético-morais (que unem a auto-realização dos indivíduos e a realização da sociedade) dizem respeito aos modos como os *media* atuam e influem nas relações intersubjetivas, fornecendo insumos simbólicos não só para a construção das identidades subjetivas,

mas também para a ativação constante de sentimentos morais a partir da representação imagética dos “outros”. A segunda consideração ressalta o fato de, se de um lado os *media* agem estrategicamente para manter uma performance industrial competitiva, de outro eles permitem que discursos e perspectivas antes enclausurados se tornem amplamente disponíveis no tempo e no espaço. Sob esse aspecto, desempenham um papel dúbio e ambivalente: ao mesmo tempo em que selecionam e hierarquizam vozes e discursos, democratizam (tornam visíveis e disponíveis) visões e perspectivas sociais e políticas (Thompson, 1998; Stevenson, 1997).

Tendo em vista essas considerações, acreditamos que uma articulação entre questões ético-morais e comunicacionais pode ser melhor entendida a partir de uma reflexão que leve em conta: i) a ética do discurso; ii) as demandas por reconhecimento social e iii) a construção do sujeito político autônomo. Essas três dimensões (tratadas a seguir de modo mais detido) privilegiam, a partir de uma ótica político-filosófica, a comunicação intersubjetiva (seja ela face a face ou mediada) como aspecto central da elaboração e constante transformação dos princípios ético-morais que regem os conflitos e as negociações agonísticas nas sociedades contemporâneas.

A ética do discurso e a busca intersubjetiva pelo entendimento: aproximações entre ética e moral

Na concepção de Habermas (1987, 1995, 2004), a ética da comunicação (ou do agir comunicativo) está fundada na ampliação dos horizontes éticos individuais tendo em vista a consideração de questões que dizem respeito ao que é bom e justo para todos. De modo a revelar como, por meio da interação discursiva na esfera pública, os indivíduos poderiam chegar a um entendimento ou consenso¹ acerca de seus

1. “O consenso sobre algo mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica. Existe certamente uma diferença entre compreender o significado de uma expressão linguística e entender-se com alguém sobre algo com o auxílio de uma expressão tida como válida”. (Habermas, 2002, p.77).

interesses e necessidades, ele procurou esboçar uma teoria, a ética do discurso, capaz de evidenciar como o uso racional da linguagem é capaz de promover o entendimento mútuo e um acordo provisório entre os participantes de discussões práticas, as quais originam a esfera pública. Assim, nessa esfera, sujeitos capazes de fala e ação usam a linguagem e o conhecimento intuitivo de como proceder em determinadas situações (adquirido no processo de socialização), de forma racional (o que não significa isenta de elementos estético-emocionais) para que possam chegar ao entendimento, intersubjetivamente, sobre algo no mundo.

A compreensão do que é a ética do discurso depende, portanto, da compreensão de como se articulam, na teoria habermasiana, as noções de esfera pública, ação comunicativa e deliberação. Acerca da noção de esfera pública, não podemos deixar de mencionar as reflexões elaboradas por Habermas na década de 1960. Alimentado pelas considerações feitas por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, ele defendeu um argumento fatalista na década de 1960, ao escrever *Transformações Estruturais da Esfera Pública* ([1962] 1984). Segundo ele, a rede comunicativa formada por um público composto de cidadãos privados que debatem racionalmente e publicamente (alimentados pela imprensa de opinião) um problema entrou em colapso. A esfera pública, acrescenta, havia se convertido em veículo de propaganda que, refeudalizada², passa a assumir “traços feudais, pois os ofertantes ostentam roupagens e gestos de representação perante clientes dispostos a segui-los” (1992, p. 229).

Depois de receber várias críticas e de observar os desdobramentos de pesquisas norte-americanas ao longo das décadas de 1960 e 1980, Habermas faz várias revisões acerca do significado de esfera pública, chegando a apresentar, em *Direito e Democracia*, uma formulação hoje amplamente conhecida e que salienta a ideia de rede. Nesse sentido, a esfera pública não deve ser compreendida no singular (uma única esfera, exclusiva e homogênea), mas sim como uma “rede pública e

2. A noção de “refeudalização da esfera pública” é explicada por Habermas da seguinte maneira: a mídia elabora uma representação dramática e estereotipada de fatos, promovendo mais assentimento e aclamação, do que propriamente discussão. Assim, “a esfera pública se torna uma corte, perante cujo público o prestígio é encenado – ao invés de nele desenvolver-se a crítica” (1992, p.235).

inclusiva de esferas que se sobrepõem umas às outras, cujas fronteiras reais, sociais e temporais são fluidas” (1997, p. 33). E ainda: “uma rede de discursos e de negociações, a qual deve possibilitar a solução racional de questões pragmáticas, morais e éticas” (1997, p. 47).

Ao longo de suas obras (1984, 1992, 1996, 2006), Habermas vem reelaborando o conceito de esfera pública política ou mesmo ressaltando alguns de seus aspectos que antes pareciam confusos ou opacos. Em seus textos mais atuais, ele a define geralmente como “uma rede adequada para a comunicação de informações e pontos de vista; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos” (1996, p.360).

Segundo Habermas, tal esfera não se define pelos conteúdos temáticos em discussão, mas “constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com as funções nem com os conteúdos da comunicação cotidiana” (1996, p.360).

Discursos de diferentes naturezas fundamentam o agir comunicativo, entre os quais podem ser citados: as conversações cotidianas na sociedade civil, o discurso público, os fluxos de comunicação mediada e os discursos institucionalizados no centro do sistema político (Habermas, 2006, p.415). Quando Habermas privilegia as circunstâncias sociais de comunicação nas quais os agentes buscam, cooperativamente e sem qualquer forma de coerção ou constrangimento, chegar a um entendimento, parece que nenhuma forma estratégica de ação pode fazer parte dessa esfera. Contudo, é um erro excluir da esfera pública política a dimensão estratégica das ações, ou seja, aquela baseada na disposição de um sujeito em alcançar o sucesso de seus intentos influenciando coercitivamente os outros e percebendo-os como meros meios que limitam ou facilitam sua busca por objetivos particulares (Habermas, 1991, p.241-242).

Assim, na esfera pública política, sujeitos capazes de fala e ação usam a linguagem e o conhecimento intuitivo de como proceder em determinadas situações (adquirido no processo de socialização) de forma racional para que possam chegar ao entendimento, intersubjetivamente, sobre

algo no mundo. A importância da linguagem na teoria habermasiana não se encontra somente nas características semânticas que ela adquire quando toma a forma de um proferimento, ou expressão. Além de entender o que o outro diz, os parceiros precisam empenhar-se em um confronto discursivo que exige “que os indivíduos escutem uns aos outros, respondam às críticas e justifiquem suas posições reciprocamente, colocando-se sempre no lugar do outro” (Chambers, 1996, p.100).

Sob um viés pragmático, do uso da linguagem como forma de ação prática para a busca do entendimento recíproco, a *Teoria da Ação Comunicativa*, de Habermas (1987), pode ser apontada como uma importante contribuição para pensarmos como indivíduos e grupos questionam, em uma postura ética (que busca a justificação recíproca para atos e normas), os valores e as bases que ancoram as regras morais que os vinculam coletivamente. Primeiro, para que a linguagem seja o *medium* capaz de conduzir sujeitos plurais ao entendimento, ele afirma que é preciso distinguir entre duas formas de ação discursiva:

Existe uma diferença entre a ação comunicativa e a estratégica. Enquanto na ação estratégica um ator procura influenciar o comportamento de outro ameaçando-o com sanções ou seduzindo-o com gratificações, a fim de fazer com que a interação prossiga de acordo com os desejos do primeiro ator; na ação comunicativa um ator procura motivar racionalmente o outro apoiando-se em um efeito ilocucionário do tipo *binding/bonding* derivado da oferta contida em seu ato de fala (Habermas, 1995, p.63).

A ação comunicativa é uma maneira ideal de se deliberar sobre interesses e necessidades, exigindo que os participantes percebam seus interlocutores não como obstáculos a serem driblados para a conquista de objetivos particulares (ação estratégica), mas como parceiros dignos de respeito e agentes autônomos com capacidade moral para elaborar e defender publicamente as próprias posições com base em argumentos e razões (Chambers, 1996).

Em sua obra, Habermas procurou construir uma ética do discurso capaz de evidenciar como o uso da linguagem é capaz de promover o entendimento mútuo e um acordo provisório entre os participantes de discussões práticas, a partir da avaliação coletiva de questões comuns e

interesses particulares. Para esse autor, a ética associa-se ao horizonte pessoal de interesses, escolhas, valores e visões de mundo, enquanto o ponto de vista moral – adotado pelos participantes em uma discussão – remete-se ao alargamento do horizonte subjetivo rumo à solução de conflitos e problemas de ordem coletiva.

A ação comunicativa, voltada para o entendimento recíproco dos sujeitos acerca de algo que pertence aos mundos objetivo, social e subjetivo, remete-se ao modo como o discurso se transforma em elemento central da construção de decisões capazes de, a partir da consideração pública de argumentos particulares, constituir uma base comum para acordos firmados em torno de elementos generalizáveis, identificados a partir da avaliação coletiva de necessidades e interesses particulares. Apesar de as ações estratégicas e comunicativas serem apresentadas por Habermas como dois tipos genuínos de interação, somente uma delas é apontada como capaz de produzir acordos racionalmente motivados.

Utilizo o termo ação comunicativa para a forma de interação social na qual os planos de ação de diferentes atores são coordenados por meio de uma troca de atos comunicativos, ou seja, por meio do uso da linguagem orientada para o alcance do entendimento. Na medida em que essa comunicação serve ao entendimento mútuo (e não à mera influência mútua), ela assume na interação o papel de um mecanismo de coordenação da ação (HABERMAS, 1982, p.234).

Quando Habermas privilegia as circunstâncias sociais de comunicação nas quais os agentes buscam, cooperativamente e sem qualquer forma de coerção ou constrangimento (ideais que desconsideram as desigualdades sociais, econômicas e políticas existentes entre os interlocutores), chegar a um entendimento, parece que nenhuma forma estratégica de ação ou qualquer perspectiva egocêntrica pode fazer parte dessa esfera. Contudo, e como ele mesmo admite, é um erro excluir a dimensão estratégica das ações dos sujeitos, pois influenciar nossos interlocutores em uma interação é parte do processo de negociação ou de produção de justificativas para nossos argumentos (Marques, 2008). O que seria desastroso para interações discursivas que almejam

compreender melhor problemas coletivos, é o fato de os interlocutores ocultarem suas intenções e se recusarem a justificar as razões que estão por trás de seus interesses, tornando a interação um jogo em que o princípio da publicidade (no sentido de dar a ver) é desconsiderado em prol de regras e objetivos ocultos.

O uso da linguagem em uma situação argumentativa, segundo Habermas, confere igualmente aos sujeitos a capacidade de agir racionalmente e de, a partir de seus interesses particulares, escolher as alternativas de ação que privilegiem o bem comum. Dito de outro modo, a ação dos sujeitos não estaria prevista ou constrangida por normas prévias, mas seria fruto de decisões moralmente construídas através do debate e do diálogo.

A teoria do discurso introduz a distinção entre questões éticas e morais de maneira que a lógica das questões relativas à justiça passem a exigir a dinâmica de uma ampliação progressiva do horizonte de interpretação. A partir do horizonte de suas respectivas auto-compreensões e compreensões de mundo, as diferentes partes em diálogo referem-se a um ponto de vista moral pretensamente partilhado, que induz a uma descentralização sempre crescente das diversas perspectivas, sob as condições simétricas do discurso (Habermas, 2004, p.316).

A citação acima reforça o fato de que ações comunicativas não estão descoladas dos interesses particulares dos sujeitos em interlocução. Pelo contrário: é a partir do universo de compreensões e interesses singulares desses sujeitos que se configura um horizonte ampliado e partilhado de sentidos. Pode-se, contudo, questionar até que ponto a discussão fornece mesmo condições paritárias de expressão e enunciação, dificultando a construção de estratégias voltadas para o alcance de fins particulares.

A importância da linguagem na teoria habermasiana não se encontra somente nas características semânticas que ela adquire quando toma a forma de um proferimento, ou expressão. Além de entender o que o outro diz, os parceiros precisam empenhar-se em um confronto discursivo que exige “que os indivíduos escutem uns aos outros,

respondam à críticas e justifiquem suas posições reciprocamente, colocando-se sempre no lugar do outro” (Chambers, 1996, p.100).

Mas como fazer com que diferentes grupos e indivíduos – os quais sustentam diferentes visões éticas e concepções de bem-viver – se coloquem de acordo a respeito do que é considerado justo para todos? Sob esse aspecto, a ética do discurso (ou da discussão) exige a mediação argumentativa e deliberativa concreta dos conflitos, por meio da qual aprendemos a providenciar razões para sustentar nossos argumentos e a *adotar a perspectiva do outro*, buscando posições que permitam um acordo racionalmente motivado e aberto à futuras revisões (Habermas, 1987, 1982).

O ideal clássico de deliberação, geralmente assentado sobre a perspectiva habermasiana (1997), prevê que os indivíduos entram no processo de debate com opiniões divergentes acerca de um dado problema ou norma a ser aprovada, mas depois de apresentarem e ouvirem diferentes pontos de vista e de justificarem-se mutuamente, todos chegam a um acordo baseado no bem comum (Bohman, 2009). Essa formulação tende a excluir qualquer ação que tenha como objetivo a defesa de um interesse particular, uma vez que este tipo de interesse requer um tipo de ação que visa o convencimento e não a busca recíproca de entendimento, ou seja, implica uma ação estratégica e não uma ação comunicativa (Chambers, 1996).

Nesse sentido, no processo deliberativo, ao invés de partir de um ponto de vista estratégico e maximizador dos objetivos privados, os sujeitos transformam, por meio da justificação pública, suas preferências e interesses, refletindo de modo cooperativo acerca de uma questão que afeta a todos os participantes (Bohman, 2009). Em um processo deliberativo, os participantes buscam esclarecer e justificar seus interesses, buscando entendimento através do respeito mútuo. Esse requisito não rejeita a presença de interesses particulares e de sua defesa no âmbito de uma deliberação. O que ele define é que as pessoas, ao esclarecerem e justificarem os pressupostos de seus interesses na arena deliberativa – em uma situação ideal de troca argumentativa -, reflitam sobre eles de modo a revê-los e, se necessário, alterá-los (Marques, 2009, 2010).

Alguns críticos de Habermas, sobretudo Thompson (1998), argumentam que tais condições ideais da discussão não configuram um modelo de solução de conflitos que possa ser adaptado às circunstâncias concretas em que sujeitos plurais e fisicamente distanciados buscam negociar e solucionar dilemas morais. Soma-se a isso o entendimento de que, ao supostamente separar questões éticas de questões morais, Habermas estaria negando as preocupações individuais dos sujeitos para universalizar aquilo que dificilmente pode ser generalizado: parâmetros de percepção do mundo constituídos por meio de experiências subjetivas, sejam elas positivas ou negativas (danos morais como desrespeito, violência, negação de direitos, humilhação, etc.). Acreditamos que esse tipo de interpretação esteja ligado a afirmações ambíguas de Habermas a respeito de sua distinção entre ética e moral no contexto das interações práticas dos sujeitos que negociam sobre a validade de normas que os vinculam coletivamente.

Os envolvidos nessas interações precisam *deixar de lado* a pergunta sobre que regulamentação é ‘melhor para nós’, a partir da respectiva visão que consideram ‘nossa’; e só *então* checar, sob o ponto de vista moral, que regulamentação ‘é igualmente boa para todos’ em vista da reivindicação moral prioritária da coexistência sob igualdade de direitos. (Habermas, 2004, p.319 e 322, grifos nossos)

Três considerações podem ser feitas a partir dessa citação. A primeira é a constatação de que, para Habermas, a ação comunicativa sublinha a importância da criação e manutenção de uma dinâmica argumentativa na sociedade, pois é somente por meio dela, segundo ele, que passamos a dialogar, debater e negociar continuamente normas, valores e necessidades. O discurso (discussão) nos possibilita expressar nossos desejos, sentimentos e necessidades de modo a reconhecer quais são aqueles que pertencem ao domínio do julgamento pessoal e quais são aqueles que deveriam ser compartilhados e entendidos como pertencentes ao âmbito coletivo da justiça, das normas e dos direitos.

Nesse sentido, a segunda consideração aponta para a afirmação de Habermas de que questões éticas e morais possuem naturezas diferentes. Segundo ele, questões éticas são aquelas que se colocam do ponto

de vista da primeira pessoa (do singular ou do plural). Elas dizem respeito a indagações que buscam dar respostas a “quem sou eu e quem gostaria de ser, ou como deveria levar minha vida”³, ou ainda como os membros de uma comunidade “se entendem, quais os critérios segundo os quais deveriam orientar suas vidas, o que seria melhor para todos a longo prazo, etc.” (Habermas, 2004, p.40). Já as questões morais referem-se à busca de normas e regras capazes de permitir a coexistência em sociedades pluralistas, pautada pela busca do interesse de todos e não pelo que é melhor para todos. Assim, enquanto as questões éticas estão voltadas para o auto-entendimento e para o que é “bom para mim ou para nós”, as questões morais se destinam a descobrir “qual a regulamentação mais adequada ao interesse equânime de todos os atingidos (sobre o que é bom, em igual medida, para todos)” (Habermas, 2004, p.313).

A distinção entre ética e moral não pode ser concebida como uma tentativa de isolamento ou apagamento da subjetividade em prol da coletividade. Habermas reafirma constantemente em seus textos que julgamentos morais só se concretizam a partir da perspectiva subjetiva dos concernidos que, ao buscarem um acordo, devem avaliar as diferentes dimensões do problema buscando ampliar suas perspectivas e não mantê-las herméticas às considerações dos outros.

A ética do discurso reúne, então, princípios que tentam direcionar os indivíduos para a resolução cooperativa de problemas que atingem a todos. Para Habermas, as normas e regras que guiam as relações humanas em sociedades altamente complexas e plurais não podem ser mais definidas por princípios tradicionais reunidos nas narrativas religiosas e institucionais. Assim, a ética do discurso determina que uma norma só pode ser considerada válida ou justa se ela for discutida abertamente por todos os concernidos, sob condições livres de quaisquer constrangimentos (Herrero, 2002). Pautada pela equidade e paridade entre os participantes de uma discussão, a ética do discurso

3. “Aqui, a perspectiva da primeira pessoa não significa a limitação egocêntrica às preferências individuais, mas garante a referência a uma história de vida que está sempre ligada a tradições e formas de vida intersubjetivamente compartilhadas” (Habermas, 2004, p.40).

é um procedimento que demanda “aos participantes que reflitam e avaliem suas necessidades e interesses racionalmente do ponto de vista de sua generalidade” (Chambers, 1996, p.103). Eles devem estar aptos a formular razões próprias e passíveis de serem compreendidas e aceitas; de iniciar debates e interpretar suas necessidades de maneira reflexiva, expondo seus interesses sob uma perspectiva generalizante (Maia, 2001; Cohen e Arato, 1992).

Todavia, os procedimentos de *generalização de perspectivas* e necessidades não impõem a supressão de particularidades ou o esquecimento de dimensões do bem-viver, mas apontam a situação discursiva como um processo moral transformativo que nos permite uma aproximação do universo do “outro”, possibilitando a emergência de novos vínculos e de novos interesses. Como afirma Habermas, “se os atores não trouxerem consigo, dentro de seu discurso, suas histórias de vida individuais, suas identidades, suas necessidades e desejos, tradições e pertencimentos, o discurso prático será esvaziado de todo o seu conteúdo” (1982, p.255)

Nesse sentido, os discursos não devem ser entendidos como atividades destinadas a encontrar regras que conectem diferenças isoladas, mas como práticas necessárias à compreensão de como as diferenças se sobrepõem e se interpenetram (Benhabib, 1996).

O diálogo, a prática concreta do discurso, envolve uma troca mútua de perspectivas na qual todos devem ser estimulados a adotar a perspectiva de seus interlocutores “a fim de que possam examinar a aceitabilidade de uma solução de acordo com o modo como todos os outros entendem a si mesmos e o mundo” (Habermas, 1990, p.98). Sob esse aspecto, o ponto de vista moral constituído pela ética do discurso não demanda um anulamento de necessidades, interesses e desejos subjetivos (como se o que fosse da ordem particular fosse egoisticamente ruim e só o que remete ao coletivo fosse bom), mas sim requer o exercício de “não olhar para nosso próprio entendimento de nós mesmos e do mundo como o padrão por meio do qual podemos universalizar um modo de ação” (Habermas, 1990, p.112). Se os sujeitos avaliam determinados problemas coletivos unicamente à luz de sua própria experiência particular, correm o risco de se tornarem moralistas, de

querer impor seu próprio ponto de vista aos outros desconsiderando condições de comunicação capazes de proporcionar o exame público e coletivo das perspectivas de cada um.

A ética do discurso proposta por Habermas, ao estabelecer conexões entre o ponto de vista particular (das experiências e sentimentos) e o ponto de vista moral (da universalização e do coletivo) fornece as bases para a construção da teoria da ação comunicativa e da constituição do espaço público. A ação comunicativa, voltada para o entendimento recíproco dos sujeitos acerca de algo que pertence aos mundos objetivo, social e subjetivo, aponta para o modo como o discurso se transforma em elemento central da construção de decisões capazes de, a partir da consideração pública de argumentos particulares, constituir não só uma base comum para acordos firmados em torno de elementos generalizáveis identificados, interpretativamente, a partir da avaliação coletiva de necessidades e interesses particulares. Dito de outro modo, sob um viés pragmático, do uso da linguagem como forma de ação prática para a busca do entendimento recíproco, a teoria da ação comunicativa de Habermas (1987) pode ser apontada como uma importante contribuição para pensarmos como indivíduos e grupos questionam, em uma postura ética, os valores e as bases que ancoram as regras morais que os vinculam, aliando interesses particulares a interesses coletivos.⁴

4. É importante mencionar aqui que o conceito de interesses em Habermas possui variadas acepções. Em “Conhecimento e Interesse” (1983), por exemplo, o interesse é entendido como algo que orienta o conhecimento e o aprimoramento da vida em sociedade. O interesse nesta obra não se vincula à busca da realização estratégica de fins particulares, mas à busca de melhores condições para o progresso social e democrático via produção do conhecimento. “Chamo de *interesses* as orientações básicas que aderem a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana: *trabalho e interação*. E por isso que cada uma destas orientações fundamentais não visam à satisfação de necessidades empíricas e imediatas, mas à solução de problemas sistêmicos propriamente ditos” (Habermas, 1983, p.217).

A busca por um ponto de vista moral para a avaliação e solução dos conflitos sociais

A ética do discurso (ou da discussão), como visto acima, visa promover procedimentos discursivos inclusivos para que todos aqueles potencialmente atingidos por um problema possam expressar suas necessidades e interesses de modo a alcançar um ponto de vista comum. Ela está fundada na máxima (inspirada pelo princípio categórico de Kant) de que leis e normas só podem ser válidas, no sentido moral, quando forem livremente aceitas por todos os participantes do discurso de modo a refletirem um interesse generalizável (Habermas, 2004). Este último pode ser identificado em desejos que todos nós possuímos, mas que só podem ser alcançados em cooperação com os outros, procurando sempre respeitar as diferenças e trabalhar através delas.

Nas sociedades modernas surge um descompasso entre, de um lado, as diferenças rapidamente crescentes que os cidadãos constataam em suas interações cotidianas e, de outro, as exigências impostas a esses mesmos cidadãos por um sistema jurídico igualitário, a saber: a exigência de que ignorem essas diferenças constatadas de maneira sempre mais penetrante. O espectro de diferenças que precisam ser trabalhadas pelos indivíduos no plano de simples interações cresce na dimensão temporal, social e objetiva. (Habermas, 2004, p.319)

O ponto de vista moral contido na ética do discurso requer que consideremos nossos interlocutores como indivíduos autônomos que merecem igual consideração e que são moralmente capazes de elaborar, defender e revisar seus pontos de vista em público (Maia, 2001). Tais condições de simetria e reciprocidade exigem “uma suspensão de situações de desconfiança, duplicidade, desigualdade e subordinação” (Benhabib, 1986, p.285). Para que todos sejam vistos como iguais e considerados como parceiros do diálogo, o discurso prático se configura como um procedimento que, ao mesmo tempo, leva em consideração os entendimentos individuais da situação em causa e estimula “os participantes a perceberem que pertencem a uma comunidade ilimitada de comunicação” (Habermas, 1990, p.98). Tal

comunidade asseguraria *redes de reconhecimento recíproco* derivadas do esforço de perceber os problemas pelo olhar dos outros. O igual tratamento exigido nessa relação tende a procurar formas de inclusão no debate que não sejam niveladoras de diferenças, permitindo que o “outro” seja respeitado em sua alteridade. Tal determinação está no centro da ética do discurso e perpassa toda a obra de Habermas:

“Aos 16 anos, quando soube da amplidão das atrocidades cometidas pelos alemães durante a guerra, tenho buscado, ora aqui, ora ali, vestígios de uma razão que una sem apagar a separação, que ligue sem negar as diferenças, que indique o comum e o que é compartilhado entre estranhos, sem privar o outro da condição de outro” (Habermas apud Anderson, 2001, p.7)

O objetivo ao qual o autor se propõe é extremamente difícil: encontrar, na argumentação livre de constrangimentos de poder e opressão, uma forma de racionalidade (comunicativa) que preserve as diferenças e, ao mesmo tempo, construa (com base em princípios procedimentais) padrões morais de resolução de conflitos. A auto-realização dos sujeitos e a evolução moral da sociedade se entrelaçam neste projeto de modo a evidenciar que, de um lado, a realização de si não pode se restringir à interpretação de certos ideais de vida particulares e, de outro lado, que a sociedade deve alimentar padrões simbólicos de julgamento que, ao invés de depreciar e estigmatizar, apontem caminhos para a construção positiva de identidades individuais e coletivas.

O papel da linguagem nesse processo é o de transformar um argumento que é subjetivo em um argumento que possa ser compreendido universalmente. A racionalidade dos atores (adquirida intersubjetivamente), portanto, “não tem tanto a ver com a posse do saber do que com o modo como os sujeitos capazes de falar e de agir empregam o saber” (Habermas, 2002, p.69). Muitas das críticas feitas contra Habermas levarão em conta esse desequilíbrio que existe em sua proposta: de um lado, a busca pela universalidade requer um certo apagamento das especificidades dos desejos e vontades subjetivas; de outro, a racionalidade deriva justamente dos modos subjetivos de utilização dos saberes na formulação de demandas e necessidades.

Como as histórias de vida diferenciadas podem ser contempladas por uma teoria universalista da moral?

A ética do discurso está assentada sobre a capacidade racional e reflexiva de um indivíduo de se distanciar de si mesmo e de sua biografia individual, mas sempre tendo em vista que elas estão entrelaçadas a formas de vida coletivas. Por isso, Habermas destaca que o bem de uma coletividade depende de que um indivíduo mantenha sua biografia como fonte de seus pontos de vista, mas não a utilize como parâmetro para avaliar conflitos de âmbito coletivo. A presença da empatia, dos sentimentos morais e da solidariedade é central para mostrar como indivíduos e grupos, partindo dos princípios éticos ligados a seu auto-entendimento e concepções de bem-viver, podem se engajar em debates para entender e/ou solucionar questões e problemas que abrangem um horizonte de interesse coletivamente partilhado.

Não iremos perseguir certos conflitos de ação como moralmente relevantes se não percebermos que a integridade de uma pessoa está sendo ameaçada ou violada. Os sentimentos formam a base de nossa própria percepção de que algo é moral. Aquele que é cego para o fenômeno moral não possui o sensor para o sofrimento de uma criatura vulnerável que tem o direito de proteção para a sua integridade física e sua identidade. E esse sensor está claramente relacionado com a simpatia e a empatia (Habermas, 1990, p.112).

Nossa habilidade de sermos capazes de criar empatia com os problemas de nossos vizinhos também depende de recursos emocionais compartilhados que não se restringem a problemas do discurso racional.

Certamente, os sujeitos não alcançam sua auto-realização somente por meio do desenvolvimento de suas capacidades dialógicas para que possam trocar razões com os outros. A realização ético-moral dos sujeitos e das sociedades nas quais se inserem também dependem “de nossa habilidade para experimentar a dor dos outros” (Stevenson, 1997, p.81).

Segundo Habermas, ao buscarem o entendimento recíproco de forma, ao mesmo tempo, conflitual e cooperativa, os atores tomam contato com a história de vida e com o mundo dos “outros”, ou seja, seus parceiros de interação. Esse contato permite que os atores reproduzam e renovem suas

tradições e modelos culturais de entendimento e interpretação. Permite ainda que desenvolvam e afirmem suas identidades pessoais e coletivas. Portanto, quando em interação dialógica, os atores podem desenvolver suas identidades por meio da troca argumentativa que realizam uns com outros. Mas nem só argumentos racionais são trocados na interação comunicativa voltada para a busca de entendimento. Constantemente, as pessoas oferecem a seus interlocutores testemunhos e narrativas relacionados aos eventos marcantes de sua história de vida. Assim, a prática narrativa supre não só as necessidades triviais que levam ao entendimento mútuo entre os participantes da interação (os quais coordenam suas ações em direção a objetivos comuns), mas desempenha também um importante papel no processo de construção das identidades.

A prática narrativa não serve somente a necessidades triviais para o mútuo entendimento entre membros que tentam coordenar seus interesses comuns; ela também funciona no auto-entendimento das pessoas. As pessoas têm que objetivar seu pertencimento ao mundo da vida ao qual, em seus papéis atuais como participantes em comunicação, elas fazem parte. Somente podem desenvolver *identidades pessoais* se reconhecerem que as seqüências de suas próprias ações formam histórias de vida apresentáveis narrativamente; elas podem desenvolver *identidades sociais* somente se reconhecerem que mantêm seu pertencimento em grupos sociais através da participação em interações, e que essas pessoas estão presas em histórias de coletividades apresentadas por meio da narrativa. (Habermas, 1987, p.136).

Sob esse viés, uma das preocupações centrais de Habermas consiste em encontrar “um princípio formal para a legitimidade das normas em uma sociedade que é plural e composta por indivíduos com distintas concepções de bem-viver” (Cohen e Arato, 1992, p.357). Na tentativa de articular uma resposta a esse dilema, Habermas elabora a ética do discurso.

Mas como fazer com que diferentes grupos e indivíduos – os quais sustentam diferentes visões éticas e concepções de bem-viver – se coloquem de acordo a respeito do que é considerado justo para todos? A resposta de Habermas a esse dilema (inspirada em Karl-Otto Apel, 2002) consiste em encontrar um princípio moral do respeito indistinto

por toda e qualquer pessoa e da co-responsabilidade pelas consequências de ações e julgamentos. Segundo tal princípio, leis e normas só podem ser válidas, no sentido moral, quando forem livremente aceitas por todos os participantes do discurso de modo a refletirem um interesse generalizável (Herrero, 2002). Sob esse aspecto, a ética do discurso (ou da discussão) exige a mediação argumentativa concreta dos conflitos, na qual “aprendemos a providenciar razões para sustentar nossos argumentos e a *adotar a perspectiva do outro*, buscando posições que permitam um acordo racionalmente motivado e aberto à futuras revisões (Habermas, 1987, 1996). Mas tal acordo só pode ser alcançado por meio de uma discussão prática e real.

O discurso prático refere-se, assim, a uma forma de comunicação ideal para validar normas morais de modo reflexivo. Ele está aberto à tematização e discussão de todos os problemas e conflitos sociais e institucionais da sociedade. Seu objetivo é resolver uma disputa normativa abrindo espaço para a manifestação e consideração de todos (Chambers, 1996). Ele é tido por Habermas como um processo responsável por “testar a validade das normas que estão sendo propostas e consideradas para adoção” (1995, p.100). Dito de outro modo, o discurso prático reflete o modo como os interlocutores definem e avaliam o conteúdo das normas que têm por função regular as chances de verem seus desejos satisfeitos e às quais irão se submeter (Habermas, 1996). Isso requer que atuem como “avaliadores críticos” de possibilidades, elegendo autonomamente caminhos e alternativas de atuação e de solução de problemas de modo a construírem argumentos próprios e passíveis de serem endereçados *ao* e defendidos *no* espaço público ampliado.

Nesse sentido, os discursos, em sua dimensão prática, são formas normativamente aceitáveis de resolução de conflitos por meio do teste público de *demandas de validade*⁵, sendo que uma de suas funções é

5. “As demandas de validade estão conceitualmente ligadas à idéia de que todos deveriam concordar que aquela norma que está posta em debate, buscando validade, deve ser válida para todos” (Cooke, 1994:32). As demandas de validade são três: a) verdade (quando o ato de fala se refere a algo que existe no mundo objetivo); b) correção (quando o ato de fala dirige-se a normas que sustentam as relações sociais) e c) veracidade (quando o ato de fala expressa algo que é de domínio subjetivo, ao qual o sujeito tem acesso privilegiado).

interpretar e testar quais interesses e necessidades podem ser comunicativamente compartilhados e generalizados e quais não podem. Sob esse viés, os discursos não devem ser entendidos como atividades destinadas a encontrar regras que conectem diferenças isoladas, mas como práticas necessárias à compreensão de como as diferenças se sobrepõem e se interpenetram.

Quando envolvidos no discurso prático, os interlocutores buscam tornar o que é particular em algo público e reconhecido por todos. Como sugere Chambers (1996), ao nos engajarmos na prática discursiva, acreditamos que nossas posições morais possam estar corretas e que podemos demonstrá-las e sustentá-las por meio de argumentos. Paralelamente, devemos estar envolvidos em uma revisão contínua e reinterpretção de nossos desejos e necessidades, pois o discurso prático não se refere à descoberta de nossos verdadeiros interesses, mas é um procedimento que demanda a avaliação dos interesses em sua potencial generalidade.

É importante salientar que os procedimentos de *generalização de perspectivas* e necessidades não impõem a supressão de particularidades ou o esquecimento do problema do bem-viver, mas apontam o discurso como um processo moral transformativo que nos permite uma aproximação do universo do “outro”, possibilitando a emergência de novos vínculos e de novos interesses. Como afirma Habermas, “se os atores não trouxerem consigo, dentro de seu discurso, suas histórias de vida individuais, suas identidades, suas necessidades e desejos, tradições e pertencimentos, o discurso prático será esvaziado de todo o seu conteúdo” (1982, p.255)

Nesse sentido, os discursos não devem ser entendidos como atividades destinadas a encontrar regras que conectem diferenças isoladas, mas como práticas necessárias à compreensão de como as diferenças se sobrepõem e se interpenetram (Benhabib, 1996).

O discurso envolve mais do que um tratamento igual àqueles afetados. O ponto de partida analítico da ética do discurso não é uma concepção de soberania desconectada e isenta da individualidade, mas a infra-estrutura comunicativa e intersubjetiva da vida social cotidiana. Os indivíduos agem em relações de reconhecimento

mútuo nas quais adquirem e afirmam sua individualidade e liberdade de forma intersubjetiva. No processo do diálogo, cada participante articula seus pontos de vista e interpretações de necessidades e desempenha papéis ideais em uma discussão prática e pública. Isso promove o quadro analítico no qual o entendimento da *interpretação das necessidades* dos outros se dá por meio de um *insight* moral e não da empatia. (Cohen e Arato, 1992, p.376)

A ética do discurso, como vimos, requer que consideremos nossos interlocutores como pares e suas proposições como igualmente legítimas. Para que todos tenham chance de participar desse processo, é preciso que, em situações de discurso prático, as pessoas formulem razões próprias e passíveis de serem compreendidas e aceitas; de iniciar debates e interpretar suas necessidades de maneira reflexiva, expondo seus interesses sob uma perspectiva generalizante. O igual tratamento exigido nessa relação tende a procurar formas de inclusão no debate que não sejam niveladoras de diferenças, permitindo que o “outro” seja respeitado e reconhecido.

Se considerarmos que a construção de estratégias para solucionar problemas que nos afligem, juntamente com a habilidade de selecionar as melhores opções de ação, são o resultado de nossas interações comunicativas - e não só de nossa reflexão interna -, podemos perceber que as conversações desenvolvidas em espaços de convivência cotidiana auxiliam os indivíduos não só a testarem suas escolhas, comunicando-as aos outros, comparando-as e defendendo-as diante de questionamentos, mas também os ajuda a se construírem como sujeitos políticos autônomos.

A constituição comunicacional do sujeito político autônomo

Habermas (1987, 2010) afirma que o indivíduo se constitui na ação discursiva e, nessa mesma prática produz, molda e modifica o contexto social. A constituição do sujeito na teoria habermasiana implica que, de um lado, ele deve buscar sua emancipação e autonomia através da prática do discurso e da justificação pública e, ao fazer isso, ele passa a contribuir para o progresso moral coletivo. Entretanto, de outro lado,

críticos de Habermas apontam que a busca da autonomia política via justificação pública nos leva a pressupor a existência de atores moral e linguisticamente competentes sem nos revelar o delicado e demorado processo de desenvolvimento de habilidades comunicativas, expressivas e cognitivas que leva o sujeito a posicionar-se diante de outros, a elaborar e proferir argumentos com segurança e desenvoltura, a justificar e defender tais argumentos quando questionado. Além disso, as estruturas institucionais, políticas e culturais, que deveriam oferecer oportunidades de desenvolvimento e aprimoramento dessas habilidades são perpassadas por assimetrias de poder e coerções pouco tematizadas por Habermas (Kohn, 2000).

O sujeito habermasiano é resultado de um duplo movimento de auto-realização: o primeiro é o da busca de uma autocompreensão ética, que coloca o sujeito constantemente em relação a uma segunda pessoa, uma vez que o sujeito (e seu projeto de vida) necessita da confirmação por parte de outros, sejam eles parceiros concretos concretos ou possíveis em uma interação. O segundo movimento abrange a emancipação alcançada pelo desenvolvimento da autonomia política e de habilidades comunicativas de exposição argumentativa e justificação públicas. Habermas não trata a autonomia como algo dado aos indivíduos, nem como um pressuposto lógico ou uma pré-condição empírica para a democracia. Ele a vê como uma possibilidade de desenvolvimento do sujeito que está associada às relações sociais vistas sob o aspecto das capacidades humanas para a auto-reflexão. O sujeito auto-reflexivo é capaz de, primeiro, olhar para a sua trajetória de vida como algo que possui continuidade, permitindo-o projetar objetivos futuros e organizar o presente tendo em vista tais objetivos. E, segundo, ele é capaz de fazer “um exame crítico de si mesmo e dos outros, de se engajar em processos de troca de razões e chegar a julgamentos que defende através de argumentos” (Warren, 1995, p.172).

De modo a melhor entender a noção de sujeito autônomo em Habermas, consideramos importante fazer uma reflexão mais detalhada acerca do conceito de autonomia. Além disso, a autonomia é um princípio democrático e um processo de emancipação que se configura a partir de dilemas éticos e morais.

Um entendimento muito difundido do conceito de autonomia enfatiza sua conquista como fruto das ações empreendidas por um indivíduo para tomar suas decisões sem ser influenciado pelos outros. Essa concepção, entretanto, leva à percepção da autonomia como sinônimo de individualismo ou auto-suficiência, submetendo-a a critérios liberais de ação. Na concepção liberal, o princípio da autonomia prevê que “os indivíduos deveriam ser livres e iguais na determinação das condições de suas próprias vidas” (Held, 1987, p.244)⁶. Uma freqüente interpretação desse princípio entrelaça-se fortemente com as noções liberais de autodesenvolvimento, autodeterminação e autogoverno. Focaliza-se a capacidade independente de ação e construção do próprio *self* que um indivíduo apresenta, e se tal capacidade encontra-se livre de forças manipuladoras externas ou internas. Nesse sentido, a autonomia, entendida como autogoverno, preza a habilidade que um indivíduo possui de agir de acordo com desejos, valores e condições que lhe são próprios.⁷

De acordo com essa vertente liberal, a autonomia necessária para selecionar objetivos, preferências e desejos na base de uma avaliação crítica exigiria, em primeiro lugar, que as desigualdades de riqueza fossem remediadas, e que o indivíduo tivesse à sua disposição bens materiais básicos como alimentação, vestuário, saúde, educação, etc.,

6. Para David Held, a autonomia envolve “a capacidade de deliberar, julgar, escolher e agir de acordo com diferentes linhas de ação, tanto na vida privada quanto na pública” (1987, p.244).

7. Tal visão se aproxima da idéia de que os indivíduos autônomos são aqueles que dependem minimamente dos outros, uma vez que os caracteriza como aqueles que devem agir sem constrangimento às suas escolhas e razões, e mesmo sobre o valor que os outros conferem a elas. Assim, a autonomia teria como pressuposto um *self* estável e transparente, cuja identidade e preferências não seriam formados na relação com os outros, mas através de uma ação reflexiva intra-subjetiva. Para Gerald Dworkin, “a autonomia é concebida como uma capacidade de segunda-ordem das pessoas para refletirem criticamente sobre suas preferências de primeira ordem, desejos, vontades, etc. e a capacidade de aceitar ou preocupar-se em mudá-las à luz de preferências e valores de uma ordem mais alta. É através do exercício dessa capacidade que as pessoas definem sua natureza, dão significado e coerência às suas vidas e adquirem responsabilidade pelo tipo de pessoas que são” (1988, p.20).

os quais irão permitir o desenvolvimento das capacidades requisitadas pela vida pública. “Sem um mínimo de recursos as pessoas permaneceriam altamente vulneráveis e dependentes de outras, incapazes de exercer plenamente uma escolha independente ou de se dedicar a diferentes oportunidades colocadas formalmente diante delas” (Held, 1987, p.265).

Ao contrário das concepções liberais acima apontadas, argumentamos que a capacidade de construir e conduzir a própria história não é algo que se conquista isoladamente. A autonomia não está relacionada ao individualismo ou à auto-suficiência, nem pode ser pensada de maneira descolada de aspectos culturais e de socialização. Ao invés disso, sua construção é intersubjetiva e exige que pensemos sobre: a) relações de poder⁸; b) elementos ligados a valores, práticas e modos de subjetivação; c) experiência⁹ (Biroli, 2013); d) competências comunicativas originadas nas redes interativas que as pessoas estabelecem umas com as outras (Benhabib, 1986; Christman, 1988; Anderson, 2003; Esteves, 2003)¹⁰.

Com relação ao domínio da experiência, Biroli (2013) argumenta que mesmo considerando as limitações impostas às escolhas dos sujeitos, é possível sustentar que as opções de ação que a eles se dispõem valorizam sua experiência. As possibilidades de resignificação da experiência vivida, sem desconsiderar relações de poder, trazem para

8. “O foco nas hierarquias e relações de poder assimétricas faz com que as escolhas sejam vistas não apenas como um fator de interação entre o indivíduo e as alternativas socialmente disponíveis, mas como um desdobramento complexo dos padrões de socialização, das relações nas quais os indivíduos estão posicionados e de como, dados esses padrões e essa posição, configuram-se suas ambições, o horizonte das possibilidades de ação e, de modo mais geral, sua capacidade de autodeterminação” (Biroli, 2012, p.16).

9. É preciso, segundo Biroli, “reconhecer e valorizar experiências que não estão contidas na dominação e que poderiam ser, assim, reveladoras da agência de indivíduos dominados – naquilo que escapa justamente aos padrões e moldes socialmente estabelecidos, com seus efeitos restritivos” (2013, p.102).

10. O indivíduo autônomo é tido, geralmente, como autodirigido e autocriador, isto é, “ele deve ser capaz de se ver como autor de sua própria história e de suas construções da identidade pessoal” (Cooke, 1999, p.25).

o centro da reflexão a capacidade de experimentar o próprio corpo¹¹ como objeto de leis e regras, mas também como protagonista na definição da posição da mulher no mundo. A tensão entre discursos, ideologias e representações hegemônicas e, de outro lado, a singularidade das experiências vividas, corporificadas e narradas dão a ver que não se pode reduzir a zero o poder de agência dos sujeitos. Nesse sentido, projetos identitários combinam singularidades e condições comuns, investimento pessoal e contribuições oriundas das relações, revelando uma fronteira entre “as determinações estruturais e as diferentes formas de deslocamento que se impõem sem anulá-las” (Biroli, 2013, p.89). Posicionamentos e localizações sociais são diversas e permitem fissuras nos modos de reprodução da opressão.¹²

Seguindo essa perspectiva, adotamos uma concepção de *autonomia individual* que ressalta as habilidades que os indivíduos possuem de tomar parte em um exame crítico de si e dos outros - avaliando racionalmente suas posições - de participar em processos de troca de razões, de sustentar seus interesses e justificá-los reciprocamente com razões e argumentos próprios e públicos (Warren, 2001, p.63). A formação da autonomia individual envolve, portanto, a adoção de uma atitude reflexiva

11. “O corpo é o que as relações concretas e o ambiente social permitem que seja, mas ganha existência também à luz dos projetos e formas de atuação dos indivíduos (em relações de engajamento com os outros)” (Biroli, 2013, p.88). “As marcas de gênero não podem ser evitadas, mas o modo como o gênero marca uma vida individual é específico e variável” (Biroli, 2013, p.89).

12. “As críticas à valorização da singularidade feminina jogam luz sobre o fato de que a vivência específica das mulheres, em papéis convencionais de gênero, corresponde ao fortalecimento de determinadas características que não são em si negativas, mas que implicam a negação ou enfraquecimento de características e de projetos de vida alternativos” (Biroli, 2013, p.93). Ocorre algo como “a vivência singular dos padrões de opressão - que organizam representações do feminino e potencializam formas de autoidentificação, de identificação dos outros e pelos outros. A diferença corresponde, portanto, a padrões que caracterizam e identificam na mesma medida em que constroem e hierarquizam.” (Biroli, 2013, p.93). A relação entre identidades, preferências aprendidas e opressão enfrenta um dilema: “Como distinguir entre as experiências e perspectivas específicas e a vocalização de preferências que expressam padrões socialmente reproduzidos e desvantajosos, mas moldam comportamentos e formas eficazes de autoidentificação?” (Biroli, 2013, p.94)

em relação às próprias necessidades e desejos que não se restringe a um exercício interno, mas que só se concretiza em processos de trocas de razões em que os indivíduos devem: a) expressar publicamente suas necessidades aos outros; b) elaborar justificativas aceitáveis para suas próprias ações cotidianas; e c) reconhecer seus interlocutores como dignos de valorização e consideração (Cooke, 1999, p.26).

Se os julgamentos são considerados autônomos quando derivados não só da atividade crítica internalizada dos sujeitos, mas, sobretudo, quando justificados na troca de razões com os outros, podemos dizer que há uma relação de complementaridade entre a autonomia individual e a *autonomia política* (ou pública). A autonomia individual requer que os indivíduos desenvolvam a habilidade de fazer distinções entre o bom e o ruim, entre o que é digno de valor ou não, o que é principal e o que é secundário, o que é justo ou injusto (Pateman, 2004). No âmbito da autonomia pessoal, diferentes autores (Oshana, 2003; Buss, 2002; Santiago, 2005; May, 1994; Baynes, 1996) destacam as capacidades e habilidades de avaliação crítica dos indivíduos diante do leque de escolhas consideradas desejáveis de que dispõem para seguir um projeto de vida próprio a partir daquilo que entendem por “bem-viver”. Para Warren, a construção desse tipo de autonomia exige que os sujeitos “denominem, interpretem, transformem e censurem suas necessidades, impulsos e desejos, expressando-os aos outros sob a forma de interesses e compromissos” (cf. 2001, p.63). Ele revela o quanto a construção da autonomia individual está ligada ao plano relacional baseado na linguagem, isto é, na troca lingüística que permite produzir novas definições das situações, reatar os laços sociais e de desenvolver, de maneira consciente e reflexiva, as “capacidades dos indivíduos de participarem de um exame crítico de si mesmos e dos outros e de tomar parte em processos argumentativos” (Warren, 2001, p.62).

Maeve Cooke (1999) e Charles Taylor (1997) também salientam que o indivíduo autônomo deve ser capaz de encontrar e definir soluções para seus problemas, transformando meios (ainda que escassos) em fins e comportando-se como um avaliador crítico. A ação dos sujeitos “falha em ser autônoma se as preferências sob as quais alguém age estão enfaticamente dadas pelas circunstâncias e não determinadas pelo próprio agente” (Cohen, 1997, p.77).

Já a autonomia política é definida por Warren como a “capacidade de produzir julgamentos coletivos e dar razões para sustentar compromissos recíprocos” (2001, p.65). A autonomia política envolve, portanto, a proteção e a manutenção do status de participante que cada um possui na atividade coletiva de *justificação pública*; a capacidade que cada indivíduo possui de se ver como moralmente responsável por seus julgamentos, ações e auto-entendimentos, no sentido de ser capaz de explicá-los aos outros se houver necessidade (Cohen, 1997).

Existem vários pontos de vista acerca da natureza da relação estabelecida entre os dois tipos de autonomia. Na concepção liberal, a autonomia política seria uma consequência da autonomia individual, ou seja, para alcançá-la, primeiro deveriam ser garantidos direitos de inclusão, igualdade e reconhecimento e, só então, os indivíduos se tornariam aptos a participar de processos políticos deliberativos (Cohen, 1999). Deriva daí o entendimento de que os direitos não seriam o fruto do livre debate entre os indivíduos, mas condições apriorísticas de inclusão pública. Na concepção republicana, a autonomia privada torna-se dependente das decisões democráticas coletivas, submetendo a liberdade ao julgamento popular sobre os melhores meios de alcançar fins coletivos.

Habermas (1996a, 1997) rejeita a idéia de que a autonomia privada seja mais básica ou menos dependente de processos relacionais que a autonomia política. Em sua abordagem da co-originalidade, ele ressalta que cada tipo de autonomia é requerido para explicar o outro e ambos são igualmente fundamentais. Segundo ele, cidadãos autônomos precisam determinar quais as políticas sociais são mais consistentes e respondem mais adequadamente às suas demandas, levando-se em conta o contexto cultural, econômico e social em que produzem suas relações e seu auto-entendimento. Ou seja, “os indivíduos, enquanto sujeitos do direito, só conseguirão autonomia se entenderem-se e agirem como autores dos direitos aos quais desejam submeter-se como destinatários” (1997, p.163).

Cohen (1999) e Rummens (2006) criticam a visão de Habermas de que a co-originalidade seria possível, porque, segundo ele, aos cidadãos são asseguradas legalmente liberdades iguais que, ao mesmo tempo, os

protegem em sua integridade e os facultam a capacidade de participar paritariamente de processos políticos deliberativos. Para esses autores, Habermas apresenta uma visão que requer grande imparcialidade no reconhecimento legal de *todos* como pessoas livres e iguais. Mas a igualdade requerida pelos processos de troca de razões em público depende de que os participantes concebam-se uns aos outros como formal e substantivamente iguais. O reconhecimento dos interlocutores como “parceiros potenciais” de debate, moralmente responsáveis e capazes, é algo que, para Cohen (1999), não pode ser definido unicamente pela lei, pois depende do modo como os interlocutores atendem aos princípios que formam as condições favoráveis ao desenvolvimento da deliberação.

Ao contrário do que defende a concepção liberal, os direitos resultam das tensões relacionais e conflitivas entre diferentes atores que buscam o reconhecimento da validade de suas demandas. Eles se originam na relação intersubjetiva, não podendo, portanto, precedê-la. Nesse sentido, a autonomia política precisa da autonomia individual, porque requer uma ordem legal que é legitimada somente se assegura *liberdades iguais*. Por sua vez, a autonomia individual requer a autonomia política, porque a regulação legal da autonomia individual só é legitimada se emerge de um processo discursivo que assegura os *direitos políticos* (Cohen, 1999; Rummens, 2006)¹³. Como propõe Warren, “a autonomia individual requer a autonomia política, mas, do mesmo modo, a autonomia política depende completamente da proteção dos indivíduos como pessoas privadas, permitindo, assim, a independência necessária para que eles se engajem como iguais no processo de julgamento público” (2001, p.68). A relação de complementaridade que existe entre a autonomia individual e a autonomia política revela que

13. “O reconhecimento da autonomia pública dos cidadãos pressupõe sua autonomia privada, pois engajar-se na deliberação é um exercício significativo somente se descartamos fontes tradicionais de autoridade e reconhecemos que cada um tem o direito de construir o próprio projeto de bem-viver. De modo semelhante, o reconhecimento adequado da autonomia privada implica a necessidade de processos de deliberação nos quais as pessoas afetadas, os *outros concretos* dão forma ao conteúdo específico dos direitos que acordam uns aos outros” (Rummens, 2006, p.478).

uma não precede a outra, mas se desenvolvem paralelamente com o auxílio do sistema dos direitos (Habermas, 1997; Baynes, 1996).¹⁴

É importante destacar que a conquista da autonomia, tanto individual quanto pública, depende de componentes externas aos sujeitos, ou seja, de dimensões comunicativas, sociais e institucionais que os permitam participar da vida pública, sendo respeitados, ouvidos e considerados. Existem vários pontos de vista acerca da natureza da relação estabelecida entre esses dois tipos de autonomia. Não se deve estabelecer fronteiras rígidas entre eles, mesmo porque a construção da autonomia individual e política depende do reconhecimento recíproco conferido ao status moral de cada indivíduo. Quando nos referimos à autonomia, temos em mente um processo que abrange tanto o exercício das capacidades avaliadoras críticas individuais, quanto o exercício público e político da troca de razões e justificativas essenciais à formação do cidadão. Como enfatiza Mark Warren (2001), a autonomia depende da e requer a participação em processos intersubjetivos de troca de razões baseados no emprego e aperfeiçoamento de competências comunicativas que não existem como propriedades individuais, mas como parte de nossas relações de reconhecimento recíproco. As relações capazes de contribuir para a construção da autonomia devem estar baseadas em um tipo de igualdade moral que conceda às identidades e aos julgamentos produzidos pelos indivíduos a devida consideração alheia.

Para Habermas (1996), a autonomia necessária para a participação de discussões no espaço público está vinculada ao caráter intersubjetivo e conflitivo da construção de direitos, os quais estariam baseados no reconhecimento recíproco de indivíduos que cooperam entre si para a produção das normas que os vinculam. A construção da autonomia

14. Considerar a possibilidade de uma co-originalidade das autonomies individual e política implica assumir, como assinala Rummens, que uma delas constitui-se como “condição ou pressuposição pragmática transcendental para o reconhecimento e a possibilidade da outra” (2006, p.478). Entretanto, o reconhecimento da co-originalidade é muito vago para explicar os obstáculos que se interpõem à construção de cidadãos autônomos em sociedades marcadas por profundas desigualdades econômicas como a brasileira.

exige, portanto, o respeito mútuo e uma igual consideração pelos interesses de todos.

Sob esse aspecto, a autonomia pode ser concebida como um bem político e não inerente aos cidadãos, ou seja, um bem que é construído nas relações intersubjetivas e que exigem que os sujeitos sejam respeitados e percebidos como cidadãos para que recebam a devida consideração de seus julgamentos e interesses, sendo capazes de sustentá-los, tanto individual quanto publicamente, por meio de razões resultantes da investigação conjunta dos interesses de cada participante (Warren, 2001). Um sujeito político autônomo desenvolve as seguintes capacidades: a) adoção de uma atitude reflexiva com relação às próprias necessidades e aos desejos; b) tomada de decisão entre alternativas de expressão de suas necessidades frente aos outros, mediante a troca de pontos de vista; c) elaboração dos próprios meios e estratégias de encontrar e propor soluções para suas próprias ações cotidianas; d) eleição de objetivos e sua sustentação pública.

A construção da autonomia demanda o envolvimento e a participação dos cidadãos em redes de relações comunicativas com os outros, quando se trata, por exemplo, de compreender problemas conjuntamente, de discutir prioridades e necessidades, de justificar as próprias opções e concepções de bem-viver (Cooke, 1999, Habermas, 1997; Warren, 2001). Nesse sentido, a deliberação pública e as conversações cívicas podem fortalecer a autonomia.

A questão da formação do sujeito político em Habermas envolve, de um lado, a busca pelo autoconhecimento e pela autorealização via constituição da identidade e autonomia política e, de outro, a tensão que se estabelece entre o desenvolvimento de capacidades comunicativas e os constrangimentos (institucionais, simbólicos, políticos, econômicos, etc.) que minam as possibilidades de transformação do sujeito em interlocutor paritário, moralmente digno de ser considerado e reconhecido como cidadão. O fato de esses constrangimentos serem capazes de impedir que as pessoas se tornem interlocutores em pé de igualdade deriva não apenas da dependência econômica e da dominação política, mas também da “internalização do direito que se tem de falar ou de não falar, da desvalorização do estilo de discurso de alguns

indivíduos e da elevação de outros” (Young, 2001, p.370). Nesse sentido, o que talvez não esteja claro na abordagem habermasiana é o processo através do qual um sujeito ordinário se torna “interlocutor”, se sente capaz de tomar a palavra e de integrar uma deliberação pública.

Uma última observação diz respeito ao fato de que a construção da autonomia depende tanto da participação na interação linguística quanto do reconhecimento recíproco entre os interlocutores. Não podemos deixar de salientar que a conquista da autonomia política, em seu viés relacional, depende de componentes externas aos sujeitos, ou seja, de dimensões comunicativas, sociais e institucionais que, consideradas as assimetrias de poder e de discurso, os permitam participar da vida pública, sendo respeitados, ouvidos e considerados. Assim, para ser autônomo, é preciso ser reconhecido como parceiro do debate e como indivíduo amparado por um sistema de direitos fundamentais que protege os indivíduos em sua integridade, provendo-lhes as condições necessárias para que entrem como iguais no processo de julgamento público (Warren, 2001).¹⁵ Ao mesmo tempo em que esse sistema abstrato de direitos reflete as condições morais imprescindíveis à dinâmica deliberativa (o reconhecimento da igualdade moral dos cidadãos), ele precisa ser atualizado através do processo democrático e deliberativo no qual os indivíduos reconhecem-se reciprocamente como dignos de respeito e valor (Rummens, 2006). Para ser autônomo é preciso também ser reconhecido.

Reconhecimento social e experiência moral

Todas as nossas práticas, sejam de ordem discursiva, gestuais, sentimentais, ético-políticas, se processam nos espaços de nossa convivência diária. A multiplicidade de contatos que travamos com os outros (nossos pares) está intrinsecamente ligada à nossa ação referenciada

15. Rummens (2006) ressalta que os participantes do processo deliberativo não se vêem vinculados por um sistema existente de direitos, embora reconheçam que esse sistema estabelece o quadro para uma deliberação livre entre iguais. Ao mesmo tempo em que pressupõem a existência das leis, elas são um objeto potencial de julgamento deliberativo.

em quadros de sentido compartilhados. Construímos posicionamentos e interagimos no mundo sempre levando em consideração, de um lado, nossas intenções primeiras¹⁶ e, de outro lado, a receptividade e o entendimento de nossas ações perante os outros. É na vida cotidiana que percebemos a força das interações comunicativas, como elo vinculante de sujeitos que agem reciprocamente e que devem aceitar o outro como parceiro fundante das relações sociais. A construção destas últimas só é possível porque existe um fluxo de crenças e idéias compartilhadas que se renova constantemente nas relações intersubjetivas.

É no cotidiano que a comunicação com o outro se fortalece, se redefine e redimensiona os sujeitos e o meio no qual se inserem. Contudo, devemos pensar que os sujeitos que se inserem nas práticas comunicativas do cotidiano desejam ter sua singularidade reconhecida, suas habilidades devidamente respeitadas e seu modo de viver incluído na “gramática” dos estilos de vida aprovados pela sociedade. Nesse sentido, os sujeitos elaboram demandas e reivindicações de reconhecimento social por meio das trocas discursivas e da linguagem. Por isso, nos realizamos através da linguagem e do uso que dela fazemos para nos vermos inseridos dentro de uma comunidade de sentidos, na qual negociamos pontos de vista para além de nossas diferenças. Nessa troca, um parceiro “deve ser capaz de dar seu apoio ao mundo do outro (embora suas experiências interiores sejam altamente individuais)” (Bauman, 1990, p.212).

A individualidade dos sujeitos, suas experiências próprias, crenças e ações só fazem sentido quando expostas ao outro, quando reforçadas pelo apoio solidário vindo da alteridade. O reconhecimento do mundo do outro deve envolver, além de laços afetivos, éticos e políticos, uma comunicação ligada ao engajamento dos sujeitos sociais na produção de um mundo comum. Nesse mundo partilhado, eu me apresento diante do outro e espero dele compreensão, uma certa abertura ao diálogo, pois é através dessa relação que as narrativas identitárias se moldam e se expressam, relações se estreitam ou são cortadas.

16. Lembrando que muitas de nossas intenções surgem ou se modificam no decurso das interações das quais participamos.

Aqui podemos nos lembrar da noção de “outro generalizado”¹⁷ ou “outro significante” proposta por Mead. Esta noção foi também considerada por Axel Honneth (1995), em seus estudos acerca do reconhecimento. Honneth acredita que na medida em que a consciência da individualidade dos sujeitos cresce, eles se tornam mais vulneráveis à experiência do desrespeito, a qual pode causar sérios danos ao relacionamento que cada indivíduo mantém com seu respectivo projeto de identidade e com a coletividade. Nessa imagem normativa do *self* – algo que Mead chamou de *Mim* – todo indivíduo depende da constante influência e reconhecimento vindos do Outro. A relação de reconhecimento recíproco nos ensina que um indivíduo deve aprender a se ver sob a perspectiva dos outros parceiros da interação.

O que devemos observar, então, é que a maneira pela qual nos posicionamos frente ao outro, oferecendo nossa individualidade ao perscrutamento alheio, obedece muito menos a regras explícitas, institucionalizadas, do que a conveniências implícitas, acordos tácitos de comportamento subentendidos e tidos como moralmente certos e “bons”. Tais acordos de conveniência não se separam do mundano, do rotineiro, dos significados compartilhados cotidianamente no mundo da vida¹⁸, mas fazem parte do processo de socialização humana.

Habermas conceitua o mundo da vida como sendo um conjunto

17. Cohen e Seyla Benhabib (1986) afirmam que o princípio discursivo é excessivamente imparcial, uma vez que exige que os sujeitos assumam a perspectiva do “outro generalizado” (*ideal role taking*), buscando entender a perspectiva dos outros ultrapassando as suas próprias. Benhabib afirma que, ao invés do outro generalizado, os participantes da deliberação deveriam se preocupar com o “outro concreto”, ou seja, aquele que não precisa anular suas características individuais para construir o bem comum (1986, p.341).

18. “O mundo da vida é estruturado por tradições culturais e ordens institucionais assim como pelas identidades que originam-se dos processos de socialização. Por esta razão, ele não se constitui como uma organização à qual os indivíduos pertencem como membros, nem uma associação na qual eles se encontram, nem um coletivo composto por participantes individuais. Ao invés disso, práticas comunicativas cotidianas nas quais o mundo da vida está centrado são nutridas pelos modos de interação da reprodução cultural, da integração social e da socialização. Tais práticas, por sua vez, estão enraizadas nesses modos de interação” (Habermas, 1998, p.251).

de “tradições, embebidas em formas de vida culturais, entrelaçadas com histórias de vida individuais” (1982, p.250). E ainda, como “um estoque de modelos interpretativos culturalmente transmitidos, lingüisticamente organizados e intersubjetivamente compartilhados” (1987, p.124). O mundo da vida aparece como “um conhecimento de fundo culturalmente transmitido, pré-reflexivamente garantido, intuitivamente disponível a partir do qual os participantes da comunicação elaboram suas interpretações” (1982, p.271). Assim, o mundo da vida proporciona elementos que auxiliam a construir formas de convivência, a demarcar a posição dos agentes, bem como os auxiliam a definir as questões em debate.

E, se num primeiro momento as regras de conveniência são aprendidas, posteriormente elas se tornam inconscientes, aflorando em nossas interações despercebidamente. O que é “bom” para um indivíduo ou comunidade está presente nesse código de conveniências e valores constituídos por um “nós” na prática cotidiana. Mas, “quando a norma se revela incapaz de redimir conflitos ou quando a sua própria aplicação gera conflitos, é necessário apelar para a sensibilidade em relação às situações particulares, ou seja, ao domínio da ética” (Esteves, 1998, p.166).

Códigos de desvalorização e categorização inferiorizada do “outro” muitas vezes são reafirmados por essas regras de conveniência que raramente são questionadas em espaços públicos de discussão. Aqueles que insistem em manter identidades e códigos tidos como inconvenientes ou impróprios tendem a ser excluídos de todos os âmbitos legais, estéticos, políticos e afetivos da comunidade. São os “estranhos”, ou seja, aqueles que, de acordo com Bauman¹⁹, lançam dúvida sobre as certezas e abalam os códigos cristalizados na comunidade. Deste modo, o “estranho”, nos impõe um desafio: o de

19. “O estranho (...) traz para o círculo íntimo da proximidade o tipo de diferença e alteridade que são previstas e toleradas apenas à distância – onde podem ser desprezadas como irrelevantes ou repelidas como hostis. O estranho representa uma ‘síntese’ incongruente e portanto ressentida ‘da proximidade e da distância.’ Sua presença é um desafio à confiabilidade dos limites ortodoxos e dos instrumentos universais de ordenação.” (Bauman, 1990, p.69).

sacudir formas fixas de sociabilidade, principalmente aquelas que os consideram como inimigos, como geradores da desordem e do medo.

O encontro, mediado ou face a face, entre diferentes identidades marca a importância adquirida pela dimensão do reconhecimento social e de um processo de discussão coletiva capaz de apontar alternativas de solução para conflitos e modos de opressão e desrespeito. Aqueles que sofrem injustiças simbólicas anseiam não só por novas formas de representação, mas pelo reconhecimento de suas diferenças. No entanto, a comunidade resiste em admitir e (re)conhecer aqueles indivíduos que não se adequam às regras implícitas de conveniência que regem a gramática dos estilos de vida sociais. Este desafio requer uma percepção sensível das diferenças de opinião e de gostos, pois a ética, enquanto reflexão crítica acerca de preceitos morais, diz justamente de um questionamento, reformulação e justificação das condutas por nós adotadas em busca do bem-viver. Tal busca não se refere à uma posição unicamente individual, mas já pressupõe o encontro com o outro. A vida que cada um projeta para si tem considerar necessariamente os outros e os contextos institucionais de afirmação e delineamento de nossas relações.

A obrigação social de apresentar e representar o “eu” para o “outro” na vida cotidiana, de rastrear todas as ofensas que lhe são feitas e zelar pela reparação das ofensas inflingidas ao “eu e ao “outro” requer uma forma de comunicação na qual os interlocutores se posicionam a partir de esquemas cognitivos e sociais para atribuir ou negar valor aos outros. Na relação comunicativa de reconhecimento mútuo prevalece o conflito, uma tensão que busca negociar quais são os parâmetros que são utilizados para atribuir um valor aos sujeitos, seja no plano das relações privadas, jurídicas ou sociais. O reconhecimento social recíproco reflete o momento partilhado da experiência moral, na qual os indivíduos se colocam como portadores de necessidades e buscam compreensão e aprovação/valorização junto aos outros.

O vínculo entre a experiência de reconhecimento e a atitude do sujeito em relação a ele mesmo resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos só se constituem como pessoas quando aprendem a se ver a partir do um ponto de vista de um

outro aprovador ou encorajador, como seres dotados de qualidades e capacidades positivas (Honneth, 2003, p.273).

Honneth (2003) e Fraser (1997) salientam que a busca por reconhecimento envolve o questionamento e o exame desses padrões e códigos nos quais nos baseamos para atribuir valor aos outros. Nesse sentido, o reconhecimento está diretamente relacionado ao status social atribuído aos indivíduos, ou seja, se eles são reconhecidos como parceiros de debate moralmente capazes de formularem e sustentarem pontos de vista e posições na esfera pública, ou se eles são vistos como incapazes de contribuir para o progresso coletivo, sendo tratados como inferiores e dignos de desprezo:

Quando esses padrões constituem atores como pares, capazes de participarem em condições de igualdade um com o outro na vida social, então podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de status. Quando padrões institucionalizados de valor cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos, totalmente outros, simplesmente invisíveis, isto é, menos que um parceiro completo na interação social, então nós falaremos de falso reconhecimento e status subordinado (Fraser, 1997, p.29).

Quando formas de desrespeito causam danos morais nos sujeitos, não só o seu auto-entendimento fica comprometido, mas suas possibilidades de uma inserção social marcada pela confiança recíproca, pelo respeito moral e pela estima social. Honneth ressalta que a vulnerabilidade dos sujeitos, ligada à implicação moral do reconhecimento mútuo, torna-se especialmente evidente quando ganhamos clareza acerca dos danos morais que “ferem as pessoas em uma compreensão positiva de si mesmas” (2003, p.213). Assim, a integridade e a identidade dos indivíduos depende do estabelecimento de padrões de relacionamento intersubjetivo capazes de assegurar assentimento, aprovação e valorização do outro.

Mas, tanto para Habermas quanto para Honneth, é a violação do reconhecimento que nos permite perceber a qualidade moral de uma situação que nos atinge. É quando a integridade física e moral de nosso próximo está em risco que sentimentos morais de solidariedade

e responsabilidade podem dar origem a questionamentos e lutas por respeito e estima social.

O reconhecimento social recíproco reflete o momento partilhado da experiência moral, na qual os indivíduos se colocam como portadores de necessidades e buscam compreensão e aprovação junto aos outros. A auto-realização dos sujeitos e a evolução moral da sociedade se entrelaçam de modo a evidenciar que, de um lado, a realização de si não pode se restringir à interpretação de certos ideais de vida particulares e, de outro lado, que a sociedade deve alimentar padrões simbólicos de julgamento que, ao invés de depreciar e estigmatizar, apontem caminhos para a construção positiva de identidades individuais e coletivas.

O vínculo entre a experiência de reconhecimento e a atitude do sujeito em relação a ele mesmo resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos só se constituem como pessoas quando aprendem a se ver a partir de um ponto de vista de um outro aprovador ou encorajador, como seres dotados de qualidades e capacidades positivas (Honneth, 2003, p.273).

Quando formas de desrespeito causam danos morais nos sujeitos, não só o seu auto-entendimento fica comprometido, mas suas possibilidades de uma inserção social marcada pela confiança recíproca, pelo respeito moral e pela estima social.

Ética ou Moral?

Uma questão que se alia à discussão sobre o reconhecimento diz respeito aos contrastes e divisões estabelecidos entre problemas relativos à ética e problemas relativos à moral. Para Habermas (2004), como vimos, a dimensão ética abrange todas as questões relacionadas a concepções da “boa vida”, ou “bem viver” (formuladas a partir de auto-avaliações e do auto-entendimento de indivíduos e grupos particulares), enquanto questões morais dizem respeito ao que é igualmente bom para todos.

Nesta divisão, o reconhecimento seria um processo pertencente tanto ao campo da ética, quanto da moral. De um lado, o reconhecimento

está ligado ao florescimento do self em condições que assegurem auto-confiança, auto-respeito e auto-estima. De outro, se pensarmos que as demandas por reconhecimento envolvem, sobretudo, questões de desrespeito, dominação cultural, violência e marginalização, podemos perceber que se trata também de uma questão de justiça. Apesar de existir uma separação entre questões entendidas como pertencentes à “boa vida” (que não se submetem à sistema legislativo mas devem ser consideradas em conexão com diversos modos e projetos de vida) e questões de justiça, Habermas (2004) não descarta a possibilidade de interseção entre esses dois domínios, principalmente se pensarmos que as minorias existentes em sociedades democráticas plurais, lutam pela revisão de normas e leis, a partir de suas próprias perspectivas e concepções éticas. Ele salienta que decisões ético-políticas têm sua regulação marcada pela identidade coletiva de um grupo de cidadãos e podem alimentar lutas culturais nas quais minorias desrespeitadas lutam contra uma cultura majoritária e insensível a seus problemas. Segundo Habermas, o que inicia a luta não é a neutralidade ética da ordem legal, mas o fato de que toda comunidade legal e todo processo democrático para atualizar e rever direitos é inevitavelmente permeado pela ética.

De acordo com Iris Young, gestos, observações informais, hábitos, sentimentos, reações inconscientes, julgamentos de beleza ou feiúra, de simpatia ou antipatia são dificilmente considerados como argumentos que justifiquem julgamentos normativos de ordem moral (1990, p.149). Ela acentua ainda que, para o paradigma dominante da teoria moral, as questões consideradas devem ter relação direta com a ação deliberada (voluntária ou intencionada). Portanto, um dos principais objetivos da teoria moral é descobrir princípios que justifiquem uma ação ou que compõem obrigações. As alternativas possíveis para o desenrolar de uma ação estariam explícitas, bastando escolher qual seria a mais conveniente. Young defende que uma concepção de justiça mais abrangente não deveria descartar questões que conduzem a formas de opressão capazes de desvalorizar, diminuir e estigmatizar grupos ou indivíduos. Assim representações estigmatizantes que circulam amplamente em conteúdos midiáticos e enquadramentos discursivos deveriam ser tematizadas e questionadas coletivamente.

A mídia como espaço deliberativo via construção de enquadramentos

Em sociedades plurais, vários grupos e indivíduos lutam pelo reconhecimento de seu status enquanto sujeitos capazes de formular um ponto de vista e de defendê-lo na esfera pública. Nesse sentido, o espaço discursivo que se constitui e se desdobra nos discursos mediáticos reúne e coloca em confronto perspectivas e enquadramentos diversos, elaboradas com base nas experiências subjetivas, dando origem a um processo de esclarecimento recíproco. Tal processo é fundamental para que as representações simbólicas culturalmente institucionalizadas que norteiam as interações comunicativas sejam revistas e reformuladas, trazendo questões morais de interesse coletivo para um amplo debate público.

A concepção do espaço de visibilidade mediática como espaço de debate e deliberação pode ser uma forma relevante de mostrar que a renovação do vínculo social e normativo que mantemos uns com os outros nas práticas comunicativas cotidianas requer o fortalecimento dos mecanismos de validação e legitimação de regras, em um processo no qual os interlocutores se percebem mutuamente como parceiros dialógicos capazes de interpretar enquadramentos em disputa e de apresentar/justificar racionalmente suas ações, suas necessidades e seus desejos.

Os agentes mediáticos, ao mesmo tempo em que selecionam falas e discursos a ganharem visibilidade, apresentam a capacidade de reunir as “vozes” de atores diferenciados, articulando argumentos e questões em focos temáticos de modo coerente. Como acentua Habermas (2006), o sistema dos *media* captura e relaciona opiniões produzidas por vários tipos de atores, desde políticos até os cidadãos comuns. O entrecruzamento de diferentes perspectivas no espaço discursivo de visibilidade mediada nos oferece a oportunidade de avaliá-lo também como arena discursiva de conflitos pontuais e/ou disputas de pontos de vista a longo prazo.²⁰

20. Considerar o espaço mediático como um âmbito de circulação de perspectivas e pontos de vista variados implica também reconhecer que os *media*, ao praticarem uma seleção de certas fontes e proposições, e ao conferirem visibilidade e destaque

Aplicada à tematização e enquadramento de questões políticas contemporâneas, a ética do discurso enfatiza a importância de se analisar o modo como os indivíduos se acham representados nos discursos públicos; a necessidade de se conectar a experiência particular de um indivíduo ou grupo a um princípio ou ponto mais geral; e a centralidade da consideração da experiência alheia.

Nesse sentido, a publicização de uma determinada questão no espaço de visibilidade mediada não só permite sua generalização a um público múltiplo, ampliado e capaz de interpretar criticamente as mensagens, de expressar suas opiniões e contestar aquelas que já foram expressas, mas, também, promove um intenso fluxo de discursos que se interpelam e chamam por esclarecimentos recíprocos. Acreditamos ser possível, então, perceber e avaliar o espaço de visibilidade mediada como um contexto de *entrecruzamento e enfrentamento* de diferentes proposições e pontos de vista (Wessler, 2008; Maia, 2008; Marques, 2007). Ainda que saibamos que o espaço de visibilidade mediada seleciona e privilegia discursos e pontos de vista de acordo com estratégias e diretrizes pessoais e institucionais, ele se configura atualmente como espaço para o qual convergem argumentos e fluxos de informação vitais para o funcionamento das esferas públicas (Habermas, 2006).

Segundo Adam Simon e Michael Xenos (2000), no debate mediado, vários atores competem entre si para definir a situação. Cada um dos argumentos e demandas de validade feitos por esses atores são “abrigados” em diferentes enquadramentos de modo que uma competição entre diferentes argumentos ocasiona também uma competição entre enquadramentos. Na verdade, isso nos revela que os enquadramentos não podem ser reduzidos a tópicos singulares ou expressões cuja “saliência” ativa a memória das audiências. Mais do que uma “idéia organizadora central ou roteiro que provém sentido” (Gamson; Modigliani, 1989, p.57), o enquadramento é um processo de desvelamento e construção discursiva de uma questão política ou controvérsia pública (Entman, 1993; Porto, 2001, 2007).

a apenas certos aspectos dos acontecimentos, privilegia apenas alguns segmentos sociais em detrimento de outros (Habermas, 1997, p.351).

A presença dos enquadramentos no espaço discursivo mediático enfatiza a importância da identificação dos “temas” e “enredos” (*story lines*) delineados pelos meios de comunicação, os quais agrupam pontos de vista, esboçam diferentes nuances do problema e orientam a justificação pública que se estabelece entre os participantes do processo de debate. O enquadramento mediático, entendido como eixo organizador de diferentes atores e seus enunciados acerca de uma controvérsia pública, dispõe também um roteiro²¹ de interpretação que pode ser acionado a qualquer momento pelos atores interessados. O enquadramento mediático envolve, portanto, uma atividade coletiva de definição de um problema público, na qual *eixos discursivos e temáticos* são responsáveis, ao mesmo tempo, por reunir argumentos afins, e por organizar as tensões entre os diferentes conjuntos formados por esses argumentos.

Todavia, os enquadramentos devem ser concebidos como um dentre vários dos recursos estruturantes dos processos de organização da deliberação pública mediada. Eles nos permitem ver como os *media* lidam com diferentes fontes e seus proferimentos por meio da construção de um enunciado próprio. Consideramos, contudo, que, para evidenciar de modo claro como se estabelecem as trocas argumentativas no espaço mediático, é preciso mais do que determinar os eixos discursivos e temáticos nos quais diferentes atores são localizados. É preciso avaliar o modo através do qual as negociações discursivas são textualmente encadeadas no espaço de uma matéria e no também no espaço configurado por um conjunto de matérias que, tomadas a longo prazo, retomam e reavaliam perspectivas anteriormente publicadas. Para captar e exprimir a dinâmica de contraposição dos discursos, das

21. A associação entre os enquadramentos e as noções de “roteiro” e “enredo” remetem ao entendimento de que os enquadramentos são formas narrativas que definem relações sociais em contextos temporais específicos. O enquadramento permitiria, assim, o encadeamento causal de ações, dando a ver um processo coerente de produção de significados socialmente compartilhados da realidade vivida (Simon e Xenos, 2000; Gamson, 1992). Frank Durham acentua, contudo, que “as histórias que contamos uns aos outros de modo a organizar nossa percepção do tempo e do espaço não podem ser cristalizadas em enquadramentos estáticos” (1998, p.105).

tomadas de posição “pró” ou “contra” e da formulação de demandas de validade, é preciso associar os enquadramentos a alguns dos princípios normativos que norteiam a ética do discurso, criando uma abordagem que permita a avaliação qualitativa de um processo mediado específico de troca argumentativa.

Mídia, moral e ética: (re)definindo as relações com os “outros”

Uma grande parte das formas simbólicas providas pelos *media*, ao mesmo tempo em que descortina e revela realidades distantes ou não-familiares, pode também dar origem a representações estigmatizantes, capazes de prejudicar a auto-realização moral dos indivíduos, seja negando-lhes a estima devida, seja imputando-lhes um status subalternizado e indigno.

Segundo Butler (2015, p.14), os enquadramentos são operações de poder: “não decidem unilateralmente as condições de aparição dos sujeitos e acontecimentos, mas seu objetivo é delimitar a esfera da aparição enquanto tal”. Para ela (p.22), “não há vida e morte sem relação com um determinado enquadramento. Ambas nos são apresentadas dentro de molduras específicas que não apenas estruturam a maneira pela qual passamos a conhecê-las e a identificá-las, mas constituem condições que lhes conferem suporte e legitimidade. Os enquadramentos atuam, assim, para diferenciar as vidas que podemos apreender e valorizar daquelas que não podemos. Os termos, as categorias, as convenções e as normas gerais que agem nos dispositivos de enquadre moldam, por exemplo, um ser vivo em um sujeito reconhecível por meio da apreensão, isto é, uma forma de conhecimento associada ao sentir e ao perceber, sem utilizar conceitos. Os sujeitos são então constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos. Trata-se de saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas reconhecíveis e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer. O problema, segundo Bulter (2015, p.20) “não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim con-

siderar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada”. Para desmontar a lógica assimétrica de atribuição de reconhecimento seria necessário enquadrar o enquadramento, ou seja, interpelá-lo em busca das fissuras que nos indicam que a moldura não consegue determinar de forma precisa o que vemos, pensamos, reconhecemos e apreendemos.

Butler afirma que “se o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos, então a condição de ser reconhecido caracteriza as condições mais gerais que preparam ou moldam um sujeito para o reconhecimento” (2015, p.19). Assim, é extremamente importante conhecer os termos, as convenções e as normas gerais que atuam na produção de enquadramentos de modo a moldar um indivíduo em um sujeito reconhecível. Essas categorias e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam passível o ato do reconhecimento propriamente dito. Nesse sentido, como defende Butler, a condição de ser reconhecido, moldada pelos enquadramentos, precede o reconhecimento.

É sobre os meios de comunicação que recaem amplas expectativas ligadas ao reconhecimento, pois suas mensagens são amplamente difundidas e incorporadas à fala cotidiana, fornecendo assim, material não só para a construção da identidade, mas também para alimentar os conflitos simbólicos. A luta por reconhecimento, além de ser um processo de aprendizagem social é, no contexto mediático, um potencializador de demandas por inclusão de identidades desvalorizadas e tidas como “desviadas” de um padrão normativo amplamente aceito.

Pelas imagens passa uma construção visual do social, na qual essa visibilidade recolhe o deslocamento da luta pela representação à demanda de reconhecimento. O que os novos movimentos sociais e as minorias – como as mulheres, os jovens ou os homossexuais – demandam não é serem representados, mas reconhecidos: tornar-se visíveis socialmente em sua diferença. O que dá lugar a um modo novo de exercer politicamente seus direitos. (Martín-Barbero, 2000, p.45).

Os temas presentes nos conteúdos mediáticos suscitam questões que não mais se deixam restringir a apelos de aparência e estilo. Vários são os temas abordados capazes de suscitar um envolvimento da audiência para além da mera empatia. Não raro, é possível constatar a emergência de uma solidariedade com os “não-iguais”. Porém, muitas vezes a superficialidade impede um maior grau de envolvimento e responsabilidade dos indivíduos que ultrapassem a fina película do entretenimento individualista. Contudo, podemos pensar nos recursos discursivos dos *media* como elementos integrantes de uma espécie de reabilitação da experiência ordinária, na medida em que solicitam aos indivíduos um investimento maior em seus relacionamentos e, a partir daí, uma constante revisão do modo como avaliam, modificam e recriam seus parâmetros de avaliação e julgamento de si mesmos e dos outros.

Desta maneira, produções culturais que reúnem conhecimentos e saberes partilhados incorporam também aspectos de experiências identificadas como injustas, ou seja, práticas percebidas como geradoras de infortúnio ou desrespeito. Assim, a visibilidade proporcionada pelos *media* a narrativas e representações associadas à modos de opressão simbólica tem a capacidade de deflagrar debates e discussões que evidenciam questões relativas a demandas de grupos marginalizados por reconhecimento.

Códigos mediáticos podem tanto perpetuar estigmas quanto questioná-los por meio da desconstrução de representações criatalizadas. Em contrapartida, as pessoas precisam mudar as concepções interpretativas que possuem acerca dos “diferentes”, seu modos de vê-los e de conviver com eles. Somente essa dinâmica agonística (desafio e incitação recíproca), essa disposição a nos deixarmos afetar em nossas crenças e ideais, a modificarmos nossas opiniões através do relacionamento com o outro, constituem a base de uma relação de reciprocidade, marcada pela responsabilidade moral e pela tolerância.

Para Quéré (1997), a comunicação deve ser pensada como uma prática direcionada para a modelagem mútua, processual e intersubjetiva de um mundo comum. As subjetividades, juntamente com suas identidades, disposições e sentimentos são reformuladas e

construídas na interação, de modo que a construção de um mundo comum considere sempre um campo de visibilidade e de significados compartilhados. A importância da comunicação está em não permitir a estagnação de práticas relacionais, ou seja, em impedir sua condução pelos mesmos significados tradicionais e cristalizados. A comunicação deve atualizar os códigos norteadores das práticas dos indivíduos em comunidade. É por meio dela que posições são revistas, argumentos são considerados e re-considerados, enfim, que a comunidade avança em suas formas de representar, interpretar e significar o mundo tomado em sua complexidade.

Assim, novas formas de sociabilidade e de construção dos discursos mediáticos não devem desconsiderar o “diferente”, o “estranho”, e nem tentar reduzi-los a representações esquematizantes e pouco complexas. A indústria cultural, que trabalha com a reutilização incessantes de fórmulas e padrões simbólicos (Morin, 1997), não se deve temer o risco de investir na novidade, na reabilitação de um “estar-juntos” movido pelo reconhecimento da pluralidade existente em todos os âmbitos sociais. Essa “nova” forma de sociabilidade (no sentido de uma reelaboração criativa) tem um papel muito importante para uma ética das práticas comunicativas, pois os laços de solidariedade e cooperação recíproca fazem ampliar as ligações entre indivíduos, mundo da vida e alteridade.

Uma ética da comunicação deve contemplar o desejo e a necessidade de estar com o outro, de aceitar o desafio que o outro nos lança por meio de sua singularidade, de sua diferença. O encontro com o outro, seja na comunidade ou pela via das representações mediáticas, se expressa sempre de forma agonística, na qual um indivíduo incita o outro por meio da dúvida e do estranhamento.

A circulação de recursos simbólicos mediáticos é um dos principais fatores por meio dos quais grupos ou indivíduos recriam, paciente-mente, suas próprias formas de representação, interpretação e comunicação de modo a possibilitar seu reconhecimento diante dos outros. As representações mediáticas têm o potencial de explorar o confronto entre idéias já cristalizadas em nosso imaginário e as idéias “banidas” do imaginário pelo alto risco de mudanças e rupturas que encerram.

Não é só na identificação que nos percebemos como comunidade, mas sobretudo pela presença da diferença, da pluralidade. Reconhecer o mundo do outro implica tomar contato com novos valores, significados e modos de conviver eticamente com as diferenças.

A interdependência entre o indivíduo e a comunidade proporciona as bases para os direitos e para uma ética da responsabilidade em um mundo cada vez mais frágil. É essencial para nossa sobrevivência que existam domínios públicos nos quais nossas vozes e as dos outros possam gentilmente, mas insistentemente, interrogar-se reciprocamente. Claro, em uma era globalmente mediada, isso provavelmente ocorrerá em uma multitude de contextos incluindo o local onde trabalhamos, onde cuidamos dos outros e onde descansamos. Contudo, permanecemos dependentes de uma variedade de esferas públicas que conectam o local e o global, oferecendo continuamente diferentes perspectivas àquelas que nós sustentamos habitualmente (Stevenson, 1997, p.86).

Como destaca Herrero (2002), o discurso prático possibilita a fundamentação de um conceito universal de responsabilidade solidária direcionado para a resolução de problemas coletivos por meio de processos públicos de entendimento discursivo entre todos aqueles potencialmente concernidos, em todos os níveis e esferas públicas parciais em que se colocam os problemas. A ética do discurso, e sua aplicação via discussão prática, reúne os elementos capazes de possibilitar a interconexão dessas diferentes esferas e níveis onde os problemas se manifestam e demandam por soluções.

Vimos que questões éticas e morais se sobrepõem quando se trata de estabelecer a solidariedade entre indivíduos que buscam reconhecer-se mutuamente como parceiros capazes de justificar racionalmente suas ações, falas e desejos (McCarthy, 1995; Maia, 2001).

Acreditamos que em sociedades plurais, ou seja, nas quais vários grupos e indivíduos lutam pelo reconhecimento de suas singularidades e argumentam com base em suas experiências subjetivas, esse processo de esclarecimento recíproco é fundamental para a revisão e reformulação dos enquadramentos e representações simbólicas que norteiam as interações comunicativas, e para a integração de questões morais

coletivas a um amplo debate público. Afinal, significados compartilhados não são dados pela imposição de uma tradição, mas são implementados pelos discursos reflexivos dos indivíduos, pela linguagem e, até mesmo, pelas reapropriações dos recursos simbólicos mediáticos.

A busca por uma forma ética de sociabilidade deve ser compreendida não como um abandono total das tradições e uma revolução cultural radical. A sociabilidade contemporânea deve incorporar os riscos e os desafios impostos pelos “estranhos” em sua demanda por reconhecimento. Nesse sentido, o fim do “medo” dos estranhos só se torna possível por meio da incorporação de práticas relacionais mais abertas, mais aptas a refletir sobre uma mudança das imagens que compõem o imaginário coletivo e o *sensus communis* responsável por conduzir a configuração ética e moral de nossas relações.

Nesse processo, gostaríamos de destacar a importância das mensagens mediáticas como fontes de novas imagens configuradoras de sociabilidade, assim como de novos esquemas comportamentais que podem até vir a ser incorporados às práticas comunicacionais e identitárias das pessoas (Thompson, 1998). A interpretação e apropriação crítica de recursos simbólicos mediáticos nos revelam “as lutas discursivas que se estabelecem no âmbito da recepção e marcam o espaço onde se encontra o desafio ético e moral da comunicação” (Esteves, 2003, p.164). O poder simbólico atribuído àqueles que detêm um acesso privilegiado aos *media*, ou seja, o poder de impor representações aos outros desconsiderando valores e interesses coletivos, é desafiado no âmbito da recepção:

Diuturnamente, o telespectador e o texto televisivo se encontram, e o resultado é uma espécie de negociação entre os significados que o texto propõe e os significados que o telespectador atribui ao texto em função de sua própria competência, experiência e expectativa. Trata-se de uma negociação que também deve levar em conta processos sociais e culturais mais amplos, principalmente processos de construção social do sentido que caracterizam essa relação. (Tschke, 2000, p. 59).

Diante das interações mediadas, os relacionamentos se encontram agora em uma territorialidade de constantes mutações e desconstruções.

Por isso, uma ética dos processos comunicativos deve ser pensada como resultado da experimentação de novas formas de sociabilidade, solidariedade e cooperação constituídas em redes de esferas públicas nas quais se constituem e se intersectam discursos práticos. Esta forma de sociabilidade estaria apta a acolher os “estranhos” em seu processo de luta por reconhecimento simbólico. Tal luta requer mudanças culturais e políticas acompanhadas de uma renovação normativa derivada de uma legitimidade constituída na esfera pública de reflexão e debate. Assim, ela só pode ser alcançada por indivíduos que compartilham um mundo comum e nele se comunicam, se interpelam e buscam reconfigurar seus valores, princípios e normas morais.

capítulo 3

PROMESSAS E LIMITES DA ÉTICA DO DISCURSO NAS INTERAÇÕES COMUNICATIVAS

NO CAPÍTULO ANTERIOR, vimos que a ética do discurso tem sido considerada uma questão central para os estudos de mídia e comunicação, particularmente para aqueles interessados na relação entre deliberação pública, mídia e democracia. Exploramos também o modo como a base teórica da ética do discurso parece estar na pressuposição de que é possível que pessoas diferentes discutam, como iguais, uma questão de interesse coletivo. Dito de outro modo, essa base teórica toma como certo o fato de que cada pessoa é livre e capaz de formular, expressar e negociar – em paridade de status – seus interesses e necessidades. Contudo, devemos indagar até que ponto as desigualdades sociais, de gênero, classe e etnia, por exemplo implicam constrangimentos à possibilidade de um debate inclusivo, igualitário e racional.

Neste capítulo, argumentamos que uma resposta a esse dilema pode ser formulada ao contrapormos as idéias do sociólogo francês Pierre

Bourdieu àquelas elaboradas pelo filósofo alemão Jürgen Habermas no que se refere às possibilidades e limites contidas na formulação de uma ética do discurso. Bourdieu entende a ética como parte do *habitus* de uma pessoa, estabelecido previamente por ações já performadas via linguagem. Por sua vez, Habermas sustenta que a ética está relacionada a um conjunto de normas e princípios respeitados pela coletividade e que podem validar qualquer interação discursiva.

Na perspectiva de Bourdieu, a idéia de ética é constantemente desafiada pelo que podemos chamar de “efeito de campo”, ou seja, a disposição que um sujeito possui para agir de acordo com regras providenciadas pelo ambiente social, por exemplo a família, a escola e o trabalho. Tais regras dizem antecipadamente ao indivíduo o que ele pode dizer em um debate de acordo com sua posição nas hierarquias sociais. Essa abordagem coloca inúmeros desafios à possibilidade de uma interação ética nos moldes habermasianos.

Por sua vez, Habermas afirma que os indivíduos podem se engajar em uma discussão racional se aceitarem um conjunto de normas como universalmente válidas. Essas normas não só estabelecem as condições da discussão, mas também a validade dos proferimentos e enunciados construídos e negociados pelos participantes. Para que uma discussão seja válida, ela deve estar livre de constrangimentos exógenos de força e poder – o que pode ser facilmente apontado como utopia.

O propósito de nossa reflexão não é criticar Habermas a partir de Bourdieu, mas, ao confrontá-los, almejamos esclarecer a seguinte questão: em que medida podemos falar em igualdade discursiva nas trocas comunicativas realizadas no espaço público? Será que as normas que regem o debate racional são válidas para todas as pessoas que dele desejam participar? Ou será que as diferenças e hierarquias sociais definem quem pode verdadeiramente se expressar?

Essas questões parecem nos apontar um caminho para identificar e discutir os limites e promessas da ética do discurso nas interações comunicativas, não só em termos interpessoais, mas também como ferramenta para negociações entre organizações cívicas e mesmo parceiros internacionais.

Ética, linguagem e discurso em Bourdieu

Os temas da deliberação pública e da ética do discurso não são familiares à paisagem teórica dos escritos de Pierre Bourdieu. De fato, esses são conceitos mais associados às obras de Jürgen Habermas, e seu uso pelo pensador francês é mínimo. Os trabalhos de Bourdieu sobre as interações lingüísticas partem de pressupostos e chegam à conclusões distantes dos estudos sobre a pragmática da linguagem efetuados por Habermas: seria possível, ao se perguntar pelas preocupações de Bourdieu sobre uma ética da linguagem, responder que ele simplesmente não está falando disso.

Em seus livros e artigos sobre o tema, no entanto, parece haver uma “ética do discurso” que não ousa dizer seu nome. Mas não se pode ir longe nesse transplante de conceitos entre as duas margens do Reno: uma aproximação entre Habermas e Bourdieu exigiria um espaço e um fôlego consideravelmente maior do que os limites deste texto. Mesmo a ausência mútua de citações pode ser tomada como um indício de que as considerações de um estavam fora do mapa conceitual do outro.

Nesta parte, busca-se delinear algumas das condições de elaboração da produção lingüística, em Bourdieu, procurando sublinhar os elementos éticos – entendido como uma razão prática – de formulação da fala a ser confrontado, em um segundo momento, com as perspectivas da “ética do discurso” de Habermas. A questão que orienta os dois momentos, como explicada na introdução, é sobre a possibilidade e as condições de uma ética da discussão quando se tem em conta os interesses dos agentes sociais nela envolvidos.

Bourdieu dedicou vários escritos e pelo menos um livro, *Ce que parleur veut dire* (1982), retrabalhado anos mais tarde sob o título *Language et pouvoir symbolique* (2001), publicado no Brasil sob o título “A economia das trocas lingüísticas” (1992), além de textos esparsos reunidos posteriormente em *Questions de Sociologie* (1980a) e *Choses Dites* (1987). Se, como dito acima, as questões da ética do discurso e da deliberação parecem ser alheias às reflexões do sociólogo francês, por outro lado ele mostrou interesse, em seus estudos, pelas condições práticas de uso da linguagem na sociedade – daí se sugerir uma preocupação com uma ética da linguagem.

Os elementos reguladores de uma ética do uso da linguagem, para Bourdieu, localizam-se fora – seria melhor talvez dizer na interseção – do discurso em si. As pretensões de validade de um discurso qualquer são asseguradas, ao menos em uma importante dimensão, por elementos alheios ao próprio discurso, mas presentes nele por conta da incorporação, pelo falante, das regras legitimadoras pelo discurso. Assim, a cada proferimento (*utterance*), a performance lingüística de um participante de um determinado campo, em uma situação habitual, tende a produzir um discurso legítimável, ao qual já estão incorporadas suas possibilidades de ser reconhecido como válido.

Apenas um discurso produzido em situações para além do *habitus* do locutor, que exigiria o cálculo de reconstrução desse mesmo *habitus* para dar conta da nova circunstância, precisaria de uma nova avaliação e estruturação das pretensões de validade desse mesmo discurso. Não há, para o locutor familiarizado com o espaço social no qual colocará seu discurso em circulação, como não usar os elementos que se apresentam como regras de uso da linguagem, um *ethos* – poderiam aqui ser ouvidos ecos de uma “ética do discurso”? – na medida em que esse *ethos* está erigido em seu *habitus* o que possibilita, de antemão, o reconhecimento e o cálculo não intencional dos elementos que conferem legitimidade a uma determinada discussão.

Assim, qualquer uso do discurso contrário a esse *ethos* e, portanto, que rompe com uma ética de uso da linguagem, tenderia a ser reconhecido pelo locutor como algo exógeno ao próprio sistema de formulação da ação lingüística. Entendendo, com Bourdieu (1980a) o ato de fala como a objetivação de um *habitus* lingüístico adquirido ao longo da trajetória social do indivíduo, apenas ao custo de um cálculo muito avançado seria possível romper com as regras éticas do uso da linguagem na medida em que elas estão incorporadas e tendem a definir o reconhecimento, pelo próprio falante, das características cognitivas e axiológicas de seu falar.

Nesse ponto, todo discurso é ético dentro dos limites do *ethos* consagrado de um espaço social, mas as possibilidades de um discurso validado a partir de regras de uma razão prática – o que Bourdieu (1980a, 2001) compreende como “*habitus* lingüístico” – consensual como base

de um processo deliberativo seriam objeto de um questionamento a partir do exame da gênese dos critérios responsáveis por chamar uma determinada ação argumentativa de “racional”, o que lhe confere uma posição de status a partir da qual a validade das proposições é aferida.

Em outros termos, a pergunta seria no sentido de verificar quem - evidentemente não se trata de um sujeito individual, mas um “agente” social - definiu um determinado padrão de uso do discurso como “racional” em detrimento dos outros “não-rationais” e, mais ainda, de que maneira um discurso específico foi entendido como portador de características que o enquadram como “racional” em oposição aos outros - uma oposição definida também em termos hierárquicos na constituição das formações sociais de campo (Martino, 2010).

Não se está afirmando, neste caso, que a validade de um discurso - palavra que, nesta parte do texto, pode ser entendido como o “uso da linguagem”, na acepção de Balsey (2002) - seja dada exclusivamente por critérios exógenos a ele. O que se procura sublinhar é que a presença dos elementos, em um discurso, que garantem sua validade está ligada às condições de sua formulação. Seria possível indicar uma certa circularidade do argumento: um discurso é eticamente válido porque é produzido de acordo com as regras que garantem sua validade. No entanto, a característica dinâmica do *habitus*, elemento em permanente reconstrução, “estrutura estruturante” ao mesmo tempo que “estrutura estruturada” (Bourdieu, 1980b), leva, a nosso ver, a uma igual dinâmica na formulação do discurso que exige do participante, em qualquer diálogo, a percepção dos dados imediatos de ação para a reciprocidade argumentativa dentro dos padrões estabelecidos pelas circunstâncias interlocutivas de maneira a garantir a manutenção da validade de seus argumentos frente a um interlocutor dentro de uma situação real de interação.

Definidos os elementos imediatamente constitutivos da razão prática de um determinado espaço social, as interações consideradas válidas tendem a ser produzidas pelos agentes a partir de uma regularidade incorporada na forma do *habitus* dos agentes de um campo, que impregna o discurso de suas próprias regras de validade, diminuindo a possibilidade de performance dos atos de fala alheios a esse *ethos*, isto

é, desprovido dos elementos responsáveis pelo seu reconhecimento, como válido, pelos outros participantes da interação (Martino, 2010).

Desse modo, a troca lingüística existe como ato de fala dentro de um espaço social que vai encontrar ressonância nesses mesmos atos, objetivadores, ainda que involuntários, das afirmações e princípios éticos do campo no qual são proferidos.

Assim, acreditamos que uma perspectiva de elaboração de um critério de garantia da possibilidade de uma interação lingüística, reflexão que seria feita a partir do ponto de vista de uma sociologia do uso da linguagem, diz respeito à constituição da legitimidade de um discurso dentro de um determinado espaço social. Trata-se de procurar objetivar as condições explícitas de uma “validade da discussão” a partir do exame da constituição dessas condições – se é possível fazer um jogo com as palavras, trata-se de perguntar quem validou as regras de validade de um discurso.

A resposta, na interpretação que se propõe aqui da perspectiva da sociologia de Bourdieu, poderia ser delineada quando se leva em conta que a produção dos critérios de legitimidade de um discurso estão vinculadas aos espaços sociais de uso desse discurso bem como à trajetória dos agentes desse espaço. Os espaços sociais, explica Bourdieu (1980b) são dotados de uma história da qual fazem parte seus conflitos, disputas e confrontos entre os agentes pela imposição hegemônica dos elementos de validação cognitiva e axiológica das práticas consideradas válidas. A dinâmica interna e externa dos campos permite uma redefinição contínua desses elementos de acordo com condições multifatoriais que se convertem na intersecção de trajetórias de agentes, momentos de maior ortodoxia ou heterodoxia, o sucesso e incorporação na disputa principal de agentes até então marginais, enfim, de uma dinâmica toda própria que, de certa maneira, torna-se parte da dinâmica do campo.

As interações lingüísticas, para Bourdieu (2001), acontecem não apenas como uma troca de significados e proposições entre interlocutores; buscando resgatar o elemento sociológico na análise da linguagem e não fazer uma análise lingüística das ações sociais, o autor francês procura buscar os elementos sociais presentes no diálogo. A

conversação é vista como uma ação social levada a efeito por sujeitos históricos constituídos dentro de um campo.

Nesse cenário desempenha uma ação fundamental o que Bourdieu (2000) denomina *habitus*, conjunto de práticas, percepções, gostos e outras disposições internalizadas pelo sujeito ao longo de sua existência social. De maneira geral, o *habitus* é um sistema de orientação para que os indivíduos façam suas escolhas. Faz com que os membros de um mesmo grupo social compartilhem princípios e definições acerca da realidade social. Dito de outro modo, o *habitus* refere-se a uma série de disposições pré-reflexivas para o comportamento prático que orientam as pessoas em um sentido peculiar em todas as esferas de sua experiência (Bourdieu, 1980b).

Princípio gerador das práticas cotidianas, mas igualmente influenciado por essas práticas e, portanto, em uma relação constante com a sociedade, o *habitus* se apresenta como um “maestro invisível” responsável por permitir ao sujeito uma ação sem cálculo quando na presença de universos sociais reconhecíveis, assim como a reorganização imediata das percepções para agir em espaços ainda não incorporados nesse *habitus*.

Assim, ao falar, o indivíduo faz uso dos elementos constitutivos de seu *habitus* lingüístico, decorrente também do “capital lingüístico” acumulado até aquele momento (e representado não apenas por um vocabulário neste ou naquele registro, mas também a correção da linguagem) que se objetivará como “discurso” dentro de um campo (Martino, 2003). A esse discurso será atribuído um valor pelos pares, o que resultará na classificação do falante dentro da taxonomia do campo e a partir do qual ele será reconhecido. Ao denominar as interações lingüísticas de “trocas lingüísticas” ou mesmo de “mercado lingüístico”, Bourdieu (2001) chama a atenção para essa dimensão de vínculo entre o discurso e o poder que nele reside como resultado de seus vínculos sociais.

Dessa maneira, a nosso ver, a diacronia da gênese do campo converte-se na sincronia estrutural das condições tais como propostas pelos dominantes – o que não significa que sejam aceitas integralmente pelos agentes em posições dominadas, mas servem, de qualquer maneira, para o estabelecimento de uma imagem, tanto interna quanto reflexiva,

do campo. Assim, o que é validado sincronicamente no campo tende a ser visto como “universalmente válido”.

Quais as possibilidades de uma deliberação a partir dessa perspectiva? Uma primeira resposta poderia ser “nenhuma”, na medida em que, como indicado no início deste texto, até onde se sabe a proposta de uma “economia das trocas lingüísticas” de Bourdieu (1982; 2001) simplesmente não está falando disso.

No entanto, a nosso ver, eliminar de saída a possibilidade de uma discussão talvez não faça justiça às perspectivas do autor no sentido de que a própria atividade lingüística é vista como um ato político de interferência – e isso exige que não se faça uma leitura determinista de suas concepções de “campo” e “*habitus*”, mas pensando nas possibilidades de constituição de contra-hegemonias e mesmo discursos contra-hegemônicos ou marginais dentro de um determinado campo na medida em que este, enquanto espaço social, não é impermeável às mudanças e alterações da própria sociedade. Dessa maneira, a própria atividade da linguagem dentro de um campo pode ser pensada como elemento de desafio, não apenas de aceitação.

As noções de campo e *habitus*, assim como a de “mercado lingüístico”, no entanto, ajudam a pensar as possibilidades de constituição das arenas públicas de debate, bem como as chances de sucesso de cada um dos participantes. A dúvida a respeito das possibilidades de uma “igualdade lingüística” entre os participantes de um diálogo, na medida em que ele não se desprende das hierarquias sociais nas quais é formulado, mas, exatamente por isso, pode servir como auxiliar para a percepção dessas hierarquias, sua objetivação e conseqüente transformação.

Seria talvez um desafio pensar em que medida essas condições de igualdade se formariam, paradoxalmente, pela desconstrução do discurso da igualdade a partir de um exame das lógicas de campo e, a partir daí, permitiriam uma confrontação legítima de interesses em uma arena pública constituída por agentes dotados de um olhar auto-reflexivo que permitisse eventualmenete desfazer a *illusio* de um determinado “comunismo lingüístico”.

Além disso, substituí-la por uma percepção de como as diferenças de linguagem, vinculadas às diferenças sociais, podem – ou precisam,

sob determinada perspectiva – ser confrontadas para o estabelecimento das possibilidades mesmas de uma discussão entre “iguais” – e, note-se, “iguais” porque cientes das condições em que se desenrola o discurso, sem necessariamente se deixar prender especificamente a esta ou àquela condição que, por pré-estabelecida sem o conhecimento dos participantes, erige-se em condição “natural” na formulação de um discurso.

Nesse ponto, seria possível sugerir que uma ética do uso da linguagem só é possível quando se transcende as estruturas dinâmicas de campo a partir de sua própria objetivação enquanto práticas incorporadas e reconhecidas pelos sujeitos participantes, mas também deliberadas livremente – e, por “livremente”, não se entende uma liberdade absoluta, mas realizada dentro dos parâmetros pensados em vários momentos por Habermas (1987), que, como se propõe, podem ser articulados aos problemas levantados até agora sob o signo de Bourdieu.

A tensão entre o interesse particular e o bem coletivo

Segundo Habermas (1997), para que a discussão racional funcione segundo princípios de igualdade, é preciso que os interesses de cada um dos participantes da discussão sejam acessíveis e inteligíveis à crítica dos outros para que possam ser admitidos e considerados.

Ao nos engajarmos na prática discursiva, acreditamos que nossas posições morais possam estar corretas e que podemos demonstrá-las e sustentá-las por meio de argumentos. Paralelamente, devemos estar envolvidos em uma revisão contínua e reinterpretação de nossos desejos e necessidades, pois o discurso prático requer a produção de um interesse geral e partilhável.

Todavia, a busca por uma unidade nas preferências pode acarretar tanto a supressão de experiências singulares quanto a afirmação e a prevalência de interesses dominantes (Fraser, 1990). E nenhuma dessas consequências favorece a transformação de pontos de vista, pelo contrário, promovem sua reificação.

Quando os participantes da discussão visam alcançar uma unidade – o apelo a um bem comum para o qual todos devem deixar

para trás suas experiências e interesses particulares – as perspectivas dos privilegiados dominarão, provavelmente, a definição desse bem comum. Pede-se aos menos privilegiados que deixem de lado a expressão de suas experiências, o que pode demandar um idioma diferente, ou que suas reivindicações por direitos e interesses sejam afastadas em prol de um bem público cuja definição contém um viés que se estrutura contra eles (Young, 2001, p.376).

Como afirma Shapiro (1999), os modelos de democracia baseados nos interesses parecem corresponder melhor à prática corrente e às atitudes políticas típicas das sociedades ocidentais contemporâneas. Tanto para ele quanto para Young, as democracias atuais desencorajam processos deliberativos racionais e alimentam práticas orientadas para o consumo privatizado da política por parte dos cidadãos. Mas e se os problemas morais e políticos passassem a ser avaliados dentro de um modelo democrático de discussão capaz de levar em consideração tanto a busca pelo bem comum quanto pela avaliação de interesses particulares? Será que a consideração de interesses particulares impede a construção de um interesse generalizável?

Os princípios normativos de igualdade, inclusividade, publicidade e paridade que fundamentam a ética do discurso tende a supor que se formas de poder, influência e opressão forem eliminadas das trocas discursivas a maneira de se expressar e de compreender os proferimentos alheios será idêntica para todos. Mas isso não ocorre, porque as interações que ocorrem na esfera pública estão permeadas pelas diferenças culturais e pelas assimetrias ligadas à posição social de cada potencial interlocutor. Como sinalizou Fraser em sua crítica a extrema exclusividade da esfera pública habermasiana, “declarar que a esfera pública é uma arena deliberativa na qual não há distinções de status não é suficiente para revelar como as desigualdades influem no debate” (1990, p.60).

O modelo discursivo de Habermas tende a pressupor que o debate sobre questões morais é culturalmente neutro e universal. E, além disso, que os indivíduos são, desde sempre, considerados como interlocutores.

Essa pressuposição não leva em consideração o fato de que o poder social capaz de impedir que as pessoas se tornem interlocutores

em pé de igualdade deriva não apenas da dependência econômica e da dominação política, mas também de um sentido internalizado do direito que se tem ou não de falar, da desvalorização do estilo do discurso de alguns indivíduos e da elevação de outros (Young, 2001, p.370).

Young salienta que em uma situação de discussão prática, na qual os participantes se diferenciam com base em uma cultura de grupo e na posição social que ocupam, grupos que têm privilégios materiais ou simbólicos maiores que outros, tenderão a perpetuar tais privilégios desconsiderando as singularidades e as demandas de seus pretendidos interlocutores.

Diante dessas considerações, podemos afirmar que, de modo geral, enquanto a ética do discurso apaga as desigualdades em nome de uma comunidade ideal de comunicação, os estudos de Bourdieu procuram trazer para o centro da reflexão as diferenças sociais e as múltiplas tensões que marcam a produção de discursos sociais. Se, para Habermas, o que garante a validade dos discursos e proferimentos é a troca pública de razões entre indivíduos localizados diante de um mesmo pano de fundo cultural e valorativo, para Bourdieu são as regras do campo, previamente definidas e enraizadas nas ações dos indivíduos que determinam de antemão essa validade.

Consideramos importante destacar que o ideal da universalidade e da paridade de status reflete a tentativa da ética do discurso habermasiana de chegar a um ponto de vista moral, ou seja, um ponto de vista que resulta da avaliação e discussão pública e igualitária de interesses que compõem o horizonte individual dos sujeitos para alcançar um horizonte ampliado. Mas, a partir da abordagem desenvolvida por Bourdieu, é preciso ter em mente que o uso público da linguagem é extremamente desigual e que dificilmente é possível estabelecer uma discussão paritária como se todos fossem vistos como potenciais interlocutores e parceiros iguais em arenas discursivas (Martino; Marques, 2012). A ética da comunicação tem que levar em conta que as arenas discursivas estão situadas em um amplo contexto social perpassado por relações estruturais de dominação e subordinação (Esteves, 1998, Bourdieu, 1980a).

Se a ética dos processos comunicativos está fundada na ampliação dos horizontes éticos individuais tendo em vista a consideração de questões que dizem respeito ao que é bom para todos, faz-se necessário buscar maneiras de conciliar e articular diferenças culturais entre pontos de vista particulares, que emergem em esferas públicas parciais de interação e discussão de grupos e indivíduos, com preocupações inerentes a todos aqueles que integram as sociedades atuais altamente complexas, pluralistas e diferenciadas.

A noção de interesses nas reflexões de Habermas e Bourdieu

A perspectiva de Habermas (1987, 2006) acerca dos meios de comunicação sempre evidenciou (mas nunca explorou com profundidade) a existência de forças de poder operando nos meios e processos comunicativos. Em suas reflexões mais recentes, os meios de comunicação articulam o conteúdo discursivo que circula nos diferentes espaços de interação cotidiana, trazendo para a linha de frente os temas que os profissionais julgam relevantes, que permitem a aproximação ou contraposição de perspectivas e que promovem a prestação de contas entre vários interlocutores. Assim, a mídia parece ser descrita como suporte material adequado para a circulação de visões privadas, configurando redes de discursos e negociações tematicamente organizadas.

É importante notar que Habermas nunca abandonou o cerne da crítica feita ao papel que a mídia possui sobre a configuração de esferas públicas. As dinâmicas de poder internas ao funcionamento dos meios de comunicação se tornam mais evidentes, sobretudo, quando a produção de enquadramentos está associada ao trabalho discursivo de agentes políticos e institucionais poderosos que estão continuamente engajados em disputas para atribuir significados sobre os eventos correntes. Essas estratégias ficam mais evidentes em um artigo publicado por Habermas em 2006:

Existem dois tipos de atores sem os quais nenhuma esfera pública política poderia funcionar: os profissionais do sistema dos media – especialmente os jornalistas que editam as notícias, relatos e comentários – e os políticos que ocupam o centro do sistema político,

e são tanto coautores quanto destinatários das opiniões públicas. A comunicação política mediada é conduzida por uma elite. (...) Os jogadores que se encontram no palco virtual da esfera pública podem ser classificados em termos do poder ou do “capital” que possuem à sua disposição. A estratificação das oportunidades de transformar o poder em influência pública através dos canais da comunicação mediada revela, assim, uma estrutura de poder. Esse poder é coagido, contudo, pela reflexividade peculiar de uma esfera pública que permite a todos os participantes a chance de reconsiderar o que entendem por opinião pública. (2006, p. 415-416)

A atuação dos movimentos sociais e da sociedade civil entre os anos 1970 e 1980 leva Habermas a admitir a existência simultânea de um potencial autoritário e de um potencial emancipatório presentes nas práticas midiáticas¹, sendo que o segundo depende da autonomia de sujeitos aptos a buscar, na discussão pública, um ponto de vista moral capaz de justificar o interesse coletivo, vencendo as imposições institucionais e simbólicas que constroem interpretações, opiniões e decisões.

Habermas (2006) destaca que nenhuma esfera pública política funcionaria sem os profissionais do sistema midiático – principalmente os jornalistas que editam notícias, relatos e comentários – e os políticos. Além de ocupantes do centro do sistema político, estes últimos se comportam como coautores e destinatários das opiniões públicas, ou seja, daqueles posicionamentos que se caracterizam como uma visão geral da sociedade em relação às temáticas que ganham visibilidade e são discutidas. Ele deixa claro que o jogo entre atores políticos e midiáticos envolve pressões e assimetrias de poder, mas pouco avança no sentido de melhor esclarecer o modo como se desenham essas tensões.

1. “O meu diagnóstico do desenvolvimento linear de um público politicamente ativo para o público recluso numa privacidade perversa, de um ‘público que debate cultura para um consumidor de cultura’, é demasiadamente simplista. Neste momento, eu era por demais pessimista diante do poder de resistência e sobretudo do potencial crítico de um público de massa pluralista, internamente diferenciado. Os determinismos presentes nas abordagens de classe estavam apenas começando a ser desafiados pelos estudos dos usos culturais que tais públicos fazem das formas simbólicas.” (Habermas, 1992, p. 438)

Acreditamos, assim, ser interessante aproximar a abordagem habermasiana daquela desenvolvida por Bourdieu, uma vez que esse autor francês ressalta as dinâmicas de poder que perpassam as relações comunicativas e os modos de operação das práticas midiáticas e formas de ação dos sujeitos que as mobilizam (Martino; Marques, 2011). Vimos anteriormente que Bourdieu pode ser associado a uma “ética do uso da linguagem” estritamente direcionada para o sucesso da ação estratégica dos sujeitos. Para Bourdieu, o sujeito age e usa a linguagem seguindo as diretrizes e lógicas de um determinado campo, visando obter um ganho simbólico e reiterando os princípios que guiam suas escolhas particulares. Neste capítulo, usa-se “campo” na acepção dada em vários momentos por Bourdieu (1980a, 1980b), como espaço social estruturado no qual agentes em disputa, que dispõem de um capital simbólico limitado e acumulado no decorrer de sua trajetória social, buscam as melhores posições e o bônus a elas associado. A reflexão feita por Bourdieu nos auxilia a ver como o auto-interesse dos atores midiáticos está amplamente marcado pela necessidade de atender aos interesses do campo, do veículo ao qual estão ligados e da empresa na qual trabalham. Não podemos nos esquecer tampouco de que os agentes midiáticos estão vinculados a estruturas de poder que reproduzem e renovam, dando continuidade a um *habitus* específico.

Por sua vez, no que se refere aos processos intersubjetivos de aproximação entre interesses privados e públicos, salientamos que o desenvolvimento ético e moral das sociedades contemporâneas deve levar em conta o modo como os sujeitos debatem, dialogam e negociam suas diferenças, interesses, pontos de vista e necessidades.

Relembramos que o objetivo dessa aproximação entre Habermas e Bourdieu não é apontar as dificuldades e impossibilidades de uma construção de condições igualitárias de acesso à racionalidade comunicativa e de efetiva participação paritária em debates e diálogos públicos. Nosso intuito é mostrar que as noções de interesses e de auto-interesse é uma componente essencial ao processo de construção do entendimento entre os sujeitos e, portanto, de uma ética da comunicação.

Se a ética existe na livre escolha das pessoas, qual a possibilidade de uma escolha ser ética na medida em que os agentes sociais e midiáticos

estão vinculados à estruturas objetivas e objetivantes de poder das quais participam e que, uma vez incorporadas na forma de um *habitus*, tendem a se reproduzir na ação cotidiana? Dito de outra maneira, quais as possibilidades de haver uma ética no campo midiático? Não se trata de discutir se tal ação é ou não ética, mas de perguntar pelas condições de existência de uma ação ética.

É preciso lembrar que a autonomia de um campo social está ligada diretamente à autonomia de sua prática em relação ao sujeito praticante, de modo que a primeira ilusão de objetivação acontece diretamente no distanciamento entre a vontade individual e a prática coletiva. A transformação de um conjunto de práticas em uma instituição, no intuito de obter legitimidade, auto-referência e reconhecimento entre os pares acontece a partir da objetivação das práticas, do momento em que o ato de fazer se distancia do elemento que o faz. No campo midiático, por sua própria dinâmica vinculada à tecnologia, o espaço do tempo é estreito. A crítica da prática está vinculada ao conhecimento da história própria do campo, o que significa dizer não apenas a sucessão de eventos importantes, mas a relação dialética com as condições sociais responsáveis por permitir a possibilidade de uma prática específica.

Há uma compreensão da lógica de campo por Bourdieu. Sua percepção mostra que em um espaço estruturado de relações, um campo social com regras e estratégias definidas, não existe ação que não vise o lucro, e o simples ingresso já pressupõe uma predisposição não só em participar do jogo, mas vencê-lo.

A pergunta pelo caráter ético de uma ação, portanto, parece remeter a um questionamento anterior a respeito das possibilidades de uma ação autônoma. A partir dessa perspectiva filosófica, a especificidade do ato ético pressupõe que a atitude não derive de uma normatização prévia que implique sanções decorrentes de uma escolha ou outra. Como lembra Chappell (2009), respeitar uma lei não se caracteriza como ato ético na medida em que a existência de uma punição referente à desobediência não permite ao indivíduo escolher livremente qual será sua ação.

Assim, como ressaltam Mel Thompson (2006) e Chappell (2009), o que define o ato ético nessa perspectiva não é o que a Lei obriga a fazer,

mas, ao contrário, os atos que o indivíduo *não precisa* necessariamente fazer na medida em que não há nenhum tipo de penalidade. Se a ação é prevista em lei e tem valor de norma jurídica, seu potencial ético é nulo; a especificidade da ética seria a possibilidade de escolha diante de situações nas quais não se é obrigado a decidir entre uma ou outra opção (Chappell, 2009, p.11).

Embora não se possa desvincular a ética da sociedade na qual existe, é preciso reconhecer que a existência de “éticas”, no plural, não elimina a pergunta pela ética de uma ação no contexto de uma determinada sociedade. Dizer que na cultura A o assassinato ritual não é punido não abre precedente para que essa máxima seja utilizada na cultura B. Mesmo dentro do relativismo, lembra Lukes (2008), quando se pensa que a norma ética tem validade limitada, não se pode esquecer que *há* uma validade.

Cabe salientar que o sentido da ética é quase sempre coletivo. A ética é relacional na medida em que funda-se em uma razão prática dirigida para os outros. Não posso afirmar “É ético roubar na minha perspectiva” na medida em que a fundamentação desse princípio elimina, em primeiro lugar, a própria coerência da vida social – se há ecos kantianos nesse argumento, por outro lado é preciso notar que não se trata necessariamente de uma lei moral interior, mas de uma perspectiva moral com vistas a um *outro*. Uma suposta máxima ética “individual” que fosse frontalmente contra o *ethos* objetivado em Direito da sociedade na qual esse indivíduo vive não seria julgada como uma opção ética, mas como afronta (Thompson, 2006; Nuttall, 1993).

Cabe questionar, brevemente, por que a noção de interesse se opõe à de ética. Toda ética pressupõe um ato desinteressado? Não pode um ato ao mesmo tempo ser ético e representar o interesse de um indivíduo? O interesse coletivo não pode resultar em uma ação ética? O interesse da ação elimina a ética dessa ação?

Ética e ação (des) interessada?

De modo geral, se consideramos que, na definição de Bourdieu (1980) um campo é um espaço estruturado de relações nas quais agentes

em disputa procuram obter a hegemonia e lucro simbólico, é possível argumentar que há pouco espaço para a ética (Bourdieu, 1993; 2000). Na perspectiva desse autor, o interesse, não a ética, é o fundamento das ações e a ética seria, no máximo, um discurso possível para a obtenção de um lucro simbólico no campo. A única maneira de escapar seria não jogar o jogo. Em Bourdieu, como mencionamos anteriormente, a ética é uma regra não escrita, procedimental, de um campo, e portanto nascida do interesse de cada participante em se adaptar ao *habitus* desse campo. Para esse autor, não existe ato desinteressado. Portanto, se entendemos “ética” como ato desinteressado, tampouco existiria a possibilidade de uma ética, apenas de interesse.

Esse interesse, por outro lado, é erigido/disfarçado (e essa ambiguidade é proposital) em norma de conduta dentro do campo jornalístico por conta do lucro simbólico que proporciona aos participantes: quanto mais se está provido do *habitus* que aproxima uma conduta do *ethos* legitimado pelo campo, maior a possibilidade de reconhecimento como participante dele. Nesta segunda perspectiva, ética e interesse são uma e a mesma coisa (Barros Filho e Martino, 2003; Martino, 2010).

Em uma situação na qual a máxima ética da consciência individual de um agente se opõe aos interesses do campo, qual é a possibilidade do indivíduo confrontar os interesses do campo com alguma chance de vitória? A rigor, apenas se houver uma coincidência entre essa máxima ética individual e algum outro valor altamente reconhecido dentro do campo e que proporciona ao agente um capital simbólico igualmente alto no trato entre os pares.

Por exemplo, um editor se demite por não obedecer a ordem da empresa de adotar uma linha sensacionalista na cobertura jornalística. Aparentemente derrotado ao perder o emprego, obtém o que se poderia chamar de uma “vitória moral” – o lucro simbólico da ação que, convertido em capital relacional, pode auxiliar na obtenção de um novo posto. Mas note-se que, nesse caso, o editor agiu em conformidade com as normas do campo ao tomar uma atitude valorada como “boa”: sua ética é a ética do campo, e, portanto, reconhecida como digna de nota e potencialmente geradora de um lucro simbólico – há variantes do capital simbólico dentro de um campo.

Dessa maneira, chega-se a um paradoxo moral: o desinteresse do agente revela-se motivado por outra modalidade dos mesmos interesses. A escolha aparente, na verdade, se resume a escolher entre as possibilidades previamente estabelecidas dentro da estrutura de ação do campo (Bourdieu, 1990; Barros Filho & Martino, 2003; Martino, 2010).

Mas por que existe a crença compartilhada nas possibilidades de uma escolha – e, mais ainda, por que visto de dentro do campo essas ações parecem, de fato, escolhas? Ao participar de um campo, o sujeito interioriza os valores, práticas, percepções, gostos e valores do campo; a vinculação e a prática no campo incorporam esses elementos como um princípio gerador de suas práticas – o *habitus*, sem ser tautológico, é autorregulador e autorreferente – o que o leva a desenvolver, sem que ele mesmo tenha consciência disso, estratégias de ação para obter o maior lucro possível nas atividades práticas. O *habitus* gera as estratégias práticas do agente na medida em que também é formado pela incorporação dos *interesses* do campo, interiorizados pelo sujeito sem que ele se dê conta disso e, portanto, sem perceber que está agindo em conformidade com isso (Bourdieu, 1980).

Isso torna possível, da perspectiva do agente, um ato desinteressado. Participante do jogo, não vê paradoxo na escolha de uma determinada ação que, em última instância, obedece aos interesses do campo na medida em que esses interesses, incorporados como parte do *habitus*, não se apresentam como tais. A estratégia não se revela como estratégia, e o ato interessado não pode senão ser mostrado como desinteressado.

Diante desse quadro, é possível dizer que os espaços sociais, explica Bourdieu (1980), são dotados de uma história da qual fazem parte seus conflitos, disputas e confrontos entre os agentes pela imposição hegemônica dos elementos de validação cognitiva e axiológica das práticas consideradas válidas. A dinâmica interna e externa dos campos permite uma redefinição contínua desses elementos de acordo com condições multifatoriais que se convertem na intersecção de trajetórias de agentes, momentos de maior ortodoxia ou heterodoxia, o sucesso e incorporação na disputa principal de agentes até então marginais, enfim, de uma dinâmica toda própria que, de certa maneira, torna-se parte da dinâmica do campo. Contudo, acreditamos que não nos devemos agarrar

a uma leitura determinista de suas concepções de “campo” e “*habitus*”, mas considerar as possibilidades de constituição de contra-hegemonias e mesmo discursos contra-hegemônicos ou marginais dentro de um determinado campo na medida em que este, enquanto espaço social, não é impermeável às mudanças e alterações da própria sociedade. Dessa maneira, a própria atividade da linguagem dentro de um campo pode ser pensada como elemento de desafio, não apenas de aceitação.

Uma espécie de contraponto à aparente endogenia do conceito de uma ética para Bourdieu é a ética discursiva e intersubjetiva de Habermas. Embora o autor alemão não tenha consagrado estudos à prática do jornalista, é possível entender que a presença da noção de interesse na comunicação intersubjetiva – portanto ligada ao fazer jornalístico – delinea-se como um vínculo com a perspectiva de Bourdieu. É o que passamos a observar em seguida.

O conceito de interesse em processos de deliberação pública

Uma reflexão a respeito da ética da comunicação deve considerar que as práticas interativas e comunicativas voltadas para a revisão de normas, regras e questões que não mais se adequam ao modo de vida e às práticas sociais (ou que geram conflitos acerca do que é justo e bom para diferentes indivíduos e grupos) são, em sua maioria, revestidas pelo dissenso e pela discordância.

Vários autores (Gomes e Maia, 2008; Page, 1996; Gastil, 2008; Marques, 2008) destacam que a especificidade do ponto de vista da comunicação sobre os processos deliberativos está centrada no interesse em investigar como os indivíduos se implicam em trocas discursivas que acontecem em situações problemáticas a fim de produzirem informações de maneira coletiva e recíproca, de confrontar seus argumentos e de buscar alternativas apropriadas aos desafios e impasses que enfrentam em seu cotidiano.

O processo social, comunicativo e político da deliberação é, principalmente, uma prática de intercompreensão por meio da qual indivíduos e grupos aprendem a definir problemas, a negociar seus interesses, a buscar soluções capazes de se adequarem a uma coletividade, a

reivindicar direitos e a conquistar um status de cidadão valorizado e politicamente autônomo.

Segundo Habermas (1982), o discurso, ou a discussão racional, é capaz de conectar o privado e o público, a moral e a justiça, os interesses particulares e os interesses coletivos. Ele seria, no contexto das sociedades pluralistas, a única maneira de interpretar coletivamente e simetricamente nossos interesses, “a fim de descobrir ou criar, apesar de nossas diferenças, algo em comum” (Cohen e Arato, 1992, p.368).

O grande problema é que “a consideração simétrica dos interesses de todos só acontece se cada um estiver disposto a convencer os outros e a se deixar convencer por eles” (Habermas, 2004, p.32). Persuadir os outros é sempre mais fácil do que deixar-se envolver e mudar de idéia por meio da abertura às considerações alheias.

O que deve estar em conflito são razões públicas, passíveis de serem aceitas por todos os participantes, e não interesses formulados sob o ponto de vista subjetivo de cada participante.

Habermas (2004) enfatiza que o procedimento deliberativo transforma preferências subjetivas do interesse individual em opiniões mais objetivas ou gerais quando os participantes estão interessados em solucionar problemas coletivos. Segundo esse ponto de vista, os indivíduos devem buscar ampliar seus horizontes de percepção das questões, buscando o que entendem ser o melhor para todos.

É ao construir os fundamentos da ética do discurso que Habermas explora, de maneira mais consistente, a questão dos interesses coletivos e do auto-interesse, em particular. A dimensão ética da discussão, como vimos no primeiro capítulo, encontra-se nos princípios de igualdade, cooperação, reciprocidade e não-coerção, os quais, nos debates práticos, auxiliam os interlocutores a se colocarem no lugar do outro, ultrapassando a dimensão individual e alcançando uma fusão de horizontes de interpretação (Habermas, 2004). Essa relação entre ética e moral marca a busca da co-responsabilidade de todos, cada um a partir de suas próprias experiências, pelas consequências das ações que asseguram um “ser com os outros” e um contexto de vida partilhado.

Sob esse viés, podemos ter em mente que o discurso é uma maneira ideal de se debater sobre questões que interessam à coletividade,

exigindo que os participantes percebam seus interlocutores não como obstáculos a serem driblados para a conquista de objetivos particulares (ação estratégica), mas como parceiros dignos de respeito, vistos como agentes autônomos com capacidade moral para elaborar e defender publicamente as próprias posições com base em argumentos e razões (Chambers, 1996). Em outras palavras, para que a ética do discurso funcione, é preciso que os interesses de cada um dos participantes da discussão sejam acessíveis e inteligíveis à crítica dos outros para que possam ser admitidos e considerados. Esse é, de maneira breve, o *modus operandi* do processo deliberativo.

No processo deliberativo, os participantes deixariam de ser um conjunto de indivíduos em busca da realização dos próprios interesses em uma coletividade voltada para o alcance do bem comum – as perspectivas, por exemplo, de se fazer um “bom jornalismo” (Gomes, 2002).

Segundo Mansbridge (2005), é ao conversar e debater com os outros, com os quais possuímos divergências de interesses, que podemos entender os custos para a obtenção do que é bom para eles, os constrangimentos práticos aos seus desejos, as possíveis soluções para seus dilemas e o que eles prezam de maneira mais profunda.

Para Habermas (2007), os indivíduos podem chegar a um entendimento acerca de seus interesses e necessidades, desde que, em uma discussão prática, sejam capazes de elaborar razões capazes de convencer a todos igualmente, em um processo de justificação pública que se desenvolva sem violar os princípios de publicidade, equidade, reflexividade, reciprocidade, autonomia e sinceridade.

É importante salientar novamente que os procedimentos de generalização de perspectivas e necessidades não impõem a supressão de particularidades ou o esquecimento do problema ético do bem-viver, mas apontam o discurso como um processo moral transformativo que nos permite uma aproximação do universo do “outro”, possibilitando a emergência de novos vínculos e de novos interesses. Sob esse viés, os participantes de um diálogo não deixam de lado suas situações e desejos particulares para adotarem um ponto de vista universal e partilhado. Eles simplesmente se deslocam de uma posição que focaliza suas necessidades pessoais para uma postura de reconhecimento das demandas

dos outros. Nessa interpretação, essas demandas são generalizáveis no sentido de que elas “podem ser reconhecidas sem violar os direitos de outros ou submetê-los à dominação” (Young, 1990, p.107).

O grande problema é que, no geral, a busca por uma unidade nas preferências pode acarretar tanto a supressão de experiências singulares quanto a afirmação e a prevalência de interesses dominantes (Fraser, 1990). E nenhuma dessas consequências favorece a transformação de pontos de vista, pelo contrário, promovem sua reificação.

Ao nos engajarmos na prática discursiva, acreditamos que nossas posições morais possam estar corretas e que podemos demonstrá-las e sustentá-las por meio de argumentos. Paralelamente, devemos estar envolvidos em uma revisão contínua e reinterpretação de nossos desejos e necessidades, pois o discurso prático não se refere à descoberta de nossos verdadeiros interesses, mas é um procedimento que demanda aos participantes que reflitam sobre suas demandas do ponto de vista de sua generalidade.

Mansbridge et al. (2010) acreditam que a expressão pública de interesses privados a serem negociados trazem contribuições positivas ao processo deliberativo, ampliando as possibilidades de entendimento entre os interlocutores. Em primeiro lugar, para que os participantes de uma deliberação saibam o que deve ser bom para todos, eles precisam considerar quais interesses cada um traz para o debate, refletindo conjuntamente sobre suas preferências, valores e interesses. Por isso, ainda que os interlocutores comecem a discussão desejando coisas diferentes, eles procuram ampliar as bordas do problema, explorando o conteúdo de seus interesses conflitantes até chegar a uma formulação considerada justa por todos.

Assim, em situações deliberativas que misturam interesses comuns e conflitos de interesse uma primeira providência a ser tomada seria fazer com que os participantes conversassem entre si, buscando entender os próprios interesses. Como afirma Mansbridge (2005), membros de grupos subordinados precisam desenvolver idéias e entendimentos contra-hegemônicos de seus interesses. Esse processo só ocorre quando esses membros encontram um espaço de discussão que esteja livre de sanções, e que os permita questionar e desafiar o ponto de vista

dominante.² De forma geral, as pessoas precisam desse tipo de interação para examinarem mutuamente o que acreditam ser seus “reais” interesses. Mesmo em um debate que almeja uma negociação paritária sobre o bem comum, a exploração e o esclarecimento dos interesses pessoais precisam ser levados em consideração.

As mulheres, por exemplo, têm sido socializadas de modo a colocar os interesses de outros sempre adiante de seus próprios interesses, o que interfere no modo como interpretam os próprios interesses. A articulação do próprio interesse tem um papel legítimo na deliberação democrática, particularmente em discussões de justiça distributiva. Uma deliberação legítima deveria contemplar o critério de auxiliar os cidadãos a entenderem melhor seus interesses, sejam eles forjados com vistas ao bem comum ou não (Mansbridge, 2009, p.229).

A imparcialidade das opiniões se revela um critério extremamente restritivo para processo deliberativos, impedindo a construção de um entendimento nuançado das particularidades do contexto social e das necessidades específicas que as pessoas desejam expressar. O ideal da imparcialidade reflete a tentativa de ética do discurso habermasiana de chegar a um ponto de vista moral, ou seja, um ponto de vista que parte dos horizontes individuais dos sujeitos para alcançar um horizonte ampliado. Mas, é preciso ter em mente que o uso público da linguagem é extremamente desigual e que dificilmente é possível estabelecer uma deliberação paritária como se todos fossem vistos como potenciais interlocutores e parceiros iguais em arenas discursivas. Como destaca Young (1990, p.100), “a construção de um ponto de vista imparcial se faz pela abstração da particularidade concreta do sujeito em situação”. Banir o interesse privado ou o auto-interesse da deliberação pode dificultar o envolvimento daqueles que têm suas preferências fortemente

2. “Se grupos oprimidos desafiam a suposta neutralidade de pressupostos e políticas prevalescentes e expressam suas próprias experiências e perspectivas, suas demandas são vistas como enviesadas, como interesses egoístas e especiais que desviam de um interesse geral e imparcial. O compromisso com um ideal de imparcialidade torna difícil expressar a parcialidade do ponto de vista supostamente geral, e também dificulta reclamar uma voz para os oprimidos” (Young, 1990, p.116).

ditadas ou condicionadas por condições hegemônicas e institucionais externas (Marques, 2011; Marques; Martino, 2011). A ética da comunicação tem que levar em conta que as arenas discursivas estão situadas em um amplo contexto social perpassado por relações estruturais de dominação e subordinação (Esteves, 1998).

A explicitação e exploração do interesse particular é, em muitos casos necessária para se construir uma negociação justa e cooperativa. Se ao final de um processo deliberativo os participantes chegarem à conclusão de que tanto o que cada um defende como sendo o bem comum quanto os interesses particulares em causa não podem ser reconciliados, é preciso colocar em prática formas de negociação mais estratégicas, mas nem por isso menos comunicacionais.

Em uma boa negociação, as partes em disputa se auxiliam mutuamente a explorar suas preferências e interesses mais caros de modo a ver se soluções integradas podem se ajustar às realidades que os constroem. Em seus estágios mais avançados, essa negociação requer a confiança recíproca de que o outro não irá explorar estrategicamente uma informação obtida na exploração comum do problema. Processos de boa negociação criam a solidariedade que necessitam para obter soluções integradas. Elas também promovem o auto-entendimento e o entendimento mútuo, mais do que uma simples barganha ou uma deliberação que se recusa a considerar o interesse particular (Mansbridge, 2005, p. 11).

Sob esse viés, a inclusão do interesse pessoal no processo de debate público introduz informações que facilitam a obtenção de soluções razoáveis, envolve uma diversidade de objetivos e opiniões, gera oportunidades de esclarecimento e de transformação de preferências, além de poder revelar que diferenças aparentes podem esconder a defesa de uma mesma preocupação com o bem comum. Nesse processo de esclarecimento, os interlocutores precisam ser capazes de “explorar e questionar o que realmente desejam e o que é bom e justo para eles, assim como para os outros, de um modo que não suprima os interesses particulares dessa reflexão” (Mansbridge et al., 2010, p.73). Por essa via, o conflito e a reflexão coletiva sobre os interesses de cada um pode produzir tanto o auto-entendimento quanto o entendimento mútuo.

Sem ela, é possível que aquilo que é definido como bem-comum, objetivo de toda ação comunicativa, seja imposto pelos que detêm maior poder de influência.

Vimos que, apesar de podermos falar em uma ética do uso da linguagem em Bourdieu, o que se destaca nas reflexões desse autor é uma investigação acerca das condições práticas de uso da linguagem dentro das possibilidades estabelecidas de antemão pelo campo e pelo *habitus* nos quais se situam os sujeitos em interação. Para Bourdieu, o sujeito age e usa a linguagem de acordo com estratégias que não contrariem as lógicas do campo, tendo sua ação voltada para a obtenção de maior lucro simbólico, em uma tentativa de reafirmar os limites e princípios que guiam suas escolhas. Assim, sujeitos constituídos dentro de um campo agem movidos por um interesse (que não é pessoal, mas é apresentado como se fosse) de acumular capital simbólico e de alcançar o sucesso.

Existem inúmeras diferenças entre as abordagens de Habermas e Bourdieu. De acordo com Bourdieu (2001), o sujeito age e usa a linguagem de acordo com estratégias que não contrariem as lógicas do campo, tendo sua ação voltada para a obtenção de maior lucro simbólico, em uma tentativa de reafirmar os limites e princípios que guiam suas escolhas. Assim, sujeitos constituídos dentro de um campo agem movidos por um interesse (que não é pessoal, mas é apresentado como se fosse) de acumular capital simbólico e de alcançar o sucesso.

Para Habermas, a prática cotidiana objetivada na interação por meio da linguagem adquire racionalidade quando é utilizada por interlocutores para alcançar um entendimento acerca de algo no mundo. O uso racional e reflexivo da linguagem aparece quando os interlocutores formulam proferimentos e buscam validá-los por meio de um processo de justificação recíproca que, em um primeiro momento, parece não considerar as condições sociais, políticas, cognitivas e culturais de formulação dos argumentos e de constituição dos próprios sujeitos. Ao mesmo tempo, Bourdieu procura trazer para o centro da reflexão as diferenças sociais e as múltiplas assimetrias que marcam a produção da ética nas práticas dos agentes comunicativos.

O quadro a seguir busca sintetizar as principais diferenças entre essas duas abordagens:

	HABERMAS	BOURDIEU
Ética	A ética está presente na discussão racional orientada para o entendimento.	A ética é parte do habitus incorporado pelo agente em um campo específico.
Pragmática Usos da linguagem	A ação comunicativa caracteriza-se como relação entre interlocutores igualmente capazes do uso da razão.	As possibilidades de uma ética ligam-se à posição de um agente no campo. Não há igualdade no uso da linguagem.
Interesses envolvidos no discurso	Os interesses dos participantes estão claros no discurso e colocados no debate racional com vistas ao debate rumo ao entendimento e à formulação de um interesse generalizável.	Interesses não são explícitos. Às vezes, são desconhecidos – porque não vistos como “interesse” – dos próprios participantes.
Validade do discurso	Uso livre e racional da linguagem com vistas à validade de um discurso; a pretensão de validade do discurso é estabelecida como premissa pelos interlocutores.	A validade de um discurso é dada pela sua legitimidade inter pares. Cada campo, em sua dinâmica, redefine continuamente os discursos “éticos” e os “reprováveis”
Ética da Comunicação Discussão Discurso	A ética na produção da comunicação jornalística (ver Mudança Estrutural da Esfera Pública) está vinculada à igual possibilidade de participação dos interessados na discussão.	A ética do jornalista é a adequação das ações do comunicador aos procedimentos definidos como “éticos” pelo campo.

Fonte: elaboração dos autores

Apesar dessas distinções apontadas, consideramos interessante buscar maneiras de conciliar interesses e necessidades particulares, que emergem em situações de interação de grupos e indivíduos, com preocupações inerentes a todos aqueles que integram as sociedades atuais altamente complexas, pluralistas e diferenciadas. Todas as situações de interação se constituem em torno dos interesses dos interlocutores, sejam elas estabelecidas em espaços sociais que sofrem constrangimentos de regras pré-definidas, sejam situações nas quais as regras não são definidas senão no momento da própria interação. O interesse dos agentes não é incompatível com uma ética da discussão, nem tampouco é algo unicamente relacionado à ação estratégica dos parceiros de interação. Ele é parte integrante da construção de um momento comunicativo e da condição de entendimento mútuo: se não houver interesse não há sequer a participação no debate.

Uma ética da comunicação tem que levar em conta que as arenas discursivas das quais participamos estão situadas em um amplo contexto social perpassado por relações estruturais de dominação e subordinação. Além disso, tal ética não pode desconsiderar que os sujeitos agem tanto em conformidade com regras que visam a equidade (e que requerem uma breve suspensão das diferenças e das formas de dominação) quanto de acordo com procedimentos tidos como legítimos e valorizados por um determinado sistema de orientação.

Assim, é essencial termos em mente que a ética da comunicação se constitui ao analisarmos a situação interlocutiva em todas as suas dimensões: da troca discursiva à constituição da situação agonística e desigual de produção do diálogo (articulada a um contexto cultural e social específico), de acesso à linguagem e de distribuição de papéis linguísticos entre os sujeitos.

capítulo 4

ASPECTOS ÉTICOS E POLÍTICOS DA CONVERSAÇÃO ONLINE

AS REDES SOCIAIS se apresentam hoje como espaços de troca comunicativa que podem alimentar processos deliberativos mais amplos (que se desdobram em espaços administrativos, institucionais, do cotidiano e da mídia) ao promoverem situações de conversação que levam potencialmente à formação de esferas públicas e ao desenvolvimento de capacidades argumentativas e reflexivas. A conversação *online*, ao envolver formas menos normativizadas de comunicação associadas a práticas criativas de apropriação e uso dos suportes técnicos (Graham, 2008; Witschge, 2008), pode incentivar os sujeitos a aprimorar formas de pensar, de formular verbalmente, interpretar, argumentar e agir sobre questões políticas que afetam diretamente suas próprias vidas e de outros. (Conover; Searing; Crewe, 2002)

A conversação informal é importante para a deliberação, mas dela se distingue por não demandar dos participantes, em um primeiro plano, a obediência a certos parâmetros e princípios normativos como,

por exemplo, a formulação e troca de argumentos crítico-rationais voltados para a busca de um entendimento recíproco e reflexivo. A conversação informal é constituída, em um primeiro momento, pelo prazer de estar junto, de compartilhar com o outro os momentos vividos, sem a preocupação de atingir metas e objetivos a curto ou longo prazo. Ela privilegia o processo de construção da empatia entre os interlocutores, auxiliando-os a organizar e entender as demandas práticas de sua existência, questionando hierarquias, preconceitos e formas de subordinação (Kim e Kim, 2008; Marques e Maia, 2008).

De modo geral, muitos são os pesquisadores que afirmam que pouca atenção teórica tem sido conferida à conversação realizada em situações cotidianas e aos modos como os cidadãos constituem seus contextos rotineiros de reflexão e discussão sobre problemas públicos (Eliasoph, 1997; Mansbridge, 1999; Moy; Gastil, 2006; Eveland; Morey; Hutchens, 2011). Eles também salientam que a conversação cotidiana pode trazer contribuições para a deliberação ao melhorar formas de pensar, formular verbalmente, interpretar, argumentar e agir sobre questões políticas que afetam diretamente a vida das pessoas.

Ao estabelecerem uma reflexão sobre as interseções entre conversação cívica e deliberação, esses autores tomam a distinção feita por Habermas (1987) entre dois níveis articulados de práticas discursivas. Um primeiro nível, segundo Habermas, comporta o que ele chama de “prática comunicativa ingênua”, que apresenta um grau de problematização implícito ou latente. Um segundo nível corresponderia ao uso reflexivo da linguagem, ou ao discurso orientado para a busca de um entendimento mútuo e para a ação prática efetiva. Habermas caracteriza a inter-relação existente entre esses dois níveis conferindo grande importância às conversações estabelecidas em contextos rotineiros de descoberta de problemas comuns, de interpretação de necessidades e de construção conjunta de entendimentos. Mas, para ele, a real dificuldade está na passagem de um nível ao outro – onde se coloca o papel da esfera pública em prover mediações e conexões entre diferentes arenas e modos de comunicação – e não em identificar qual deles produz, com maior eficácia, ganhos democráticos, descartando automaticamente o outro.

Contudo, consideramos não é profícuo assumir uma distinção hierárquica entre, de um lado, conversações fluidas, pouco estruturadas e de “baixa politicidade” e, de outro, processos deliberativos fortemente argumentativos, politizados e normativamente organizados. Além disso, não existe necessariamente uma relação de complementariedade entre conversações e processos deliberativos. As esferas que compõem um processo deliberativo ampliado (distendido no tempo e abrangendo diferentes arenas de discussão e conversação), podem se conectar em vários momentos, mas isso nem sempre implica que elas encontram modos satisfatórios de articulação e trânsito comunicativo.

Nesse sentido, é importante salientar que este capítulo não pretende avaliar as características deliberativas das conversações online. Argumentamos que não se deve relacionar deliberação e conversação a partir do princípio de que a conversação precisa se adequar aos princípios normativos da deliberação para ser válida. A conversação e suas contribuições para a construção de sujeitos e modos de agência politicamente autônomos precisam, primeiro, ser avaliadas em si mesmas, sem a necessidade de tecer comparações entre seu modo de operar e os princípios normativos que sustentam a deliberação (racionalidade, publicidade, inclusividade, igualdade, reciprocidade e flexibilidade). Apesar de alguns autores (Mansbridge, 1999; Stromer-Galley, 2005) apontarem que conversações políticas informais são capazes de se orientar de acordo com princípios deliberativos, como a consideração racional de pontos de vista, a reciprocidade, a revisão de argumentos, a explicitação de premissas e a justificação recíproca baseada em razões publicamente aceitáveis (Conover e Searing, 2005), acreditamos que um enquadramento deliberativo das conversações políticas pode conduzir a expectativas pouco realistas sobre o modo como a conversação funciona propriamente. Por isso, o efoque analítico das conversações pode ser mais interessante se procurar revelar como os conflitos, dissensos e discordâncias são trabalhados na interação (Eveland; Morey; Hutchens, 2011).

Sob esse viés, as implicações que conversações e deliberações possuem umas sobre as outras devem ser apreendidas com cautela, considerando interseções criadas a partir de situações e acontecimentos

específicos e não-generalizáveis. Há conversações, por exemplo, que se configuram como experimentações e lutas em torno de linguagens, formas de enunciação e expressão, configuração de mundos e formas de ser e existir que a ordem vigente não alcança e não compreende. E, além disso, tais experimentações podem mostrar como os sujeitos criam performances nas redes sociais através do modo como expressam e enunciam emoções, de modo a estabelecerem lugares discursivos a serem ocupados por seus interlocutores.

Conversações políticas e esferas públicas online

Os estudos empíricos a respeito das conversações online têm constantemente apresentado propostas metodológicas de análise qualitativa que busquem evidenciar a contribuição original de participantes de fóruns, listas de discussão, blogs e redes sociais (Monnoyer-Smith, 2006, 2007; Marques, 2009; Stromer-Galley, 2002; George, 2002). Vários trabalhos focalizam, em geral, discussões políticas online e tentam elaborar indicadores capazes de revelar se essas trocas poderiam, e de que modo, trazer contribuições a um processo deliberativo mais amplo acerca de uma questão específica (Wilhelm, 2000; Wright e Street, 2007; Vergeer e Hermans, 2008; Marques, 2009, 2010). Grande parte dessas pesquisas apresenta indicadores analíticos baseados nos princípios normativos que regem a troca argumentativa crítico-racional em esferas públicas deliberativas, tais como formulados por Habermas (1997, 2006). Esses indicadores têm como objetivo detectar, descrever e mostrar como discussões políticas realizadas em determinados espaços virtuais se configuram em torno de uma estrutura argumentativa e conflitual marcada pelo questionamento recíproco, pela inclusividade, pela revisão de posições e pontos de vista e pela reciprocidade (Dahlberg, 2001; Janssen e Kies, 2005).

Todavia, não se pode partir do princípio de que os espaços conversacionais da internet se estruturam da mesma forma que os espaços públicos ideais habermasianos, ou seja, que se pautem pelos princípios normativos acima destacados e que estimulem o entendimento racional entre os participantes na busca da prevalência do melhor argu-

mento, na intenção de se solucionar problemas. Alguns autores têm salientado que ao invés de partir de um ideal de deliberação e tentar ver como ele se reproduz online, é mais promissor evidenciar como as conversações se definem em espaços virtuais, levando em consideração os estímulos e constrangimentos impostos pela materialidade técnica dos suportes e códigos informáticos; a relação entre as práticas conversacionais online e offline (uma vez que as práticas comunicativas virtuais dos sujeitos não se dissociam de sua inserção em contextos sociais, políticos e culturais definidos)¹; e as formas criativas de apropriação e uso dos suportes técnicos (Chaput, 2007; Suraud, 2007 a e b; Graham, 2008; Witschge, 2008).

Nesse sentido, os autores afirmam que os princípios definidos por Habermas para caracterizar processos deliberativos podem ser adaptados às trocas online, desde que respeitem a especificidade dos dispositivos e dos tipos de diálogos que aí se estabelecem (Stromer-Galley, 2005; Janssen e Kies, 2005). É claro que o engajamento discursivo na rede não depende apenas do design de ferramentas tecnológicas elaboradas para facilitar e promover o diálogo, ou do acesso à elas. Para estudarmos as trocas discursivas em espaços da rede devemos ter em mente não só suas interpenetrações com as experiências vividas offline, mas também as condições contextuais e históricas em que essas trocas se delineiam. Por isso, de acordo com Witschge (2008), a abordagem metodológica dessas conversações deve explorar três eixos investigativos: uma análise de conteúdo das mensagens e fios de discussão dispostos e armazenados nos fóruns online²; uma análise crítica do ambiente social no qual essas mensagens são produzidas e consumidas; e uma avaliação do discurso social mais amplo ao qual elas se relacionam.

Como aponta Chaput (2007), as falas identificadas em fóruns de discussão, por exemplo, nem sempre se apóiam sobre argumentos logicamente válidos e um bom número de opiniões não é acompanhado

1. As trocas eletrônicas são sempre, e necessariamente, articuladas às situações de co-presença às quais reenviam e fazem eco (Suraud, 2007b).

2. Ver Wilhelm (2000, p.90) para uma justificativa detalhada da adequação da análise de conteúdo para o estudo das trocas discursivas online.

das justificações necessárias. A tolerância e o respeito frente a pontos de vista diferenciados – os quais só se concretizam por meio da ação de se colocar no lugar do outro (*ideal role taking*) - são dificilmente alcançados, dada a predominância da tentativa de convencimento por meio da retórica, da desvalorização e descrédito atribuídos ao ponto de vista alheio, e da tendência ao reforço de opiniões em grupos homogêneos. Assim, a transposição mecânica dos princípios normativos ideais que guiam e estruturam o modelo deliberativo, além de frustrar os pesquisadores (que não encontram nas conversações virtuais provas consistentes da existência de um processo deliberativo), torna-se eficaz somente para apontar as falhas e limitações das trocas comunicativas em rede.

Além disso, grande parte das pesquisas empíricas sobre as discussões online tem como objeto as trocas comunicativas realizadas em espaços explicitamente destinados às discussão de temas políticos (fóruns de partidos, listas de discussão a respeito de questões políticas pontuais, blogs de militantes, etc.). Pouca atenção é dada aos fóruns de discussão não-políticos, como aqueles destinados a falar sobre hobbies, questões de saúde, cuidados com as crianças, dependência química, trabalho, sexualidade, etc. Esses tipos de fóruns são abundantes na rede e abrigam vários participantes e tópicos de discussão, oferecendo uma ampla gama de possibilidades de debates em torno de questões políticas, as quais contribuem para a rede informal de conversações que alimenta um processo deliberativo mais amplo. A inclusão de fóruns não-políticos na agenda de pesquisa sobre as trocas comunicativas online necessita, portanto de uma definição de política que não se atenha aos procedimentos e espaços formais de resolução de problemas. Nesse sentido, Graham (2008) destaca a importância da observação de conversações que abrangem temas da vida pessoal e coletiva do cotidiano, nas quais um ou mais participantes, ao conferirem atenção a um tema ou tópico que acreditam merecedor de atenção e discussão pública, tendem a tornar possível a emergência de uma discussão política.³

3. Para Stromer-Galley (2005), existem oito “ingredientes” essenciais para a discussão política: expressão da opinião fundada em razões, referências à fontes externas, ausência de agressão, choque de perspectivas, níveis iguais de participação, coerência, reflexividade, interatividade e narratividade.

Os espaços da rede destinados à discussão são majoritariamente utilizados para a prática da conversação informal, para trocar opiniões, esclarecer entendimentos sobre questões de interesse comum e para reafirmar discursos e quadros simbólicos compartilhados responsáveis pela união de grupos e indivíduos que se sentem vinculados por determinadas afinidades (Doury e Marccocia, 2007). Na web (e também fora dela), os cidadãos conversam a respeito de seus interesses e necessidades, desenvolvendo assim não só laços afetivos de empatia e proximidade, mas também retomando e reformulando constantemente códigos de pertencimento e união.

Além disso, fóruns nos quais os internautas podem escolher, por afinidade, os temas de seu interesse e entrecruzar questões privadas com problemas atuais de ordem política são passíveis de mostrar que, mesmo quando as intenções dos internautas são motivadas por questões de ordem pessoal, a associação intencional com indivíduos que possuem interesses ou necessidades semelhantes pode revelar o quanto esses interesses e necessidades são definidos e redefinidos via conversação e justificação diante de posições divergentes (Lev-On & Manin, 2006). Assim, faz-se necessário conhecer melhor os espaços online de conversação informal e seu potencial para conectar indivíduos plurais e para produzir uma fala político-afetiva intersectada.

Afetos e incivildade nas conversações online

A Internet apresenta atualmente alguns contextos nos quais os cidadãos comuns podem expressar suas histórias pessoais e seus pontos de vista sobre determinadas questões, estabelecendo diálogos e trocas motivados tanto por fatores afetivos quanto políticos. Fóruns de discussão não-políticos, por exemplo, ao promoverem um contexto propício para conversações informais, abrem espaço para formas de comunicação ligadas às experiências concretas dos sujeitos, às suas emoções e às suas narrativas particulares.

Indivíduos e grupos marginalizados podem ser favorecidos pela visibilidade digital, pois além de encontrarem nos espaços da rede a proteção do anonimato para falarem sobre seus problemas, aproveitam

para elaborar e dar visibilidade a contra-discursos que desafiam estereótipos e códigos simbólicos de opressão. Ao fazer isso, eles tendem a inserir novas vozes no debate coletivo sobre determinadas questões de injustiça e desigualdade (Dahlberg, 2007). Isso nos remete ao fato de que os espaços conversacionais da rede abrigam vários públicos, ao invés de uma esfera pública unificada e universal (Bohman, 2004).

A conversação informal, pautada pela empatia, pela afetividade e pela narrativização das experiências vividas pode estimular um debate político no qual os interlocutores são chamados a posicionar-se diante dos outros, a formular argumentos convincentes e solicitar respostas e justificações dos demais parceiros de interação a respeito de um problema que deixa, então, de pertencer ao pano de fundo das questões problemáticas latentes. Para Wojcieszak e Mutz (2009), tópicos políticos controversos podem surgir nessas discussões, nos oferecendo a oportunidade de acompanhar a tematização de questões ligadas ao âmbito político e ao interesse coletivo, expondo os participantes a perspectivas diferentes (*casual political talk on line*).

Por isso, acreditamos que não se pode deslegitimar de antemão as formas originais, estéticas e afetivas que emergem rotineiramente nos espaços virtuais. Contudo, é preciso também encontrar, empiricamente, modos de evidenciar como as conversações informais online podem auxiliar no desenvolvimento de capacidades de argumentação, reflexão e domínio cognitivo dos diferentes tipos de informação aos quais os participantes estão expostos (Marques, 2009). Assim, é essencial compreender as conversações cotidianas informais como ações que produzem sentido não só para a vontade de “estar junto” com os outros, mas também para a necessidade de transformar e construir com eles os elementos que os permitem definir, compreender e alterar a realidade. Afinal, uma conversação online pode se iniciar pela busca de valores partilhados e abrir espaço para a negociação de entendimentos e para a exploração dos pontos de discordância existentes entre os participantes.

Todavia, a proliferação e a diversidade de públicos e vozes no ciberespaço pode acarretar alguns problemas. Habermas (2006) destaca, por exemplo, que a formação de uma multitude de mini-espaços públicos especializados na web poderia levar a uma fragmentação maior dos

públicos que, reunidos em torno de um grande número de questões pontuais, permaneceriam isolados em “ilhas diferenciadas de comunicação” (Dahlgren, 2005, p.152). O fator da homogeneidade é mencionado por Lev-On e Manin (2006) como o principal responsável pela multiplicação de espaços virtuais semelhantes que, ligados por hiperlinks, orientam a navegação em direção a conteúdos que se afastam de toda oposição, privilegiando a diversidade de opiniões entre iguais ao invés do confronto entre opiniões adversas.

O fato de os participantes permanecerem no anonimato colabora para esse tipo de atitude, mas é bom destacar que nem sempre a agressividade inibe o debate – às vezes ela é até necessária para fazer com que interlocutores que se sentem ameaçados ou acuados se sintam compelidos a participar da cena de enunciação. Além disso, é correto afirmar que as trocas comunicativas em espaços dialógicos da rede nem sempre se apoiam sobre argumentos logicamente válidos e nem sempre as opiniões são acompanhadas das justificações necessárias. (Kies, 2010; Marques, 2009, 2010, 2011)

Nas conversações online acontece com frequência de as pessoas falarem sem escutar, de atacarem pessoalmente os participantes ao invés de questionarem seus argumentos, de confirmarem ao invés de questionarem idéias pré-concebidas e reforçarem convicções ao invés de evidenciarem as premissas que sustentam seus pontos de vista diante daqueles que deles discordam (Wright e Street, 2007). Ocorre também com frequência nas conversações online uma disputa retórica e estratégica por convencimento. Tal disputa revela duas interessantes particularidades das interações online. Primeiro, a argumentação em torno de uma questão é construída em torno de um conjunto de valores, regras, saberes e crenças que são compartilhados pela maioria dos participantes. Assim, quando um participante se insurge contra uma mensagem dominante (ou leitura preferencial de um discurso), ele assume o risco de sofrer constrangimentos e de ser insistentemente forçado a deixar a discussão (Witschge, 2008). Segundo, para além do argumento racional, as trocas nos fóruns tendem a ser perpassadas por conflitos que necessitam de um espectro ampliado de formas de comunicação de modo a certificar aos participantes que seus pontos de vista foram

compreendidos. Desse modo, eles precisam utilizar a retórica, narrativas de vida, testemunhos, sinais gráficos de aprovação ou reprovação (ícones de expressão, como smiles e gifs de emoticons), etc.

A tolerância e o respeito diante dos pontos de vista diferenciados – os quais só se concretizam por meio da ação de se colocar no lugar do outro – são dificilmente alcançados nas trocas *online*, dada a predominância da tentativa de convencimento por meio da desconsideração, da desvalorização e descrédito atribuídos ao ponto de vista alheio, e da tendência ao reforço de opiniões em grupos homogêneos. Quando as discussões e os interagentes ficam presos aos seus pré-conceitos, tendem a reafirmar incessantemente suas razões e perspectivas. A pouca tolerância e a incivilidade entre os interlocutores conduz a resultados pouco reflexivos e muito mais articulados como uma disputa retórica e estratégica por convencimento. Em situações como essa, a revisão individual de um ponto de vista à luz das considerações dos outros (reflexividade) fica enormemente comprometida.

Entretanto, trocas motivadas por temas que não são diretamente associados à política podem expor os participantes a perspectivas diferentes, o que requer um exercício de buscar fazer-se entender e tornar inteligíveis as próprias proposições, auto-entendimentos e interpretações acerca dos outros e do mundo objetivo. Tal exercício pode resultar na construção conjunta de mundos partilhados.

Reconhecer e/ou construir um lugar comum na internet significa selecionar, por afinidade, não só um tema específico e parceiros determinados, mas sobretudo um espaço planejado para a interação. Nesse sentido, é importante considerar o aspecto técnico e o design da interface (arquitetura discursiva) como um dos responsáveis pela arquitetura e pelo funcionamento do debate. Afinal, os cidadãos constituem suas práticas nos interstícios dos dispositivos e, ao evidenciarmos as suas possibilidades e constrangimentos sobre as formas de conversação, percebemos como elas podem influir na explicitação de divergências de opinião e no encadeamento de demandas, questionamentos e réplicas (Wright e Street, 2007). Muitas intervenções são ignoradas não por serem desinteressantes, mas porque os dispositivos técnicos muitas vezes não permitem a retomada de perspectivas anteriormente

expressas, o que dificulta a percepção dos turnos de fala e compromete a reciprocidade das justificações e tentativas de entendimento.

Momentos transformativos dissensuais na conversação

A conversação, como mencionamos, permite que os interlocutores expressem e aprimorem os pontos comuns de idéias, hábitos e experiências, numa troca que tende inicialmente ao consenso e à identificação de elementos de empatia. Mas, em um segundo momento, o compartilhamento pode dar lugar à discordância. Quando isso ocorre, é possível ver como o fluxo descontínuo e disperso da troca comunicativa se converte em um movimento voltado para a tomada de posições e para o início de uma negociação de argumentos que devem ser justificados diante dos outros (Kim & Kim, 2008).

Muitos conflitos potenciais encontram-se dissolvidos no curso de uma conversação em que as frases e as idéias se sucedem sem serem postas em conexão. Entretanto, há momentos em que os participantes passam não só a expressar publicamente suas opiniões sobre um dado tema político, mas, também, a defendê-las e a revisá-las diante do questionamento alheio. Esses momentos surgem quando os interlocutores reconhecem a existência de pontos de vista divergentes acerca de uma questão de interesse coletivo, devendo decidir se arriscam-se ou não a dar corpo e prosseguimento às controvérsias. É preciso considerar, assim, que as possíveis contribuições que a conversação cotidiana informal pode oferecer à construção do sujeito autônomo dependem intrinsecamente de sua abertura ao conflito.

Alguns pesquisadores não têm poupado esforços para estabelecer contextos e criar procedimentos capazes de revelar os momentos em que a conversação fluida e dispersa do cotidiano dá origem a uma discussão pública onde prevaleçam: posições conflitantes, apresentação de argumentos claros e lógicos, esclarecimento e revisão de premissas, respeito mútuo e esclarecimento recíproco entre as várias opiniões em disputa (Mutz e Mondak, 2006; Duchesne e Haegel, 2004, 2006).

Em uma outra perspectiva, a conversação tem sido associada à produção reflexiva de narrativas de si, capazes de promover a invenção da

cena de interlocução e interpelação na qual se inscreve a palavra do sujeito falante, e na qual esse próprio sujeito se constitui ao se pronunciar em primeira pessoa e de identificar sua afirmação com a reconfiguração de um universo de possibilidades e potências.

A conversação online não pode ser avaliada somente a partir do encadeamento de mensagens postadas, desconsiderando o contexto social mais amplo no qual se inserem os interlocutores, o contexto virtual no qual as mensagens são produzidas e os consequentes constrangimentos e “brechas criativas” à ele associados. Sob esse aspecto, a narrativa biográfica faz da tarefa de interpretação da realidade um ato no qual explicações racionais e justificações subjetivas convergem para o tecido da trama textual: acontecimentos não são necessariamente apreendidos em sua dimensão social e histórica, mas como parte de uma história de vida na qual outras linhas também se cruzam. Os estudos relacionados à história oral há muito indicam essa possibilidade de entrecruzamento, alertando para a dimensão de relações afetivas e racionais, objetivas e subjetivas, éticas e morais presentes em qualquer relato.

O ato de falar de si mesmo, neste aspecto, borra algumas das fronteiras do pessoal e do público em prol do político: a narrativa biográfica não está baseada no agrupamento aleatório de tomadas de decisão estritamente pessoal, na mesma medida em que não se apoia em um determinismo social que engessaria toda e qualquer possibilidade de mudança: ao contrário, é por conta de uma interação entre essas duas condições que o social se apresenta, em termos da experiência, como uma indeterminação condicionada, isto é, como uma série de elementos que, embora escapem de qualquer perspectiva determinista – o que epistemologicamente eliminaria qualquer possibilidade de apreensão – por outro lado também não escapa aos elementos condicionantes da ação. É nessa articulação tensional entre condições e possibilidades que se vislumbra o direito à fala autônoma como possibilidade de participação política.

A fala de si estabelece uma narrativa afetiva de identidade na qual o “eu” é estabelecido como protagonista a partir do qual se realizará a apropriação reflexiva da alteridade e do mundo. Daí a diferença

política básica entre narrar e ser narrado por outrem: a perspectiva de narrar, a centralidade, ainda que momentânea, de quem conta a própria história desloca as linhas de força constitutivas de qualquer narrativa para o sujeito narrador, em condição tornada excêntrica em relação às narrativas dominantes dentro de uma sociedade (Martino, 2015). É por conta disso que a condição de narrar a própria vida, contar a própria história tornada uma ipseidade – em oposição às normatizações narrativas que o constituem como uma alteridade em uma história que igualmente não é a sua – parece ser uma condição essencial da vida política que se constitui nas tramas conversacionais do cotidiano.

capítulo 5

O INTERLOCUTOR COMO AGENTE ÉTICO-MORAL E O DIREITO À COMUNICAÇÃO NA PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

NOS REGIMES DEMOCRÁTICOS CONTEMPORÂNEOS, o Direito regula as ações e instituições a partir das interações sociais baseadas em complexos princípios de comunicação muitas vezes inconscientes, invisíveis, distantes de toda e qualquer possibilidade de apreensão imediata por parte do falante. Na relação entre Democracia, Direito e Comunicação existem dois grandes tópicos que precisam ser discutidos de antemão para uma correta aproximação do problema. Em primeiro lugar, devemos abordar o problema em sua expressão mais simples, isto é, na interação comunicativa cotidiana. Em seguida, devemos compreender o problema em sua extensão macro, analisando as relações entre a mídia e a esfera pública.

A autoridade do discurso

Há uma grande ilusão cotidiana no que diz respeito à igualdade de condições para o exercício da comunicação. Quando um cliente fala com o advogado, há uma desigualdade *a priori* entre ambos. A palavra do advogado é revestida da autoridade de cátedra. Ela é outorgada socialmente pelo estabelecimento de uma fronteira simbólica entre os detentores de um conhecimento – o jurídico, no caso – e aqueles que pretendem dispor desse conhecimento sem ser proprietário dele. Como explica Habermas,

o que torna a razão comunicativa possível é o *medium* linguístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no telos linguístico do entendimento, formando um *ensemble* de condições possibilitadoras e, ao mesmo tempo, limitadoras (2000, p.20).

Suas palavras, portanto, são automaticamente revestidas de um valor específico, adquirindo uma autoridade pelo simples fato de serem provenientes de alguém investido da legitimidade para falar. Em outros termos, falar é sobretudo um ato de troca simbólica, um jogo no qual os participantes estão sempre em desigualdade de condições para jogar. Seria como chamar, para um jogo de futebol, um time de primeira divisão e um de segunda. Há um desnível permanente. Para Habermas, “podemos ler a estrutura do pensamento observando a estrutura das proposições” (2000, p.28).

Isso significa, entre outras coisas, que existem diferentes valores atribuídos a cada falante, a cada elemento comunicador. Essa diferença se revela na autoridade do discurso de cada parte e da obediência tácita existente entre eles.

A desigualdade na produção do discurso

O direito a falar, da mesma maneira, está desigualmente distribuído na sociedade. Estamos o tempo todo cercado pelos chamados “discursos legítimos”, isto é, pela expressão das pessoas autorizadas a falar. Não é aqui o lugar para expor uma teoria do discurso, mas algumas considerações são necessárias para a compreensão da idéia do texto.

O exemplo mais simples é o técnico de futebol entrevistado após uma partida. O que ele fala é o seu *discurso*, a soma do que ele realmente disse com as condições que ele tem para dizer. Ao justificar uma derrota, por exemplo, ele já tem em sua mente toda a argumentação necessária para explicar ao público o que aconteceu. Na frente das câmeras ele explica com termos específicos e um vocabulário próprio. A produção somada à expressão é chamada de “discurso”.

O “discurso”, esta maneira específica de pensar que gera, por consequência, uma forma específica de expressão, existe de acordo com suas condições de produção. Logo, no momento em que o advogado fala, suas palavras vêm revestidas de um caráter quase cerimonial, reforçado pelo ambiente em que esse discurso tem lugar – no escritório, no Tribunal, entre seus pares, seu terno do advogado, compõe todo um conjunto de representações sociais criadas pelos próprios meios de comunicação sobre o profissional e inúmeras outras variáveis que poderíamos apresentar aqui¹.

Há, portanto, uma diferença fundamental entre o representante legítimo de um campo e seu interlocutor. O valor simbólico de cada fala, de cada discurso, é de tal maneira desigual que quando essa relação é quebrada – um desafia, questiona ou desconfia do outro – o resultado é a indignação do profissional, geralmente seguida do cancelamento de todas as relações de trabalho. E o processo de decodificação da mensagem reflete essa diferença entre a compreensão de ambos (Aranguren, s.d., p.63).

Sendo a linguagem, entre outros elementos, um conjunto de hábitos, o observador atento encontra uma série de revelações em uma conversa cotidiana simples (Barthes, 2001). Da mesma maneira, há uma origem social denunciada pela linguagem que pode ser utilizada como peça importante no jogo simbólico em uma conversa. A origem do hábito imediatamente posiciona o autor de uma frase em um espaço social particular, podendo ser reconhecido pelos seus interlocutores. A origem da

1. “As práticas judiciais me parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas” (Foucault, 2002, p. 11).

desigualdade lingüística entre pessoas com autoridades diferentes fica estabelecida mesmo quando essa origem não está explícita.

Há, evidentemente, um princípio de cooperação entre os dois participantes do diálogo, buscando um consenso de entendimento mútuo e resultados satisfatórios para ambos, uma espécie de ponto de equilíbrio formal que orienta a prática discursiva (Habermas, 2001, p.367).

A pessoa destituída da fala legítima tem dificuldades em erigir um princípio de razão suficiente para reverter as regras simbólicas do meio social. As opções são participar do jogo ou retirar-se enquanto é tempo. Há um princípio de cooperação tácita entre ambos².

Um personifica a oferta qualificada, enquanto tudo o que sobra para o outro é a aceitação do discurso legítimo e, na mesma proporção, as possibilidades de compreensão do cotidiano. Ou, na proposição mais clara e enfática de Wittgenstein, “os limites de minha linguagem são os limites de meu mundo” (1993, p.245).

A ação comunicativa é determinante para o sucesso de outras ações cotidianas, na medida em que racionaliza as intenções, as possibilidades de interação e mesmo a prática simbólica entre os indivíduos. A sofisticada, essa retórica criticada desde a Grécia clássica, nada mais é do que a elevação dessa prática à princípio moral – está certo quem tiver os melhores argumentos, não quem tiver razão, ainda que a disputa seja sobre a cor do céu³.

Esse tipo de sofisma, porém, não se manifesta apenas nas atribuições lingüísticas de valor na esfera privada. Ao contrário, está cada vez mais presente na distribuição de espaços sociais na chamada “esfera pública”. É o que passamos a ver.

2. “Falo em agir comunicativo quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e só perseguir suas metas sob a condição de uma acordo existente ou a negociar sobre a situação e as conseqüências esperadas” (Habermas, 1989, p. 165).

3. O melhor exemplo parece estar no diálogo *Górgias*, de Platão (1970), no qual Sócrates, falando com um professor de retórica, ironiza: “Então o ignorante tem mais poder de persuasão junto de ignorantes do que o sábio, se o orador for mais convincente do que o médico?”. E Górgias, seu interlocutor, responde: “Assim é, pelo menos neste caso” (p.309).

A definição dos espaços e atores sociais

Há um segundo aspecto, provavelmente mais grave, que é a progressiva ampliação das prerrogativas auto-atribuídas da mídia invadindo o campo político. Se a doutrina democrática baseia-se em uma série de práticas erigidas em regras e normatizadas, observamos hoje uma perigosa estratégia de legitimação pelo procedimento e pela autoridade da visibilidade adquirida por certos grupos e setores da sociedade que, de alguma maneira, encontram trânsito livre para chegar à mídia.

A garantia de visibilidade da mídia, sua constante presença no cotidiano e sua proximidade relativa das práticas diárias outorga-lhe, aos olhos de certas parcelas da sociedade, essa visibilidade via de regra revestida de uma falsa porém eficiente legitimidade.

Aliás, de alguma maneira, as possibilidades efetivas de transmissão do discurso democrático encontram na mídia não apenas uma caixa de ressonância, mas com efeitos possíveis de distorção, muitas vezes praticada sem a intenção de prejudicar a outrem.

A ilusão de proximidade da mídia permite sua intervenção rápida na constituição quase instantânea de práticas, regras e procedimentos sociais erigidos, pela força retórica da exposição, em uma “norma” cuja validade está condicionada à visibilidade na TV ou da internet. No lugar da regra jurídica, uma espécie de simulacro da regra, atribuída unicamente pela prerrogativa que tem o profissional de mídia de, pela amplitude de ressonância, transformar o que diz em verdade legitimada pela câmera ou pela folha de papel. É uma dialética cruel que reorganiza as estruturas de pensamento público transformando a quantidade em qualidade, a parte no todo e a suspeita em evidência.

A falta de averiguação desse procedimento é inversamente proporcional ao aparato técnico responsável pela correta avaliação dos procedimentos em questão. Uma vez que existe, evidentemente, uma diferença de propósito entre o discurso democrático e o discurso da mídia, não se poderia esperar outro desenvolvimento. Nem sempre isso acontece.

A avaliação superficial, feita pela mídia, de uma situação cujo julgamento cabe ao Direito, por exemplo, encontra um eco muito maior do

que a própria verdade jurídica devido à possibilidade de transmissão direta, em linguagem simples, para um maior número de pessoas que jamais teria – ou poderia ter – contato direto com as estruturas jurídicas para compreender o que aconteceu.

Dessa maneira, a mídia ocasionalmente usurpa o lugar do Direito no imaginário popular. A prerrogativa de definir os heróis e os vilões do momento, bem como dos procedimentos corretos e incorretos decorre da capacidade que a mídia tem de criar a realidade objetiva na medida em que fornece a um grande quociente de cidadãos o conhecimento dos fatos, pessoas e ações existentes.

Deve-se ressaltar, contudo, que não há um problema intrínseco na divulgação de elementos particulares na esfera pública (Habermas, 1984, p.169). Ao contrário, grande parte das notícias são oriundas de fontes particulares com o propósito explícito de se tornar público. Conforme caracteriza o autor do conceito, a “esfera pública constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado para o entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, nem com as funções nem com o conteúdo da ação cotidiana” (2000, p.92).

A origem de grande parte das notícias, se não trata da economia política – na qual sobram os temas gerados pelo Estado – está, de alguma maneira, vinculada à esfera privada. Há dois aspectos que precisam ser ressaltados. Em primeiro lugar (A), a estruturação da esfera pública a partir da transformação nas formas de comunicação, o que influi na criação das regras e normas que a regem; por outro lado, (B) os casos de distorção desse sistema, as peripécias do chamado “jornalismo verdade”.

Comunicação e esfera pública

Em termos sociológicos, seria possível dizer que as pessoas existem na medida em que estão vinculadas a algum tipo de relacionamento social. A primeira forma de marginalidade é justamente não pertencer à lugar nenhum. O protótipo do indivíduo que vive à margem da sociedade é exatamente aquele desprovido de referências para identificação, isto é, vínculos pessoais ou institucionais aos quais possa se reportar para

garantir sua própria existência. Dessa maneira, as ações sociais se distinguem de acordo com o tipo de relação existente em cada situação⁴.

A consciência das relações sociais é, todavia, limitada espaço e temporalmente pelas condições imediatas de apreensão do mundo que nos cerca. O conhecimento do cotidiano – entendido em seu sentido sociológico, não filosófico – é em grande parte condicionado pelo acesso às informações (Schutz, 1979). E isso, muitas vezes, significa estar atento ao que é veiculado pela mídia. Aliás, em muitos casos, a única voz de autoridade reconhecida é a própria mídia, revestida de um efeito de realidade, um “efeito de real” obtido pela imagem⁵.

Um cidadão comum raramente tem acesso às instâncias de decisão e poder. Todavia, ele será afetado, em maior ou menor escala, por tudo o que é decidido nesses lugares. Para saber, por exemplo, sobre uma nova restrição ao fumo ou uma nova lei sobre a colocação de carpetes anti-alérgicos em veículos, a fonte de informação mais rápida é a mídia. Ao conferir a mídia o estatuto de fonte confiável de informação, o indivíduo outorga-lhe a disposição para compreender o que realmente acontece e repassar isso de maneira correta, simples e confiável – o que nem sempre acontece (Saperas, s.d.).

Quanto maior o contato entre o cidadão e a mídia, maior sua quantidade aparente de informação. “Aparente” no sentido de que a mídia efetua o tempo todo uma escolha do que efetivamente deve aparecer no noticiário e do que fica para trás. Em outras palavras, de uma realidade social composta de N fatos, a mídia necessariamente seleciona N_1 para divulgar, em um processo conhecido como *newsmaking*⁶.

4. A microsociologia de Ervin Goffman (1975) aborda exatamente esse tipo de padrão.

5. A expressão é de Roland Barthes. Dois de seus textos explicam esse fenômeno, tanto na literal quanto pictorialmente. Cf. *O efeito de real*, in: VV.AA. *Linguagem e Comunicação*, Petrópolis, Vozes, 1973, e *A mensagem fotográfica*, in LIMA, Luiz C. *Teoria da Cultura de Massa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

6. O uso da expressão em inglês é consagrado na doutrina da comunicação. Pode ser traduzido como “produção de notícias”, e constitui uma área específica de estudos. Cf. WOLF, M. *Teorias da Comunicação*, Lisboa, Presença, Sd., SANTOS, J. *Comunicação*, Lisboa, Asa, S.d., MARTINO, L.M. *Mídia e Poder Simbólico*, São Paulo, Paulus, 2003 e KUNCZIK, M. *Conceitos do Jornalismo*, São Paulo, Edusp / ComArte, 1997.

Há uma confusão comum entre esse processo de seleção temática e a distorção/ manipulação voluntária da informação. O trabalho jornalístico é condicionado por algumas regras escritas – inclusas no chamado “Direito da Comunicação” – e centenas de regras e princípios tácitos.

Mais do que as normas jurídicas, o campo jornalístico é estruturado por essas práticas com força de lei (Barros Filho e Martino, 2003). A noção de “verdade”, porém, está condicionada ao significado que lhe é outorgado em cada campo⁷.

Um repórter, por exemplo, ao trabalhar em uma matéria, consegue escrever um texto de 5 mil caracteres após entrevistar 4 pessoas e obter vários pontos de vista sobre um assunto, falando com fontes legítimas e obedecendo todos os critérios típicos da prática jornalística. Na hora de publicar sua matéria, porém, o editor ou diretor de redação, alegando problemas de espaço, corta o número de caracteres pela metade e exclui, com isso, uma das pessoas entrevistadas⁸.

Evidentemente a distância entre a realidade e o trabalho do repórter, já evidentes no primeiro texto, aumenta muito após essa intervenção do editor, e aumentará mais ainda conforme a diagramação, isto é, a disposição do texto, fotos e elementos gráficos, e a disposição da matéria no site ou na publicação – uma reportagem com chamada de capa está muito mais próxima do leitor do que uma reportagem em uma página qualquer da publicação.

O efeito dessa seleção, em última análise, é condicionar as possibilidades de informação para o espectador. Quando, no *Jornal Nacional*, vemos uma notícia de dois minutos, devemos ter em conta que pelo menos o dobro foi deixado de fora na edição final. O resultado é a apresentação de uma realidade, aos olhos do público, muito diferente do original⁹.

7. O assunto é suficientemente debatido nos livros normatizadores da comunicação. O leitor interessado encontrará farto material em KARAM, F. J. *Jornalismo, ética e liberdade*, São Paulo, Summus, 1997 e BUCCI, E. *Sobre ética e imprensa*, São Paulo, Cia. das Letras, 2001.

8. LIPMANN, W. *Public Opinion*, New York, Penguin, 1944.

9. Um estudo específico sobre o tema, acompanhado de excelente base teórica, está em LIMA, Venício. *Mídia – Teoria e Política*, São Paulo, Perseu Abramo, 2001.

O problema é que, nas práticas cotidianas, o indivíduo tende a se basear nesse simulacro de informação apresentado para tirar suas conclusões¹⁰. Conforme explica Habermas, essa limitação da comunicação evita “uma desestabilização provocada por dissenso fundamentado, na medida em que os destinatários não podem questionar a validade das normas a serem seguidas” (2000, p.59).

Quando se lê que determinado banqueiro é “ético”, que certa empresa é “correta” ou, pelo contrário, assisto a uma reportagem sobre uma fábrica que adultera seus produtos, temos um instantâneo da realidade transformado em retrato fixo. Todo o passado da personagem (ou instituição) é comprimido naqueles minutos de louvor ou denúncia, garantindo um julgamento social diferente, por vezes contrário, da realidade. E nisso, é preciso insistir, não está nenhuma intenção ruim da parte do jornalista ou do editor. É apenas a manifestação de um procedimento profissional legítimo.

É claro que existem manipulações propositais, dignas de toda a censura, mas o que está em jogo são as consequências seguras do procedimento normal. A noção de que todos são iguais perante a lei esbarra, quando se trata da mídia, no tratamento dado à cada instituição ou ator. A ordem jurídica, no imaginário popular, sofre um efeito de distorção originado nos julgamentos prévios de valor levados à efeito pela mídia. Os meios de comunicação regulam as possibilidades de discussão na esfera pública, estruturando-a de acordo com as necessidades e condições específicas de ação (Habermas, 2000, p.43).

Apresentados ao público os heróis e os vilões, compete depois à Justiça legitimar ou não essa opinião. Em alguns casos, isso acontece tarde demais. Na interpretação de Phillipe Guilhaume, esse tipo de procedimento acaba por diluir as fronteiras entre o que é jornalismo, propaganda ou simples ficção no imaginário do espectador (1991, p.18).

O chamado “caso da escola base” foi por demais exemplar para deixar de ser citado, mas em porções menores esse procedimento

10. Jean Baudrillard aponta que esse tipo de consumo não apenas é definidor das práticas sociais como também garante uma espécie de satisfação para quem o consome, em uma espécie de “auto-engano” justificado pelo consumo do simulacro na comunicação. Cf. BAUDRILLARD, J. *A Sociedade do Consumo*, Lisboa, Elfos, s.d.

acontece com muito mais freqüência. Por uma tendência oriunda de suas origens e entrelaçamentos com a literatura, o campo da comunicação costuma dividir os atores sociais em categorias fixas – o bem e o mal, conforme o caso – e distribuir as ações conforme essa classificação. Todos são iguais perante a lei, mas ninguém é suficientemente igual perante a mídia¹¹.

Há todo um elenco de personagens do mal – alguns políticos, técnicos de futebol, certas figuras do meio artístico – de algum modo já julgados e culpados pelas instâncias da mídia. Nada é possível fazer para modificar essa imagem, na mesma proporção em que outros são cotidianamente canonizados como heróis públicos.

Em alguns casos, porém, esse tipo de julgamento não é fruto unicamente das condições de trabalho no campo da comunicação, mas de uma estratégia para obtenção de audiência. Nessas condições, a mídia se apresenta ao mesmo tempo como juiz e executor da sentença.

A mídia como simulacro do jurídico

A brevidade deste último item é inversamente proporcional ao estrago feito pela mídia quando resolve tomar o lugar da justiça e oferecer ao público o espetáculo do julgamento, condenação e execução de alguém. Com efeito, há uma deturpação das atribuições do jornalista quando, escondido sob a marca do “jornalismo verdade”, transforma o espaço televisivo em um circo de horrores medieval. É o reino do *fait divers*, como define Roland Barthes (1982).

Cientes da prerrogativa de estruturação imediata da esfera pública, alguns profissionais aproveitam-se da situação para atuarem como mediadores, juízes, promotores e executores.

Sob a alegação de “defender o bem público”, geralmente acompanhada de meia dúzia de acusações contra o Poder Judiciário (“a Justiça é lenta”, “no Brasil justiça é só para ricos”) aparecem de tempos em tempos profissionais aparentemente dispostos à expor os problemas do público

11. A persuasão, como observa Aristóteles, depende em grande parte das predisposições do ouvinte criadas por fatores sobretudo emocionais. Cf. ARISTÓTELES, *Arte Retórica*, Imprensa Nacional, Lisboa, 2000, p. 49.

e tomar partido em questões para as quais não estão habilitados a falar, exceto em uma forma muito primitiva, quase bíblica, de justiça.

Há um sem número de exemplos para ilustrar a questão. Os programas popularescos destinados a exibir o estranho, às vezes acompanhado de notícias policiais, delicia o público pelo insólito das notícias apresentadas e pela sensação de proximidade entre os casos apresentados e o cotidiano. De *O povo na TV*, passando pelo *Programa do Ratinho* até o *Cidade Alerta* e o *Linha Direta*, programas desse tipo mantêm grande parte de seu apelo popular na tomada de posição no uso de estratégias jurídicas para a encenação de situações peculiares.

De tempos em tempos o *Fantástico*, da Rede Globo, exhibe sob diversos nomes um quadro no qual uma câmera escondida acompanha um repórter, disfarçado de cliente, à procura de algum bem ou serviço. Enquanto vemos procedimentos técnicos – alheios, portanto, ao resto da sociedade, profissionais corruptos são desmascarados por um técnico autorizado que explica os erros para o público. O resultado é a caracterização imediata dos bons e dos maus, o julgamento sem direito à defesa e diante de um juiz institucional infinitamente mais poderoso do que qualquer cidadão. Os direitos de resposta, quando existem, raramente têm a mesma repercussão do material apresentado (Rivers e Schramm, 1970, p.219).

A eficácia simbólica dessas práticas vai muito além da condenação explícita de uma pessoa ou de uma empresa¹². Ao tomar a iniciativa de averiguar os fatos, a mídia eventualmente ocupa o terreno da investigação policial. Quando julga, ocupa o lugar do juiz no território do Direito. Nos dois casos, uma vaga sensação de incompetência fica patente, garantindo um espaço de destaque para os profissionais envolvidos. Isso acontece em um grau tão alto que não é raro que jornalistas e profissionais do rádio procurem capitalizar politicamente o ganho simbólico obtido em seus programas. Eleitos por apontarem os heróis e vilões da esfera pública.

12. Essa predisposição para a definição de uma moral pública é tratada em um artigo de Colin Shaw datado de mais de trinta anos, mas ainda atual em sua argumentação sobre a responsabilidade social da mídia. Cf. SHAW, C. *Television and popular morality, The Sociological Monograph Review*, Keele University, Jan. 1969.

As relações entre o Direito e a Comunicação acontecem em dois momentos distintos. Seja na criação e avaliação de um discurso, no qual a comunicação mostra a posição relativa do profissional do Direito, seja na estruturação da esfera pública, as capacidades de trabalho são rigorosamente as mesmas. Saber falar, compreender o que se fala e o significado dessa própria fala, bem como os efeitos sociais de uma determinada comunicação é fundamental para compreender o desenvolvimento das formas jurídicas de uma comunidade. Não é por acaso que o primeiro livro de teoria da comunicação foi também um manual prático de argumentação – a *Arte Retórica*, de Aristóteles.

PARTE II

ÉTICA, PRODUÇÃO DE INFORMAÇÕES
E ESFERA PÚBLICA

capítulo 6

PASSAGENS ENTRE OS CONCEITOS DE “CAMPO DA COMUNICAÇÃO” E “ESFERA PÚBLICA”

O REPERTÓRIO CONCEITUAL dos estudos de Comunicação, por conta das características relacionadas à indefinição de suas especificidades epistemológicas, é povoado por uma miríade de conceitos oriundos de várias áreas do conhecimento, ora articulando-se com objetos específicos a partir de recortes do midiático ou do social, ora estabelecendo-se como operadores do próprio conceito de “comunicação” (Martino, L.M. 2013, 2014; Martino, L. C., 2005). A discussão a respeito da validade epistemológica desse tipo de apropriação, bem como das possibilidades de se caracterizar essa pluralidade como componente da natureza “interdisciplinar” da área ou como um problema de indefinição teórica, é objeto consagrado de reflexão, e sua problematização ultrapassaria os limites deste texto (cf. Martino, L.C., 2001; Braga, 2004; França, 2001).

Nesse sentido, é necessário observar que à importação dos conceitos – seria problemático falar em “diálogo” disciplinar – corresponde um determinado uso desse aparato conceitual. Sem entrar no mérito da discussão a respeito da interdisciplinaridade e das ambivalências existentes na área de Comunicação, observa-se, no cotidiano da pesquisa, certas tensões na utilização de elementos de origens epistemológicas distintas, aproximados, aparentemente, tendo em vista sua presença como termos válidos, legítimos e legitimados dentro de uma área de estudos.

Embora esta problemática venha rendendo inúmeras discussões na área a respeito de sua constituição e limites por conta dessas apropriações, este texto procura trabalhar um caso específico, advindo de inquietações experienciadas pelos autores no âmbito das atividades de orientação de pesquisas na área coberta pela intersecção “Comunicação”, “Mídia” e “Política”. Trata-se do uso, muitas vezes justaposto, das noções de “Esfera Pública”, formulada por Habermas (1962, 1984; 1997, 2006) e “Campo”, exposta por Bourdieu (1980a; 1980b; 1995) trabalhados em certas ocasiões, no discurso teórico, como elementos em relação. O exemplo mais comum é a caracterização da mídia como instituição/ator central para a configuração de redes de esferas públicas, mas que, ao mesmo tempo, opera como Campo específico (dotado de um habitus) e que, por isso mesmo, é capaz de minar a construção de mediações entre distintas esferas de debate, configurando uma relação dialética: a mídia é essencial para a promoção de esferas públicas na atualidade, mas pode miná-las por uma série de modos de operar (institucionais, simbólicos, éticos e políticos) que perpetuam, assimetrias, desigualdades, injustiças e desvalorizações. Nesse sentido, as reflexões de Habermas e Bourdieu são aproximadas de modo muitas vezes equivocado, visto que ambos estão tratando de diferentes dimensões das práticas comunicativas e democráticas.

O objetivo deste capítulo é explorar algumas distinções conceituais existentes entre duas noções correntes nos estudos de Comunicação que, embora de difícil aproximação epistemológica, são por vezes utilizadas como elementos contíguos. As noções de “campo da comunicação” e “esfera pública”, embora tenham gênese, conceituação

e desenvolvimento em tudo distintos, são por vezes objetos de certa justaposição, sobretudo nas aproximações iniciais de pesquisadores na Área de Comunicação. A partir de pesquisa bibliográfica e conceitual, as duas noções são contrapostas no sentido de mostrar suas peculiaridades.

Se é possível destacar brevemente a inquietação na origem deste texto, vale uma referência a uma certa demanda de estabelecimento de algumas questões terminológicas não com o objetivo de se chegar a definições fechadas a respeito de nenhum dos dois conceitos, mas problematizar eventuais aproximações a partir da indicação das oposições – mas também das eventuais possibilidades de articulação – entre os dois conceitos.

Noções de ampla circulação nos meios acadêmicos, “esfera pública” e “campo” parecem ter sido objeto de inúmeras discussões, apropriações e críticas nos estudos de Comunicação, o que sugere certa maturidade em sua vinculação à área que permite inferir a necessidade de se construírem distinções que, sem se restringirem à clausura epistemológica à qual se condenam conceitos impermeáveis, podem sobretudo indicar caminhos para que se pense o fenomênico a partir desses referenciais, mas sem que o alcance elucidativo de ambos se converta em um *omnibus* conceitual.

Certamente apropriações conceituais, ao seguirem trajetos diversos, às vezes contrários a sua formulação original, indicam entre outras coisas a vitalidade do pensamento originário, mesmo quando isso signifique articulações distantes do proposto. No entanto, a procura de critérios para a articulação entre o plano de validade dos conceitos para sua operacionalização como intérpretes ou mediadores de situações empíricas não prescinde certas distinções no sentido de definir, ao menos, pontos de partida.

Entende-se que a liberdade no uso das noções, se por um lado é amplamente bem-vinda como condição imprescindível para o desenvolvimento epistemológico de uma área do saber, por outro lado está parcialmente vinculado aos usos anteriores feitos dessa noção ou, em outras palavras, sua vinculação a um “canon” que, mesmo em condições nas quais se aponta uma necessária ruptura, deve ser reconhecido

como existente – a reformulação de um conceito pode questionar sua validade na medida em que tal elemento é previamente reconhecido e questionado; a ausência de reconhecimento impediria, de saída, qualquer reformulação.

O emprego corrente das noções de “Esfera Pública” e “Campo da Comunicação” nos estudos de Comunicação, a exemplo de outros conceitos, parece se pautar inicialmente – e destaque-se novamente a restrição pedagógico-espacial na origem deste texto – por certo uso contíguo ou próximo no qual os dois elementos são conjugados em uma relação próxima do causal, com pouca ou nenhuma problematização da complexidade de cada um dos conceitos em sua apreensão.

Valeria, então, questionar preliminarmente algumas possíveis razões dessa aproximação.

No âmbito de pesquisas vinculadas a diversas temáticas, a constituição de uma “esfera pública”, com o uso do termo em sentido bastante lato, é relacionada ao que acontece no “campo da comunicação”, como se a primeira fosse uma espécie de produto dependente, ou ao menos articulado, do segundo. Seria possível questionar, à primeira vista, se essa articulação não poderia encontrar respaldo no empírico na medida em que as clivagens de sua construção epistemológica, indica Jenkins (2006) não elimina as contiguidades do real. Sob esse ponto de vista, seria talvez lógico procurar na contiguidade conceitual os operadores epistemológicos para uma contiguidade empírica. A busca de uma distinção, no caso, se aproximaria de uma questão nominalista destacada pela complexidade bizantina de suas definições.

No entanto, parece haver um risco implicado nesse tipo de aproximação responsável por justificar as inquietações aqui expostas. O “uso” de um conceito não advém, ou poderia advir, da apropriação acrítica de termos. O “trabalhar com conceitos”, atividade por excelência do espaço acadêmico, parece implicar na apreensão de um repertório conceitual que leve em consideração o caminho de suas genealogias no próprio espaço do qual é um dos operadores.

Nesse momento, algumas das fragilidades de certas justaposições tendem eventualmente a aparecer em diversas formas, mas especialmente como diferenças a respeito da trajetória de cada um dos conceitos,

bem como da parcela do “campo da experiência” coberta por eles. As contradições entre autores, comentaristas, usos e articulações diferentes, ou, em outras palavras, a genealogia de cada conceito, tornam problemáticas as apropriações embasadas em semelhanças de caráter predominantemente empírico e/ou especulativo.

Operador epistemológico central no pensamento de seus respectivos autores, os conceitos de “campo” e “esfera pública” encontram largo trânsito nos estudos de Comunicação, por vezes apropriados como se fossem parte de uma espécie de todo homogêneo. Em alguns casos, seria possível mesmo encontrar seu uso vinculado a uma questão causal, como se as dinâmicas específicas do chamado “campo da comunicação” tivessem como resultado a presença de temas no âmbito da “esfera pública”.

Certamente, tomando como referência o empírico, seria possível talvez encontrar conexões entre todos esses elementos na medida em que conceitos, ao formularem seus recortes interpretativos específicos da realidade, operam seleções arbitrárias questionáveis. No entanto, é preciso observar em certos momentos a atribuição de sentidos originários aos conceitos apresentados para representar uma realidade que, a princípio, lhes é estranha ao menos na maneira como são apresentados.

Por conta disso, busca-se aqui desenvolver algumas das incompatibilidades conceituais a partir da apreensão mútua e intercruzada das regiões do real apreendidas em cada um dos conceitos. Assim, o texto estrutura-se em três partes. Na primeira, (1) é discutido o conceito de “campo” em sua apropriação como “campo da comunicação” e espaço potencialmente produtor de elementos para a “esfera pública”, sugerindo que ligações diretas entre ambos enfrentariam consideráveis dificuldades epistemológicas; em seguida (2), a noção de “esfera pública” é problematizada na sua relação com os meios de comunicação, indicando que as menções feitas por Habermas à mídia não permitem, por sua vez, inferir a existência de um “campo”; finalmente (3), são pensadas aproximações derivativas desses conceitos no sentido de compreender, ou empreender, eventuais aberturas metodológicas.

Note-se, preliminarmente, que a intenção aqui não é fazer uma comparação entre os conceitos de “esfera pública” e “campo da comu-

nicação”, e menos ainda fazer uma aproximação entre ambos, trabalho certamente difícil nos limites de um artigo. Trata-se apenas de buscar algum esclarecimento conceitual derivado das perspectiva de uso dos conceitos. A proposta é caminhar em trilhas existentes, não fechá-las ou apontar outros caminhos.

O “campo da comunicação” e a visibilidade pública

O conceito de “campo” assume considerável relevância metodológica na obra de Pierre Bourdieu, sendo provavelmente um de seus operadores epistemológicos mais bem-sucedidos em termos não só de utilização em suas próprias pesquisas, mas também nas ramificações encontradas em trabalhos de inúmeros outros pesquisadores. A gênese do conceito de “campo”, bem como as discussões críticas, encontram considerável espaço em trabalhos de Bourdieu (1980a, 1980b, 1995) e de outros pesquisadores – cf. Alexander (2000), Barros Filho e Martino (2003) e Girardi (2007), cabendo aqui a discussão a respeito do “campo da comunicação”. Com o risco de certo truísmo, e procurando trabalhar dentro das referências conceituais oferecidas pelo autor, pode-se iniciar a discussão a partir de algumas indagações.

Uma questão primeira pode ser pensada em termos relativamente simples: existe um “campo da comunicação”? Ao se utilizar essa expressão, e supondo uma resposta afirmativa derivada de seu uso – na legitimação pela incorporação do termo ao “canon” de uma área de pesquisa, como indica Lopes (2003) – se pressuporia outra, parafraseando França (2001): de que “campo da comunicação” estamos falando quando se usa essa expressão? Alguma resposta tentativa implica clarear o espectro do que se está dizendo.

A expressão “campo da comunicação” tem presença rara, para não dizer nula, na obra de Pierre Bourdieu. Como assinala Miranda (2005), o autor francês não chegava a considerar a comunicação um “campo”, e isso pode ser creditado, ao menos em parte, à definição relativamente diferente que a palavra “comunicação” encontra nas esferas euro-americanas de pesquisa. Uma parte do que se abriga sob a ideia de “campo da comunicação” nos estudos latino-americanos, e, em especial, nos

brasileiros, é considerado como pesquisa em “meios de comunicação” em estudos correlatos de outras partes, enquanto estudos propriamente de “comunicação” são por vezes associados à pesquisas em áreas correlatas – o que não significa assinalar, por outro lado, a inexistência desse tipo de estudos, como em Mucchielli (1991) ou Wolton (1997). Em linhas gerais, no entanto, seria possível indicar, cientes dos riscos implicados, certa equivalência entre o que é chamado de “campo da comunicação”, nas pesquisas latino-americanas, e “estudo dos meios de comunicação” em outros espaços – cf., por exemplo, Felinto (2011). Dessa maneira, a escassez de menções a um “campo da comunicação” na obra de Bourdieu pode ser justificada, até certo ponto, pelo baixo grau de incidência desse tipo de nomenclatura para se pensar esse tipo de pesquisa.

Mesmo restringindo a questão para se pensar os “meios de comunicação”, é necessário considerar igualmente o baixo grau de apropriação do termo na obra do sociólogo francês. Bourdieu dedicou pouquíssimos trabalhos ao estudo dos meios de comunicação, e nenhum deles costuma ser alocado entre suas principais pesquisas. Mais ainda, trata-se de trabalhos dirigidos a questões específicas sobre jornalismo (1996; 1998) e, um de seus trabalhos mais populares, sobre televisão (1996).

Note-se, de saída, que não parece existir, nesse caso, uma preocupação do autor em caracterizar o “campo da comunicação” ou mesmo um “campo da mídia”, mas de trabalhar as dinâmicas específicas de dois “meios de comunicação” pensados, na trilha metodológica do autor, em termos de suas características sociais e institucionais como parte de um “mercado de bens simbólicos” muito mais do que por conta de sua parte técnica – seria difícil, nesse sentido, indicar Bourdieu como formulador de um estudo particular sobre as características tecnológicas dos meios de comunicação na medida em que sua apropriação se dá a partir da noção de “campo” articulada com espaços sociais bastante determinados – a intersecção formada pelas empresas jornalísticas (ou televisivas) e seus participantes, dentro de um espaço estruturado de relações nos quais interesses diversos alinham-se em torno de representações comuns eivadas de lutas, conflitos e processos diversos.

Mais ainda, em seus trabalhos dedicados ao jornalismo e à televisão, Bourdieu parece adotar uma perspectiva bastante crítica sem, no entanto, se dedicar ao estudo das minúcias da produção desse tipo de espaço como ocorre, por exemplo, em seus estudos clássicos sobre educação (1964; 1970), arte (1970) e consumo cultural (1979). Ao contrário, talvez não seja impossível encontrar, com Ortiz (1991), afinidades próximas entre a crítica de Bourdieu aos meios de comunicação e o conceito de “indústria cultural” de Adorno e Horkheimer, na medida em que parece se tratar muito mais de um exercício de denúncia e crítica do espaço dominante ocupado pela mídia na sociedade contemporânea do que propriamente um estudo pormenorizado das dinâmicas desse espaço.

Em dois de seus textos dedicados ao tema, os artigos “*Journalisme et Ethique*”, bem como em “*L’influence du journalisme*”, este último publicado como apêndice à *Sobre a Televisão*, Bourdieu apresenta questões relacionadas às contradições e possibilidades de ação existentes nas dinâmicas internas da produção jornalística, sobretudo localizando um conflito de interesses entre os profissionais, os jornalistas, e os proprietários dos jornais, empresários ocupantes de posições evidentemente dominantes que, por relações de homologia, encontram-se igualmente ligados aos dominantes do campo político e econômico.

Há, no que se afigura à apreensão como um “campo do jornalismo”, um duplo conflito de interesses entre os profissionais, comprometidos com uma ética específica de trabalho mas submetidos a condições regulares que desafiam continuamente esses parâmetros, e os empresários, vinculados a interesses outros que ultrapassam os limites de um campo específico de atuação. Há uma perspectiva, nos dois casos, de se pensar, de um lado, a prática jornalística como o resultado de uma assimetria tensionada entre o polo dos profissionais, vinculados a um espaço com valores específicos pautados na centralidade de um “modus operandi” constitutivo de uma “ética”, e o pólo da empresa jornalística, que, detentora dos meios de produção, encontra-se também em posição de definir os prêmios legítimos da área a partir de sua prerrogativa de dispor dos cargos, salários e espaços a ocupar – veja-se, para um estudo prático dessas condições, o trabalho de Ribeiro (1995).

Por conta disso, a dupla lógica desse espaço talvez implique uma dificuldade inicial para se mencionar um “campo do jornalismo” em que essas duas condições não fossem contempladas. Ao profissional jornalista cabe a “resistência” e a tentativa de mudança diante de uma lógica claramente comprometida com uma ética que não é a sua. Seria possível, nesse aspecto, indicar mesmo uma aporia central nessa perspectiva uma vez que tanto o profissional, encerrado em suas condições específicas, quanto o empresário, aparentemente livre delas, estariam igualmente subsumidos nessa lógica de apropriação dos resultados desse espaço.

Em “Sobre a televisão”, seu trabalho comercialmente mais bem-sucedido, a análise igualmente não se fundamenta na apropriação das particularidades específicas das “rotinas produtivas” e dos interesses desse campo, mas na operacionalização imediata do conceito de “campo” ao espaço empresarial da televisão. Não há, como se pode observar nos trabalhos sobre jornalismo, sequer uma indicação de incongruências éticas entre os diferentes níveis de participantes em cada situação; parece haver um certo entendimento subjacente de que as lógicas do capital no espaço de produção da televisão indicam de modo claro o bastante quais são os resultados esperados.

Vale notar, neste momento, que a questão do “interesse público”, fundamental para que se pense alguma relação entre “campo do jornalismo” e “esfera pública”, é praticamente ausente das cogitações de Bourdieu sobre jornalismo e televisão. É possível indicar, como uma das razões dessa ausência, certa desconfiança em relação a palavras como “público” e “popular”, preteridas em relação à elaboração de suas próprias categorias de análise para a delimitação do “social” em suas regiões específicas, com características particulares (embora até certo ponto universalizáveis), dotadas de regras e regularidades – os “campos”, portanto. Dessa maneira, categorias como “público”, “povo”, “popular” e “interesse público” parecem estar metodologicamente ausentes por conta de sua dificuldade de operacionalização a partir dos limites de um “campo”. E, no entanto, vale recordar o tensionamento dessa perspectiva epistemológica com o poder, em certo sentido generalizado, atribuído aos meios de comunicação em suas análises.

Em Bourdieu, o produto resultante das “condições e contradições” do trabalho jornalístico não é objeto de problematização pela sociedade. As chamadas “rotinas produtivas” do “campo do jornalismo” não são seu objeto de estudo, e, principalmente, as seleções temáticas operadas no âmbito desse campo não são relacionadas, pelo autor, como elemento de “visibilidade pública” de temáticas senão no interesse das forças em jogo em sua produção. Dessa maneira, os temas divulgados pelos jornais e pela televisão parecem se mostrar como resultado de interesses internos a esses dois espaços – evidentemente, não se pode excluir a toda complexa gama de seus elementos constitutivos, dos quais não podem ser separados senão por conveniência metodológica no âmbito de um artigo limitado – e dificilmente operacionalizáveis como tendo “visibilidade pública” se não em uma lógica específica de poderes a serem pensados.

Dessa maneira, embora existam tensionamentos na consideração de um “campo do jornalismo” ou “campo da televisão”, sua “influência” é indiscriminadamente pensada sobre uma espécie de generalização que não caracteriza as principais elaborações teóricas de Bourdieu. Em seus trabalhos sobre mídia, em especial em *Sobre a Televisão*, a perspectiva adotada parece ser a de uma reelaboração fina do conceito de “Indústria Cultural” não necessariamente articulada em termos de uma lógica de “campo”, mas aparentemente como um poder central na sociedade contemporânea a se tornar alvo de crítica, desnaturalização e resistência possível.

Os produtos resultantes desse “campo do jornalismo” ou “da televisão” não parecem ser vistos por Bourdieu em nenhuma dimensão propriamente epistêmica; não se trata sequer de uma “informação” que permita ao cidadão elaborar suas próprias considerações a respeito dos fatos de seu interesse, mas de uma ordenação dos fatos pautada quase exclusivamente por interesses comerciais e políticos. Embora, como será visto a seguir, seja altamente questionável atribuir à Habermas uma postura diferente no que tange aos meios de comunicação, a perspectiva de uma dimensão epistêmica da democracia pressupõe, em algum momento, o livre acesso à informação, algo que de algum modo implica o diálogo e a deliberação, situação na qual os dados da mídia podem ser, ainda que parcialmente, incluídos.

Vale notar que há uma larga descendência da noção de “campo” no chamado “pensamento comunicacional”, sobretudo por conta de suas potencialidades interpretativas das dinâmicas multimodais existentes nas intersecções entre as atividades práticas da área, como o jornalismo e a publicidade e propaganda, e as contradições geradas em alguns momentos pelos interesses de mercado aos quais esses sub-campos respondem.

Sem a intenção de rastrear os usos do conceito, valeria destacar o uso feito por Rodrigues (1999) da expressão “campo dos media” para designar um espaço social diverso daquele apontado por Bourdieu constituído pelas empresas de comunicação, entendidas não só como participantes de um espaço relativamente autônomo mas também como agências de intersecção de produção simbólica em um contexto, embora a expressão não seja dele, de mediatização da sociedade.

A afinidade inicial entre os dois autores, no que tange aos meios de comunicação, é negativa: o poder de influência da televisão e do jornalismo, para Bourdieu, é decorrente em parte de sua organização empresarial e dos desarranjos de campo a ela vinculados. Nas reflexões de Habermas (sobretudo aquelas produzidas na década de 1960), guardadas evidentemente todas as inúmeras diferenças, a perspectiva da passagem de um “jornalismo político” para o predomínio do “jornalismo comercial” parece ser igualmente danosa.

Se apontar essas afinidades negativas pode, a princípio, ser interessante para identificar similaridades críticas entre os autores – o que pode, por outro lado, ser frutífero em outros espaços – há um problema de ordem epistemológica na apreensão propositiva de seus conceitos no que tange à noção de “interesse público” e sua relação com os meios de comunicação, associação praticamente inexistente em Bourdieu e, no entanto, central para o pensamento de Habermas.

Formulação dos debates na “Esfera Pública” e dimensão epistêmica da democracia

A esfera pública, como vimos anteriormente, é o espaço de uma situação de fala, de diálogo, na qual os participantes buscam tomar uma posição perante as opiniões e observações dos outros. Por isso,

ela é constituída através da linguagem, a partir do momento em que atores ou grupo de atores tematizam e generalizam questões de modo a despertar o interesse do público mais amplo e da esfera parlamentar. (Maia, 2009; Marques, 2008).

A dimensão epistêmica da democracia, para Habermas, estaria ligada a dois momentos: a busca de um entendimento mútuo que exige o conhecimento dos diversos pontos de vista que cercam um problema público, além do conhecimento das regras que conduzem os diálogos e negociações (princípio da publicidade). O segundo momento é o que exige dos interlocutores o conhecimento recíproco de seus interesses, desejos e insatisfações, o que pode ser alcançado se cada um assumir o “lugar do outro” (*princípio do ideal role taking*) procurando, por meio dos sentimentos morais (empatia e solidariedade) entender os motivos e razões que sustentam suas demandas. O alcance desse “ponto de vista moral”, base da ética do discurso, é, a nosso ver, a parte mais complicada do modelo democrático habermasiano e, justamente por isso, alvo principal de seus críticos e sucessores (sobretudo Axel Honneth).

Para Habermas, a discussão que forma e alimenta uma rede de esferas públicas acerca de temas morais (ligados à justiça) tem pouca relação direta com a mídia (entendida aqui a partir de seus modos de funcionamento, práticas e rotinas) – e, portanto, com o “campo da comunicação”. É claro que a mídia é apontada por ele em trabalhos recentes como espaço central de circulação pública de discursos oriundos de diferentes espaços sociais. Na parte final do segundo volume da *Teoria da Ação Comunicativa*, por exemplo, Habermas aborda a mídia como um elemento capaz de fazer a transposição de discursos - e sua posterior conexão - formulados em contextos sociais e institucionais “apartados” rotineiramente, promovendo uma pré-estruturação da esfera pública:

[...] a mídia de massa liberta os processos comunicativos dos contextos restritos e permitem que esferas públicas apareçam através do estabelecimento uma simultaneidade abstrata de uma rede virtualmente presente de conteúdos da comunicação que pode se mover no espaço e tempo tornando válidas mensagens para inúmeros contextos” (Habermas, 1987, p.389).

Os meios de comunicação articulam o conteúdo discursivo que circula nos diferentes espaços de interação cotidiana, trazendo para a linha de frente os temas que os profissionais julgam relevantes, permitem a aproximação ou contraposição de perspectivas e promovem a prestação de contas entre vários interlocutores. Assim, a mídia parece ser descrita como suporte material adequado para a circulação de visões privadas, configurando redes de discursos e negociações tematicamente organizados.

Desde a revisão que Habermas fez acerca de sua obra *Transformações Estruturais da Esfera Pública* (1962), ele desenvolve o argumento de que os meios de comunicação desempenham um papel dúbio na configuração dos processos democráticos: se por um lado eles tornam públicos os discursos de atores localizados em diferentes arenas comunicativas, libertando as informações de seus contextos de origem e tornando-as acessíveis a uma vasta maioria, por outro lado, os profissionais da mídia produzem um discurso alimentado por atores que lutam por acesso e por influência.

A esfera pública simultaneamente pré-estruturada e dominada pelos meios de comunicação desenvolveu uma arena infiltrada por poder, na qual, uma luta é travada, não apenas para exercer influência (por meio da seleção tópica e da contribuição tópica), mas também para controlar os fluxos de comunicação que afetam o comportamento do público, ao passo que as suas intenções estratégicas são mantidas escondidas o tanto quanto possível. (HABERMAS, 1992, p.437)

As dinâmicas de poder internas ao funcionamento dos meios de comunicação se tornam mais evidentes sobretudo quando a produção de enquadramentos está associada ao trabalho discursivo de agentes institucionais poderosos que estão continuamente engajados em disputas para atribuir significados sobre os eventos correntes.

Mas não são somente os meios de comunicação que podem se constituir em obstáculos para a promoção de processos democráticos ao hierarquizarem e priorizarem discursos e interesses de grupos e indivíduos. De modo geral, grande parte da sociedade civil (organizada ou não tem sua fala excluída do espaço mediático de circulação de pontos

vista e argumentos. É importante considerar que mesmo a linguagem que as pessoas usam quando dialogam pode favorecer um modo de ver as coisas e desencorajar outros, uma vez que “não existe uma só forma de racionalidade, nem uma só forma de linguagem - e todas elas têm relação intrínseca com o poder” (KOHN, 2000, p.408). Grupos subordinados às vezes não encontram as palavras certas para expressar seus pensamentos, e quando conseguem descobrem que não são ouvidos (FRASER, 1990, p.64). Além disso, o poder social capaz de impedir que as pessoas se tornem interlocutores deriva também de uma “internalização do direito que se tem de falar ou de não falar, da desvalorização do estilo de discurso de alguns indivíduos e da elevação de outros” (YOUNG, 2001, p.370).

Sob esse aspecto, o que essas três autoras cobram de Habermas é uma defesa mais explícita da aproximação entre interesses individuais e coletivos, uma vez que, como vimos, para alcançar o ponto de vista moral ensejado pela ética do discurso e colocar-se no lugar do outro requer o conhecimento do sofrimento e da injúria vivenciadas pelos sujeitos.

Os filtros e constrangimentos impostos pelo “sistema dos media”, ao hierarquizar conteúdos e fontes, por exemplo, geram vários pontos de ruptura entre os diferentes contextos articulados em redes de esferas públicas. Fluxos comunicativos que se estabelecem na periferia desse processo sob a forma de conversações informais raramente perpassam a arena dos *media* e, às vezes, nem mesmo demonstram ter sido gerados com a intenção de fazê-lo. Não há como desconsiderar que existe no espaço de visibilidade mediada um grande escopo de assimetrias no que tange às chances de intervenção dos diferentes públicos na produção, validação, regulação e apresentação de mensagens. E, ao mesmo tempo, a própria teoria normativa habermasiana não nos oferece muitas pistas para solucionar a questão da falta de empatia e de hospitalidade nas trocas comunicativas, o que dificulta enormemente a realização dos princípios éticos do discurso, o reconhecimento recíproco e, conseqüentemente, a emancipação e a construção da cidadania.

Acreditamos que as precisões e distinções conceituais acima estabelecidas não invalidam aproximações cuidadosas entre as noções

de campo e esfera pública, que levem em conta a disparidade das propostas reflexivas construídas por Bourdieu e Habermas. É possível afirmar que a aproximação entre ambos pode ser traçada a partir da perspectiva crítico-destrutiva em relação à mídia, fruto de uma herança frankfurtiana comum. Ambos tentam evidenciar como a mídia opera com regras próprias de funcionamento, muitas vezes baseando-se apenas em um modo autopoiético de gerar entendimentos e interpretações, impelindo a busca por lucro, maximização de resultados e garantia de prestígio e auto-preservação.

Contudo, enquanto Bourdieu se dedica a evidenciar as formas de violência simbólica que tornam opacos os conflitos de poder que perpetuam as assimetrias presentes nos modos como a mídia opera na sociedade, Habermas deixa de lado uma análise mais minuciosa das tensões de poder, desigualdades e assimetrias discursivas para apontar como a mídia, através de seus discursos e narrativas, pode contribuir para um projeto democrático normativo pautado pela construção do interesse comum, fruto da habilidade (que todos deveriam possuir e desenvolver) de colocar-se no lugar do outro e por ele desenvolver empatia e solidariedade.

Assim, se ao tratar do “campo da comunicação” Bourdieu se interessa em investigar os modos como domina e exerce poder sobre os demais, Habermas não apresenta o “sistema dos media” como totalmente nocivo à esfera pública, alterando sua abordagem de 1962. Talvez fosse possível aventar uma possível aproximação entre as duas noções, sobretudo pela similaridade de algumas das características que definem um campo e um sistema (ligadas principalmente às máximas da Indústria Cultural). Contudo, as relações entre o campo da comunicação e os demais campos, em Bourdieu, são pautadas por lógicas de dominação, enquanto que as relações entre o sistema dos media, os demais sistemas e o mundo da vida, em Habermas, são marcadas pela reciprocidade, pela busca do entendimento e do acordo e por uma forma de uso da razão que não admite injustiças advindas das desigualdades. Habermas pressupõe sempre que as esferas públicas se intersectam em rede de maneira cooperativa e dialógica, deixando de tematizar os desajustes, os desengates e as inserções sociais, econômicas e políticas daqueles que dialogam.

Se Habermas privilegia a troca de razões em uma “comunicação sem sujeito”, Bourdieu procura buscar os elementos sociais presentes no diálogo, tratando a conversação como uma ação social levada a efeito por sujeitos históricos constituídos dentro de um campo.

Em outro momento (Martino; Marques, 2012), apontamos que, a despeito das inúmeras diferenças identificadas entre as abordagens conceituais desses dois autores, é possível estabelecer passagens entre elas de maneira a revelar que as arenas discursivas das quais participamos estão situadas em um amplo contexto social perpassado por relações estruturais de dominação e subordinação. Além disso, não se pode desconsiderar que os sujeitos agem tanto em conformidade com regras que visam a equidade e a justiça, quanto de acordo com procedimentos tidos como legítimos e valorizados por uma determinada estrutura de orientação. Dito de outro modo, o campo da comunicação não gera espontaneamente esferas públicas, nem estas produzem influência direta sobre as práticas da mídia, mas a constituição de esferas públicas se serve de procedimentos disponíveis no campo da comunicação, enquanto este último equilibra-se entre a manutenção de sua autonomia/hegemonia e o desejo de emancipação e soberania presente nas trocas comunicativas que dê vida à esferas públicas e à dinâmica social.

capítulo 7

O DISCURSO DA ÉTICA NO CAMPO JORNALÍSTICO

A ÉTICA ESTÁ RELACIONADA, desde Aristóteles, não necessariamente a um conjunto prescritivo de regras, mas sobretudo como uma teoria da prática, criada a partir da reflexão e da pesquisa vinculada à vida diária. Está nesse contexto a discussão sobre ética jornalística – o *locus* para crítica da prática. Sob esse viés, poderia a ética ser um argumento estratégico usado por jornalistas para resolver o dilema entre o imperativo do ‘interesse público’ e as contingências da empresa jornalística? A partir da análise de manuais e da fala de jornalistas e especialistas, é possível perceber que o discurso dos agentes midiáticos sobre ética nem sempre leva em consideração esse duplo vínculo, e pode ser empregado como uma forma de capital simbólico no campo profissional.

A reflexão que será desenvolvida a seguir tenta delinear algumas questões relativas à ética profissional do jornalista em seu conflito com os interesses pessoais e empresariais a partir de entrevistas com profissionais

de diversos níveis hierárquicos. O objetivo é verificar em que medida a ética é apresentada como um ideal em contrapartida às condições efetivas de sua aplicação no cotidiano de trabalho do profissional. Sob esse aspecto, algumas questões se configuram como ponto de partida para reflexão: em que medida os interesses de um agente midiático são fruto de sua escolha autônoma ou coincidem com os interesses do campo no qual ele se insere? É possível pensar em uma conduta ética sem considerar as condições e contextos de ação dos indivíduos?

O plano de análise do trabalho repousa sobre a noção de interesse, espécie de antípoda da ética. Esse cenário, todavia, é desafiado a cada momento pela objetivação dessa ética em ações práticas. As contingências do cotidiano desafiam a cada minuto as soluções éticas pela desigualdade fundamental entre cada ser humano. Conciliar esses dois cenários é um desafio nas questões sobre ética (Plaisance e Skiwes, 2003, p.833).

Uma história profissional, talvez apócrifa, serve para introduzir o tipo de discussão a que se refere este capítulo. Em uma ocasião, na cobertura de um grave problema urbano em São Paulo, um repórter de rádio viu-se em um dilema. Não era seu horário de trabalho – seu turno só teria início na parte da tarde. Uma colega já havia sido designada e estava a caminho do lugar do incidente. No entanto, ele morava próximo ao local. Poderia estar lá em cinco minutos, antes dela. “Se eu fosse, seria um canalha com ela. Se não fosse, ficaria mal com a emissora”, lembraria o rapaz, anos depois. A ética, entendida como norma de conduta em relação à colega de trabalho, mandava esperar. O interesse profissional, ir. O repórter foi. A colega foi admoestada pelo superior.

A ética jornalística é apresentada, por vezes, como uma espécie de tábua de logaritmos morais aplicados a uma prática jornalística livre de qualquer contingência externa, como se dependesse apenas da vontade do profissional. A apresentação das normas de conduta do jornalista parecem excluir alguns elementos contraditórios da profissão (Guilhaume, 1991, p.11).

A insistência nas definições morais em lugar do estudo da aplicação dessas normas na prática pode gerar uma insuficiência no código de conduta profissional. Códigos de ética e a própria Lei de Imprensa

funcionam depois da concretização do fato, ou seja, a publicação da notícia:

No *ethos* do jornalismo, há dois tipos de código. Um tipo é escrito por uma comissão, é tornado público e representa com bastante honestidade como os jornalistas pensam que deveriam agir. O outro tipo não é escrito, oculto às vezes da consciência dos próprios jornalistas. Por ser frequentemente inconsciente, este último código é mais difícil de descrever e analisar. Mas é o mais poderoso de ambos (Meyer, 1989, p.38).

Nem sempre essa estrutura normativa de um *ethos* jornalístico, isto é, de um padrão de conduta, tem como objeto a prática. Definir uma ética parece se relacionar à elaboração de um critério valorativo para a escolha entre duas ou mais ações possíveis, dentre as quais uma seria recomendável ante as demais. Assim, a ética parece estar vinculada ao processo de escolha de uma ação na prática (Herrscher, 2002, p.281). De acordo com Sodré (2006, p.24), o *ethos* pode ser entendido como o espaço disposto para a realização e para a ação humana. Ele configura uma unidade dinâmica de indentificações de um dado grupo, orientando o conhecimento, a sensibilidade e as ações dos indivíduos de tal grupo. O *ethos* dá forma a um padrão de conduta que dará forma ao modo como esses indivíduos se conduzem, agem ou produzem algo.

O *ethos* de um indivíduo ou de um grupo é a maneira ou o jeito de agir, isto é, toda a ação rotineira ou costumeira, que implica contigência, quer dizer, a vida definida pelo jogo aleatório de carências e interesses, em oposição ao que se apresenta como necessário, como dever-ser (Sodré, 2006, p.25).

Conforme recorda Meyer (1989), conflitos de caráter ético como aquele apresentado acima acontecem quando há uma colisão entre as premissas da ação individual, em particular quando a ética entra em conflito com o interesse. No entanto, é possível haver uma questão tangencial: existem situações nas quais o interesse se disfarça de procedimento ético? Em que medida o comportamento ético pode ser entendido como uma estratégia no campo jornalístico?

A relação entre as possibilidades virtuais e reais de escolha nem sempre é contemplada. O cotidiano do trabalho jornalístico envolve constantemente um processo de tomadas de decisão, pautadas ao mesmo tempo pela dupla vinculação do jornalista – ao mesmo tempo uma espécie de servidor público da informação e funcionário de uma empresa particular objetivando o lucro (Karam, 1996, p.29). Nesse sentido, o *ethos* do trabalho jornalístico é por vezes definido como uma relação entre as possibilidades da ética e as limitações da prática (Goodwin, 1991, p.23). A ética está relacionada, desde Aristóteles, não necessariamente a um conjunto prescritivo de regras, mas sobretudo como uma teoria da prática, criada a partir da reflexão e da pesquisa vinculada à vida diária. Está nesse contexto a discussão sobre ética jornalística – o *locus* para crítica da prática.

Esses dois aspectos configuram a estrutura deste capítulo. Em primeiro lugar, (I) veremos como a ética e o interesse fazem parte de uma dialética da estratégia na ação social; em seguida, (II), como o duplo vínculo do profissional, entre o interesse público e as condições de produção da notícia, implica contingências nas possibilidades de escolha no cotidiano. Constituem o *corpus* de análise, além de livros sobre Ética no jornalismo, depoimentos de profissionais da imprensa dados ao Site de Jornalismo da Faculdade Cásper Líbero no período em que o autor deste livro foi editor (2000/2003).

A ética como estratégia legítima

Em uma perspectiva pragmática, um princípio ético só teria valor quando tendesse a um máximo de aplicações. Um *ethos* orientado exclusivamente de acordo com as circunstâncias imediatas seria casuístico e, sob certo ponto de vista, contraditório em si - exceto, é claro, se for compreendido como princípio legítimo o agir de acordo com os interesses do momento. Mas nesse instante aparece no horizonte a noção de *interesse* e a conseqüente possibilidade de deslegitimação do procedimento. Bourdieu (1991, p.34; 1999) salienta que uma das categorias menos nobres para analisar uma situação social é a noção de interesse na medida em que ela parece se afastar, segundo Spinoza (s.d.), de um pressuposto fundamental da ética, a liberdade de escolha.

Tendo em mente a noção de “campo”, tal como colocada por Bourdieu (1980), isto é, um espaço estruturado de relações no qual agentes em disputa procuram obter um máximo lucro simbólico objetivado em melhores posições, seria possível especular, com Sodré (2002) se há espaço para uma “consciência ética” no campo jornalístico. Uma resposta possível seria, de saída, dizer que não, na medida em que um campo pressupõe disputas, interesses e ações estratégicas, haveria pouco lugar para uma ética que se fundasse na liberdade de escolha. No entanto, é possível compreender o fato ainda de outra maneira.

A conduta aprovada como “ética” em um determinado cenário apresenta-se à apreensão sincrônica como a resultante de uma série de interesses específicos voltados para um equilíbrio de interesses comuns. O princípio da ação garante uma possível igualdade de condições nas práticas cotidianas. A normatização de uma ética é a objetivação dessa igualdade, ressaltada a cada momento pelas denúncias de quebra ou de interesse.

Nesse sentido, destaca-se como a socialização de um princípio orientador da ação social em toda uma comunidade, a partir dos quais serão erigidas, em um segundo momento, códigos, normas e princípios não escritos de regência da comunidade (Christian, 2005, p.433). Em entrevista, o ex-ombudsman da *Folha de S. Paulo*, Bernardo Ajzenberg, assim descreve as condições desse procedimento: “Ou a pessoa tem ética ou não tem. E isso vale para qualquer profissão ou ofício. No caso do jornalista, ainda mais, por causa de suas responsabilidades públicas”.

A ética de uma comunidade é a prioridade das chamadas *agrafa nomoi*, isto é, das “leis não escritas”. Já na Grécia Antiga o princípio ético de um determinado grupo nascia exatamente nesse tipo de prática aparentemente não orientada, oriunda da obediência às leis não escritas mas respeitadas por todos. O interesse particular era contido pelo limite dessa lei, objetivada na expressão “costume”, dimensão estabelecida como elemento fundador de uma realidade social na forma de um hábito (Weber, 2003, p.2).

O hábito, nessa concepção, é o elemento central da construção social da realidade na medida em que garante a reciprocidade da ação entre meu semelhante e eu – o que Bourdieu (1980) denomina *habitus*,

princípio estruturador de práticas, gostos e ações adquiridos pelo indivíduo no decorrer de sua trajetória social. O *habitus*, elemento de intermediação entre o individual e o social, está em permanente transformação na garantia de manutenção de seus princípios práticos.

Nessa concepção, somos orientados basicamente pelos mesmos princípios, pelos mesmos esquemas geradores de uma percepção mútua da mesma realidade. Vemos as mesmas coisas, temos, a princípio, as mesmas reações diante de situações semelhantes e podemos ter um certo grau de certeza, assim como uma percepção da realidade por conta do hábito e dos costumes. A ética de um grupo é um princípio orientador, objetivada no que o sociólogo francês chama de *habitus* (Barros Filho & Martino, 2003).

No caso do jornalismo, Bucci (2001, p.20) destaca que os dilemas éticos são uma espécie de fronteira entre o hábito social e as situações regidas pela Lei de Imprensa. Em entrevista, ele afirma que

A ética não é como a lei que diferencia o lícito do ilícito. A ética cada vez mais se ocupa das decisões individuais entre o que é certo e aquilo que também é certo; qual a melhor escolha a fazer.

Princípios éticos podem ser colocados em questão pelo interesse do momento. A contradição entre ética e interesse é o ponto dinâmico na dialética entre a ação interessada e o ato do dever. Note-se que é um elemento regulador, não de coerção. É comum encontrar, no cotidiano, contradições entre a ética e o interesse particular. Conforme sintetiza, em entrevista, o repórter Ricardo Kotscho,

Não existe imprensa neutra, mas você deve sempre perseguir a verdade. Quanto menos interferências houver, melhor. É claro que cada um tem sua preferência política, mas quanto mais comprometido se está, mais difícil fica perseguir a verdade.

A prescrição da norma garante a igualdade de disposições mas não parece levar em consideração as divergências baseadas no interesse. Diante do fato objetivo, a norma ética é colocada freqüentemente em questão, julgada a partir princípios utilitários. No entanto, na medida do possível isso é feito evitando o conhecimento por parte de outros – agir de forma ética é uma estratégia para garantir a legitimidade perante

o grupo. O reconhecimento é raramente é explícito, como nesta frase obtida por meio de entrevista feita com Bernardo Ajzenberg: “Se deve reconhecer, até segunda ordem, que o jornalismo hoje é de fato parte de um mercado”.

O princípio da estratégia

A aparente contradição entre a ação ética e o interesse, no entanto, pode ser interpretada quando se introduz a noção de estratégia como princípio do critério de uma razão prática. A estratégia garante um modo de ação coerente com os resultados esperados – sempre o melhor para cada participante da ação, independente de ser o melhor para os outros.

Na linha do pensamento de Bourdieu (1967; 1980; 1992), o exame das possibilidades éticas em comparação com a lógica de campo parece convergir em alguma medida para a noção de estratégia, desenvolvida em vários momentos ao longo de sua obra – veja-se, por exemplo, o *Esboço de uma teoria da prática*, *O senso prático* e *Razões Práticas*.

Podemos falar da ética como estratégia quando lembramos que em cada campo as ações de um agente são, ainda que parcialmente, direcionadas à percepção recíproca dos outros. Dessa maneira, ao assumir uma postura reconhecida como ética à apreensão sincrônica do ato pelos outros agentes, um determinado indivíduo, participante do campo, ajusta-se às percepções reconhecidas como legítimas.

Seria possível argumentar que o princípio da ação no campo jornalístico funda-se sobre uma ética concorrencial que se dissimula sob tipos de comportamentos tacitamente aceitos como “éticos”, sobretudo no sentido de um “fair play” que cria as regras do próprio campo para a própria manutenção do campo enquanto espaço estruturado (Bourdieu, 1980, p.143).

No entanto, aí reside um paradoxo que, de resto, se estende à várias configurações de um sentido de “jogo” à qual a lógica de campo é aparentada: como é possível falar em um “fair play” quando o objetivo de cada participante é ganhar? A rigor, uma primeira resposta seria apontar que o “fair play” é a vitória dentro das regras do próprio campo – o que,

imediatamente, permite contraargumentar apontando-se que essas regras, por sua vez, estão igualmente ligadas aos interesses do campo.

Uma vez que essas regras, em sua maioria, não estão escritas – novamente os *agrafa nomoi* – a aplicação prática dessas regras, ou sua eleição como razão prática, o que resulta mais ou menos no mesmo, parece estar mais relacionada com a capacidade do agente perceber, conforme seu espaço na disposição de um campo, quais são as regras que lhe proporcionam maior lucro simbólico *inter pares* e aplicá-las na medida de sua possibilidade. A ação orientada pela ética e a ação movida deliberadamente pelo interesse, nessa leitura, parecem se estruturar a partir da definição de uma estratégia de valorização do capital simbólico estipulado em cada uma das situações em questão. Confirme mencionou em entrevista o jornalista Leão Serva,

Estamos formando jornalistas para o mercado que existir, não? O jornalismo não muda tanto de um meio para outro, seus principais defeitos e qualidades vão se passando de um suporte para outro.

A aplicação desse princípio de reciprocidade à prática jornalística também parece estar presente na afirmação extraída da entrevista de Francisco Karam:

Jornalismo não é o que diz apenas um profissional, é uma profissão a qual aderem pessoas que, mediante determinados princípios técnicos, éticos, teóricos e estéticos, vão exercê-la sabendo que as vontades e paixões pessoais devem estar submetidas ao interesse público.

Nesse sentido, aparentemente não há incompatibilidade entre o discurso ético e a prática regida pelo interesse. A noção de estratégia parece resolver a questão igualando-as como formas distintas de se chegar a um resultado com formas de lucro diferentes. A normatização ética garante o princípio de lucro de todos os envolvidos em uma disputa. O interesse particular, por sua vez, garante um lucro maior, mas também mais arriscado.

O então editor de *Época*, Paulo Moreira Leite, afirmou em entrevista que

Está na hora de as pessoas pararem de dar crédito a quem não apura. O Brasil está se modernizando. Cada vez mais, o jornalismo é feito não apenas de opiniões. Você precisa demonstrar, sustentar o que está falando. Você não pode pegar uma declaraçãozinha ali, uma impressão aqui e dizer que é isso que está acontecendo no Brasil e no mundo.

Os limites da prática social – e, portanto, do lucro simbólico de uma ação – estão garantidos pela ética e pela moral de cada sociedade (Habermas, 2004). A adoção de estratégias mais ou menos de acordo com esses princípios baseia-se no cálculo inconsciente de vantagens e desvantagens de se afastar desse padrão. A matriz de ações sociais possíveis, portanto, estrutura-se a partir de um princípio ético e um princípio de interesse, subordinado e ao mesmo tempo oposto (Bourdieu, 1997; Barros Filho & Martino, 2003). A nobreza da ação é verificada sobretudo pela possibilidade de independência frente aos interesses. Na entrevista de Mino Carta ele destaca que: “Não vamos esmorecer na nossa crença de que jornalismo é algo que se faz com espírito crítico, fiscalizando o poder. Então nós continuaremos fiscalizando o poder.”

O grau de um determinado espaço em uma estrutura sugere a existência de um indivíduo tendencialmente próximo do tipo-ideal necessário para utilizar esse espaço, e sua conseqüente apreensão em um fluxo de poder.

No entanto, cabe notar aqui a necessidade de um exame de uma condição na qual uma ação ética poderia ser normatizada em princípio de ação coletiva *explícita*, não, como no caso do *habitus*, implícita. Kant tenta elaborar tal princípio de ação coletiva explícita ao seguir pelo caminho da objetividade e da razão fundada em regras e normas que deveriam ser seguidas independentemente da intenção de fazer um bem ou de realizar um fim.

O imperativo categórico kantiano não é uma prescrição de dever, mas uma estrutura formal de conduta aplicável a qualquer situação. O indivíduo reconhece a existência de todos como princípio de ação: “Age de maneira que a máxima de tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, s.d., p.83). A ação é tomada em razão do dever, medidas suas conseqüências

quando transformadas em um princípio de conduta universal. O que eventualmente dificulte a transformação de todo padrão ético em lei universal é a utilização do interesse imediato. Assim, como equilibrar a objetividade e a subjetividade?

O trabalho jornalístico, construído às vezes sobre a ilusão da naturalidade dos fatos, em certas ocasiões se exime da reflexão sobre sua prática, refugiando-se em uma difusa exigência por ética nas instâncias políticas e sociais (Bourdieu, 1980). O tipo mais conhecido desse modo de ação é o chamado “duplo vínculo” – isto é, um duplo interesse, não necessariamente oposto, entre ações (Bourdieu e Acquaint, 2004).

O vínculo duplo e a eficácia simbólica do discurso sobre ética jornalística

No caso do jornalismo, esse duplo vínculo fica ainda mais visível pela aparente transparência das fronteiras simbólicas entre o cidadão comum e o jornalista. Na tarefa de codificar a realidade, o jornalista está exposto a eventuais contradições entre suas condições objetivas de trabalho e os princípios éticos de sua ação social. A ética específica da profissão não prevê o vínculo do jornalista com nenhuma outra atividade exceto o próprio jornalismo (Bourdieu, 1997, p.53; Bucci, 2001, p.45).

Na visao de Bucci,

Exatamente porque o jornalista é um ser humano como qualquer outro, ele vive estes dilemas. É necessário, ao jornalista, conviver com isso. Ele não pode tentar se despir das suas convicções, é como se despir da sua condição de humano. Ele é um homem, ou uma mulher, um gay, um cristão, um liberal, um comunista. O jornalista deve decidir dentro disso. Ele não está acima das suas paixões, das suas fraquezas, dos seus sonhos.

No caso do jornalismo, não há oposição entre os diversos vínculos por conta da especificação de fronteiras simbólicas claras entre a atividade e o ócio. No caso do jornalista esses momentos não são discriminados. Ao contrário, a superposição é estimulada a partir da doutrina, como no caso do *Manual da Folha*: “o jornalista está sempre investido de sua posição”.

Assim sendo, a “ética do marceneiro” proposta por Cláudio Abramo (1999, p.123) tornaria-se a única possível para o jornalista. É evidente que sua ética será a mesma do cidadão: não há opção – o que é visto por Chapell (2009), por exemplo, como o princípio orientador de qualquer ética. Não existem fronteiras simbólicas claras, e o vínculo com o jornalismo atua exatamente ao mesmo tempo dos outros. A ética jornalística não traz em si nenhum princípio que também não possa ser aplicado ao cidadão. E, da mesma maneira, ao ser entrevistado pelo interesse, o jornalista poderá ter as mesmas reações de um indivíduo qualquer (Harcup, 2003, p.113; Banaszynski, 2010).

Embora se pretenda quase uma figura “meta-social”, por conta de sua permanente observação da sociedade, o jornalista é parte do mesmo grupo observado – é como se o jornalismo fornecesse ao ser humano uma “segunda natureza” proveniente do hábito. No jornalismo a relação entre sujeito e objeto raramente é visto a partir de seu conteúdo ético específico (Barros Filho, 1995).

A discussão sobre objetividade no jornalismo por vezes lembra uma discussão metafísica. O método de produção da notícia é regido por regras e práticas implícitas e explícitas (Ryan, 2001, p.3). A subjetividade é apenas uma questão de percepção, mas a percepção também é determinada pela vontade. Quando a vontade é suprimida pela adoção de regras, é natural que essas regras condicionem a percepção (Meyer, 1989, p.81). Daí o reflexo de pauta, daí o “procedimento jornalístico”, daí o “faro da notícia” daí as práticas repetitivas, poucas vezes explícita na fala – no caso, indicado em entrevista pelo jornalista Flávio Dieguez:

As interpretações dos fatos não podem ser feitas por jornalistas.
Aliás, isso vale para todas as áreas do jornalismo porque em nenhuma delas o jornalista pode interpretar fatos por si mesmo.

Tanto o estagiário quanto o editor são elementos de um mesmo campo, regido pelos mesmos critérios, diferenciando-se por uma apropriação momentânea desigual do capital simbólico referente ao cargo e necessário para a formação de redes de relações e capitalização de contatos da mesma maneira mas em um nível diferente de qualquer foca (Bourdieu, 1997). Em outras palavras, o “cinismo ético” bem iden-

tificado por Karam (1996), é o fato de se criticar o procedimento para aplicá-lo em seguida.

As condições do vínculo duplo no jornalismo armam-se em virtude de sua própria existência. Não é à toa a preocupação constante com os elementos éticos dentro do jornalismo: eles não existem como categoria específica, mas reproduzem-se diretamente, quase como uma cópia, dos parâmetros sociais. São, na expressão de Bucci, “duas éticas em um só lugar” (2001, p.85).

Confundindo subjetividade com interesse pessoal, a ética do jornalista poderia ser entendida como a desvinculação de outros elementos do mundo e a adoção de uma postura crítica eivada de preconceitos invisíveis dissimulados na prática profissional a partir da tendência a ver na objetividade um “ritual estratégico” com vistas a esconder os interesses em jogo (Tuchmann, 1972; 1979). A retomada dos argumentos de Bourdieu (1980; 1983), neste momento, podem auxiliar na compreensão do exposto.

A adequação do profissional à esse duplo vínculo – a ética jornalística e os interesses de campo – se dá através da estratégia de sustentar um discurso ético que atende igualmente aos interesses do campo e associar a pergunta de caráter ético ou moral (como “Que *devo* fazer?”) às condições não explícitas de ação em um campo (como “O que *posso* fazer?”). As estratégias estabelecem-se como elementos intermediários de justificação entre as estruturas de campo e a prática do jornalista; ao definir uma postura como “ética”, o campo – e também o profissional a ele vinculado, portando dotado de um *habitus* que lhe prove a *illusio* necessária para ver o que é preciso e interessante ver – de certa maneira agrega a essa ética os valores do campo. O interesse estratégico de obtenção de lucro simbólico torna-se ético na medida em que converge com os interesses do campo, em uma justificação até de uma postura eticamente questionável *em si* mas que corresponde às demandas de movimentação simbólica no campo.

As questões relativas à uma razão prática que às vezes cruzam o caminho do jornalista (“Devo cometer um crime para provar sua possibilidade?”; “Devo usar câmera escondida em uma reportagem?” ou “Devo fingir ser outra pessoa para obter uma informação?”) encontram

sua resposta não em uma moral, mas em um discurso da ética do campo. Um jornalista pode achar moralmente errado mentir, mas sua ética jornalística, aliada inconscientemente aos interesses do campo e justificada dessa maneira, pode mentir para obter uma informação; o êxito dessa estratégia, de alguma forma, parece ser o elemento que vai medir o caráter ético ou não da ação – uma “moral provisória”, como menciona Costa (2009) ou o “relativismo contextual” dos princípios éticos, na denominação de Audi (2007).

Se a ação resulta em uma reportagem de repercussão nacional, encontra um alto grau de agendamento e, portanto, à valorização do jornalista como defensor de um “interesse público”, o procedimento que pode ser interpretado como moralmente condenável torna-se “ético” em conformidade com uma das regras do campo jornalístico que diz respeito ao “interesse público”. O apelo à um valor consagrado pelo próprio campo legitima o procedimento eo torna “ético” por conta dos elementos externos à ação que lhe garantem um lucro simbólico alto o bastante para a conversão da ação em norma. O chamado “jornalismo fiteiro”, criticado anos atrás, não era mais do que a exarcebação desse princípio de lucro ético por parte dos agentes do campo – o que coloca em jogo a possibilidade de uma ética entendida como algo distante do interesse (Sodré, 2002, p.194).

A produção e difusão de idéias obedece a lógicas próprias e mesmo sua ramificação por outros setores da sociedade está vinculada a uma série de atitudes e ações de grupos responsáveis por sua expansão. Na opinião de Karam:

O jornalismo hoje trata a informação das duas formas: como bem social e como mercadoria. Se fosse só mercadoria, não poderíamos ter acesso à infinidade de fatos e versões de grande relevância social que acompanhamos diariamente, especialmente pela mídia impressa. Se fosse só bem social, não teríamos fatos e versões embalados pelo marketing informativo, com maior rendimento de acordo com as posições políticas, ideológicas e econômicas de setores da mídia.

O jornalismo como instrumento de poder político e econômico

A emergência de uma esfera pública burguesa está intimamente relacionada ao aparecimento e às condições de existência de um campo da comunicação, responsável por produzir e difundir um gigantesco mercado de bens simbólicos necessários à própria existência dialética do capitalismo (Lima, 1978, p.7). Investidos do poder de controlar o acesso à opinião pública e mesmo de decidir o que faria parte desse debate, os meios de comunicação cedo notaram sua própria importância como definidores do universo simbólico a partir dos quais a sociedade poderia haurir seu conhecimento. Essa atividade, desempenhada pelos meios de comunicação, está na origem do poder dos *media* nas sociedades ocidentais a partir de meados do século XIX – a “centralidade dos meios de comunicação” (Chaia, 2000, p.13).

A democracia da esfera pública torna-se mais e mais uma democracia eletrônica vinculada ao mercado produtor de bens simbólicos, vinculada às possibilidades de conhecimento e acesso reguladas pelos procedimentos inerentes ao campo jornalístico. As mudanças na esfera pública, explica Habermas (1984, p.189) estão ligadas à economia política dos procedimentos no campo da comunicação, mantendo a associação entre as áreas política e econômica na regulação, direta ou indireta, da mídia. A existência social de uma pessoa, grupo ou idéia está vinculado à sua exposição na mídia. Como caracteriza Habermas (2000, p.487), “o aparelho estatal tornou-se dependente de um sistema econômico controlado pelos *media*”.

O paradoxo: criada para ser o o centro de debate livre da esfera pública, a mídia seleciona o grupo pequeno dos temas e pessoas que participam das discussões. O espaço de livre-debate é sulcado de interesses diversos e, sobretudo, organizado a partir de uma condição econômica de ingresso, o que limita por si só a pretensa liberdade da discussão, explica Eric Maignet (2003, p.212). Não raro, ocorre uma superposição dos campos – a esfera pública, foco de existência da opinião pública, torna-se um espaço abstrato de discussões previamente pautadas, de debates nos quais os resultados são conhecidos. O debate, lembra Adriano Duarte

Rodrigues (1994, p.76) já atrelado à questão econômica, é revestido de uma possibilidade técnica de produção de dados.

Encontrando no campo da comunicação o elemento central de transformação da esfera pública, a modernidade transferiu a uma instância apenas relativamente autônoma a possibilidade de definir a realidade social a partir da seleção de fatos, sua transformação em produto e distribuição para uma ampla audiência (Habermas, s.d., 141). E não custa nada lembrar o comentário de T. W. Adorno (2003, p.41) em sua *Dialética Negativa*:

A construção da verdade em analogia com a vontade de todos, que tem como consequência final a idéia de uma razão subjetiva, poderia, em nome de todos os homens, privar o homem daquilo que ele precisa. (...) A comunicação direta para todos não é um critério de verdade. Devemos resistir à tentação de confundir a comunicação do conhecimento com o conhecimento em si.

É nesse panorama que surge, ao lado da produção de bens concretos nas fábricas, a produção em massa de bens simbólicos, a indústria cultural. O jornal, seguido da fotografia, do cinema e, mais para frente, da televisão, passa a determinar as fronteiras entre o legítimo e o ilegítimo no terreno do pensamento (Marcondes, 1989, p.56).

O jornalismo está deixando de ser político no sentido mais amplo da palavra, para se tornar mercadoria, mantendo-se como uma forma de interferência nas instâncias de decisão política, logo seu poder também se ramifica para outros elementos da trama social, garantindo uma posição privilegiada na composição de políticas partidárias, mas também culturais e estéticas.

Elemento definidor da esfera pública, o jornalismo parece guardar um inesgotável fluxo de poderes esperando para o uso. No entanto, não se trata de autonomia; o campo jornalístico tem as condições de definir a esfera pública, mas não existe de maneira autônoma. O poder simbólico é exercido diretamente em várias direções: as instâncias econômicas e culturais pressionam o jornal de diversas maneiras – da sedução à ameaça – a publicar o que é de seu interesse que figure na esfera pública; ao mesmo tempo, os jornais vendem bem caro seu

espaço, sobretudo porquanto é necessário manter a ilusão pública de autonomia. Assim, a comunicação torna-se o instrumento para a progressiva entrada de interesses particulares na esfera pública. Conforme caracteriza Grossi (1985, p.147), trata-se de realçar “a centralidade comunicativa da atividade política”.

Alcança o debate público quem conseguir pagar mais. Nesse sentido, o jornalismo se apresenta como um elemento responsável por agregar tendências e colocá-las em circulação na esfera pública. De acordo com o projeto da modernidade, a pluralidade de opiniões, bem como os espaços plurais de mercado, constituem a base da escolha e da liberdade individual.

A partir do conhecimento das rotinas dinâmicas de produção do campo jornalístico, suas regras e estratégias, é possível perguntar se a opinião pública e o próprio conceito de público não é mais “uma perspectiva imaginada do que um fato consumado” (Peters, 1995, p.13).

O poder de influência na esfera pública é proporcional ao número de assinantes e à distribuição do jornal. Maior o alcance, maior o poder. E isso se traduz na capacidade técnica de produzir jornais. O controle das informações que chegarão à esfera pública começa já na possibilidade econômica de ter uma prensa mais ou menos capaz de produzi-las (MARCONDES Filho, 1992, p.104). O jornalismo mostra atualmente sua força de impacto na esfera pública em um sentido de criar o que Wilson Gomes (2004, p.357) denomina “política de aparências” persistente nas formas políticas contemporâneas.

Ética e razão prática

No espaço social, a mídia apresenta-se como um elemento de modalidade dupla. É um produto-fim, resultado de um processo de construção de texto a partir de dados imediatos da realidade, no qual várias escolhas são feitas, mas também é um produto-meio, capaz de produzir modificações imediatas no ambiente onde se encontra. No espaço intermediário entre as outras instituições sociais, os meios de comunicação parecem ser ao mesmo tempo causa e reflexo das ações de outros campos, em uma dimensão temporal muito curta.

O que leva, naturalmente, a uma crítica ao próprio modelo de jornalismo pelos jornalistas. Para o jornalista Ricardo Noblat,

O modelo dos jornais já se esgotou. Ele data de uma época em que os jornais eram fonte única de informações, para saber o que estava acontecendo, você tinha que lê-lo. Hoje, mesmo com o desenvolvimento da TV, do rádio e da internet, os jornais se comportam como se tivessem o monopólio dessa informação. A segunda razão é que eles continuam ancorados nos noticiários do dia anterior, como se essa fosse sua principal atribuição. Quando você abre o jornal já conhece as notícias que estão ali. Por mais que jornalistas e donos de jornal saibam que não deveria ser mais assim, eles têm uma dificuldade brutal em romper com essa cultura.

Um dos princípios da ética jornalística parece estruturar-se na premissa de uma ação desinteressada, de um ato comunicativo livre de interferências voluntárias do produtor. O discurso resultante está geralmente articulado fora dos limites institucionais, em uma *illusio* de autonomia reforçada no discurso mas pouco representada na prática.

A ética, nesse sentido, poderia ser considerada um esforço de resistência do jornalista em relação ao ambiente institucional orientado por uma lógica de mercado. Parece existir, porém, um equívoco em opor a estratégia de ação do jornalista contrapondo-se à empresa quando esta obedece aos imperativos de um mercado. Em ambos os casos, trata-se de uma estratégia de lucro simbólico – o princípio da ética e do interesse em uma aparente oposição quando de fato revelam-se estratégias.

Disso resulta o discurso ético do jornalista em contraponto ao mercado representado, em primeira instância, pela empresa onde trabalha. Em alguns casos, isso leva o jornalista a encontrar elementos para explicar a prática de racionalização da empresa a partir de critérios jornalísticos.

A situação de equilíbrio regulador das estratégias só existe quando há um conflito, um jogo de soma zero – um deles sairá ganhando, o outro perdendo. Essa dualidade encontra sua resolução na própria idéia da estratégia. É o que Philip Meyer chama de “efeito resfriador” na atividade jornalística:

Um efeito resfriador pode ser quase qualquer coisa que tenha um efeito desfavorável sobre o sistema de recompensa para o jornalista ou suas fontes. Ele aumenta o custo e diminui o prazer de descobrir e proporcionar informação, e assim desencoraja o livre curso da informação (Meyer, 1989, p.24).

É difícil inferir se um ato é ou não ético sem conhecer, portanto, a disposição dos interesses, lucros e gratificações no espaço social. Os efeitos de cada jogada podem ser compreendidos como a resultante de variáveis. Algumas são determinadas e explícitas, outras indeterminadas ou invisíveis. A quantidade de variáveis da ação social pode gerar, em última instância e paradoxalmente, a indeterminação última da ação social. O princípio da ética jornalística como “ética do marceneiro”, portanto, não é a própria ética como princípio do agir tendencialmente para o bem, mas como a estratégia de garantia de legitimidade. O dilema desaparece nos meandros da prática. Entre a ética e o interesse, a estratégia.

capítulo 8

RECONFIGURAÇÕES DA NOÇÃO DE OBJETIVIDADE NO JORNALISMO

QUALQUER PESQUISADOR ou aluno de jornalismo já se deparou, de alguma maneira, com o tema da objetividade. Os enfoques variam ao infinito: definido como um ideal a ser perseguido, criticado em sua base epistemológica, recomendado por profissionais ou desqualificado como impossível, o problema da objetividade liga-se, em geral, às discussões mais amplas sobre ética e qualidade.

De critério de excelência para a definição do “bom jornalismo”, a objetividade jornalística passou a “mito” ou impossibilidade. No entanto, observa-se nos últimos anos não só o reaparecimento da discussão sobre objetividade, mas uma busca por situá-la em um novo patamar, incorporando as críticas anteriores e repensando a noção a partir dessas considerações.

O tema da objetividade é frequentemente deixado de lado por estudos que a consideram “impossível” ou “sem importância”. No entanto, alguns pesquisadores brasileiros retornam à questão a partir de um

novo ponto de vista. Este texto faz um delineamento crítico dos argumentos apresentados por esses livros, destacando os seguintes: (a) há um paradoxo entre teoria e prática: jornalistas aprendem que “objetividade não existe” e, no entanto, são cobrados por rigor e precisão na apuração dos fatos; (b) os livros não propõe uma volta ao conceito clássico de objetividade; reconhecendo que o conhecimento completo da realidade é impossível – toda narrativa é uma seleção – mas (c) isso não quer dizer que um repórter não consiga fazer um relato objetivo sobre um fato singular, a matéria-prima do jornalismo.

O objetivo deste capítulo é, então, examinar, a partir de pesquisa bibliográfica, essa nova noção de “objetividade” no jornalismo tal como é apresentada pelos autores que advogam essa perspectiva. Não se trata de fazer uma crítica nem defesa da objetividade, mas de observar os argumentos. Mais do que buscar uma resposta, procura-se delinear uma pergunta.

O *corpus* é composto por três livros publicados nos últimos dois anos, por autores de vários espaços acadêmicos. Agrupá-los aqui não tem o sentido de procurar neles uma unidade, mas delinear argumentos comuns. Trata-se de *Jornalismo, conhecimento e objetividade*, de Liriam Sponholz, *Esfera pública, jornalismo e democracia*, de Messiluce Hansen, *O percurso interpretativo da produção da notícia*, de Josenildo Guerra e *A fabricação do presente*, de Carlos Franciscato. Não se busca fazer uma análise crítica dos livros, mas usar seus argumentos como base para a discussão dos temas propostos pelos autores.

No que se segue, em primeiro lugar busca-se situar brevemente o tema da objetividade nas discussões sobre jornalismo; em seguida, a partir das trilhas sugeridas pelo *corpus*, destacam-se uma dimensão epistemológica, referente às possibilidades de um conhecimento objetivo; de outro, uma dimensão ética, na discussão sobre a veracidade da informação obtida a partir do trabalho do jornalista.

O espaço do problema da objetividade

Como nota Amaral (1996), o discurso sobre objetividade no jornalismo está entre os temas que despertam as reações mais adversas,

de uma simples desqualificação do assunto a partir de fórmulas ensinadas aos estudantes em início de curso (“objetividade não existe”) até demonstrações de caráter epistemológico que buscarão recursos na Teoria do Conhecimento para deixar patente a impossibilidade de um conhecimento objetivo.

Abercrombie e Longhurst (2007, p.255) definem objetividade como “uma visão de mundo livre de distorções, interesses e representa a verdade” algo, afirmam, ontologicamente impossível, seja em nível cognitivo ou textual, configurando-se, no máximo, como um processo, não como conteúdo do texto. Em outras palavras, o problema da objetividade estrutura-se em torno de saber como, e se, é possível descrever algo “tal como aconteceu”, na seleção e enquadramento dos fatos e seu impacto na agenda pública (Barros Filho, 1995; Cohn-Almagor, 2008).

Em *The sociology of journalism*, Brian McNair (1998, p. 65-72) mostra como a noção de “objetividade” foi construída e indica como ela é associada à ideia de uma relação de confiança com o leitor. Vista como um “ritual estratégico”, na perspectiva de Tuchman (1972; 1973; 1978), ou ideal impossível de alcançar, para Meyer (1989), a objetividade, destaca Hohlfeldt (2001, p.16), apesar de sua “desvalorização científica e relativização”, se mantém, “mitificada” entre profissionais e na opinião pública.

O discurso dominante nos últimos anos, como menciona Hackett (1984) a respeito do “declínio de um paradigma”, é o da inexistência ou impossibilidade da objetividade. Vários trabalhos de primeira linha foram escritos mostrando, com fatos e argumentos, algo que historiadores já sabiam: é impossível criar um relato objetivo do que aconteceu (Cf. Jenkins, 1998; Lowenthal, 2003).

Esse discurso, no ensino de jornalismo, geralmente é acompanhado de outro. O mesmo aluno para quem se diz, com diferentes palavras, que “objetividade não existe”, aprende também que as regras do jornalismo exigem rigor de apuração, checagem das informações e investigação dos fatos - uma “fidelidade canina à verdade factual”, no discurso de um diretor de redação entrevistado anos atrás.

A associação entre esses dois discursos leva, na concepção de Guerra (2008) e Sponholz (2009), a um paradoxo: se a objetividade não existe,

qual o sentido de buscar rigor na apuração e checagem dos fatos? Se não há objetividade possível, o próprio trabalho jornalístico perde a razão de ser. Se tudo é construção subjetiva, e o jornalista nunca consegue oferecer um retrato objetivo da realidade, não faz sentido o investimento de tempo e esforço buscando apurar informações que, em última análise, não serão mais do que uma reconstrução subjetiva distante dos fatos que lhe deram origem.

Desse modo, o aluno ou o profissional inclinado a uma reflexão sobre a prática aprende, de um lado, que objetividade não existe; de outro, é cobrado em termos de rigor na apuração, verificação dos fatos, balanceamento das fontes e checagem das informações – esforço que se dilui diante do argumento da impossibilidade de se oferecer qualquer conhecimento objetivo da realidade (Guerra, 2009).

Na visão de Guerra (2009), o impacto disso na vida cotidiana, na medida em que indivíduos podem basear sua tomada de decisões em informações da mídia, seria desastroso: as informações, de uma previsão do tempo ao resultado de eleições, perderiam grande parte de sua validade – seria possível alegar, por exemplo, que o Brasil não é pentacampeão mundial de futebol ou Luís Inácio Lula da Silva não governou o país por oito anos (exime-se, nesse particular, qualquer uso metafórico dessas expressões). Isso não significa, para Guerra (2009) e Sponholz (2008) advogar uma crença ingênua na objetividade e na veracidade das notícias, mas questionam se a crítica à objetividade autoriza-nos a negar, de uma vez, a realidade factual trazida pelos veículos de informação.

Caio Túlio Costa (2009), ao contrário, faz uma distinção contra essa argumentação: esses elementos são *fatos*, algo diferente do relato jornalístico, fundado, segundo explica, em uma “representação da representação”. Dito de outro modo, a capacidade que cada jornalista possui de distanciamento e de entendimento do mundo deve estar solidamente baseada em sua capacidade de conhecimento do que significa representar o mundo que os outros representam. A discussão sobre existência ou não de fatos objetivos é diferente da discussão sobre a objetividade no relato jornalístico. A impossibilidade da objetividade, neste último caso, está ligada aos procedimentos subjetivos do jornalista

na verificação e posterior escrita dos fatos. Para esse autor, “não bastam regras éticas e a boa vontade no ato da capacitação e da edição da informação se o jornalista não tiver pleno conhecimento moral do mecanismo no qual se insere e que reproduz” (2009, p.169).

No entanto, destaca Moretzsohn (2002), em que medida isso exclui toda a possibilidade de um relato objetivo de qualquer fato ou recai em um subjetivismo solipsista? O equilíbrio entre essas duas posições é um dos focos de pesquisa sobre objetividade, sobretudo como um problema ético-prático e epistemológico.

A dimensão ético-prática: objetividade como interesse ou estratégia?

A discussão sobre objetividade deve ser pautada em termos de uma ética profissional? A julgar pela apropriação do tema por esses livros, a resposta seria positiva. O compromisso com um jornalismo “objetivo” às vezes é colocado no mesmo patamar de um jornalismo de “qualidade”, e mesmo quando a objetividade é destacada como um discurso potencialmente ideal-típico – veja-se, por exemplo, o clássico estudo de Clóvis de Barros Filho (1995) *Ética na Comunicação* – sua discussão nesses livros indica sua presença como parte do dever-ser do jornalista.

Karam (1997, p.107) relaciona ética e objetividade na medida em que “a busca da verdade envolve tanto a exatidão na apuração informativa quanto a objetividade no relato, sem esconder a humanidade que se move neles”, o que implica, segundo o autor, em conceitos, valores e morais:

Apesar das renovadas discussões sobre o conceito de objetividade, considero que ela é defensável, existe e revela-se em dados, fatos, maneiras de viver. (...) E o jornalismo, que tem entre suas regras básicas a de um relato objetivo, apresenta na própria narrativa a dimensão humana mais subjetiva de forma objetiva (Karam, 2004, p. 42).

A proposta clássica da objetividade, pensada como relato “neutro e imparcial dos fatos” colocava-se como detentora de uma superioridade moral no exercício da profissão por lidar com “fatos” que, por si só, seriam a realidade. Assim, o dever da objetividade conferia ao jornalista

a superioridade de um olhar de lugar nenhum, em contraste com o olhar “comprometido” de outras instâncias sociais. Ser ético, portanto, era tender ao equilíbrio, a um jornalismo “descomprometido” – não por acaso, Temer e Andrade (2010) incluem o questionamento da objetividade no “processo de desmontagem do jornalismo clássico”.

O problema ético, nesse caso, é antecedido por uma questão gnosiológica específica: a objetividade do conhecimento jornalístico, assim como o próprio conhecimento produzido pelo jornalismo, é da natureza específica dessa atividade e, portanto, não poderia ser compreendida com parâmetros de uma teoria geral do conhecimento (Sponholz, 2003; 2009).

Isso, vale assinalar, novamente de passagem, se liga a um problema ético referente ao receptor. Em uma situação ideal, o público espera que o jornalista dê informações corretas sobre os fatos do dia. A apuração da notícia deve resultar em um texto que, seja no formato impresso, digital, lido no rádio ou na TV, dê ao público uma ideia do que aconteceu. Há uma espécie de “pacto ético” (Guerra, 2008): o público garante credibilidade ao jornalista, mas espera que o profissional faça o melhor possível para conseguir e transmitir as informações corretas.

Certamente, como recordam vários autores (Barros Filho, 1995; Bucci, 2000; Martino, 2003; Borelli, 2002; Costa, 2009) o “fato jornalístico” difere do acontecimento em si, embora estejam relacionados na medida em que, destaca Rosengren (1974, p.146), há “pistas” para se chegar a esse acontecimento. A “narração do fato”, para Sodré (2008), é, em várias dimensões, uma “reconstrução” do fato, no qual fatores objetivos, no sentido de não dependerem diretamente da livre-escolha do jornalista, interagem com elementos subjetivos e institucionais na construção da notícia.

Na perspectiva de Bourdieu (1998), discutida por Barros e Martino (2003), a junção dessas duas dimensões se verifica no *habitus* intrinsecamente vinculado a um *campo* jornalístico. No mesmo sentido, como argumentam Sodré (2002, p.187) e Marques e Martino (2011), é preciso levar em conta em que medida a eleição do interesse como categoria fundante da comunicação de alguma maneira, elimina a própria possibilidade de ética ou objetividade.

A nova concepção de objetividade, desenvolvida pelos autores do *corpus* deste texto, incorpora essa diferença, enquanto o conceito de objetividade, na outra versão, previa uma equivalência entre ambos, pensando a notícia como reflexo da realidade. Reconhecer que há diferença, mas não incompatibilidade, entre o fato e o evento não elimina a possibilidade de se narrar corretamente o evento, dentro de limites que, em vez de serem disfarçados ou encobertos, são levados em conta: “Fragmentar eventos é parte do ato de construir o fato jornalístico”, afirma Franciscato (2005, p.104).

Evidentemente isso leva em conta que a pessoa que conta a história tenha o compromisso com o ouvinte/interlocutor de se ater aos fatos na medida de sua condição humana. Portanto, isso não se aplica à situações de explícita má-fé, na qual o fato é sistematicamente distorcido pelo narrador – nesses casos, como resume Guerra (2008, p.33), “eis a credibilidade e o imperativo ético fundante da instituição jornalística indo para o ralo”.

Isso também não significa deixar de lado os interesses do jornalista nem da empresa de comunicação. Wilson Gomes (2009) contrabalança o interesse comercial e o interesse público na constituição da prática jornalística. Mesmo pensando em termos estritamente comerciais, sem a discussão sobre compromissos públicos do jornalismo, a busca pela objetividade nessa nova concepção não se dilui. Há um público consumidor de notícias que espera por informações, seja sobre os atos do Congresso, seja sobre o último lance em um *reality show*. Nos dois casos, os públicos esperam informações corretas, e acreditam no profissional responsável por elas.

Romper esse pacto custa muito caro para a empresa de comunicação: perder credibilidade significa que o público vai embora, e com ele os anunciantes. Portanto, trabalhar de maneira ética pela melhor informação atende tanto aos interesses do jornalista quanto do público e da empresa. Quando alguém deliberadamente inventa uma notícia e o fato vem a público, o que não é difícil, há uma imediata mobilização da mídia para encontrar e punir os culpados. Isso indica o quanto vale, para o jornalista e para a empresa, a credibilidade conquistada no “imperativo ético”, que Guerra (2009: 30) menciona, em uma fórmula

simples: “o jornalista deve se ater à realidade dos fatos”. E explica porquê: “Os jornalistas se comprometem a noticiar apenas fatos que sejam reais, em função disso, o público acredita que tais fatos noticiados sejam, efetivamente, realidade”.

O autor menciona, por exemplo, o caso de Janet Cooke, repórter do *New York Times* que, em 1981, forjou uma reportagem e ganhou o Prêmio Pulitzer por ela. Descoberta a trama, além da punição da responsável, o jornal publicou cinco páginas explicando o caso e pedindo desculpas. Evidentemente nem todos os erros e distorções do jornalismo tem um final como esse. Mas, por outro lado, segundo o autor, esse tipo de distorção sistemático também não acontece todos os dias e em todas as notícias.

A dimensão epistemológica: rumo à intersubjetividade?

Sempre haverá um ponto de vista, uma certa inclinação, um ângulo específico, não só no jornalismo, mas em qualquer tentativa de contar uma história: ainda que filme a realidade, e usando a força das imagens, um documentário passa por vários processos de escolha, montagem, seleção e edição. Os livros de Sponholz, Guerra e Hansen não querem trazer de volta essa concepção de objetividade, geralmente ligada aos conceitos de “imparcialidade” e “neutralidade”. Mas, por outro lado, consideram a seguinte pergunta: se a objetividade é só um mito, por que na prática jornalistas e produtores audiovisuais continuam escrevendo notícias e produzindo documentários como se fosse possível?

Não se espera que um repórter torcedor de uma agremiação renege sua condição para escrever “objetivamente” sobre um time adversário. No entanto, não é por ser de um time rival que ele noticiaria uma vitória do adversário, em um veículo sério, em termos chulos ou sarcásticos, mas com o rigor e seriedade que seu trabalho exige.

Ao contrário, é reconhecer explicitamente as limitações do jornalista, da empresa e das rotinas de trabalho e, ao mesmo tempo, vê-lo como o profissional comprometido na busca por informações claras e precisas. Afinal, “toda conduta eticamente pautada”, lembra Guerra (2008, p.33), “se caracteriza por uma dramaticidade do indivíduo”. Em

outras palavras, não é uma objetividade ideal a ser obtida por um jornalista despojado de suas características humanas.

No mesmo sentido, Steven Berry (2005), acredita que quem valoriza a objetividade como um padrão essencial do jornalismo reconhece “nossa condição humana – nossa subjetividade. Precisamente por conta de nossas fraquezas é que insistimos na busca por objetividade”. Ward (2010, p.145) propõe igualmente que a objetividade não pode ser abandonada em bloco, na medida em que a mera crítica do procedimento, sem a indicação de outros critérios de valoração da prática jornalística vem deixando um “vácuo” na perspectiva ética do jornalismo.

Ou, como sintetiza Hagen (2008, p.10), destacando a necessidade de incorporar o subjetivo e o objetivo:

De forma alguma sou contra a objetividade. Continuo acreditando que ela é norteadora do fazer jornalístico, e sem ela o profissional ficaria tão enredado numa trama de opções de fatos e abordagens, que não conseguiria produzir a notícia no tempo necessário. Isso sem falar que ética e objetividade estão intimamente ligadas. No entanto, postulo que alguns conceitos devem ser revisados e, se a objetividade é o fator norteador, a emoção pode ser uma das formas de melhor se chegar a esse intento.

A objetividade, nessa nova concepção, é a busca por fazer seu trabalho corretamente, ciente de seus compromissos e limitações. Deixa de ser um ideal e torna-se uma possibilidade. Nesse aspecto, Elhajji (2002, p. 119) lembra que o olhar do jornalista precisa ser habituado para se tornar “uma verdadeira faculdade cognitiva de apreensão do real de maneira clara e esclarecida”. Toda interpretação, assinala Rodrigo Alsina (2005, p.290), está vinculada a um universo limitado de interpretações legítimas ou, ao menos, legítimas, para além do qual se pode compreendê-la como um uso “malicioso” ou “sem propósito informativo”.

A última relação, feita por Guerra (2008) e Sponholz (2003; 2009), entre a objetividade da informação e a do relato é enquadrada, nos trabalhos sobre objetividade, a partir de uma proposta intersubjetiva. Em sua crítica à objetividade, destaca Moretzsohn (2002) que “a necessidade da interpretação (portanto, da subjetividade) na apreensão do

fato não constitui argumento contra a existência da matéria factual”, e não permite a manipulação dos fatos conforme a vontade do jornalista.

A perspectiva de Eugênio Bucci (2000, p. 91-95), nesse sentido, aproxima-se da ideia de tecer uma relação entre a prática jornalística e a objetividade a partir de uma noção de intersubjetividade. Assim como Costa (2009) e Borelli (2002), distingue entre o “fato” e sua representação no discurso jornalístico.

No entanto, Bucci indica a possibilidade intersubjetiva para resolver o problema entre o objetivo e o subjetivo na prática jornalística. Se a objetividade é definida como “redondamente impossível”, ele também afirma que “há informações inteiramente objetivas”. Quando procura ser objetivo, afirma, o jornalismo busca “estabelecer um campo intersubjetivo crítico entre os agentes que aí atuam”, em uma “justa, transparente e equilibrada apresentação da subjetividade”.

O argumento da intersubjetividade é retomado, em diferentes perspectivas, por Borelli (2002), Moretzsohn (2002), Karam (2004) e Conde (2004). Como sintetiza Strelow (2009:02):

A verdade ontológica torna-se compreensível em sua versão fenomenológica através dos discursos, partilháveis em patamares de intersubjetividade sempre que o objeto, de alguma maneira, sobre-põe-se aos diferentes sujeitos que o conhecem, ou seja, quando há objetividade.

De qual objetividade se está falando?

O discurso da objetividade desfruta de um valor variável no campo jornalístico. O exame da bibliografia a respeito indica a presença de posições bastante distintas a respeito, sendo o único ponto em comum o reconhecimento da necessidade de se debater a questão, mesmo quando dada como encerrada.

O tema vem sendo relacionado com vários aspectos do jornalismo. Um primeiro recorte destaca o percurso da informação jornalística, desde os aspectos de produção da notícia, passando pelo texto jornalístico e pelos efeitos potenciais no público. Outro recorte examina o problema a partir de dimensões éticas, de um lado, e epistemológicas, do

outro. Um crítico apressado, diante dessa visão do estado da questão, poderia perguntar se todos esses estudos falam de *uma* objetividade ou *várias* concepções do tema.

Assim, o discurso sobre objetividade nos estudos sobre jornalismo parece enfrentar um problema também no estabelecimento dos parâmetros dentro dos quais se busca discutir. Trabalhando com pontos de partida diferentes, referenciais teóricos diversos e objetos nem sempre plenamente definidos, é possível encontrar evidências para sustentar os vários discursos formulados a respeito da objetividade.

É nesse sentido que este texto não se posiciona no debate, mas tenta de alguma forma delinear suas linhas de força, procurando alguns dos argumentos que sustentam as diversas posições.

O debate ocorre, em certas ocasiões, a partir de premissas diferentes, em alguns casos que dificilmente se prestam à interlocução. Como essas dimensões estão pulverizadas em várias obras, e mesmo no interior de alguns livros, seria temerário fazer uma vinculação entre cada uma das questões e autores na medida em que isso poderia indicar uma vinculação positiva que não corresponde necessariamente a uma posição do autor. Feita essa ressalva, pode-se destacar, entre outras, as seguintes dimensões:

- **Epistemológica:** a objetividade é tratada no âmbito de uma Teoria do Conhecimento, em alguns casos extrapolando o problema jornalístico.
- **Ética:** o problema da objetividade é vinculado às questões da credibilidade do jornalismo, construída a partir do compromisso de levar os fatos ao público.
- **Factual:** a discussão apresenta-se paralela a uma Teoria do Conhecimento, mas aplicada especificamente ao debate em relação à construção/reprodução do fato.
- **Textual:** aborda o problema a partir da linguagem jornalística, dando ênfase às congruências e discrepâncias verificadas no texto jornalístico.
- **Efeito de campo:** examina a objetividade no espaço dos jogos de força institucionais, comerciais e profissionais, bem como do *habitus* do profissional constituído nesse espaço;

- **Estratégica:** Pensa o problema da objetividade/subjetividade na perspectiva de se verificar os usos do discurso como valorização do profissional frente aos pares e ao público.
- **Intersubjetiva ou relacional:** Nessa dimensão a objetividade é fruto do entrecruzamento entre múltiplas variáveis que interferem na apreensão do fato e em sua transformação em “acontecimento” - variáveis relacionais que perpassam: as experiências concretas (coletivas e pessoais) do jornalista; o contexto de sua inserção profissional e como ele interage nos espaços institucionais e lida com seus constrangimentos; e o contexto de sua relação com os leitores/interlocutores.

O quadro abaixo, com as limitações que a estilização de posições teóricas suscita, objetiva apenas facilitar a percepção das múltiplas dimensões do tema:

	Crítica da Objetividade	Nova Objetividade
Dimensão epistemológica	O conhecimento do objeto não pode ser separado do conhecimento do observador. A notícia é um produto do ponto de vista do jornalista. Não é possível sair da primeira pessoa. A objetividade apresenta-se, no máximo, como um tipo ideal impossível de ser atingido na prática.	O conhecimento do objeto é obtido a partir de seu exame com rigor e precisão. Ter um ponto de vista não elimina a possibilidade de conhecer o fato; o reconhecimento da dimensão subjetiva é o primeiro passo para a busca de um conhecimento objetivo que transcenda o próprio ponto de vista.
Dimensão ética	A subjetividade está presente na prática jornalística; as escolhas dos jornalistas no processo de produção são subjetivas.	A objetividade é o antídoto contra excessos da subjetividade. A objetividade deve ser o norte das escolhas na prática.

	Crítica da Objetividade	Nova Objetividade
O problema do factual	O relato jornalístico é uma construção subjetiva do profissional. Os fatos são transformados pelo relato jornalístico.	Se não há objetividade, não há sentido em apurar o fato. Os fatos existem por si e devem ser reportados.
O texto jornalístico	Não há texto objetivo: a escolha das palavras indica posicionamentos.	Há uma diferença entre polissemia e distorção deliberada.
O campo jornalístico	As dinâmicas do campo jornalístico impedem o relato objetivo; o jornalista não está sozinho em sua prática.	A liberdade do jornalista é condição para a objetividade de seu trabalho.
A dimensão intersubjetiva relacional	A interpretação subjetiva do fato não impede a existência da matéria factual; o jornalista não manipula as informações segundo sua vontade ou entendimento da realidade.	A interpretação do fato deve considerar a inserção do jornalista em um contexto cultural e relacional, suas experiências e suas interações profissionais, pessoais e com os leitores.
A dimensão estratégica	Ignorar a subjetividade é uma manobra do campo para esconder seus limites e falhas.	A valorização da subjetividade diminui o compromisso do jornalista com o público.

Fonte: elaboração dos autores

Os autores dos livros analisados não deixam de lado situações nas quais os alinhamentos políticos, a busca de escândalos, a criação de fatos e os momentos nos quais os interesses econômicos da empresa se sobrepõe aos compromissos profissionais do jornalismo – mas perguntam se, nessas condições, o que se está fazendo é, de fato, “jornalismo”.

Os livros se propõem a delimitar melhor o que é essa atividade que, por ter um aspecto comercial, não precisa necessariamente deixar de lado a ética. Em situações de distorção completa, o “jornalismo” desaparece, e com ele as regras e compromissos do profissional. É de se esperar que essas condições sejam a exceção, não a regra.

De certa forma, o fato que torna a mídia importante, e sua discussão mais ainda, é que ela pode causar mudanças na realidade. O jornalismo, como atividade social, responde a uma demanda das pessoas por informações relacionadas a questões de interesse público e do bem-estar coletivo. Demanda, aliás, que independe do jornalismo e existe muito antes dele.

“Em suma, muitas vezes não questionamos as afirmações ou sentenças dos comunicadores de massa porque, de antemão, já as consideramos válidas”, diz Hansen (2006, p.59). Além disso, prossegue, como as pessoas não podem checar diretamente o que é dito pelos jornais, resta apelar para a credibilidade da instituição.

Essas alterações não se limitam à necessidade pessoal de informação, se vai chover ou quem ganhou o jogo, mas também no que diz respeito à dimensão pública desses fatos, por exemplo, quando a chuva se transforma em enchente por descaso do poder público ou quando a corrupção de cartolas prejudica o desempenho de um time.

A mudança provocada pela imprensa e, posteriormente, pelos meios de comunicação eletrônicos, foi na velocidade dessas demandas, alteração que transformou a própria concepção de tempo no ocidente. É um dos pressupostos examinados por Franciscato (2006, p.15) “o jornalismo é uma prática social voltada para a produção de relatos sobre eventos do tempo presente. Ao fazer isso, o jornalismo atua de forma privilegiada como reforço de uma temporalidade social, enquanto produtor de algumas formas específicas de sociabilidade”.

Mas é preciso, de saída, não levar muito longe essa afirmação nem considerá-la uma regra: nem toda informação produz alterações, e a relevância de um dado não pode ser calculada com precisão. “Pensar em notícia”, explica Franciscato (2006, p.30), “implica em não observarmos apenas o produto de um processo de produção jornalística, mas um conteúdo inerente à condição humana. Devemos considerar

que o ato de comunicar os eventos mais recentes para membros de uma comunidade tem origem em tempos longínquos da história humana”.

O jornalismo deveria, nesse caso, cumprir a tarefa de suprir essa demanda de maneira rigorosa e correta. Aparentemente, isso desloca o foco do “bom jornalismo” de seu destino final, isto é, a leitura da notícia, e o coloca na produção consciente da notícia: em outras palavras, parece que o “bom jornalismo” estaria na realização ética da atividade, não na determinação de seu conteúdo – apurar e escrever corretamente sobre o momento afetivo de uma subcelebridade, nesse caso, seria mais ético do que escrever levemente sobre política?

Hansen, Guerra e Franciscato retomam, em caminhos e abordagens diferentes e complementares, desafiam com muitas perguntas e poucas respostas fechadas, o que talvez seja a característica de um bom livro. Ao retomarem alguns temas nos estudos de comunicação, como objetividade, ética e interesse, oferecem posições sólidas, das quais é possível discordar integralmente, mas não negar a relevância.

Em linhas gerais, os livros indicam um reposicionamento da discussão sobre objetividade na bibliografia recente sobre jornalismo. Não se trata de uma volta ao conceito clássico, amplamente criticado na literatura, mas de uma reapropriação do tema.

O exame das obras indica três elementos para se pensar a questão: (a) a objetividade é pensada no interior de uma teoria do jornalismo, não em uma teoria do conhecimento ou na busca filosófica pela verdade. Leva em conta as condições, possibilidades e contradições da prática jornalística, nas quais questões éticas e comerciais se encontram em permanente tensão; (b) Uma narrativa “objetiva” não se pretende “completa” ou “total”: ao contrário, não esconde os processos de seleção dos elementos que a compõe – e, por isso mesmo, não é oposta mas complementar à ideia de subjetividade; (c) Entende-se, dentro desse referencial, que um relato objetivo dos fatos é possível dentro do conhecimento das condições reais do fazer jornalístico.

Antes disso, porém, procura-se situar o que parece ser esse reposicionamento do discurso sobre objetividade em contraste com o pano de fundo de algumas das discussões sobre o tema. Não se trata de uma investigação exaustiva sobre a história da apropriação do conceito

de objetividade no campo do jornalismo, algo que extrapolaria os limites deste texto, mas apenas de sublinhar a especificidade do discurso recente contrastando-o com discussões anteriores.

capítulo 9

FICÇÃO E POLÍTICA: ÉTICA E MORAL NO MELODRAMA

O SÉCULO XIX trouxe uma novidade para os leitores dos jornais impressos na Europa. Com o aperfeiçoamento das máquinas de impressão e, a partir de 1830, o espaço dos rodapés das páginas desses periódicos passou a ser ocupado por histórias de apelo sentimental, uma ficção que primava pela retórica do excesso e que era oferecida em capítulos (cotidianos, hebdomadários ou mensais) aos leitores. O surgimento do romance-folhetim tem suas origens na evolução da imprensa de grande tiragem. O aumento da circulação dos jornais é acompanhado da emergência de uma massa de leitores, recentemente alfabetizados¹, que têm origem entre as classes trabalhadoras. A necessidade dos jornais de satisfazer um público cada vez mais amplo e diverso deu origem à um tipo de democratização da cultura através do texto literário. Este último, contudo, teve que adaptar-se às exigências de uma comercialização massiva, submetendo-se a novas técnicas narrativas (Meyer, 1996).

1. No século XVII, a alfabetização progrediu na França na Inglaterra, na Alemanha, na Rússia, na Itália e nos EUA (Aubry, 2006).

Uma literatura voltada para o entretenimento passa a ter como regras principais uma retórica fundada sobre a serialidade, ou seja, a construção de uma narrativa condicionada pela difusão fragmentada de textos. Cada capítulo publicado deveria manter em suspenso as pistas fundamentais do desenrolar da trama, incitando a curiosidade dos leitores e impelindo-os a consumir os próximos números dos jornais. O romance-folhetim marca, portanto, a industrialização da literatura e a constituição de um gênero estruturado sobre o melodrama.²

A fórmula melodramática que marcou a estrutura do romance-folhetim, ao inspirar-se no cotidiano das grandes metrópoles europeias, colocou em destaque a potencialidade de identificação e de ordenação social trazida pela narrativa. Os teóricos da Indústria Cultural ignoraram não só o potencial crítico e reflexivo do público consumidor da comunicação de massa, mas também, é principalmente, o fato de que a potência desse tipo de comunicação está na disponibilização de padrões narrativos que tendem a auxiliar os indivíduos e organizar os fatos vivenciados como uma maneira de fugir do caos, do aleatório, e das angústias trazidas por situações que não podem ser controladas.

Indústria Cultural e Reflexividade

A burguesia da segunda metade do século dezenove buscava na ficção valores e expressões de desejo que correspondiam aos seus anseios cotidianos: amor, realização pessoal e felicidade (Costa, 2000, p.33). O melodrama se configurava como a possibilidade de viver sonhos e fantasias que dificilmente se concretizam na imediata existência humana. E mais: ele permitia que os indivíduos se lançassem em outras

2. O termo “melodrama” tem seu sentido original associado a um texto dramático que é falado com um fundo musical. Esse sentido foi-se perdendo e, no final do século passado, passou a denotar um enredo dramático, sentimental e artificial, com apelos sensacionalistas à emoção da audiência. A dicotomia entre o bem e o mal, com a conseqüente vitória do bem, levam sempre a um final feliz com a reafirmação de princípios morais.

temporalidades, outros espaços, outras territorialidades (cenários ou horizontes) inexploradas no cotidiano, mas desveladas pela imaginação.³

Para Maria Cristina Costa, a estética do melodrama é a retórica do excesso, da pieguice, dos “rios de lágrimas” que se derramam entre momentos de equilíbrio, suspense e reviravoltas (2000). Na maioria dos casos, tudo e todos giram em torno dos sofrimentos e agruras necessários para se alcançar o grande e verdadeiro amor. Ou, para conquistar o grau máximo da realização pessoal, seja ela amorosa, financeira ou profissional. Geralmente, em torno do envolvimento amoroso principal do enredo se desenvolvem tramas paralelas, as quais revelam outros âmbitos das relações sociais, das temporalidades e espacialidades da história. Os dramas íntimos e intersubjetivos, quando são dados a ver, são freqüentemente apresentados de forma estereotipada pela telenovela. Não raro, classes sociais, funções sociais, profissões, normas, valores, costumes, entre outros, são “reduzidos” a dilemas binários entre forças opostas. Clichês como “o bem sempre vence o mal”, “casamentos são feitos por amor e não por dinheiro” e “o crime não compensa” revelam um conjunto de valores sociais estereotipados e mitificados.

No melodrama, os dilemas da perda, da morte e da separação se encontram expostos de modo a evocar toda a tensão e sofrimento que impregnam as contingências a que estamos submetidos (Pallottini, 1998; Thiesse, 2000).⁴ Essa *catharsis* permite a revelação sem pudores

3. Mas nem só de água-com-açúcar se fazia um folhetim. Vários autores se inspiravam nos *fait-divers* dos jornais para buscar referentes “reais” para suas histórias. *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert, por exemplo, teve sua temática principal tirada de um *fait-divers* da época (1856). Anne-Marie Thiesse (2000) e Danielle Aubry destacam que muitos dos autores dos folhetins do século XIX optavam pelo “romance negro” ao invés do melodrama. A literatura gótica visava servir-se de acontecimentos “macabros” (assassinatos, agressões, condenações, etc.) para produzir medo e despertar “os monstros que vivem na zona cinza da consciência, servindo-se da imaginação que alimenta os fantasmas, as superstições e a religiosidade” (Aubry, 2006, p.60).

4. De acordo com Heitor Capuzzo (1999), o que evoca as lágrimas não é a dor da perda, mas a esperança mágica ou a ilusão de que situações dolorosas não duram para sempre, de que o amor e a felicidade sempre prevalecem sobre a angústia e sobre toda mazela humana.

de sentimentos julgados excessivos, perigosos (deixar-se dominar pelas paixões) ou ingênuos na vida social. Importante destacar que o momento catártico não conduz o público ao questionamento, mas o mergulha no conforto seguro da simplificação e do desengajamento.

Eis o mote para que, nos anos 40, Theodor Adorno e Max Horkheimer utilizassem, o termo “indústria cultural”⁵ para apontar a transformação da cultura em mera mercadoria conduzindo à apatia das massas. Na *Dialética do Esclarecimento* (1983 [1947]), a indústria cultural sintetiza o processo de reificação ao qual estavam submetidos os indivíduos e a cultura.

Em termos gerais, a indústria cultural expressa a supressão da capacidade crítica dos públicos através de um tipo de entretenimento que se caracteriza pela fuga do cotidiano através de uma cultura de massa voltada para a própria imitação do mesmo. Afinal, como esses dois autores sugerem, os produtos da indústria cultural nos devolvem a realidade tal qual é, sem um suplemento de diversidade, sem uma novidade sequer.⁶ Todas as reações dos espectadores (de teatro, cinema ou televisão) já estão, de alguma forma, previstas (1983, p.119 e 133). Por isso, “o espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio” (Adorno; Horkheimer, 1983, p.128). Não haveria, então, espaço para uma recepção crítica, pois se o indivíduo não seleciona, não interpreta e não reflete sobre as mensagens que recebe dos produtos culturais, ele não desenvolve a habilidade de formular entendimentos sobre o mundo e sobre si mesmo:

O efeito total da indústria cultural (...) impede o desenvolvimento de indivíduos autônomos e independentes, capazes de julgar e decidir, conscientemente, por si mesmos. Esta, entretanto, seria

5. Adorno distingue os termos “indústria cultural” e “cultura de massa”, dizendo que trocou a última pela primeira a fim de evidenciar que a cultura de massa pode ser associada às produções que emergem “espontaneamente das próprias massas, ou seja, uma forma contemporânea de arte popular.” (Cf. Adorno, 1990, p.275).

6. “Não somente os tipos das canções de sucesso, os astros, as novelas ressurgem ciclicamente como invariantes fixos, mas o conteúdo específico do espetáculo é ele próprio derivado deles e só varia na aparência. Os detalhes tornam-se fungíveis” (Adorno; Horkheimer, 1983, p.117).

a pré-condição para uma sociedade democrática, que precisa de adultos responsáveis por sua auto-sustentação e evolução (Adorno, 1990, p.281).

A particularidade é reprimida pelo identificável, ou seja, só seria aprovado o sujeito ou objeto que se enquadrasse numa categoria já testada e aprovada. “Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção” (Adorno; Horkheimer, 1983, p. 117). Pessoas ou mercadorias tornam-se substituíveis, uma vez que seguem um padrão único de apresentação diante do mundo e do outro.⁷ Como consequência, o espaço público se caracteriza pela ausência de tensões, pois aquilo que está visível é semelhante, o que não cria problemas de estranhamento, mas propaga as identificações imediatas. “Tudo o que vem a público está tão profundamente marcado que nada pode surgir sem exhibir de antemão os traços do jargão e sem se credenciar à aprovação ao primeiro olhar” (Adorno; Horkheimer, 1983, p.120).

A passividade da recepção preconizada por Adorno e Horkheimer, assim como a neutralização dos conflitos e controvérsias de ordem política via entretenimento, é algo que leva o filósofo alemão Jürgen Habermas, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1984 [1962]), a afirmar que os meios de comunicação impossibilitariam a formação de um espaço público de discussão e deliberação⁸, uma vez que seus códigos simbólicos estariam estruturados segundo a lógica da mer-

7. A diferença identitária também é esmagada pela ditadura da homogeneização e pela repetição do “mesmo”: “a indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. Ele próprio, enquanto indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada, e é isso mesmo que ele vem a perceber quando perde com o tempo a semelhança” (Adorno & Horkheimer, 1983: 136).

8. Lembramos que, nesta obra, publicada em 1962, o conceito de esfera pública aparece ligado à ascensão da burguesia e aos espaços nos quais os integrantes dessa classe se reuniam publicamente para argumentar e expressar razões e juízos acerca de questões e problemas relativos à coletividade. A esfera pública burguesa constituiu-se, portanto, a partir do diálogo e do confronto argumentativo regulados pela publicidade conferida às razões oferecidas por seus participantes.

cadoria, ou seja, à publicidade destinada ao consumo acrítico. Nessa obra, ele propõe que a mídia subverteu a concepção genuína de publicidade – onde razões são elaboradas publicamente e todos têm acesso às informações para que o sentido seja estabelecido em comum e, não, imposto – transformando-a num elemento de despolitização e apatia.

Em suas obras posteriores (1987, 1992, 1996), Habermas assume que tal visão da mídia estava equivocada, e atribui a ela um importante papel na configuração de espaços públicos destinados ao debate pluralista, à articulação do sentido, e à disputa pelo reconhecimento das diferenças. Ele passa a admitir também que o consumo de produtos ligados à esfera cultural não se faz sem uma reflexão e seleção crítica dos sujeitos, que, guiados pelas normas e experiências que compõem o “pano de fundo” das relações sociais, interpretam e atualizam criticamente os códigos e mensagens recebidos.

Sob essa perspectiva, Leonardo Avritzer, sustenta que os produtos culturais, ao tornarem pública uma série de significados e representações, permitem que os indivíduos negociem, de forma reflexiva, seus entendimentos através de suas diferenças. Ao fazer tal afirmação, Avritzer propõe “a substituição da idéia de indústria cultural por uma concepção de reflexividade provocada pela produção cultural em relação a concepções de vida herdadas ou transmitidas de forma tradicional” (1999, p.168). Na concepção desse autor, “a forma comercial dos produtos culturais não é, em si, contraditória com a habilidade dos atores sociais de refletir e criticar aquilo que eles recebem” (2000, p.72). O conceito de reflexividade nos parece, portanto, essencial para percebermos como a recepção passa a ser entendida não mais como passiva, mas como processo interpretativo de seleção e apropriação.

Existem várias concepções de reflexividade⁹. Contudo, gostaríamos de destacar algumas das características desse conceito que apresentam relevância para este trabalho. A primeira delas relaciona-se às afirmações

9. Destacamos aqui a visão de três autores: 1) Para Habermas (1996), a reflexividade consitui-se através da deliberação pública, e é o resultado da submissão da interação racional a pretensões de validade; 2) Para Giddens (1991), ela é o resultado da constituição de mecanismos de reflexão no *self*; e 3) Para Thompson (1998), ela é o resultado da reflexão pública sobre os diferentes conteúdos simbólicos absorvidos.

de Thompson e Giddens a respeito das imbricações entre os elementos simbólicos e narrativos disponibilizados pela mídia e o projeto de construção do *self*.

Segundo Giddens, a construção do *self* é reflexiva, porque relaciona-se à contínua reconstrução/desconstrução de um sentido de identidade, uma vez que “somos o que fazemos de nós mesmos” (1991, p.75). Eventos e situações que ocorrem em espaços que não fazem parte do cotidiano dos sujeitos também podem ser apropriados de modo a constituírem oferta gratificante de orientação identitária e experimentação do *self*. Thompson (1998) aproxima-se das considerações de Giddens (1991) e de Maia (1997) quando afirma que,

A crescente disponibilidade de experiência mediada cria, assim, novas oportunidades, novas opções, novas arenas para a experimentação do *self*. Um indivíduo que lê um romance ou assiste a uma novela não está simplesmente consumindo uma fantasia; ele está explorando possibilidades, imaginando alternativas, fazendo experiências com o projeto do *self* (Thompson, 1998, p.202).

Sob essa perspectiva, narrativa mediáticas nos possibilitam encontrar e compreender os sentidos que se revelam em nossas ações e nas ações dos outros. Mesmo que estes outros nos sejam apresentados pela ficção. A mídia fornece recursos simbólicos para que os indivíduos possam implementar, repensar e articular o entendimento que têm de si mesmos e dos outros. Nesse sentido, sua forma narrativa parece despontar como ferramenta importante de auxílio na tarefa de articulação dos eventos e “dramas” ligados à existência concreta.

O potencial reflexivo do melodrama

A estrutura narrativa dos folhetins melodramáticos é consituída, frequentemente, em torno de um acordo pressuposto com o ideal moral dos leitores. Para a concretização desse acordo, as convenções narrativas melodramáticas tinham a vantagem de permitir, à leitores de todas as classes sociais, o reconhecimento dos valores, dos comportamentos, dos fatos, dos distúrbios e das relações presentes na sociedade

em que vivem. Assim, o melodrama concentra certos princípios que, ao mesmo tempo em que suscitam o reconhecimento e a reafirmação de regras de conduta, provocam a indignação e a crítica. Entre eles, destacamos: os dilemas sentimentais; a crença em uma natureza essencialmente boa; a virtude triunfante associada às pessoas simples e aos pobres; o vício que se enraíza nas classes privilegiadas; o predomínio da emoção sobre a razão; a perseguição dos inocentes e a soberania da providência que se apresenta sob a máscara da sorte (Aubry, 2006; Thiesse, 2000, Meyer, 1996).

Não é nosso intuito privilegiar perspectivas que apontam o melodrama como produto alienante da Indústria Cultural, cuja recepção é vista como fruição não-reflexiva das cenas. Ao invés disso, estamos preocupados em destacar o papel que o melodrama possui de reenviar ao telespectador condutas, valores, idéias, fantasias e memórias que não só estão presentes no imaginário social, mas que se manifestam no cotidiano vivido de cada um de nós. Nossa preocupação é de evidenciar os cruzamentos entre o melodrama e a vida social.

Segundo Mauro Porto (1994), o termo melodrama parece ter origem como designação para um texto dramático que é falado com um fundo musical (*melos* é a palavra grega para música). Em um sentido mais popular, originado no final do século XIX, melodrama é percebido como um termo pejorativo, denotando um enredo dramático, sentimental e artificial, com apelos sensacionalistas à emoção de sua audiência. Termina geralmente com um final feliz ou, pelo menos, com uma reafirmação de princípios morais. A dicotomia entre o bem e o mal, onde o bem sempre ganha, é a norma de uma simplificação moral. Apesar de reconhecer que esse gênero tornou-se uma mercadoria, aprisionada por fórmulas estereotipadas da indústria cultural, Porto defende a necessidade de superar uma visão preconceituosa do melodrama, reconhecendo nele um encontro com materiais e temas capazes de despertar debates, reflexões e revisões de valores.

De forma geral, o melodrama, para Porto, “organiza o mundo como uma rede complexa de contradições apta a definir os limites do poder dos homens sobre o seu destino, ao mesmo tempo que se recusa a poupá-los de um incômodo reconhecimento de sua parcela de responsabilidade

sobre ações que terminam por produzir efeitos contrários aos desejados” (1994, p.81). O mundo do melodrama é um mundo simples, muitas vezes enfatizando a ideologia meritocrática em que os projetos humanos parecem ter a “vocação de chegar a termo e o sucesso é produto do mérito e da ajuda da Providência, ao passo que o fracasso resulta de uma conspiração exterior que isenta o sujeito de culpa e o transforma em vítima radical.” (1994, p.81). Nesse sentido, Porto argumenta que o melodrama, por sua estrutura simples e dicotômica, nos auxilia a controlar e antecipar certos eventos na ficção dando-nos a ilusão de que os eventos que se sucedem em nossa vida podem ser previstos.

É preciso, contudo, afirmar que o melodrama não está ligado apenas à noção de romantização do cotidiano e camuflagem das estruturas de poder (tal como condenado pela Teoria Crítica e o conceito de Indústria Cultural). Ao estudar a força do gênero melodramático na América Latina, Jesús Martín-Barbero (1997) nos chama a atenção para o fato de que, no início do século XVII, o melodrama era visto como expressão popular legítima, sobretudo na representação teatral. Mas cultura burguesa o converte no controle dos sentimentos que, separados da cena social, se interiorizam e configuram a cena privada.

Para Martín-Barbero, o melodrama guarda, em sua matriz original, uma forte relação com práticas políticas de resistência. Ele lembra que, no século XVII, os teatros oficiais na França eram reservados às classes altas e o que se permitia ao povo eram representações sem diálogos, nem falados nem cantados, sob o pretexto de que o verdadeiro teatro não poderia corrompido. Assim, o melodrama de 1800 está ligado por vários aspectos à Revolução Francesa: à transformação do populacho em povo e à encenação dessa transformação. É a entrada do povo em cena. As paixões políticas despertadas e as terríveis cenas vividas durante a Revolução exaltaram a imaginação e exacerbaram a sensibilidade das massas que podem, enfim, ter o gosto de colocar em cena suas emoções.

A pantomima que se desenvolve em cena foi ensaiada ao ar livre, nas praças onde serviu de ridicularização da nobreza. E toda a maquiagem que realiza o melodrama está em relação direta com o tipo de espaço que o povo necessita para fazer-se visível: ruas e praças, mares e montanhas, com vulcões e terremotos. O melodrama nasce

como espetáculo total para um povo que pode já olhar-se de corpo inteiro. O público iletrado buscará em cena não palavras, mas ações e grandes paixões. (Martín-Barbero, 1987, p.125)

Segundo Ismail Xavier, “o melodrama é mais do que um gênero dramático de feição popular ou um receituário para roteiristas. É a forma canônica de um tipo de imaginação que tem manifestações mais elevadas na literatura” (2000, p.84). A forma de imaginação proporcionada pelo melodrama, defende ele, cumpre um papel regulador da moral nas sociedades contemporâneas:

Flexível, capaz de rápidas adaptações, o melodrama formaliza um imaginário que busca sempre dar corpo à moral, torná-la visível, quando esta parece ter perdido os seus alicerces. Provê a sociedade de uma pedagogia do certo e do errado que não exige uma explicação racional do mundo, confiando na intuição e nos sentimentos naturais do individual na lida com dramas que envolvem, quase sempre, laços de família. (Xavier, 2000, p.85)

Xavier destaca que o melodrama, ao enfatizar conflitos entre bem e mal, ao oferecer uma linguagem simples demais para os valores partilhados, oferece “matrizes aparentemente sólidas de avaliação da experiência em um mundo tremendamente instável” (2000, p.85). Nesse sentido, o aspecto político e crítico do melodrama estaria ligado às polarizações morais que definem os termos do jogo apelando para fórmulas feitas. Ao simplificar as assimetrias de poder e injustiças, o melodrama trabalha pouco a experiência dos injustiçados em termos de uma crítica moral severa. “Na verdade, o melodrama tem sido o reduto por excelência de cenários de vitimização.” (2000, p.86)

Assim, na visão de Porto, Martín-Barbero e Xavier, os momentos lacrimosos promovidos pelo melodrama não eliminam o debate crítico sobre as representações que balizam o cotidiano e a política, pois o melodrama está na base de processos identitários e de debates e da elaboração de representações sobre a vida social.

De modo geral, os produtos e recursos culturais podem auxiliar de forma criativa no processo de construção identitária (Maia, 1997). Contudo, não podemos nos esquecer de que o modo de produção,

divulgação e apropriação desses recursos é desigual e acaba por estabelecer fronteiras de exclusão entre grupos e indivíduos.

Ao entrarem em contato mediado, via ficção, com realidades e experiências distintas, os sujeitos são instigados a reavaliarem eticamente sua própria trajetória de vida. Para que isso ocorra, eles devem sair de sua posição de consumidores acrícos dos bens simbólicos, e assumirem uma postura reflexiva e autônoma de seleção desses bens.

Tais considerações apontam para uma segunda característica da reflexividade: a capacidade que os sujeitos têm de revisar posturas e incorporar essas revisões à suas ações. Ou seja, a auto-reflexão também pode ser desencadeada sem que haja a co-presença de parceiros dialógicos. A interpelação do outro à minha conduta passa a ser mediada, mas minhas ações refletem a revisão crítica e constante de minha postura (Maia 1997; Avritzer,2000).

A telenovela, por exemplo, enquanto produto da Indústria Cultural, não é uma obra de cunho político explícito. Todavia, as reflexões por ela motivadas e também a revisão de valores, julgamentos, escolhas e posicionamentos que ela pode desencadear são potencialmente políticas. Acreditamos que elementos culturais e ficcionais podem ser úteis aos processos políticos na medida em que proporcionam entendimentos de regras, normas e valores que atuam em nossas escolhas, julgamentos, ações e, sobretudo, em nossas maneiras de ver, representar e reconhecer nossos semelhantes. Sob esse viés, retomamos aqui as seguintes considerações de Giddens:

Sem dúvida, as telenovelas e outras formas de entretenimento midiático são válvulas de escape – substitutos para satisfações reais que não podem ser obtidas em condições sociais normais. Ainda assim, talvez mais importante seja a própria forma narrativa que elas oferecem, as quais sugerem modelos de construção de narrativas do *self*. As telenovelas misturam o previsível e a contingência através de uma fórmula que, por ser bem conhecida pela audiência, causa estranhamentos ao mesmo tempo em que tranqüiliza ao reafirmar o já sabido. (...) Através dessas histórias adquirimos um controle reflexivo sobre as circunstâncias da vida, ou seja, um sentimento de que existe uma narrativa coerente para nossas identidades, o que nos assegura um contraponto para as dificuldades vividas (1991, p.199).

Nesse sentido, a banalidade se torna complexa. A telenovela não é tão simplória como nos parece num primeiro instante. Mas ela só revela sua complexidade se considerarmos que sua narrativa, ao ser articulada com as narrativas subjetivas e coletivas, pode revelar a pluralidade de relações que estabelecemos com o mundo e com as outras pessoas.

A telenovela, como texto, é um diálogo no qual atores, audiências e personagens trocam constantemente suas posições. Esta troca refere-se à confusão entre o que um personagem está experimentando e o que o telespectador sente, uma experiência estética da identidade que conta com, e é aberta às expectativas e reações do público (Martín-Barbero, 1993, p.23).

Sob esse aspecto, a cultura não seria mais uma “mercadoria paradoxal” (Adorno; Horkheimer, 1983, p.151), oscilando entre a condição de produto facilmente substituível e de objeto destituído de sentido. Um entendimento mais amplo da cultura deve considerá-la como fonte de recursos para a construção das identidades individuais e coletivas.

As narrativas ficcionais podem, portanto, ser consideradas como elementos de problematização e estruturação de conflitos políticos, a partir do momento em que apresentam a capacidade de conferir visibilidade a injustiças, modos de desrespeito e violência simbólica que atingem sujeitos ou coletividades. Estes últimos podem apresentar publicamente via meios de comunicação, servindo-se comumente de modos narrativos de comunicação (testemunhos, histórias de vida, memórias, etc.) suas demandas, necessidades e insatisfações, os quais são endereçados a uma ampla audiência.

É preciso também deixar claro que as narrativas não organizam somente acontecimentos históricos, eventos marcantes ou ações ficcionais. Nossa própria história de vida também precisa ganhar um sentido estabelecido sob uma forma narrativa. Se narrar expressa não só uma atividade de conexão entre presente, passado e futuro, mas também, e principalmente, uma forma de “estar no mundo” junto com os outros (França, 1996), torna-se de extrema relevância investigar como a narrativa se intersecta com a vida social. Assim, os grupos se servem das representações midiáticas para, constantemente, elaborarem a

percepção que têm de si mesmos e dos outros. Produtos culturais passam a vistos como fontes de narrativas capazes de conduzir à reflexividade, contribuindo para a politização de questões anteriormente privadas ou consideradas não-políticas (Habermas, 1996; Avritzer, 1999; Maia, 1998).

Tendo em vista tais considerações, a projeção de questões ligadas às “biografias particulares” de grupos e indivíduos, uma vez transformadas em narrativas coerentes e comunicadas através do uso da linguagem (literária, jornalística musical, artística, etc.) nos oferece uma visão da política enquanto rede complexa de processos comunicativos em torno de questões que dizem respeito ao cotidiano e às experiências que afetam os atores sociais em suas relações dialógicas com os outros.

Na seção seguinte, tentaremos esclarecer como a narrativa pode se constituir em uma ferramenta de grande utilidade para estruturarmos nossas identidades, assim como nossas experiências sociais e políticas concretas.

Narrativa, ficção e identidade

Ao conferirem visibilidade a experiências e situações de sofrimento, desentendimentos, reencontros, contingências, alegrias, etc., as narrativas ficcionais propiciam o encontro entre dramas íntimos e coletivos, proporcionando aos leitores ou espectadores, a oportunidade de localizar a própria experiência em relação ao conteúdo de uma situação ficcional. Podemos apontar como exemplo a dinâmica de articulação entre experiências subjetivas e experiências compartilhadas possibilitada pela telenovela, uma vez que esta forma narrativa possui a capacidade de realizar passagens entre registros da “intimidade” e da “publicidade”.

Telenovelas fazem a crônica dos acontecimentos, captam e constroem experiências, interferem na definição dos termos através dos quais assuntos provocativos são tratados na esfera pública. Por sua capacidade de transformar imagens íntimas do amor, da sensualidade, do casamento e da família em assunto público e por sua insistência em abordar assuntos públicos nos termos do melodrama, esses folhetins eletrônicos contribuíram para a diluição

das fronteiras estabelecidas entre o que se convencionou delimitar como domínio da notícia e da ficção, do masculino e do feminino, do público e do privado. Como consequência, pode-se imaginar que as telenovelas tenham contribuído para a consolidação de uma esfera pública regida pelo registro da intimidade e da emoção que estruturam o melodrama (Hamburger,1998, p.43).

É possível dizer, portanto, que as narrativas melodramáticas apresentam o potencial de servir-se do senso comum¹⁰ para transformar a linguagem da experiência privada em uma linguagem capaz de mobilizar o debate coletivo. A nosso ver, devemos dissociar o termo “melodrama” das conotações pejorativas trazidas, principalmente, pelas reflexões ligadas à Indústria Cultural e reconhecer o seu papel configurador de um fórum público peculiar – no qual ocorre uma discussão e uma elaboração recíproca de representações sobre a vida social (Porto,1994).

Como apontado anteriormente, a organização das narrativas ficcionais explora os dilemas morais que caracterizam nossas relações e nossa percepção do mundo. Com relação aos modos de comunicação e expressão disponíveis para a apresentação dos indivíduos no espaço público, Habermas (1987) refere-se à narrativa como uma prática essencial à construção de identidades individuais e coletivas, assim como à formulação de entendimentos recíprocos acerca de questões de interesse coletivo. Assim, em primeiro lugar, a narrativa se apresenta como a forma que as pessoas tendem a utilizar para ordenar suas histórias de modo expressá-las relacionalmente diante dos outros, marcando assim, o pertencimento a uma dada coletividade. E, em segundo lugar, a narrativa auxilia os participantes de um debate público

10. De acordo com José de Souza Martins, “o senso comum é comum não porque seja banal ou mero e exterior conhecimento. Mas porque é conhecimento compartilhado entre os sujeitos da relação social. (...) Sem significado compartilhado não há interação. Além disso, não há possibilidade de renovação dos significados, já que são reciprocamente experimentados e negociados pelos sujeitos. Mais do que uma coleção de significados compartilhados, o senso comum decorre da partilha, entre atores, de um mesmo método de produção de significados reinventados continuamente.” (1998, p.3 e 4).

a alcançarem o entendimento mútuo sobre uma questão de interesse coletivo ao possibilitar que as pessoas expressem seus pontos de vista sob a forma de perspectivas coerentemente ordenadas.

Na gramática das narrativas nós podemos ver como identificamos e descrevemos estados e eventos que aparecem num mundo da vida; como interligamos e organizamos sequencialmente em complexas unidades as interações dos membros em espaços sociais e tempos históricos; como explicamos as ações dos indivíduos e os eventos em que estão envolvidos; os atos de coletividades e os destinos que elas encontram, da perspectiva de gerenciar situações (Habermas, 1987, p.136).

A perspectiva delineada por Habermas se revela promissora para percebermos como, em nosso cotidiano, organizamos de forma narrativa nossos quadros de referência, nossas experiências, nossos encontros com os outros e nossas participações em múltiplas redes de convivência. Para ele, a forma narrativa apresenta-se como a mais adequada para identificarmos, organizarmos e descrevermos o conhecimento resultante de nossas relações intersubjetivas. Nesse sentido, se nossas experiências individuais e intersubjetivas precisam da narrativa para adquirir sentido, também a vida social é construída através do exercício comunicativo incessante de produção de um “enredo” que conecta o privado ao público, o particular ao coletivo.

A narrativa também contribui para o entendimento entre pessoas que possuem experiências e pontos de vista diferenciados sobre questões de interesse coletivo (Habermas, 1987). Ela permite que questões que antes não eram consideradas dignas de receberem visibilidade ou tratamento público passem a ser consideradas como relevantes. É sob a forma narrativa que procuramos conhecer como “segmentos sociais vêm mutuamente suas ações e quais são os efeitos das políticas e ações para pessoas localizadas em diferentes posições sociais” (Young, 1996, p.132). A narrativa provém, portanto, uma explicação do motivo de uma questão particular constituir um problema de injustiça que deve ser discutido por todos. E, em terceiro lugar, uma vez que um dado problema foi caracterizado como uma injustiça, a narrativa auxilia os sujeitos em comunicação a explicarem uns aos outros suas premissas

de fundo de modo a facilitar o acordo e o entendimento (Young, 1996; Whitebrooke, 1996). A utilização da narrativa em nossas conversações e discussões cotidianas, nos auxilia a ver as coisas a partir da perspectiva do “outro”, o que contribui para o alargamento das formas de pensar e entender as histórias individuais e coletivas.

É importante destacarmos que as narrativas disponíveis publicamente (seja através da mídia, dos romances, dos discursos políticos, etc.) não são incorporadas pelos indivíduos de maneira direta, “mas são mediadas através de um enorme espectro de relações políticas e sociais que constituem nosso mundo social”(Somers; Gibson, 1994, p.67). E são as mensagens midiáticas, em grande parte os textos ficcionais, que cumprem atualmente o papel de nos auxiliar a compormos nossas identidades. Como mencionado anteriormente, autores como Giddens (1991), Thompson (1998) e Whitebrook (1996), afirmam que a narrativa ficcional proveniente de diferentes *media* é particularmente útil aos sujeitos quando apresenta situações onde o que está em jogo são: i) as necessidades de se fazer escolhas; ii) as pressões psicológicas sobre indivíduos confrontados por estas situações; iii) os dilemas morais envolvidos e as conseqüências da escolha; e, finalmente, iv) os efeitos políticos das reações a estes problemas. Para compor situações dessa natureza, a narrativa ficcional se alimenta de temas capazes de repercutir nas conversações cotidianas, assim como nas discussões morais e éticas que se processam na sociedade. Uma ficção seriada tende, então, a se “apropriar seletivamente dos acontecimentos do mundo social, organizá-los em alguma ordem, e valorizar normativamente essas organizações”(Somers e Gibson, 1994, p.60).

A atuação da ficção no espaço público está também relacionada ao estabelecimento de um vínculo de reciprocidade entre discursos, representações e práticas sociais e contingências pessoais de cada indivíduo. Nessa perspectiva, a ficção alia-se às narrativas de demanda política projetando-se em esferas públicas e alimentando debates que, ao longo do tempo, podem propiciar modificações de hábitos, de práticas sócio-culturais e de formas de representação (Whitebrook, 1996; Hamburger, 2005).

A constituição de esferas públicas pode beneficiar-se das narrativas, na medida em que elas se revelam como mecanismos capazes de conectar dilemas concretos e subjetivos à questões sociais prementes da ordem do dia. Dependendo do impacto social provocado pela abordagem de determinadas temáticas, a telenovela, por exemplo, torna-se objeto das conversações informais, propondo um amplo debate que ultrapassa as esferas convencionais da narrativa ficcional, fornecendo ao cidadão comum elementos para opinar sobre questões de interesse coletivo (Tesche, 2002; Rondelli, 1992; Marques e Maia, 2003).

A popularidade das novelas não se mede somente pela cotação do Ibope, mas exatamente pelo espaço que ocupam nas conversas e debates de todos os dias, pelos boatos que alimentam, por seu poder de catalisar uma discussão nacional, não somente em torno dos meandros da intriga, mas também acerca de questões sociais. A novela é, de certa forma, a caixa de ressonância de um debate público que a ultrapassa (Armand & Michelle Mattelart, 1989, p.111).

Atualmente, as lutas políticas relativas ao reconhecimento de identidades e grupos podem também ser entendidas como disputas que envolvem narrativas. Tal constatação nos permite dizer que a política que se processa na vida cotidiana (contestação de estereótipos e representações, luta contra opressões simbólicas de todo tipo, constituição da cidadania, etc.) diz respeito aos debates e às contestações originadas, em primeira instância, da tessitura narrativa de experiências de injustiça vivenciada no complexo processo de construção reflexiva das identidades.

Vários autores têm enfatizado o papel da narrativa na organização e produção de sentido de nossas experiências subjetivas e coletivas (Somers e Gibson, 1994; Giddens, 1991; Habermas, 1987; Taylor, 1997; Martino, 2010). O aspecto relacional das práticas sociais e comunicativas marca o modo como entendemos o mundo e a nós mesmos, pois é somente em relação ao outro que produzimos significados sobre nossas vivências e identidades (Hall, 1997). Como apontam Margaret Somers e Gloria Gibson, “é através da narratividade que conhecemos, entendemos e damos sentido ao mundo social, e é também por meio dela que constituímos nossas identidades sociais.” (1994, p.58). Quatro

características da narrativa são apontadas por elas como aquelas capazes de trazer contribuições para a observação dos fatos sociais, a saber, a) a relacionalidade das partes; b) a construção de um enredo causal; c) a apropriação seletiva dos acontecimentos, e d) a temporalidade, a espacialidade e a seqüencialidade. A narrativa, portanto, nos leva ao entendimento de uma realidade social por “conectar partes (mesmo que instáveis) de modo a construir uma configuração ou uma rede social (mesmo que incoerente ou irrealizável) composta de práticas simbólicas, institucionais e materiais.” (Somers e Gibson, 1994, p.59).

A comunicação, em sua vertente relacional, procura não só identificar as narrativas através dos parâmetros de gênero (formato), dispositivos técnicos e discursos, mas procura sobretudo estabelecer interfaces entre a estrutura disposta pela narrativa e os diferentes modos de organização das práticas sociais e da construção de entendimentos sobre o “eu” e sobre “o outro”; sobre o “nós” e o “eles” (Martino, 2010). O estudo da narrativa transporta-nos assim à necessidade de investigarmos a dinâmica comunicacional de aproximação e de afastamento que tensiona a descoberta do mundo objetivo, do mundo subjetivo e do mundo do “outro”.

A ficção participa desse processo a partir do momento em que fornece aos sujeitos em comunicação algumas representações que, ao serem apreendidas, auxiliam na produção de novos sentidos e significados, além de possibilitarem aos interlocutores maior conhecimento de si mesmos e dos outros (Martín-Barbero, 1993; Berger & Luckmann, 1971).¹¹ Assim, além de cumprir a tarefa essencial de entreter ao contar uma história, a ficção, sobretudo a ficção seriada televisiva, torna-se instrumento “de mediação cotidiana do conjunto das relações sociais, da difusão das idéias e da formação das condutas que têm lugar na sociedade” (Tesché, 2002, p.11). Tal perspectiva vincula-se intimamente às considerações sobre a reflexividade presente na recepção. Como apontado anteriormente, vários autores (Eco, 1994; Whitebrook, 1996;

11. Em contrapartida, o mundo real penetra nos mundos ficcionais aportando modelos para sua organização interna e, em suma, subministrando materiais (previamente transformados) para a construção de tais mundos, ou seja, ele participa ativamente na gênese dos mundos possíveis (Tesché, 2002).

Barker, 2003; Hamburger, 2005) acreditam que as narrativas ficcionais são instrumentos para a organização de nossas experiências.

Nossas histórias, nossas conversas estão presentes tanto nas narrativas formais da mídia, na reportagem factual e na representação ficcional como em nossos contos do dia a dia: a fofoca, os boatos e interações casuais nos fornecem maneiras de nos fixar no espaço e no tempo e, sobretudo, de nos fixar em nossas inter-relações, conectando e separando, compartilhando e negando de modo individual e coletivo. Nossas vidas são administráveis na medida em que existe um mínimo de ordem. Tanto a estrutura como o conteúdo das narrativas da mídia e das narrativas de nossos discursos cotidianos são interdependentes e, juntos, eles nos permitem moldar e avaliar a experiência (Silverstone, 2002, p.30 e 31).

O modo como as diferentes audiências compreendem e interpretam as narrativas ficcionais televisivas relaciona-se com diferentes mediações tais como, sua inserção em uma comunidade que se estrutura narrativamente; sua tradição cultural; suas redes de sociabilidade, enfim suas múltiplas inserções as quais conferem sentido às suas experiências existenciais. Ao mesmo tempo em que as audiências são desafiadas a interpretar a história, as ações das personagens e as diversas tramas que se cruzam (dialogando com sua própria experiência de vida e seus valores), elas são também estimuladas a trocar com os outros a sua experiência de leitura (Barker, 2003; Borelli, 1996). E é justamente essa troca comunicativa acionada pela ficção que se encarrega de colocar em contato as narrativas midiáticas e as narrativas que tecemos em nosso cotidiano. Estas últimas nos conectam aos outros sujeitos, constituindo laços de solidariedade que mantêm coesa a estrutura relacional da vida social. As práticas sociais são práticas comunicativas por natureza, e permeiam os “fazeres” e “saberes” rotineiros de modo a permitir que os fios da existência originem uma trama marcada pela dimensão relacional da palavra cotidiana (França, 1996).

A forma da narrativa nos revela uma estrutura capaz de articular as práticas sociais, de instruir as pessoas no entendimento de situações problemáticas, de antecipar as conseqüências de determinadas escolhas (provendo modelos de motivações e de decisões) e de tematizar questões

nas redes comunicativas da esfera pública. Assim, evidenciamos que tanto a forma quanto o conteúdo (o tema dos enredos) das narrativas proporcionadas pela ficção folhetinesca e televisiva nos permitem refletir sobre o modo como organizamos nossas relações com os outros, com a cultura, com um regime de valores, com a política e com as regras morais e éticas que regem nossas condutas.

Com isso, as narrativas ficcionais articulam-se às narrativas sociais e identitárias de modo a tecer saberes acerca do mundo, conferindo densidade às experiências e alargando seus horizontes. Através do conteúdo das narrativas ficcionais tomamos contato com as experiências dos “outros”, conferimos sentido às suas trajetórias e procuramos enxergá-los de modo diferenciado. Sob esse viés, ao invés de uma ação despolitizante, evidenciamos que a narrativa ficcional auxilia nos processos reflexivos de estruturação de nossas experiências pessoais, nossas relações com os outros, com o mundo concreto e com a dimensão política do cotidiano. Isso porque a linguagem narrativa traduz e envia necessidades de ordem política para a esfera pública de modo a tornar visíveis questões percebidas como aquelas que devem ser discutidas por todos. Quando demandas políticas são articuladas através dos significados culturais, ocorre uma mobilização que se destina a alterar o espaço moral em que as identidades são negociadas.

As discussões que envolvem questões de ordem moral exigem a instauração de um espaço público para a expressão de diferentes argumentos e perspectivas. Esses últimos, muitas vezes aparecem no contexto de narrativas biográficas ou mesmo ficcionais vistas como as mais adequadas para alcançar a compreensão entre os diferentes interlocutores. Nos debates travados na esfera pública, a narrativa não só auxilia na explicitação de pontos de vista sustentados por diferentes atores, como também funciona como maneira de justificar as posições por eles ocupadas. A construção de um entendimento recíproco sobre valores e normas é, portanto, auxiliado pelo uso que os atores sociais fazem das narrativas culturais e identitárias publicamente disponíveis, quando envolvidos em interações destinadas tanto à elaboração dos recursos culturais e simbólicos que norteiam suas práticas cotidianas, quanto à avaliação de seus modos de agir, julgar e solucionar problemas.

PARTE III
ÉTICA, ESTÉTICA E POLÍTICA

capítulo 10

CENAS DE DISSENSO E ESTÉTICA DA POLÍTICA

A ÉTICA DA COMUNICAÇÃO envolve parceiros de diálogo, as negociações que definem a situação interativa, as articulações e tensões entre os sujeitos e seus enunciados e desafio que o outro nos lança ao nos interpelar por meio de sua diferença. O encontro com o outro, a vida em comunidade e a definição daquilo que integra um comum e quem dele deve fazer parte são questões que dizem respeito às relações que ética estabelece com a estética e a política.

Com relação à política, a ética se configura a partir da comunicação, da discussão pública e da autonomia dos agentes. Ela é domínio da inter-relação: das relações sociais no interior das instituições, da interação com o outro e da emancipação dos sujeitos. Compreender a ética dos processos comunicacionais como resultado da reflexão sobre nossas práticas coletivas e intersubjetivas requer uma reflexão acerca de como nos posicionamos em relação aos outros, como definimos, através da linguagem, vínculos de pertencimento e de exclusão, comunidades de partilha e universos seccionados pela exclusão.

Para Chantal Mouffe (1994), a dimensão interlocutiva e pragmática da linguagem é evidenciada na situação agonística, na cena polêmica da enunciação performática dos sujeitos, que ao lutarem para ter seus discursos considerados e para constituírem-se como interlocutores que desejam dizer e desejam se fazer ouvir, estabelecem uma comunidade política que possui o mundo comum como pano de fundo pré-existente para as interações e como fruto do processo de coexistência. Mas o mundo comum por ela descrito é aquele marcado por constantes disputas e dissensos acerca das camadas sensíveis de sentido e de dominação que se escondem nas estruturas de formação de uma comunidade política.

Na perspectiva habermasiana, como vimos, a inserção de um sujeito em uma comunidade política é definida por sua capacidade de colocar-se em um entendimento preliminar com seus parceiros de interlocução e por sua capacidade de usar racionalmente a linguagem para compreender um tema ou problema.

No contexto da ação comunicativa, *contam somente* aquelas pessoas que são consideradas como responsáveis, que, enquanto membros de uma comunidade de comunicação podem orientar suas ações para a produção de demandas de validade intersubjetivamente reconhecidas (Habermas, 1984, p.14) (grifos nossos).

A igualdade de status entre os interlocutores parece ser pressuposta e, assim, não haveria a necessidade de colocá-la à prova ou de verificá-la. Habermas afirma que “aqueles que contam” para se tornar parte de uma comunidade ideal de discurso são aqueles dotados de uma capacidade de fala, identificados como potenciais interlocutores e previamente capazes de construir proferimentos passíveis de serem validados por seus interlocutores. Ele nos apresenta, portanto, a figura de um interlocutor formado, inserido na ordem do discurso e que, justamente por isso, não coloca em questão o que significa falar diante do outro e para o outro.

Sabemos que sujeitos políticos são aqueles que consideramos como interlocutores em uma determinada situação de interação, de criação polêmica e/ou de dissenso. Mas o que transforma os sujeitos em interlocutores? E ainda: por que alguns parceiros de interação não são reconhecidos como interlocutores válidos pelos outros?

A abordagem que Habermas constrói acerca do sujeito político traz pistas interessantes acerca da construção de espaços de discussão nos quais a opinião pública política é construída concomitantemente ao sujeito autônomo, emancipado e igual a partir da perspectiva de que ele possui capacidades e habilidades de apresentação e justificação recíproca de argumentos que traduzem seus interesses e desejos em demandas passíveis de serem generalizadas. Contudo, Habermas traz contribuições limitadas para refletirmos sobre o modo como os sujeitos performam seus enunciados, apresentam seus universos simbólicos, narram suas experiências e buscam conectar-se com as necessidades alheias.

Uma proposta de pensar a política por outro ângulo vem nos chamando a atenção: Jacques Rancière (1995, 2000) insiste em mostrar que a discussão política não pode ficar restrita à racionalidade da troca de argumentos voltada para a definição e esclarecimento acerca dos interesses dos participantes. A política, para ele, precisa contemplar também a relação que se estabelece entre os interlocutores, além da configuração da própria situação de interlocução. Segundo esse autor não é somente o conteúdo dos proferimentos e a atribuição de validade que lhes é feita ou não que está em jogo na discussão política, mas também a própria consideração dos interlocutores enquanto tais (1995, p.79). Interessa-lhe, assim, uma “cena na qual se colocam em jogo a igualdade ou a desigualdade dos parceiros de conflito enquanto seres falantes” (1995, p.81).

A política existe porque o *logos* não é jamais simplesmente a palavra, mas porque ele é sempre indiscutivelmente a conta que é feita a partir dessa palavra: a contagem por meio da qual uma emissão sonora é entendida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é percebida somente como ruído, demonstrando prazer ou dor, consentimento ou revolta” (Rancière, 1995, p.45).

Rancière questiona a estrutura de um “mundo comum” sustentado pela racionalidade, universalidade e consenso, para revelar que os sujeitos não se apresentam prontos como interlocutores de um debate, conscientes de sua fala e de seus posicionamentos em uma ordem

discursiva. Slavoj Žižek (2004) menciona que, para Rancière, não importam apenas as demandas e argumentos formulados pelos sujeitos, mas o modo como são ouvidos e reconhecidos como parceiros iguais no debate (e como eles mesmos se reconhecem como tais). E, nesse sentido, Rancière não só se aproxima da teoria do reconhecimento social desenvolvida por Axel Honneth (1995), como nos oferece conceitualizações consistentes de como devemos continuar a resistir. A política, segundo Rancière, se configuraria

[...] junto com a emergência de um grupo que, apesar de não ocupar nenhum lugar fixo no edifício social (ou de ocupar um espaço subordinado), demanda ser incluído na esfera pública, ser ouvido em pé de igualdade diante das regras impostas por uma oligarquia ou aristocracia, isto é, reconhecidos como parceiros no diálogo político e no exercício do poder. Como Rancière enfatiza, contra Habermas, a luta política não é apenas um debate entre múltiplos interesses, mas, simultaneamente, uma luta para que uma voz seja ouvida e reconhecida como uma voz de um parceiro legítimo (Žižek, 2004, p.69-70).

Diante desse quadro, a ética e a política dizem não apenas da afirmação de um sujeito como parceiro e interlocutor de debate, mas do constante tensionamento entre duas ordens sensíveis¹ distintas: um mundo que parece ser o mundo comum partilhado pela maioria (e expresso frequentemente nas narrativas da grande mídia) e um mundo invisível, inaudível e imperceptível que se localiza dentro desse mundo comum, mas dificilmente consegue fazer o seu aparecimento.

O argumento defendido por Rancière (1995, 2000) é o de que existe, na base da política, uma experiência de natureza estética que só se

1. O termo sensível em Rancière pode ser definido como “uma outra forma de montar a cena de enunciação e aparição, ao produzir diferentes relações entre palavras, os tipos de coisas que elas designam e os tipos de práticas que empoderam” (2010, p.54). O sensível relaciona-se às percepções e capacidades dos corpos, cavando hiatos, abrindo derivações, modificando maneiras, velocidades e trajetórias segundo os quais os sujeitos aderem a uma condição, reagem à situações e reconhecem suas imagens. O sensível pode ser percebido em momentos de dessarranjo da funcionalidade dos gestos e dos ritmos adaptados aos ciclos naturais da produção, da reprodução e da submissão.

dá a ver porque o político sempre está presente em questões ligadas a divisões e fronteiras, a uma partilha (que envolve, ao mesmo tempo, divisão e compartilhamento) da realidade social em formas discursivas de percepção que impõem limites à comunicabilidade da experiência daqueles que têm sua palavra excluída das formas autorizadas de discurso. Nesse sentido, Rancière afirma que a ideia de “partilha do sensível” tem origem no pensamento de Foucault, especificamente em suas considerações a respeito de como as coisas podem se tornar visíveis, dizíveis e capazes de serem pensadas. As idéias de Foucault a respeito das camadas do saber, da subjetivação e do poder presentem na ordem do discurso² inspiram Rancière a pensar em “um sistema de evidências sensíveis que dá a ver, ao mesmo tempo, a existência de um comum e as divisões que nele definem os lugares e partes respectivas” (Rancière, 2000, p.12).

A partilha do sensível dá a ver quem pode tomar parte do comum em função do que faz, do tempo e do espaço nas quais essa atividade é exercida. Ter esta ou aquela ocupação define, assim, as competências ou incompetências para o comum. Isso define o fato de ser ou não visível em um espaço comum, dotado de palavra comum, etc. Existe, portanto, na base da política, uma estética que a define como forma de experiência (Rancière, 2000, p.13). O sensível é o âmbito em que se reconfigura o “comum de uma comunidade”, isto é, em que se questiona “as coisas que uma comunidade considera que deveriam ser observadas, e os sujeitos adequados que deveriam observá-las, para julgá-las e decidir acerca delas” (Rancière, 2000, p.12). O comum de uma comunidade é menos aquilo que é “próprio” de um grupo ou de uma cultura e mais o lugar de exposição e aparecimento dos intervalos e das brechas que permitem “introduzir em uma comunidade sujeitos e objetos novos, tornar visível aquilo que não o era e tornar audíveis,

2. “Ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala” (Foucault, 2009, p.37).

como interlocutores, aqueles que eram percebidos somente como animais em algazarra” (Rancière, 2004b, p.38). Eis aqui uma questão central: a partilha do sensível opõe um espaço consensual a um espaço polêmico, ela faz aparecer sujeitos que até então não eram contados ou considerados como interlocutores, ela traz à experiência sensível vozes, corpos e testemunhos que até então não eram vistos como dignos de respeito e estima.

Sujeito político, cena de dissenso e subjetivação

Para entender a noção de sujeito político proposta por Rancière é preciso compreender primeiro como ele caracteriza a democracia e a política.³ Ambas, segundo ele, não se confundem com o exercício do poder, mas são um modo específico de ação desempenhado por um sujeito que não pré-existe ao ato enunciativo e que possui uma forma de “fazer parte da comunidade” que influi no modo como se configura ou não como cidadão. O modo como os sujeitos tomam parte na comunidade política está ligado, de acordo com Rancière, ao que Platão definiu como poder da *arkhé*⁴, termo que remete à antecipação das disposições para governar e sua forma de distribuição social: aqueles que governam são destinados a isso por laços de sangue, herança ou riqueza - uma lógica que pressupõe que uma superioridade é exercida sobre uma inferioridade igualmente determinada. Assim, o sujeito da política deve romper com a ideia de que existem disposições específicas para agir, que são atribuídas às posições ocupadas pelas pessoas.

3. O conceito de democracia é objeto de reflexão em algumas obras e textos específicos de Jacques Rancière. Encontramos em *Disagreement* (1995) e em seu artigo “Ten Theses on politics”(2001) algumas primeiras reflexões acerca do significado da democracia, da política e do sujeito político retomadas e aprofundadas em obras posteriores como *Aux bords du politique* (2004), *Hatred of democracy* (2009) e o texto “Does Democracy means something ?” (2010).

4. A *arkhé* é um princípio teórico definindo uma clara distribuição de posições e capacidades, embasando a distribuição do poder entre aqueles que governam e os governados; e é também um “indício temporal de que o fato de governar é antecipado na disposição para tal” (Rancière, 2010, p.51).

A democracia, sob esse aspecto, não é uma forma de governo, nem um regime político composto de um conjunto definido de instituições. Estaria ligada, assim como a política, à ruptura com a lógica da *arkhé*, com a ideia de que existem disposições específicas para quem exerce o poder e quem se submete a ele. A política se define a partir de “uma lógica de distribuição de partes e partilhas sociais que se opõe à polícia” (Rancière, 2001, p.35). A relação entre política e polícia está no cerne do pensamento democrático do filósofo e manifesta a singularidade do agenciamento político, cuja principal tarefa é promover rupturas, irrupções e fraturas na ordem normal e consensual das coisas imposta pela “polícia”. Tal ordem indica que as comunidades humanas deveriam se juntar sob a norma daqueles que são qualificados para governar e cujas qualificações são evidentes. Nesse sentido, a polícia opera pelo princípio de saturação: um modo de divisão do sensível que não reconhece nem falta nem suplemento - cupações, modos de ser e espaços sociais são preenchidos de forma a não deixar hiatos (cada um tem sua ocupação, à qual corresponde um modo de ser e um lugar na sociedade). Política e polícia são, segundo Rancière, duas formas distintas de contar as partes de uma comunidade, duas formas de partilha do sensível.⁵

A democracia é o regime da política, entendida como forma de relação que define um sujeito específico (Rancière, 1995, 2001). Mas quem é o sujeito da democracia para Rancière? Em um primeiro momento, o sujeito da política é associado ao demos, ou seja, aqueles que não são autorizados a exercer o poder. O termo não designa uma categoria social inferior. Aquele que pertence ao demos, que fala quando não deveria falar, é “aquele que toma parte naquilo que ele não tem parte”

5. “A instituição da democracia significa a invenção de uma nova topografia, a criação de um espaço feito de espaços desconectados contra o espaço aristocrático que conecta o privilégio material dos donos de terras com o poder simbólico da tradição. Essa desconexão está no centro da oposição entre polícia e política. Assim a questão do espaço deve ser pensada em termos de distribuição: distribuição de lugares, limites, do que está dentro ou fora, do que é central ou periférico, visível ou invisível. Ela está relacionada com o que chamo de partilha do sensível”.(Rancière, 2011, p.6)

(Rancière, 2010, p.32). Assim, *demos* são aqueles que não contam, que não possuem direito de exercer o poder da *arkhé*. O *demos* não é a população, a maioria, o corpo político ou as classes baixas. É uma comunidade suplementar feita daqueles que não possuem nenhuma qualificação para governar, o que significa todos e qualquer um.

Sob esse aspecto, o conceito de *demos* está intimamente ligado à noção de sem-parte: estes, de acordo com Rancière (2001, p.35), são menos grupos sociais (ligados a raça, pobreza, trabalho (não são os negros, pobres ou trabalhadores) e mais “formas de inscrição” que dão a perceber uma conta dos que não são contados. Esses grupos e sujeitos inscrevem, sob a forma de um suplemento a todas as contas das partes da sociedade, uma figura específica da conta dos não contados ou da parte dos sem-parte. A metáfora é bastante sugestiva: um sem-parte não é um pobre ou um trabalhador propriamente dito, mas a forma como esse pobre e esse trabalhador conseguem, por meio de uma operação enunciativa (argumentativa e performática), marcar, traçar, fazer aparecer como problema um hiato, uma ruptura onde a ordem consensual da *arkhé* insiste em operar e manter a inclusão de todos e a adequação de cada um a um lugar e a uma ocupação. Dito de outro modo, essas operações enunciativas que constituem a agência do sujeito político, dão a ver um suplemento onde parecia haver uma correspondência exata entre corpos e lugares sociais.

As pessoas que compõem o sujeito da democracia não são nem uma coleção de membros da comunidade, nem as classes trabalhadoras da população. Elas são uma parte suplementar na relação da contagem das partes da população, tornando possível identificar a parte dos não contados no contexto do todo da comunidade (Rancière, 2001, p.33).

De modo objetivo, o sujeito político em Rancière não se confunde com um “grupo de interesses ou ideias”, mas surge como o operador de um “dispositivo particular de subjetivação e de litígio por meio do qual a política passa a existir” (2001, p.39). O sem-parte é a metáfora para um sujeito político cujo poder e agência “não podem ser equiparados ao poder de um grupo particular ou instituição e existe somente como

forma de disjunção” (Rancière, 2010, p.53). A disjunção e a ruptura são promovidas pelo sujeito político no plano da experiência sensível, sendo que, para Rancière (2005), o sensível se refere a lugares e modos de performance e de exposição, formas de circulação e de reprodução dos enunciados -, mas também aos modos de percepção e dos regimes de emoção, às categorias que os identificam, esquemas de pensamento que os classificam e os interpretam.

Ao sujeito é dado um nome definido pela partilha (pelo tomar parte) de tempos e espaços, tanto na sua forma de ação quanto na possibilidade correspondente a essa ação. Com isso, Rancière quer dizer que quando um sujeito corresponde a apenas um nome, ele se dilui sob o controle de uma ordem consensual. Mas quando um sujeito se percebe entre vários nomes, atravessado por um excesso de palavras, fica mais difícil controlá-lo, classificá-lo, atribuir-lhe apenas um lugar, uma visibilidade e um rosto.

O sujeito político age, então, para retirar os corpos de seus lugares assinalados, libertando-os de qualquer redução à sua funcionalidade. Ele busca configurar e (re)criar uma cena polêmica sensível na qual se inventam modos de ser, ver e dizer, promovendo novas subjetividades e novas formas de enunciação coletiva. Essa cena possibilita a emergência de sujeitos de enunciação, a elaboração e manejo dos enunciados, a instauração de performances e embates aí travados, colocando em jogo a igualdade ou a desigualdade dos parceiros de conflito enquanto seres falantes (Lelo & Marques, 2013; Marques, 2014).

Subjetivação política e emancipação

É na “cena dissensual” que os atores criam atos enunciativos por meio dos quais inauguram um tempo e um espaço capazes de permitir novos recortes e territorializações do espaço material, legal e simbólico, além de “construir espaços e relações a fim de reconfigurar material e simbolicamente o território do comum» (Rancière, 2010, p.19). Nas cenas polêmicas de dissenso são promovidas oportunidades de criação de situações adequadas para modificar nossos olhares e nossas atitudes em relação a esse ambiente coletivo. Tais cenas são criadas para

tratar um dano⁶ associado ao não cumprimento de um pressuposto de igualdade (tal pressuposto estabelece uma conexão com a questão da justiça, além de se vincular ao propósito de emancipação presente na noção de literaridade) que pretensamente deveria fazer com que todos os indivíduos fossem capazes de articular temporalidades e enunciados para participar de ações e atividades políticas. No processo de subjetivação política, o indivíduo se faz sujeito emancipado através do trabalho que realiza sobre sua própria linguagem e seus modos de expressão e “aparição”/apresentação diante do outro.

A subjetivação em Rancière, nomeia tanto o processo de se tornar sujeito quanto o processo político de nomear constrangimentos de poder e injustiças: ela torna visível o hiato entre a identidade de alguém dentro da ordem consensual dada (na distribuição de papéis, lugares e status) e uma certa demanda se subjetividade por meio da ação da política. Sob esse aspecto, Rancière ressalta que, por subjetivação entende-se “a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis em um campo de experiência dado, cuja identificação está ligada à reconfiguração do campo da experiência” (1995, p.59). A subjetivação política não é o “reconhecimento de” ou o gesto de “assumir uma identidade”, mas o desligamento com essa identidade, a produção de um hiato entre a identidade da ordem vigente e uma nova subjetividade política.

A subjetivação política é sobretudo fruto de desidentificações: rupturas com uma ordem discursiva que oferece a cada pessoa seu lugar na ordem das coisas, um lugar atrelado à uma identidade. A subjetivação não-identitária (ou desidentificatória) em Rancière concerne, além disso, a uma figura política coletiva, não individualizada, problemati-

6. É importante destacar que o dano não pode ser confundido com uma injúria cometida contra um sujeito específico, ou seja, algo que pode ser reparado ou “consertado” pela aplicação de uma lei ou sanção. Não se repara o dano, no sentido de fazer com que ele desapareça, mas se pode tratá-lo a partir do momento em que se instaura o dissenso entre uma ordem policial (de saturação da equivalência entre corpos e ocupações) e a irrupção da política. Interessa a Rancière, portanto, uma “cena na qual se colocam em jogo a igualdade ou a desigualdade dos parceiros de conflito enquanto seres falantes” (1995:81), uma cena de demonstração para o tratamento do dano.

zando o processo de universalização de atores particulares, em situações de luta particulares, sob a forma da constituição de um sujeito plural, coletivo, não redutível à demanda de uma comunidade de sujeitos preidentificados (através das categorias de classe, raça, sexo, ou pelas categorias socioprofissionais). Como vimos, o sujeito político que perturba a comunidade dos iguais é como a figura do anônimo: uma oposição a qualquer forma de substanciação. O anônimo não é um corpo coletivo, nem uma substância, mas um processo de distanciamento colocado em questão permanentemente, criando uma cena de dissenso para expressar-se e promover mudanças na ordem consensual.

A desidentificação é uma das dimensões do processo de subjetivação política, consistindo no distanciamento da ordem policial que nos designa uma posição no mundo e, assim, determina nossas possibilidades de ação e existência. Nos desidentificamos, segundo Rancière, de uma identidade policial que encarna o conjunto de codificações impostas, instituições, leis, normas, regras e códigos que determinam as maneiras consensuais de comportamento ligadas à posição social que ocupamos. Sob esse aspecto, a desidentificação promove mudanças na ordem consensual e nos retira do âmbito das classificações impostas, operando uma partilha dissensual do sensível que reconfigura nosso auto-entendimento por meio da reconfiguração de nossa relação com o mundo e com os outros.

A desidentificação possui duas dimensões interligadas: uma individual, que consiste na interrupção de uma dada ordem e estado de coisas (pondo em movimento uma operação de distinção); e outra coletiva, que busca tematizar universalmente um dano que fere os gestos políticos de igualdade e emancipação. Não há oposição entre essas duas dimensões, uma vez que suas articulações e fronteiras são instáveis e deslizam continuamente. O sujeito político se orienta, ao mesmo tempo, eticamente (por meio de seus pertencimentos, crenças e experiências) e moralmente (por meio da busca de uma conexão com os outros, da produção de relações e articulações políticas). O processo de subjetivação política movido pela desidentificação consegue fazer com que um ato individual seja percebido como um ato formador de uma comunidade dissensual (que existe como excesso e suplemento à

ordem policial), na qual as identidades designadas pela ordem policial são traduzidas em singularidades politicamente manifestas e conectadas ao coletivo (Fjeld; Tassin, 2015).⁷

Mas como definir as fronteiras entre o individual e o coletivo no processo de subjetivação política? Não se trata aqui de estabelecer uma dicotomia entre, de um lado, a figura redutora e simplista de um indivíduo atado e determinado por identificações oferecidas por uma ordem policial que não considera a pluralidade; e, de outro, a figura de um indivíduo emancipado, realizado e capaz de conectar-se com um coletivo que o ultrapassa. Trata-se de nos indagarmos acerca de como criar passagens entre a auto-realização dos sujeitos e as transformações urgentes a serem feitas na ordem consensual que torna a desidentificação uma necessidade constante.

Excesso de palavras

Tomar a palavra ou tomar posse dos recursos necessários à expressão de si é importante nesse processo, pois a centralidade da subjetivação está justamente no que Rancière chama de “literaridade”, ou seja,

“as formas novas de circulação das palavras, de exposição do visível e de produção de afetos determinam capacidades novas” (Rancière, 2012, p.65), as quais alimentam práticas de emancipação. Criatividade, linguagem e materialidade da expressão (linguagem, poiesis, produção) compõem a tríade central à emancipação – cada um tem que descobrir por si mesmo, em sua própria linguagem, a relação com um objeto. Sob esse aspecto, a literaridade pode ser definida como um modo de circulação da palavra escrita que pertence à partilha democrática do sensível. A emancipação está ligada ao acesso e à construção de um mundo comum através do trabalho com a linguagem (assim como a

7. “Não nos desidentificamos para construir uma comunidade de desidentificados, para estabelecer relações que só podem existir nesse espaço desidentificado. Nos desidentificamos para nomear um problema, tratar um dano: gesto político que deve conduzir a mudanças profundas na ordem policial, transformando a maneira pela qual nossas possibilidades de vida são distribuídas pela partilha policial do sensível”(FJELD; TASSIN, 2015, p.210-211)

literatura). Segundo Rancière, todos devem trabalhar para emancipar a si mesmos trabalhando sua própria linguagem. Toda forma de linguagem deve estar aberta a todos e qualquer um pode tomar parte no processo poético de construção do mundo comum via tradução/contratradução sobre qualquer tópico. Isso seria a democracia, ou seja, o desenraizamento das palavras de uma plataforma que separa aqueles que podem e não podem ter acesso aos sentidos, promovendo uma abertura de acesso a todos.

Esse excesso de palavras, ao qual chamo de literaridade, interrompe a relação entre uma ordem do discurso e sua função social. Ou seja, a literalidade refere-se, ao mesmo tempo, a um excesso de palavras disponíveis em relação à coisa nomeada; ao excesso relacionado aos requerimentos para a produção da vida; e finalmente, ao excesso de palavras diante dos modos de comunicação que funcionam para legitimar a própria ordem adequada. (Rancière/Panagia, 2000, p.115)

Nesse sentido, Rancière define três facetas importantes do processo de construção do sujeito político via subjetivação: a) a demonstração argumentativa do dano (não atendimento ao pressuposto da igualdade); b) a dramatização performática da condição do indivíduo e a alteração das formas de enunciação; e c) a desidentificação com uma identidade atribuída pela ordem policial. A segunda faceta tem relação com a literaridade, uma vez que as formas e condições de enunciação requerem alteração nos enunciados que dirigem a vida dos sujeitos e o modo como nomeiam e legitimam formas de vida (revelando ou escondendo sua potência).

Um importante ponto a ser observado aqui é o sentido que o termo “ética” adquire nas reflexões de Rancière. Ao falar sobre uma guinada ética da política, Rancière (2010b) aponta a ética responsável por afastar o dissenso e estabelecer a identificação de todas as formas de discursos e de práticas sob o mesmo ponto de vista indistinto: o ponto de vista consensual. O consenso, segundo ele, não deixa que surjam intervalos entre o vivido e a norma: ele força uma coincidência entre ambos.

Assim, para Rancière, “a ética significa a constituição de uma esfera indistinta na qual não só a especificidade das práticas políticas

e artísticas se dissolvem, mas também o que é formado no seio da velha moralidade: a distinção entre fatos e leis, entre aquilo que é e aquilo que deveria ser” (2010b, p.184). De modo geral, ele afirma que a ética neutraliza e atrapalha a política e a emergência do sujeito político ao reduzir a complexidade dos fatos e experiências às leis, homogeneizando-os e racionalizando-os de modo a melhor adaptá-los ao controle e ao consenso. Nesse sentido, ele afirma que “a comunidade política tende a ser transformada em uma comunidade ética, que junta povos e partes singulares em um único povo que é supostamente contado como igual” (2010b, p.189). Dito de outro modo, a comunidade ética e consensual é aquela que partilha o comum de forma não litigiosa, mas sim unificadora. Essa comunidade também é saturada, um corpo coletivo com seus lugares e funções alocados de acordo com competências específicas (e desiguais) de grupos e indivíduos, sem espaço para excessos.

Estética da política e política da estética

A estética na obra de Rancière pode ser entendida sob duas formas principais. A primeira revela que a estética é por ele associada à contraposição entre dois sistemas de produção e interpretação das obras de arte, a uma teoria da arte que remeteria a seus efeitos sobre a sensibilidade. Por isso, ele contrapõe um regime representativo das artes (fundado sobre a mimese e sobre o direcionamento da interpretação) a um regime estético das artes, pautado pelo livre jogo entre formas artísticas e percepções por elas despertadas. O regime estético reflete também uma batalha sobre o tecido da experiência sensível no seio do qual as obras artísticas são produzidas. “São as condições materiais, lugares de performance e de exposição, formas de circulação e de reprodução -, mas também os modos de percepção e dos regimes de emoção, das categorias que as identificam, enfim, dos esquemas de pensamento que as classificam e as interpretam” (2000, p.12). No regime estético,

as práticas artísticas não são instrumentos que proporcionam formas de consciência nem energias mobilizadoras em benefício de uma política que seria exterior a elas. Tais práticas não saem de si

mesmas para se converterem em formas de ação política coletiva. Elas contribuem para desenhar uma paisagem nova do dizível, do visível e do factível. Elas forjam contra o consenso outras formas de sentido comum, formas de um sentido comum polêmico (2012, p.77).

O segundo sentido de estética visa considerá-la enquanto ação, destacando a qualidade dos homens enquanto seres falantes, que tomam a palavra para gerar intervenções na ordem do sensível que divide o mundo comum entre regimes de visibilidade e invisibilidade, criando pontos de resistência ao inaugurarem cenas dissensuais e polêmicas nas quais os indivíduos se constituem como sujeitos políticos. Nesse sentido ampliado, Rancière fala de

[...] uma estética da política para indicar que a política é, acima de tudo, uma batalha sobre o material sensível/perceptível. Política e polícia são dois modos diferentes de visibilidade concernentes às coisas que uma comunidade considera que devem ser observadas como importantes, e os indivíduos apropriados para observá-las, julgá-las e decidir sobre elas. (2000b, p.11-12).

Uma dimensão estética da política pode ser delineada a partir, entre outros, de atos e gestos de subjetivação capazes de desafiar a percepção social dominante por meio de potências próprias do processo de constituição dos sujeitos enquanto interlocutores autônomos. A existência de uma base estética para a política remete, além disso, à invenção da cena polêmica de “aparência” e interlocução na qual se inscrevem as ações, a palavra e o corpo do sujeito falante, e na qual esse próprio sujeito se constitui de maneira performática, poética e argumentativa a partir da conexão e desconexão entre os múltiplos nomes e modos de “apresentação de si” que o definem. Nas palavras de Rancière, “há uma estética da política no sentido em que todos os atos de subjetivação política redefinem o que é visível, o que se pode dizer disso e que sujeitos são capazes de fazê-lo” (2010c, p.65).

É importante ressaltar que o trabalho de criação de dissenso, de disjunção e ruptura constitui uma estética da política que, segundo Rancière (2010a,b,c,d), pode ser descrita, de forma breve, como atividade

de reconfiguração da experiência comum do que é dado no sensível operada por um sujeito político dotado de capacidades enunciativas e demonstrativas para alterar a relação entre o visível e o dizível, entre palavras e corpos, entre a saturação e o suplemento. Não se trata simplesmente de apontar formas ideológicas de camuflar desigualdades, mas de nomear e tornar visíveis e verificáveis as experiências singulares que tornam uma condição intolerável. “A política para Rancière é fundamentalmente estética porque ela desafia as percepções preconcebidas da realidade social, e oferece expressões alternativas para uma nova percepção (reorganização de percepções aceitas da realidade)” (Deranty, 2003, p.137).

Rancière revela uma dimensão estética da política quando trata não só da ordem do dito, mas sobretudo daquilo que é pressuposto, dos elementos extradiscursivos que apontam para diferentes níveis de divisões entre aqueles que podem fazer parte da ordem do discurso e aqueles que permanecem fora de um espaço previamente definido como “comum”. Ele acentua que uma estética da política abrange a criação de dissensos “ao tornar visível o que não é, transformando os ‘sem parte’ [aqueles que não contam em uma comunidade] em sujeitos capazes de se pronunciar a respeito de questões comuns” (2000, p.19). Contida nessa abordagem, a ética se associa ao questionamento do que significa “falar” e do que significa ser interlocutor em um mundo comum, tendo o poder de definir e redefinir aquilo que é considerado o comum de uma comunidade. O mundo comum, visto como cenário e espaço de “partilha” e resistência – ao mesmo tempo fratura e união dos sujeitos -, que pode nos ajudar a perceber como os aspectos éticos e estéticos das interações comunicativas e das experiências dos sujeitos configuram o cerne de uma atividade política calcada em uma constante tensão entre o dissenso e o consenso; a racionalidade normativa e a racionalidade estético-expressiva.

A política da estética, por sua vez, guarda relação com a definição de regime estético da arte, que busca promover uma distância em relação aos regimes representativos da realidade ou mesmo se exime de ter que retratar as mazelas do real, inaugurando um tempo e um espaço capazes de permitir novos recortes e territorializações do espaço material e

simbólico, além de “construir espaços e relações a fim de reconfigurar material e simbolicamente o território do comum” (Rancière, 2010c, p.19). Ele destaca que o que liga a prática da arte à questão do comum é a constituição, tanto material quanto simbólica, “de certo tipo de espaço-tempo, de uma suspensão em relação às formas da experiência sensível” (2010c, p.20).

Esta arte não é a instauração do mundo comum mediante a singularidade absoluta da forma, mas a redistribuição dos objetos e das imagens que formam o mundo comum já dado, ou a criação de situações adequadas para modificar nossos olhares e nossas atitudes em relação a esse ambiente coletivo (2010c, p.18).

Arte e política, na concepção de Rancière (2011) não podem ser concebidas como esferas separadas da experiência e, sob esse aspecto, a arte teria condições de promover uma metapolítica, ou seja, uma maneira de fazer política diferente do que a política faz. As práticas e criações estéticas promovem dissenso político de modos diferentes dos processos argumentativos e procedimentais que regulam as democracias liberais, alterando o quadro sensível em que se inscrevem as vidas e as potências do ser.

A estética promove um projeto metapolítico de uma comunidade sensória, alcançando o que será sempre perdido pela revolução meramente política: liberdade e igualdade incorporadas nas atitudes vividas, em uma nova relação entre pensamento e mundo sensório, entre os corpos e seu ambiente. (Rancière, 2011, p.8)

A política da estética está ligada a uma esfera específica da experiência, suspendendo as formas de dominação que governam as outras esferas da experiência: as hierarquias da forma e do problema, do entendimento e da sensibilidade, que predicam a dominação em oposição à política e à polícia, diferenciadas na constituição que promovem de sua experiência sensória. “Essa repartição de esferas da experiência é parte das possibilidades de reconfigurar a questão dos lugares e partes em geral” (Rancière, 2011, p.8). Em *A Partilha do sensível*, fica clara essa definição de como a estética promove um reordenamento do

sensível, ou seja promove “ uma outra forma de montar a cena, ao produzir diferentes relações entre palavras, os tipos de coisas que elas designam e os tipos de práticas que empoderam” (Rancière, 2010d, p.54):.

Os enunciados da arte “definem variações de intensidade sensíveis, percepções e capacidades dos corpos. Eles tomam conta de sujeitos anônimos, cavam hiatos, abrem derivações, modificam maneiras, velocidades e trajetos segundo os quais esses sujeitos aderem a uma condição, reagem à situações e reconhecem suas imagens. Eles reconfiguram a carta do sensível ao dessarranjarem a funcionalidade dos gestos e dos ritmos adaptados aos ciclos naturais da produção, da reprodução e da submissão.” (2000, p.62)

A política da estética está intimamente ligada à noção de literaridade, uma vez que a política da estética abrange “as formas novas de circulação da palavra, de exposição do visível e de produção de afetos determinam capacidades novas” (Rancière, 2010c, p.65) e alimentam práticas de emancipação. Como vimos, a literaridade (*literarity*) nomeia um excesso de palavras, um princípio de desordem, o poder do demos de alterar a distribuição de palavras. A questão da política da literaridade não está ligada diretamente à fala ou escrita, mas a acessibilidade e disponibilidade da escrita (ação de escrever) a todos. O excesso de palavras. Mesmo aqueles que não têm acesso à ordem do discurso, que são relegados a um status de não falantes, possuem acesso à escrita. A escrita não pode ser controlada, ela vai para lugares que não deveria ir, incluindo as mãos/olhos daqueles que não deveriam manejá-la. Um modo de alcançar a literaridade, de evidenciar sua força e marcar seus efeitos é localizar e analisar aqueles espaço-tempos nos quais um excesso de palavras interrompe o link entre a ordem do discurso e a ordem dos corpos.

capítulo 11

POLÍTICAS NAS IMAGENS, IMAGENS POLÍTICAS: UMA ÉTICA DO OLHAR

UMA IMAGEM SOBREVIVENTE é aquela que, segundo Didi-Huberman (2008), se recusa a tudo revelar, resiste à pressão de uma visibilidade total, ao desnudamento dos holofotes que, impondo um imperativo radical de publicidade, imprimem uma violência sobre os sujeitos/objetos retratados e também sobre o espectador. Para sobreviverem, as imagens não devem ofuscar, mas sim saber guardar a penumbra, como um convite acolhedor à contemplação demorada, que desacelera o tempo em nome da emergência da relação, da experiência afectiva. Só assim podem, por sua vez, nos permitir acolher. Marie-José Mondzain (2012) acredita que essa afetação política é derivada de uma luta, no trabalho da imagem, contra a temporalidade opressora do regime de visibilidade alimentado pelas indústrias do entretenimento capitalista. Tal temporalidade não permite que a imagem trabalhe em prol da humanização, mas da reafirmação constante de uma exclusão,

de um enquadramento raso e pouco enigmático que torna tudo facilmente compreensível e assustadoramente claro.

Mondzain (2012) define a imagem como uma operação ou operadora de construção de relações entre os olhares de corpos que vêm e que se mantêm disponíveis à troca e a mútua afetação. A potência política de uma imagem, para ela, está na sua capacidade de produção de um “olhar político”, ou seja, a capacidade da imagem de nos colocar em contato com, de deslocar para as fronteiras da alteridade, do sofrimento e da alegria alheia. O gesto da imagem é aquele que promove a multiplicidade de mundos e formas de experimentação que não são as nossas e, por isso mesmo, nos habilitam a pensar, a dizer o mundo e a refletir sobre ele. Esse olhar político que nos coloca em estado de disponibilidade e escuta seria uma afronta às imagens produzidas pelo capitalismo predatório que, segundo Mondzain, nos enfeitiçam com fórmulas prontas e hábeis em produzir alternativas palatáveis à dita crueza do real. Assim, não é o conteúdo político das imagens que as torna políticas, mas as transformações sensíveis que produzem na maneira de olhar, pensar e viver de quem as olha.

Também para Rancière (2010b), não é possível afirmar que imagens são políticas apenas com referência ao tema de que tratam (injustiça, movimentos sociais, conflitos, sofrimentos, etc.) e às mensagens que desejariam transmitir, enfatizando estigmas de dominação, questionando estereótipos, convocando os espectadores a assumirem uma postura crítica, muitas vezes de indignação e revolta. Ele afirma que a política não pode ser identificada a partir de uma instrução fornecida pelas imagens (e obras artísticas) para a indignação, o assombro, a constestação da injustiça, o compadecimento ou mesmo o horror.

Um dos problemas em associar política e imagem, segundo ele, está na crença em um roteiro previamente estabelecido de leitura, interpretação e posicionamento diante das imagens. Rancière, contudo, afirma que a política das imagens não está no conteúdo representativo por elas expresso e nem se concretiza como uma instrução para olhar para o mundo e transformá-lo através da tomada de consciência de formas opressoras. A imagem não pode ser confundida com um guia para a ação política e nem um instrumento de conscientização massiva,

apesar de muitas vezes atuar alimentando a produção da consciência crítica e modos de agência individual e coletiva. Nesse sentido, Rancière propõe um modo de compreensão das imagens que escapa ao pressuposto de que há uma relação necessária de causa-efeito entre o que a obra mostra e a recepção do espectador, ou, ainda, que a intenção do artista vai provocar uma mudança repentina e profunda nos quadros de sentido que orientam a percepção de mundo do espectador. Por isso, o lugar da política na arte, segundo Rancière, não é aquele que pretende usar a representação para corrigir os costumes, valores e ações. A política da arte, para ele, implica em um distanciamento e uma suspensão de toda relação determinável entre a intenção de um artista e o olhar de um espectador (Marques, 2014).

Sob esse prisma, Mondzain afirma que as imagens que contribuem para a construção de um olhar político são aquelas que respeitam a distância entre quem é visto e quem vê, preservando-os de uma relação de enquadramento que torna o contato uma fonte de separação, de imposição de limites e não de acolhimento. Quem fotografa, quem é fotografado e o espectador precisam se aproximar sem que essa relação triádica seja de intrusão. A operação relacional posta em marcha pelas imagens precisa demandar ao espectador de acolher a alteridade, habilitando-nos a pensar, a ver e dizer o mundo outramente, permitindo-nos fazer parte do(s) mundo(s) que elas deixam entrever, permitindo-nos um tempo para encontrar um lugar em meio a essas imagens. Nesse sentido, a política das imagens para Mondzain envolve três elementos: distância, distinção e hospitalidade.

A boa distância ou o lugar do espectador é uma questão política. A violência reside na violação sistemática da distância. Esta violação resulta das estratégias espetaculares que misturam, voluntariamente, ou não, a distinção dos espaços e dos corpos para produzir um contínuo confuso onde se perde toda a probabilidade de alteridade (Mondzain, 2009, p.43).

Um outro problema recorrente da aproximação entre política e imagem consiste na percepção de que a imagem, para ser política, deve retratar as injustiças e mazelas sociais. Contrariamente a esse argumento,

Rancière e Mondzain ressaltam que não basta retratar uma situação social de penúria e sofrimento ou nutrir uma simpatia pelos explorados e desamparados para tornar uma imagem política. Também não basta evidenciar uma simpatia pelos subalternos e marginalizados. Para ele, é equivocado pensar que a política da imagem deriva de “um modo de representação que torne essa situação inteligível enquanto efeito de certas causas e que a leve a produzir formas de consciência e afetos que a modifiquem” (2009, p.53). A imagem não deve ser, segundo ele, reduzida a um texto que busque esclarecer as causas e efeitos das injustiças. Ela não pode se relacionar com o receptor em uma espécie de ligação contínua, que associa as intenções do produtor com as interpretações do receptor de maneira pacífica e imediata.

Uma imagem não pode ser considerada política por uma suposta capacidade que possui de reconstituir os vínculos sociais, possibilitando a “inclusão” de indivíduos subjugados ou a redenção daqueles que sofrem, e, assim, uma erradicação de formas de opressão. “Trata-se de fazer com que a riqueza sensível e o poder da palavra e de visão que são subtraídos à vida e ao cenário das vidas precárias lhes possa ser restituído, possa ser posto à sua disposição” (Rancière, 2009, p.60). Ele aponta ainda que a política não deve ser situada fora das imagens - nas pretensões dos artistas, nas adequações ou inadequações identificadas para a representação de lutas de grupos minoritários, nas repercussões e entelaçamentos de esferas públicas ou na construção de enquadramentos interpretativos críticos (ainda que essas dimensões sejam importantes). Se insistimos em atribuir politicidade à imagem tendo em conta um pretense caráter de incidir de modo concreto e prático sobre injustiças, corremos o risco de adotar a postura de nos colocarmos diante das imagens julgando sua pertinência ou não a representações mais justas e plurais, apontando erros ou distorções passíveis de ocorrerem. Análises que consideram que a imagem é apenas um gatilho para que se encontre a política em outro lugar desconsideram vários de seus elementos estéticos, narrativos e discursivos.

As imagens, de acordo com Rancière (2010a, 2012), são políticas na medida em que podem devolver o dissenso e a ruptura a paisagens homogêneas, de concordância geral e assujeitamento. A política das

imagens associa-se, portanto, ao modo como a imagem pode desvelar potências, reconfigurar regimes de visibilidade e questionar ordens discursivas opressoras. A política das imagens é “a atividade que reconfigura os quadros sensíveis no seio dos quais se dispõem os objetos comuns, rompendo com a evidência de uma “ordem natural” que define os modos de fazer, os modos de dizer e os modos de visibilidade” (Hussak, 2012, p.103).

Sob esse aspecto, uma imagem é política quando deixa entrever as operações que influenciam na interpretação daquilo que vemos, ou seja, a potência política está tanto nas imagens (materialidade sígnica) quanto nas relações e operações que as definem. Essas operações influenciam na caracterização política do que vemos, são as relações que definem as imagens, isto é as relações que se estabelecem dentro e fora do âmbito artístico, que pre-configuram enunciados, que montam e desmontam relações entre o visível e o invisível, o dizível e o silenciável. Como afirma Rancière, “a imagem não é simplesmente o visível. É o dispositivo por meio do qual esse visível é capturado” (2007, p.199) e os modos de sua captura. “Ela é uma ação que coloca em cena o visível, um nó entre o visível e o que ele diz, como também entre a palavra e o que ela deixa ver” (Rancière, 2008, p.77). “Uma imagem nunca está sozinha. Pertence a um dispositivo de visibilidade que regula o estatuto dos corpos representados e o tipo de atenção que merecem. A questão é saber o tipo de atenção que este ou aquele dispositivo provoca e convoca” (Rancière, 2012, p.96).

Assim, a política das imagens pode ser descrita como estratégia própria de uma operação estética e artística, “um modo de acelerar ou retardar o tempo, de reduzir ou de ampliar o espaço, de fazer coincidir ou não o olhar e a ação, de encadear ou não encadear o antes e o depois, o dentro e o fora. Seria o caso de dizer: a relação entre uma questão de justiça e uma prática de justeza” (Rancière, 2012, p. 121).

A política das imagens está intrinsecamente ligada ao modo como, nas imagens, operações constituem regimes de visibilidade capazes de regular e constranger o “aparecer” dos sujeitos. O interessante a destacar aqui é que, ao “aparecerem”, os indivíduos produzem uma cena polêmica de dissenso, desencadeiam um processo de subjetivação e de criação de

formas dissensuais de expressão e comunicação que, segundo Rancière (2012), inventam modos de ser, ver e dizer, configurando novos sujeitos e novas formas de enunciação coletiva. Isso remete à invenção de novas visualidades e interlocuções nas quais se inscrevem o rosto e a palavra e nas quais os próprios sujeitos políticos se constituem de maneira performática, ressignificando elementos, como as selfies, que transitam entre o popular e o político.

Os dispositivos¹ que conferem visibilidade aos “seres” na imagem requerem posicionamentos diferentes do leitor/receptor. Isso faz com que nossas indagações muitas vezes se dirijam à reflexão acerca de quais seriam as condições de enunciação em uma formação discursiva particular (o discurso da pobreza, por exemplo), em vez de nos dedicarmos a avaliar modos específicos de localizar e analisar aqueles espaço-tempos nos quais um “excesso de palavras” interrompe o link entre a ordem do discurso e a ordem dos corpos como condição de possibilidade para a existência do sujeito em narrativas imagéticas intersecantes (Chambers, 2013).

É importante investigar como as operações de visibilidade conjugam palavras e imagens de modo a fazer aparecer alguém em uma cena polêmica, na qual o processo de criação de dissenso dá a ver um sujeito múltiplo, portador de vários “nomes” e passível de ocupar lugares que, a princípio, não lhe foram designados. Tais operações de visibilidade que configuram a imagem têm, portanto, sua dinâmica assegurada pelo desenho singular de interfaces e tensionamentos entre palavra e imagem. Assim, é importante destacar que, de acordo com Rancière,

1. Entende-se aqui o conceito de dispositivo tal como apresentado por Foucault (Dits et écrits), ou seja, como um conjunto heterogêneo que comporta discursos, instituições, configurações de arquitetura, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais filantrópicas. Em suma : compreende o dito e o não dito, a rede que estabelecemos entre esses elementos, sendo que o dispositivo está sempre inscrito em um jogo de poder. Já para Agamben (2000), o dispositivo é um conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens.

[...] a imagem não é uma exclusividade do visível. Há um visível que não produz imagem, há imagens que estão todas em palavras. Mas o regime mais comum da imagem é aquele que põe em cena uma relação do dizível com o visível, uma relação que joga ao mesmo tempo com sua analogia e sua dessemelhança. Essa relação não exige de forma alguma que os dois termos estejam materialmente presentes. O visível se deixa dispor em tropos significativos, a palavra exhibe uma visibilidade que pode cegar. (2012, p.15)

Diante das considerações acima feitas, é possível perceber que o estudo da política das imagens deve envolver um modo de análise que possa conjugar palavra e imagem e que seja capaz de permitir uma nova forma de legibilidade dessas imagens. É importante salientar que tal legibilidade não se confunde com sua descrição detalhada (apesar de esta ser muito relevante), nem com um tipo de análise fragmentada de seus signos, em busca do não dito. Ela se define, conforme assinala Didi-Huberman, pela mútua indagação que as palavras lançam às imagens e vice-versa, pelo constante atrito entre as potências de continuidade e ruptura.

Não se trata de submeter as imagens à decifração, mas de situar as imagens e as palavras numa relação de mútua perturbação, de questionamento que num vaivém se relança sempre. Uma relação crítica. Quando não se constrói essa relação, quando as imagens convocam naturalmente palavras coincidentes, ou quando as palavras convocam espontaneamente as imagens que lhes corresponderiam, então, podemos dizer que as imagens – como as próprias palavras – foram reduzidas a quase nada que preste: a estereótipos (Didi-Huberman, 2011, p.45).

Um exercício analítico de produção de modos de legibilidade das imagens (e das operações de visibilidade e narratividade que configuram essas imagens) deve considerar um triplo movimento: a) a produção de descrições que avaliem marcas, sinais, gestos e modos de aparência dos indivíduos retratados; b) a identificação das ausências de sutura entre discurso e imagem (o encaixe perfeito entre ambos leva ao consenso e ao estereótipo), evidenciando como as imagens também podem conferir às palavras a sua legibilidade desapercibida; e c) as distâncias que a

imagem reserva entre o visível e o espectador, uma vez que o que se cola aos nossos olhos não é visto. Tais dimensões de análise nos permitem perceber que “uma imagem só pode expor o seu tema corretamente se implicar a relação com a linguagem que a sua própria visualidade é capaz de suscitar ao perturbá-la, exigindo sempre dela que se reformule, que se ponha em causa” (Didi-Huberman, 2011, p.46).

Sob esse viés, acreditamos que a política das imagens se associa, em uma de suas dimensões, ao gesto de “ler” nas imagens posturas e imposturas que se materializam no rosto e nas pistas gestuais que podem ser capazes de “trair” a narrativa ou enunciados que a acompanham, assim como seus enquadramentos.

Ao apontar para regimes de visibilidade sob os quais as imagens são produzidas e através dos quais os sujeitos e corpos presentes na imagem têm seu modo de aparecer influenciado por constrangimentos próprios de um regime discursivo que as antecede, Rancière deixa claro que uma investigação acerca da política das imagens deve procurar observar: a) o modo como os corpos representados indicam possibilidades de resistência, subversões e reinvenções dos modelos de captura aos quais estão submetidos rotineiramente; b) o modo como as imagens se oferecem ao espectador como imagens pensativas, que apontam sobre o que refletir sem se dirigir ao pensamento em um único sentido.

Assim, a politicidade de uma imagem é aquela que produz, a partir de seus próprios meios expressivos, “reagenciamentos/rearranjos materiais dos signos e das imagens, das relações entre o que vemos e o que dizemos, entre o que fazemos e o que podemos fazer” (Rancière, 2000, p.62). E, com isso, pode “reconfigurar a carta do sensível ao dessarranjar a funcionalidade dos gestos e dos ritmos adaptados aos ciclos naturais da produção, da reprodução e da submissão.”(idem). Dito de outro modo, é uma potência que permite uma recombinação de signos capaz de desestabilizar as evidências dos registros discursivos dominantes e se configura por meio do gesto de “jogar com a ambiguidade das semelhanças e a instabilidade das dessemelhanças, operar uma redistribuição local, um rearranjo singular das imagens circulantes” (Rancière, 2012, p.34).

O rosto é algo que nos fornece uma importante chave para compreendermos o testemunho singular dos anônimos, ao mesmo tempo que sua experiência nos revela ser inalcançável.

A fotografia tornou-se uma arte, fazendo falar duas vezes o rosto dos anônimos: como testemunhas mudas de uma condição inscrita diretamente em seus traços, suas roupas, seu modo de vida; e como detentores de um segredo que nunca iremos saber, um segredo roubado pela imagem mesma que nos traz esses rostos (Rancière, 2012, p.23).

A visão de um rosto fotografado carrega consigo uma intenção relacional e conversacional, “já que nelas se efetiva o propósito de criar no espectador a impressão de um tipo especial de actância, aquela da conversação direta (e, por que não dizê-lo, também a da dimensão política da simpatia)” (Picado, 2009, p.289). Esse autor afirma que, no retrato fotográfico, a convocação do espectador promovida pelo rosto quebra modelos e padrões que já são reconhecidos, favorecendo um tipo de relação com o espectador da ordem do inesperado. Ao ser rendido pelo olhar do rosto fotografado, o espectador se transformaria numa espécie de participante vicário da situação instaurada pelo arranjo da fisionomia na imagem (Picado, 2014).²

Para Didi-Huberman (2008) a imagem exige de nós uma ação de equilibristas, uma vez que nos posicionamos, por meio da mirada, entre o espaço da implicação e da explicação (crítica, comparação, montagem). Tanto para ele quanto para Rancière não estamos diante das imagens, mas entre elas, e isso requer uma posição: uma implicação na imagem (movimento de apropriação, de conhecimento e, simultaneamente, de auto-constituição) para nos aproximarmos do Outro.

Segundo Picado, “no apelo humano das imagens que nos olham, é especialmente agudo o sentido com o qual a imagem se exercita enquanto gênero conversacional” (2009, p.290), dando a ver um rosto que está sempre entre a singularidade e a comunidade. “Em sua própria

2. Não se trata aqui de buscar no rosto a expressão da pura vida interior que talvez nunca se realize, buscar a expressão do indivíduo em seu corpo é uma reflexão vã sobre o que o indivíduo fez e realizou.

imediatividade, o rosto é sempre duplo: o olhar reflete uma visão, as rugosidades dos lábios retêm um pensamento. É a partir desse núcleo de alteridade primeira que a circulação das imagens faz comunidade por círculos ampliados” (Rancière, 2007, p.201).

O rosto, o comum e o acolhimento do outro nas imagens

O rosto em Lévinas (2007), não se cofunde com a face humana e é descrito como forma de “aparição”, exposição íntegra, sem defesa, abrindo-se para a perspectiva da transcendência, sem deixar-se confundir com aquele que está além. Lévinas aposta na definição do rosto como expressão da vulnerabilidade do existente (como demanda ética endereçada ao outro), descrevendo sua manifestação (aparição) como experiência reveladora da presença viva e da pura comunicação de um ente que se torna acessível, mas não se entrega. Assim, o rosto não se configura só como o que nos é ofertado à visão, mas é, sobretudo, uma voz, um clamor que permanece em devir no aparecer incapturável do outro que se dirige a nós. Se somos interpelados pelo outro que nos fala, o rosto surge como verbo, como evento de palavra, como a comunicação possível que permite uma prática específica de configuração de um mundo comum, um mundo polêmico, fruto do esforço de dar forma às identidades e às alteridades. Por isso, o rosto pode ser pensado como o vestígio de um lugar do outro que se transforma na promessa do meu próprio lugar, assumindo caráter comunicacional e político, num processo incessante de subjetivação política em que ética, estética e política se tangenciam.

O rosto é uma demanda ética feita pelo outro através da vocalização de uma agonia que nos implica no reconhecimento da precariedade da vida de todos nós. Nesse sentido, para que o rosto (semblante, face), os lugares, paisagens, corpos e relatos operarem como rosto (demanda ética), precisamos estar sempre à sua escuta, em ressonância com eles e sendo superfície na qual ressoem, o que nos deixa “sujeitos a uma perturbação, a uma afecção e a uma crise” (Nancy, 2014, p.42).

O rosto emerge de nossa precariedade e desamparo, ou seja, do fato de que todos nós estamos submetidos à interpelação alheia sobre a

qual não temos controle. De acordo com Butler, “a vida precária é a condição de estar condicionado, na qual a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro.” (2015, p.33). Segundo ela (2004), há formas de distribuir a vulnerabilidade de modo que certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Assim, a precariedade (que também está expressa nessas duas imagens) é a condição generalizada, compartilhada e comum da vida humana.

E é justamente no bojo dessa condição precária que o trabalho da criação política do “nós” requer a modelagem de um comum. O “comum” é, ao mesmo tempo, o que une e o que separa, o consenso e o dissenso, a rendição e a resistência. Ele pode ser descrito como a “dimensão intervalar na qual nos remetemos uns aos outros e a nós mesmos”, configurando-se por meio da “instituição de intervalos que ligam sujeitos e realidades, sem englobá-los nem integrá-los” (Tassin, 1992, p.33). Também Silva (2011) aponta o comum como resultado de um intervalo, como um espaço vazio no qual damos forma ao “entre nós” e à reciprocidade, um espaço de escuta e de acolhimento de outras temporalidades, sem contudo estar isento das distinções e das distâncias. Para ele, “comum é tudo aquilo que nos oferece os recursos de uma livre busca de uma identificação que não está dada, que não está constituída. Aquilo que o comum afirma é justamente esse espaço da liberdade, esse vazio que é a possibilidade da comunidade” (Silva, 2011, p.20).

O comum é menos aquilo que é “próprio” de um grupo ou de uma cultura e mais o lugar de exposição e aparecimento dos intervalos e das brechas que permitem uma ação comum através da linguagem, de modo a promover não apenas formas de “ser em comum” (que muitas vezes apagam ou incorporam diferenças, suprimindo singularidades), mas formas de “aparecer em comum”. Eis aqui uma questão central: o “comum” de uma comunidade diz do “aparecer” dos sujeitos e de seus rostos na esfera de visibilidade pública, ao mesmo tempo como interlocutores dignos de respeito e estima e como sujeitos poéticos, cuja potência da vida é constantemente renovada.

A visibilidade sobre uma cena de aparição está intimamente ligada à construção pragmática do espaço público, compreendido por Tassin como “jogo de separações vinculantes e de vínculos separadores” (1992, p.33). Para Rancière (2004), as comunidades não se constituem em torno de um denominador comum, mas de um vazio, de um intervalo, de uma lacuna de coexistência que pode ser transposta, mas nunca preenchida ou eliminada. Formas de comunidade política não têm como objetivo fazer coincidir semelhantes e dessemelhantes, mas revelar que a partilha de um mundo comum é feita, ao mesmo tempo, da tentativa de estabelecer ligações entre universos fraturados e da constante resistência à permanência desses vínculos (Guimarães, 2015).

Se uma imagem pertence a um “dispositivo de visibilidade que regula o estatuto dos corpos e o tipo de apreensão e atenção que merecem” (Rancière, 2012, p.96), é importante entender como os enquadramentos são produzidos e como delimitam a esfera de aparição ao construir e enunciarem as “vidas precárias” (Butler, 2015, 2004). Isso implica construir outras formas de senso comum (dados partilhados por todos), outras comunidades de palavras, formas e significados. Outros enunciados que possam fazer com que o “território visualmente banalizado da miséria e da margem seja devolvido à sua potencialidade de riqueza sensível e compartilhável” (Rancière, 2012, p.78).

Retomando a questão da singularidade e estereotipagem dos rostos que emergem na imagem, consideramos interessante refletir acerca das considerações que Didi-Huberman (2011, p.67) tece acerca dos povos sem rosto, isto é, “a classe oprimida, exposta a desaparecer ou a ser subexposta nas representações consensuais da história”. Para esse autor, os povos ou estão subexpostos na sombra da censura a que são sujeitos ou sobreexpostos na luz de sua espetacularização. Em ambos os casos, estariam fadados a desaparecer.

A subexposição priva-nos dos meios para ver, pura e simplesmente, aquilo que poderia estar em causa. (...) Mas a sobreexposição vale pouco mais: demasiada luz cega. Os povos expostos à ruminação estereotipada de imagens são, também eles, povos expostos a desaparecer. (...) Se os povos estão expostos a desaparecer,

deve-se isso também ao fato de se terem formado discursos para que, já não vendo nada, possamos ainda crer que tudo se mantém acessível, quietudo permanece visível e, como se costuma dizer, sob controle. (Didi-Huberman, 2011, p.41 e 45)

Para esse autor, a melhor forma de lutar contra o apagamento do rosto causado pelo excesso de luminosidade espetacular é reavivar o exercício da contemplação, da mirada.

Mirar não é simplesmente ver, nem tampouco observar com maior ou menor competência: uma mirada supõe a implicação, o ser afetado que se reconhece, nessa mesma implicação, como sujeito. Reciprocamente, uma mirada sem forma e sem fórmula não é mais do que uma mirada muda. É necessário uma forma para que a mirada aceda à linguagem e à elaboração, única maneira, para essa mirada, de “entregar uma experiência e um ensinamento”, quer dizer, uma possibilidade de explicação, de conhecimento, de relação ética: nós devemos, então, nos *implicar em*, para ter uma oportunidade – dando forma a nossa experiência, reformulando nossa linguagem – de *nos explicarmos com*.” (Didi-Huberman, 2008, p. 41)

Contemplar o rosto numa imagem ou o rosto da imagem significa estabelecer com ela uma relação ética, uma relação de implicação, de afetação e de interpelação que nos torna disponíveis à escuta, ao diálogo e à reciprocidade.

Mas que rosto é esse que nos interpela? O rosto fabricado pelos dispositivos midiáticos, retocado, recriado e exposto à visibilidade dos holofotes midiáticos; ou o rosto que transcende qualquer representação e busca configurar uma via de acolhida do outro, sem reduzi-lo a si mesmo, configurando a condição de possibilidade de toda e qualquer forma de comunicação? Como o conceito-metáfora do Rosto pode nos ajudar a pensar os processos comunicativos que permeiam estudos ligados à subjetivação e ao encontro com outro?

Respostas a essas perguntas poderiam ser buscadas ao nos indagarmos acerca dos dispositivos que definem qual “espécie de ser humano a imagem nos mostra e a que espécie de ser humano ela é destinada, que espécie de olhar e de consideração é criada por esta operação” (Rancière, 2012, p.100). Como destaca Butler (2011), esquemas normativos e

mediáticos de inteligibilidade estabelecem aquilo que será e não será apreendido e reconhecido como digno de valor. Para ela (2015, p.14), como vimos, os enquadramentos são operações de poder que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender e valorizar daquelas que não podemos.

A rostificação descrita por Deleuze e Guattari (2004) nos revela que há violência na moldura do que é mostrado. Esta violência encaixa perfeitamente os rostos na moldura daquilo que pode ser dito e daquilo que pode ser mostrado, sem hiatos, sem faltas ou sobras. Ela é o mecanismo ou dispositivo por meio do qual certas vidas e certas mortes permanecem não representadas ou são representadas de maneiras que efetivam sua captura (mais uma vez) pelo maquínico.

Há aqui, dois movimentos implicados: olhar para os modos de “aparência” performática dos sujeitos na imagem e identificar que tipo de olhar e de implicações esse “aparecer” suscita junto àqueles que observam a imagem. E, nessas duas operações, é preciso enquadrar o enquadramento, ou seja, interpelá-lo em busca das fissuras que nos indicam que a moldura não consegue determinar de forma precisa o que vemos, pensamos, reconhecemos e apreendemos. O enquadramento não é capaz de conter completamente o que transmite e, por isso, se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo. Como afirmamos antes, o rosto pode emergir justamente quando uma representação expõe sua fatal incapacidade de capturar o referente.

capítulo 12

PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA E CÓDIGOS OCULTOS

A QUALIDADE MORAL das relações sociais não pode ser medida apenas segundo o critério da repartição justa ou injusta dos bens materiais. Nossa idéia de justiça engloba nossas concepções sobre a maneira como os sujeitos se reconhecem uns aos outros ao mesmo tempo, como iguais e particulares. Mas esse reconhecimento recíproco é constantemente minado por processos de dominação simbólica (Bourdieu, 1980) que se impõem através de atos coletivos de categorização que dão margem a diferenças negativamente marcadas. A negação da existência pública, uma das mais fortes formas de dominação e opressão simbólica leva ao ostracismo social e à construção, por parte do dominado, de uma imagem de si adequada ao ponto de vista dominante.

Ao falar sobre as diferentes formas de opressão presentes nas relações intersubjetivas contemporâneas Iris Young (1990) se preocupou em distinguir cinco formas de inibição das capacidades dos indivídu-

os¹. Todas elas refletem um conceito de justiça ligado a “condições institucionais que tornam possível a todos aprender e usar capacidades de modo satisfatório, participar de processos decisórios e expressar sentimentos, experiências e perspectivas sobre a vida social em contextos nos quais possam ser ouvidos” (Young,1990, p.91). A opressão e a injustiça ocorrem quando um indivíduo é privado de exercer suas habilidades e mostrar suas capacidades num contexto em que sua condição de cidadão permite que ele seja reconhecido pelos demais.

Além disso, uma forma de opressão simbólica destacada por Young diz respeito a como os significados dominantes numa dada sociedade sufocam e tornam invisíveis a perspectiva particular de um grupo específico. Não obstante, essa perspectiva subalterna encontra formas alternativas de ganhar vida e circular, de modo camuflado, entre os discursos legitimados e legitimantes.

De modo a ilustrar esse ponto de vista, gostaríamos de mencionar o livro de James Scott, *Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts* (1990), uma vez que ele nos ajuda a refletir sobre como a dinâmica da ordem social é afetada por linguagens ou códigos que não são públicos (não se fazem visíveis na esfera pública) e que se originam

1. Young identifica cinco formas de opressão (*five faces of oppression*) contra grupos subalternos. As três primeiras marcam injustiças materiais e as duas últimas, injustiças simbólicas ou culturais: a) *exploração*: definida como uma relação estrutural ligada à injustiças de classe, através da qual algumas pessoas exercitam suas capacidades sob o controle de outras (ex.: relação patrão x empregado); b) *marginalização*: marginais são pessoas que o sistema de trabalho não pode ou não irá utilizar (1990, p. 53). (ex.: negros, índios, velhos, mães solteiras, deficientes físicos ou mentais, etc.) O dano causado por esta forma de opressão inclui não só a falta de bens materiais, mas sobretudo uma “privação de condições culturais, práticas e institucionais para exercerem suas capacidades em contextos de reconhecimento e interação”(Young,1990, p.55); c) *ausência de poder*: essa forma de opressão atinge, segundo Young, os trabalhadores não profissionais, os quais estão sujeitos a um tratamento desrespeitoso por causa do status pouco respeitável de sua ocupação; d) *imperialismo cultural*: diz respeito ao modo como os significados dominantes numa dada sociedade sufocam e tornam invisíveis a perspectiva particular de um grupo específico (1990, p.60); e) *violência*: dirigida a membros de certos grupos, porque não são reconhecidos e, em muitos casos, nem tolerados (ex.: ataques físicos a gays e lésbicas). Esses ataques visam provocar danos morais, humilhar, intimidar e ridicularizar certos grupos (1990, p.61).

das experiências de opressão de grupos subalternos. Assim, ele chama de *hidden transcripts* as expressões ou códigos de linguagem produzidos pelos dominados e que não podem vir à tona, sobretudo porque são “impedidos” de os expô-los diante dos dominantes. Scott acredita que esses códigos ocultos são capazes de refletir uma dinâmica da política que muito pode nos ensinar sobre poder, hegemonia, resistência e subordinação.

A motivação de Scott teve início quando, ao realizar uma pesquisa, ele procurou estabelecer um sentido para as relações de classe num vilarejo da Malásia. Ele percebeu que diferentes habitantes tinham interesses divergentes e, ocasionalmente, contradiziam a si mesmos, sobretudo os habitantes mais pobres que ousavam expressar suas opiniões. Ao refinar sua percepção, Scott viu que os pobres diziam uma determinada coisa quando estavam na presença dos ricos e outra quando estavam entre outros pobres. Certamente, ele estava atento para o fato de que esta não é uma grande descoberta e por isso afirma não clamar nenhuma originalidade para seu estudo. O que ele pretendia mostrar é o quanto as relações de poder afetam os discursos de dominantes e dominados de modo a fazer com que, cada vez que haja uma interação entre esses dois grupos, cada um deve medir as próprias palavras e atos, observando certas regras simbólicas que ditam o que é apropriado ou não dizer ou fazer.

A estratégia analítica escolhida por Scott para perceber tanto o processo de formação e composição dos códigos ocultos quanto o embate entre esses códigos e o código público é a análise comparativa. Ao afirmar que existe algo de relevante a ser dito através da comparação entre culturas e épocas históricas distintas quando o foco da pesquisa é guiado pela busca de similaridades estruturais, ele mostra que sua investigação metodológica começa com a premissa de que formas de dominação estruturalmente similares guardam uma semelhança entre si. Por isso, ele vai procurar esses traços de similaridade ao comparar, ao longo de todo o seu texto, formas de escravidão, de servidão, subordinação de castas, dominação patriarcal, colonialismo e racismo em diferentes países ou nos mesmos países, mas em épocas diferentes.

Ao contrapor as lógicas de ação de dominantes e dominados, Scott mostra que não só os grupos subalternos desenvolvem códigos ocultos e formas de capital social² que permancem silenciados diante dos dominantes, mas estes últimos também possuem seus códigos simbólicos que não são dados a ver. Ao lado dessas duas formas de códigos ocultos existe também um *public transcript*, ou código público que sustenta as aparências das relações entre dominantes e dominados sendo quase que completamente dominado pela lógica dos primeiros:

Cada grupo subordinado cria, fora de suas experiências desagradáveis, um código oculto que representa uma crítica ao poder feita longe do conhecimento do dominante. Os poderosos também desenvolvem um código oculto representando as práticas e demandas para suas regras que não podem ser abertamente confessadas. Uma comparação entre o código oculto do fraco e aquele dos poderosos, e de ambos os códigos com o código público das relações de poder oferece um novo modo de entender a resistência à dominação (1990:xii).

No caso do estudo empreendido por Scott, os *scripts* que cada ator social deve seguir estão definidos pelas determinações do que deve compor os códigos ocultos e do que deve fazer parte dos códigos públicos. Isto é, cada ator tem uma definição de seu lugar, de sua forma de inserção e participação a partir de como devem se comportar diante do outro. Mas Scott faz questão de deixar claro que, apesar de possuírem um grau de institucionalização, as relações entre atores assimétricos podem ser desafiadas e mesmo alteradas. Discutiremos esse ponto mais adiante.

2. Bourdieu (1986) afirma que o capital social descreve circunstâncias nas quais os indivíduos podem se valer de sua participação em grupos e redes para atingir metas e benefícios: “O capital social é o agregado de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de pertencimento e reconhecimento mútuo. O pertencimento a um grupo proporciona a cada um de seus membros uma credencial, que os dota de um crédito. [...] O volume de capital social possuído por um indivíduo depende, portanto, do tamanho da rede de conexões que ele pode efetivamente mobilizar e do volume de capital (econômico, cultural ou simbólico) que possui” (1986, p. 51).

É claro para Scott que “as práticas de dominação e exploração tipicamente geram insultos à dignidade humana o que alimenta o código oculto de indignação”(1990, p.7). Mas o ponto importante de sua explicação consiste em mostrar que os códigos ocultos são o arcabouço de formas concretas e públicas de luta e resistência contra a dominação. Ou seja, o que ele chama de “etiqueta das relações de poder”(1990, p.8) marca também o encontro entre os códigos públicos empregados pelos dominantes e os códigos públicos de resistência elaborados pelos subalternos. Contudo, Scott não restringe seus argumentos à descrição dos códigos ocultos e públicos, mas procura desenvolver evidências que comprovem a seguinte tese:

Falar de perda de dignidade é falar da perda da “publicidade”. (...) Por isso, a chave para a emancipação dos subalternos consiste em quebrar o silêncio, em tornar pública e visível a opressão simbólica que os afeta, (...) pois é somente quando o código oculto é declarado abertamente que os subordinados podem reconhecer a extensão de quanto suas demandas, sonhos e raiva são compartilhados com aqueles com quem não estiveram em contato direto (1990, p.214,215 e 223).

Mas será que é possível desafiar estruturas institucionalizadas em relação as quais medimos a extensão e o alcance de nossas ações? Para Scott, a “infrapolítica” dos dominados é o que sustenta as ações políticas mais visíveis de resistência à dominação. A infrapolítica seria, então, uma forma estratégica que a resistência assume sob condições de grande perigo. Suas vantagens, segundo Scott, é que ela deixa poucos vestígios ao pressionar os limites da contestação permitida constituindo-se como “a pedra fundamental para uma ação política institucionalizada”(1990, p.201). O que ele parece afirmar é que a resistência, para alcançar visibilidade na cena pública e, assim, alterar padrões de regras e entendimentos, precisa de todo um *background* formado pelos sentimentos de injúria, injustiça, raiva, frustração ativados por experiências coletivas e compartilhadas de desvalorização e desrespeito. É esse *background* que proporciona uma experiência de reciprocidade e mutualidade entre aqueles que tiveram sua dignidade ferida por experiências

de humilhação pública. E para que a humilhação seja definitivamente vencida, é preciso que as formas de resistência também alcancem a esfera pública.

Gostaríamos de registrar aqui o fato de que, atualmente, grande parte das formas de resistência pública empreendidas por grupos e indivíduos que sofrem alguma forma de opressão simbólica tem a mídia como cena de visibilidade e também como fórum pluralista para a discussão de temas polêmicos. O “tornar-se visível” através da mídia é hoje uma das principais estratégias de movimentos sociais que visam tornar públicas suas experiências, demandas e, ao mesmo tempo, que buscam alterar padrões normativos e de entendimento na sociedade (Maia, 2004).

Para melhor compreendermos o que Scott denomina de formas públicas e formas “disfarçadas” de resistência (infrapolítica), reproduzimos a seguir o quadro que se encontra na página 198 de seu livro:

	Dominação Material	Dominação Material	Dominação Ideológica
Práticas de dominação	Apropriação de grãos, taxas, trabalho, etc.	Humilhação, falta de privilégio, insultos, ataques à dignidade.	Justificação de grupos dominantes para a escravidão, servidão, castas e privilégios.
Formas de resistência pública	Petições, demonstrações, boicotes, greves, invasões de terra e revoltas	Asserção pública de valor por gestos, vestimenta, fala e/ou execração pública dos símbolos de status dos dominantes.	Contra-ideologias públicas, propagação da igualdade, revolução, ou negação da ideologia dominante.

	Dominação Material	Dominação Material	Dominação Ideológica
Formas de resistência disfarçada (Infrapolítica)	Formas cotidianas de resistência, por exemplo, atividades ilegais, deserção, evasão, etc. Resistência direta feita por resistentes disfarçados, por exemplo, apropriações disfarçadas, ameaças, ameaças anônimas.	Códigos ocultos de raiva, agressão, e discursos disfarçados de dignidade, por exemplo, rituais de agressão, fábulas de vingança, uso do simbolismo do carnaval, fofoca, rumor, criação de um espaço social autônomo para a asserção da dignidade.	Desenvolvimento de subculturas dissidentes, por exemplo, religiões milenares, válvulas de escape dos escravos, religião popular, mitos de bandidagem e heróis de classe, imagens do mundo “de pernas para o ar”, mitos do bom rei, etc.

Por meio da análise do quadro acima, podemos perceber que aquilo que Scott chama de *hidden transcripts*, ou códigos ocultos dos grupos subalternos são expressos, disfarçadamente, sob a forma de rumores, fofocas, fábulas populares, mitos, piadas, teatros, etc, que atuam como “veículos através dos quais os dominados insinuam uma crítica ao poder, enquanto se escondem no anonimato” (1990, p.xiii)³. Os cóni-

3. James Scott dá o exemplo das políticas de resistência dos habitantes pobres de um vilarejo da Malásia às mudanças na produção de arroz, as quais eram desfavoráveis à eles. Ao invés de adotarem uma rebelião aberta publicamente, eles adotaram o modo seguro de ataques anônimos à propriedade privada, assassinato, saques, etc, evitando atos de desafio público. Sobre mitos e fábulas de heróis incorporados pelos *hidden transcripts*, Robert Moore cita em seu livro *The Formation of a Persecuting Society* (1990), exemplos de como os hereges recolhiam casos de pessoas excepcionais que desafiavam a ordem eclesiástica e acabavam tendo suas narrativas incorporadas à doutrinas populares. Ao mesmo tempo, Moore ressalta os estereótipos agregados aos judeus, tidos como inimigos de Cristo, o que se sustentava através de imagens bíblicas, lendas, anedotas que associavam os judeus à bruxaria, dando origem a um discurso público de opressão simbólica.

gos ocultos, ou ainda, discursos de bastidores, também são formas de resistência que confirmam, contradizem ou alteram o que aparece no código público. Este último, segundo Scott, “é o auto-retrato das elites dominantes” (1990, p.18), isto é, revelam como essa elite gostaria de ser vista, ao mesmo tempo em que esta última se serve de vários mecanismos para afirmar e naturalizar seu poder. Esses mecanismos servem para manter as aparências, a unanimidade entre os grupos dominantes de um lado, e o consenso entre os subordinados do outro lado. O *public transcript* envolve também performances públicas de deferência e lealdade capazes de obscurecer o uso da coerção e da violência simbólica. “Rebeldes ou revolucionários são rotulados como bandidos, criminosos, arruaceiros, de modo a desviar a atenção da sociedade de suas verdadeiras demandas políticas” (1990, p.55). Esse é o papel do código público: institucionalizar, através do uso rotineiro e constante da simbologia dos dominantes, os espaços destinados à expressão e à visibilidade dos demais grupos sociais.

Percebemos, então, esses códigos públicos transformam-se em mecanismos capazes de desvalorizar os dominados através da imposição de estigmas e estereótipos que minam suas tentativas de recuperar a dignidade e o status de cidadãos e sujeitos moralmente capazes de serem valorizados e respeitados pelos outros. Essa noção de valorização do outro nos remete às considerações de March e Olsen a respeito do delicado equilíbrio que existe entre papéis e situações sociais. Para eles, são as instituições que determinam qual papel os sujeitos devem adotar diante de uma determinada situação (1989, p.160). Mas os papéis podem ser reconfigurados e remodelados na constituição mesma da situação interativa, pois é na enunciação que o status dos enunciatários é negociado. Além disso, “o papel não pode ser desempenhado se o ator não aceitar colocar-se no lugar de outrem” (Boudon e Bourricaud, 1993, p.305). O ato de “colocar-se no lugar de outrem”, tão bem desenvolvido por Goffman através do conceito de “outro generalizado”, é um ato que exige a consideração do outro, de sua situação e de seus argumentos. E mais: exige que cada participante da interação comporte-se “como um parceiro digno de confiança e capaz de assumir as responsabilidades que lhe conferem os diversos papéis que é levado a desempenhar” (Bou-

don e Bourricaud,1993, p.306). Esse exercício é a base do reconhecimento mútuo ou da valorização recíproca de parceiros que buscam cooperar para a solução de problemas coletivos.

A nosso ver, o ponto crucial da análise desenvolvida por Scott relaciona-se à fronteira existente entre os códigos ocultos e os códigos públicos, bem como o espaço no espectro do visível que lhes é destinado. De acordo com o autor, entre esses dois códigos existe não uma sólida parede, mas uma zona porosa de luta constante entre dominantes e dominados. Essa luta não consiste numa mera luta por poder político, mas trata-se de formas cotidianas de luta por aquilo que Axel Honneth (1995) chama de “luta por reconhecimento”.

Ela é uma luta contra a opressão, a marginalização e o desprezo que levam os indivíduos e grupos aos ostracismo social, à situações de humilhação e invisibilidade, fazendo que que percam seu status de agentes moralmente capazes de argumentarem em igualdade de condições com os outros. Honneth afirma que formas de desrespeito produzem também a necessidade de formas de reconhecimento capazes de devolver aos indivíduos e grupos o devido respeito. Mas se os sentimentos de humilhação e injustiça ficam restritos aos indivíduos singulares que os sofrem, ou mesmo ficam restritos ao domínio privado, poderiam eles constituir-se como formas de resistência? Para Honneth,

sentimentos que causam opressão podem tornar-se uma base motivacional para a resistência coletiva somente se os sujeitos estão aptos a articulá-los através de um quadro intersubjetivo de interpretação, o qual revele que esses sentimentos são típicos de todo um grupo. (...) Procedendo deste modo, eles serão capazes de gerar um horizonte subcultural de interpretação através do qual experiências de desrespeito que, previamente estavam fragmentadas no âmbito privado, possam tornar-se os motivos morais para uma luta coletiva por reconhecimento (1995, p.163 e 164).

Por isso, quando Scott expressa suas conclusões, ele ressalta a necessidade de tornar público, visível e inteligível o conteúdo das experiências de opressão, o conteúdo dos códigos ocultos a fim de que a) os subordinados possam reconhecer que suas experiências não se encontram restritas a poucos, mas que caracterizam a situação de vários

grupos, e b) para que a capacidade mobilizadora dessas experiências possa levar a um processo emancipatório que se desdobre não na “terra das sombras” da infrapolítica, mas na cena de visibilidade pública onde, segundo Habermas,

a escala de valores da sociedade como um todo entra em discussão; e as conseqüências dessa problematização chegam até as áreas centrais da vida privada e atingem também os limites estabelecidos entre as esfera pública e privada (2002, p.247).

Como nos mostra Scott, a zona de conflito entre os códigos públicos e os códigos ocultos é o palco e o cenário de contestação dos discursos dominantes, bem como da formação do leque de chances que os indivíduos têm de manipular ou reinterpretar símbolos e práticas. A existência dessa possibilidade aponta para a noção de que nem sempre regras e símbolos são internalizados de modo imediato, havendo freqüentemente uma brecha para sua contestação.

A análise elaborada por James Scott traz contribuições interessantes para pensarmos como processos cotidianos de contestação e resistência à situações de opressão cultural devem ser tratados como uma questão política. A ação e o discurso marcam não só a inserção dos indivíduos e grupos em contextos relacionais mas, sobretudo, são as mediações entre eles. Vimos que as relações de poder também operam em uma dimensão sensível onde são definidas as posições dos atores (mestre/escravo, oprimido/opressor, dominante/dominado, etc.), os modos e as oportunidades de sua participação e os tipos de comportamento que podem ser manifestados.

A dinâmica simbólica e estética da atividade política revela o quanto atores seguem papéis e elaboram performances no intuito de preservar suas posições e respectivos status. James Scott demonstrou que, por mais que as regras de etiqueta das relações de poder tenham um grau de institucionalização, há sempre um elemento de terror que pode tomar a forma de agressões arbitrárias, brutalidade sexual, insultos e humilhações públicas. Dessa afirmação segue o que, a nosso ver, é a questão-chave do estudo de Scott: como os grupos subalternos podem transformar experiências de extremo desrespeito e humilhação

em sustentáculo de uma luta por emancipação e reconhecimento? Tal questão torna-se instigante se percebermos que essa luta não se processa só em eventos esporádicos e impactantes – como revoluções e manifestações de grande porte, por exemplo -, mas que é uma luta travada cotidianamente. Mais ainda: é uma luta que não visa a eliminação dos poderosos, nem a tomada do poder mas, sim, a contestação de regras, de valores, de scripts e de classificações que, de alguma forma, causam danos materiais e simbólicos às identidades coletivas e subjetivas dos sujeitos sociais.

capítulo 13

SEIS DESAFIOS ÉTICOS NA COMUNICAÇÃO

A REFLEXÃO SOBRE O TEMA DA ÉTICA é de certo modo incômoda. É comum, tanto para profissionais quanto para estudantes e pesquisadores da área, oscilar entre duas posições diametralmente opostas: ou ter princípios éticos de uma rigidez que engessa, que não os levarão a ser bons profissionais nem permite a felicidade do ato de Comunicação, ou, por outro lado, ter princípios éticos bastante móveis, a ponto de ser possível questionar se essa fluidez ainda conserva alguma coisa de ético ou se, na verdade, não se trata de casuísmo, princípios que podem ser adaptados a qualquer situação desde que se tenha uma boa justificativa de qual natureza for.

Ao pensar na ideia dos “desafios da comunicação”, buscamos equacionar aqui alguns problemas de caráter ético do comunicador. Dadas as limitações de espaço e o aspecto introdutório da discussão, optamos por seis principais questões que, de alguma maneira, auxiliam a desenhar os problemas da comunicação.

Da ética do mercado às decisões subjetivas

O primeiro desafio ético com o qual o comunicador precisa lidar são as relações entre mercado e o campo da comunicação. Por que lidar com isso? Porque não podemos fugir dessa realidade. Não se pode ignorar que existe um mercado, um sistema capitalista no qual vivemos, goste-se ou não. Apesar das muitas e justas críticas ao capitalismo, uma pessoa não pode afirmar que vive numa sociedade justa, com melhor distribuição de renda e maiores oportunidades para todos. Vivemos em uma sociedade – e isso não é nada de novo – aonde as leis de mercado têm proeminência e, às vezes, mais valor que muitas outras leis – numa postura pessimista alguém poderia dizer que elas têm mais valor do que qualquer outra lei.

O mercado da comunicação é um mercado muito complexo, predatório como todos os outros, e mesmo dentro dos espaços aonde se busca uma interação voltada para ética nos valores comunicacionais, encontramos essa primeira barreira: com algumas exceções, o estabelecimento de meios de comunicação requerem algum financiamento, algum capital. A inserção em um mercado de bens simbólicos torna imperioso que se vendam coisas – a comunicação tem um caráter de produto, e aqui também não se diz nenhuma novidade.

O que seria possível pensar como novidade é que a comunicação não é só um produto. Há vinte ou trinta anos talvez ainda fosse possível argumentar que a comunicação não é um produto, não pode e não deve ser um produto. Hoje em dia, ainda que a discussão possa ser feita, isso é fato consumado. As reflexões, no entanto, não apontam para nenhum beco sem saída. De fato, se assim é no mundo capitalista, a comunicação é um produto. Mas isso não significa, de um lado, que a comunicação é só um produto e, mesmo dentro dessa condição, não é por isso se deve pautar o produto pela baixa qualidade.

É possível pensar a comunicação como um produto, mas mesmo dentro do mercado há um desafio ético de manter a qualidade do trabalho. Quando se trabalha com a comunicação, mesmo aceitando que a comunicação é um produto, existe o desafio ético de fazer esse produto da melhor qualidade possível. Isso não significa entender

qualidade como a maior quantidade de pessoas a ser atingida. Alguns grupos, certamente a audiência de alguns programas, quer ver violência, quer ver o factóide, quem casou na novela, quem não casou no *reality show* – e não há nada errado, a princípio, em buscar entretenimento. Mas, além disso, há um interesse maior, um interesse político do qual o comunicador não pode prescindir. Mesmo dentro do mercado da comunicação os produtos não se encerram no entretenimento, na satisfação de uma vontade de determinados segmentos ou audiências.

Então, primeiro desafio: pensar que existe um mercado. Estamos inseridos nesse mercado e talvez justamente por isso tenhamos que redobrar a qualidade de trabalho, para fazer frente às informações que chegam dentro de um lógica concorrencial da qual não se escapa. É oscilando entre algum idealismo e um certo pessimismo que pode-se pensar na perspectiva de escapar.

No caso pessimista, isso significa adotar algumas vezes uma postura quase fatalista e, de certo modo, condescendente com o próprio produtor: “ah, já que o público quer violência, ou entretenimento fácil, então vamos dar entretenimento fácil”. Até porque pode-se desconfiar de discursos como “o público quer”. Geralmente é um discurso usado para falar justificar a própria decisão e se respaldar em uma categoria abstrata chamada de “público”. Correto, mas o índice de audiência pode querer outras coisas. Comunicar com qualidade dentro mercado, sem ignorar o mercado, talvez seja nosso primeiro desafio.

Por que um desafio? Porque o mercado não pensa muito em termos de ética; falando às claras, o mercado raramente pensa em termos de ética. É o comunicador que vai pensar nisso em todas as esferas, inclusive dialogando com a empresa de comunicação. A comunicação não é produzida ao acaso. É fruto de grandes conglomerados que também podem ouvir outras vozes – eles nem sempre são monolíticos. Como todo diálogo, há momentos em que vai se ganhar, há momentos que vai se perder, mas certamente a resistência em alguns momentos é mais importante do que a vitória, porque a vitória só se consegue através dessa resistência, dentro desses próprios meios.

O segundo desafio é a tecnologia. Ela nos leva de volta a pensar o humano atrás dessa tecnologia. Atrás de cada tela, conectado a cada

fone há um ser humano, e não raro enfrentamos a tentação de fazer da tecnologia um fim em si. Alguns autores se desdobram em livros e artigos dizendo o que a tecnologia pode fazer. A pergunta do comunicador é outra: o que o seres humanos fazem com a tecnologia? Dominique Wolton tem vários livros nos quais pergunta isso, o que gera, não raro, algumas interpretações negativas, como se ele fosse avesso à tecnologia (e que, no entanto, dela se beneficia). Wolton (2012) nos propõe a pensar o seguinte: atrás das redes tem um ser humano, atrás de cada página do facebook tem um ser humano igual a nós, atrás de cada espaço do ambiente da internet há um ser humano.

Tempos atrás fomos perguntados se havia racismo na Internet. A resposta foi que não há racismo na Internet, há racismo na sociedade que se manifesta na Internet. Fôssemos uma sociedade justa e plenamente inclusiva nós não precisaríamos nos preocupar com qualquer questão de racismo na Internet. Curiosamente, quem nos lembra disso é McLuhan (1996), na frase que se tornou quase um lugar-comum sobre os meios de comunicação são extensões do homem. Ele não falou o contrário, o homem é uma extensão dos meios de comunicação. Os meios são extensões de uma criatura anterior, o humano. E é justamente essa preocupação com a tecnologia que nós vemos exacerbada em alguns pontos e que Wolton convida a repensar. Em *Internet: e depois?* questiona-se o que virá após essa revolução tecnológica. A internet deixará de ser uma novidade. A internet aliás já não é uma grande novidade para qualquer crianças de seus quatro anos de idade. Nas faculdades já estão gerações que nasceram ambientadas na Internet.

Nesse segundo desafio, assim como não se pode ignorar o mercado, não se pode ignorar as tecnologias. As instituições sociais não podem ser refratárias à tecnologia. Cada uma vai adotá-la de acordo com seus próprios critérios, mas o acoplamento das tecnologias de mídia com as instituições, grupos e pessoas é cada vez maior. A vida humana, os negócios, as empresas, a economia e a política estão em grande parte midiaticizada.

O uso da tecnologia parece nos levar ao terceiro desafio ético da comunicação que é o outro: quando nós falamos, nós falamos para e com o outro. Uma pergunta possível no processo de comunicação

refere-se justamente à alteridade: quem é o outro, que vai acontecer com ele após entrar em contato com a mensagem? Qual é a cultura dele, como ele vai entender os elementos do discurso? Como chegar a esse outro que, como nós, é inteiro mistério? Como chegar nesse outro tecnológico, mas profundamente humano?

E uma pergunta ainda mais difícil: quanto nós podemos comunicar para esse outro? Há um limite: a comunicação não é, infelizmente tudo indica, um processo completo; é complexa, mas não completa. Nós talvez nunca consigamos entender esse outro, e, no entanto, afirma-se nisso um paradoxo: para nos comunicarmos com esse outro precisamos entendê-lo. Quem é capaz de dizer que conhece outra pessoa em sua integralidade? Na relação de comunicação apenas vislumbramos o outro. Quando alguém conversa conosco, nós ouvimos apenas um pedaço da vida dessa pessoa, quando vemos outra pessoa, vislumbramos apenas um pedaço dessa vida. A comunicação é sempre limitada; nunca chegaremos a esse “eu” mais profundo do nosso outro, nunca chegaremos plenamente a essa alteridade. Novamente, isso não significa que seja possível ou desejável abrir mão desse desafio. Ao contrário, justamente porque não parece haver nenhuma completude no processo de comunicação talvez seja o desafio, quiçá dever, buscar o máximo de comunicação possível, respeitando também os saberes desse outro, lembrando que toda comunicação está entrelaçada com o poder, e a chance de se usar, mesmo inadvertidamente, esse poder sobre o outro é muito grande, impondo a ele uma comunicação que não é dele.

Sem mencionar, nesse sentido, que às vezes o outro simplesmente não quer minha comunicação, como também nem sempre não queremos a comunicação do outro. Às vezes não é a hora daquela comunicação, às vezes é a hora do *Big Brother*, às vezes é a hora da novela, às vezes é hora de alguma coisa mais séria.

Isso nos leva ao quarto desafio: a comunidade e o público. O trabalho com a comunicação implica uma responsabilidade considerável com a comunidade e com o contexto histórico, político e social de uma época. A título de comparação, podemos pensar que se um médico comete um erro, por exemplo, receitar um remédio incorreto, a única pessoa atingida vai ser o paciente dele; é ruim, mas é uma tragédia individual.

Se o comunicador erra, e noticia a morte de uma pessoa antes da hora, o erro tende a afetar escalas maiores da sociedade.

E, neste sentido, uma questão ética se relaciona com as as novas tecnologias: a comunicação está diretamente vinculada com a comunidade. Não existe comunidade sem comunicação: sem uma “voz”, que se articula discursivamente em inúmeras instâncias, e aqui usa-se a ideia de “voz” no sentido mais amplo possível, não se cria vínculos com a comunidade. É a voz (articulada em fala e endereçada a uma escuta), a conversa, a rede social, digital ou não, que cria vínculos com a minha comunidade. Não custa nada lembrar aliás que a raiz da palavra comunicação, *communio*, é a mesma da palavra comunidade, e, nos dois casos, nós temos ideia de um vínculo possível que se fará presente no momento da comunicação efetiva.

Nesse sentido, a organização política depende da comunicação. Se não sabemos quem é a minha comunidade, não saberemos quem está do nosso lado ou qual nossa força política. No entanto, a partir da hora em que sabemos qual é nossa comunidade, não falamos apenas como outro, não estamos mais sozinhos, criamos um vínculo político. É nesse sentido que a comunidade pede, por excelência também, uma ação política, porque cria vínculos, força, faz com que se tenha voz política. Veja-se, por exemplo, o quanto as comunidades no ambiente online, de grupos representativos deste ou daquele segmento se organizam e ganham números. O indivíduo isolado, condição desastrosa em termos políticos, ganha vínculos, força política, pode reivindicar o direito dele e dos outros, e esse vínculo se dá a partir das relações de comunicação.

Não é à toa que quando se quer desmobilizar pessoas começam a ser criados entraves para a comunicação. Não é à toa que em regimes totalitários, para desmantelar a crítica impede-se o diálogo. A democracia se funda numa base comunicativa na medida em que a partir dela que se pode deliberar, perguntar, questionar.

E isso nos leva ao quinto desafio, saber quem é o comunicador. Quem é esse comunicador, quem somos nós, comunicadores? Em primeiro lugar, também somos receptores. Vemos TV, estamos nas redes sociais, vamos ao cinema. Há momentos em que queremos viver essa comunicação e há momentos em que nós queremos descansar – o hu-

mano igualmente demanda por instantes onde simplesmente se pretende assistir a um jogo de futebol da TV ou uma telenovela, simplesmente porque se pretende deixar de lado a rotina cotidiana, as horas de trabalho ou os problemas corriqueiros.

Nós, comunicadores e comunicólogos, somos iguais ao público em muita coisa. Às vezes, pode-se cair em uma tentação elitista, criando uma distância imaginária entre seu gosto e o gosto ou vontade de um receptor entendido como alteridade – é o julgamento feito, por exemplo, quando se justifica uma atitude a partir da alegação de saber “o que o povo quer” ou “o que o povo precisa”, deixando de lado que também se é parte do povo. Lembrar que o comunicador também é um receptor nos faz pensar que aquilo que é bom para os outros é bom para nós também.

Algumas vezes um ideal ético será submetido a duras provas para se realizar na prática, e, em alguns casos, no mercado, será preciso respeitar a decisão de outras pessoas; mais importantes, mais poderosas, e nem sempre uma ética baseada no dever ou na virtude prevalecerá sobre a ética do mercado. Em alguns casos não, em outros casos vai. Mesmo quando não prevalece, e daí é um desafio, porque é novamente um paradoxo, mesmo quando não prevalece, e às vezes, no mercado de trabalho, você tem que fazer alguma coisa que você é contra, a fidelidade a si mesmo talvez seja importante para que você possa dormir pelo menos tranquilo, se não feliz, mas pelo menos tranquilo de falar “eu tentei. eu mantive meu princípio, eu defendi o princípio, mas eu não sou o dono, eu não sou o chefe, eu não sou a pessoa que decide: a pessoa que decide tem uma responsabilidade maior que a minha e não fez aquilo que deveria ter sido feito”. Às vezes, no mercado de trabalho, nos deparamos com situações diversas, e nem sempre é possível tomar uma decisão propriamente de acordo com os princípios e valores éticos que se tem.

Anos atrás a editora de uma revista importante decidiu publicar como matéria de capa um determinado assunto. O dono da editora desceu à redação pediu que a reportagem não saísse. Segundo ele, tratava-se de uma denúncia envolvendo um dos principais anunciantes de toda a empresa e a publicação acarretaria sérios problemas para a

corporação. A editora da revista mostrou-se firme em sua posição e decidida a publicar o texto. Diante da pressão do proprietário, ela se demitiu, alegando que não agiria contra a ética profissional. O detalhe que lança alguma outra luz sobre a questão: ela era solteira, sem filhos e tinha um segundo emprego que garantia 40% da renda. Tivesse ela 3 filhos e fosse responsável por cuidar de pais idosos, seria merecedora de alguma crítica se ela tivesse obedecido? Por isso conhecer o comunicador é também lembrar que o comunicador não é todo poderoso. Sua liberdade de escolha possui um limite.

Esse exemplo nos permite explorar mais detidamente um dos problemas centrais de qualquer debate sobre ética na comunicação: como se configuram os fundamentos da liberdade de escolha e sua relação com qualquer tomada de decisão que possa ser pensada a partir de critérios vinculados a uma moral. Nesse sentido, a tomada de decisões no âmbito das relações comunicativas não fica fora do enquadramento das decisões humanas de efetivamente deliberar a respeito de qualquer assunto – não no sentido do que se *vai* escolher, mas pensando, justamente, no fundamento do que se *pode* efetivamente escolher.

Como recorda Barros Filho (1995), a existência de uma plena liberdade, fundamento de um ato vinculado a uma ética, se liga à possibilidade de uma ação livre de restrições. Só é possível pretender uma liberdade maior dos meios de comunicação com uma concepção de liberdade clara – e, novamente aí, ficam invisíveis as fronteiras entre a comunicação, a ética e a política que a cerca.

O século XX mostrou-se paradoxalmente um momento de extremo racionalismo e grande retrocesso dos conceitos de liberdade, sobretudo nos regimes totalitários que se serviram amplamente dos meios de comunicação para garantir a presença de suas concepções em todos os lugares. Deixando a macroescala de Baudrillard (1991), a liberdade do homem encontra na mídia uma ameaça na medida em que é, por si só, um elemento questionável, de utilização rápida pelo sistema político – uma economia política da mídia passa necessariamente pelo exame das formas de liberdade possíveis, mas nem sempre desejáveis.

A consciência do conhecimento é a primeira etapa da liberdade. Ter consciência é ser livre, ser livre é fazer escolhas. É a partir dessas

escolhas que definimos nossa existência, não determinada por nenhuma essência – Deus não o faz, mas tampouco a luta de classes – e nos tornamos tudo aquilo que não deixamos de ser. O conceito é sempre negativo: *deixamos* outras “n” possibilidades de ser para ser apenas isto que queremos. E é uma escolha nossa. Não é o Estado, não é o Governo, não é o Sistema. Somos nós, em suma, a causa última de nosso estado de liberdade. Aliás, é preciso distinguir esse “nós”, pois não se trata de uma consciência coletiva, mas do estado individual que o ser, definido em última análise pela sua própria existência, escolhe para estar. Não há opção de escolha quando a liberdade é produto da relação entre o homem e sua consciência – não mais entre o homem e o “outro” – e ela é sempre o produto da negação de outras possibilidades em prol de uma única. Assim, desse princípio negativo potencial de escolhas nasce a única possível: ser livre. Apenas em consequência dessa liberdade é que pode haver ação.

Em suma, a culpa de todas as ações, toda a felicidade ou infelicidade durante a vida nada mais é do que o resultado de todas as escolhas que não fizemos. Ao final, o problema da liberdade resume-se, contrariando rios de tinta, na sua própria existência como parte da condição humana, não deixando nenhuma outra possibilidade senão utilizá-la. Ao deslocar a questão da liberdade humana para a consciência e para a liberdade ao invés de confiná-la em fatos objetivos, Sartre muda o eixo de compreensão das ações humanas. O homem não é o lobo do homem, é apenas o culpado por ser livre.

A característica multiforme da cultura revela-se em suas inúmeras exposições na mídia. Não se está, porém, isento de contradições que revelam, por sua vez, os problemas existentes na sociedade. As contradições econômicas e sociais revelam-se na miopia serena de alguns produtos da mídia, destinados a manter a ignorância como fundamento das relações sociais, estimulando a negligência do pensamento e oferecendo o escape para uma câmara de sonho a custos reduzidos.

A extensão do poder da mídia está para ser medida corretamente, mas as possibilidades de compreensão do espectador também derivam de fatores muito além do controle do pesquisador. Esforços individuais tentam conduzir estas mesmas parcelas para uma nova e constante

aplicação da mente na criação de uma cultura na qual a mídia exista, mas não seja hegemônica. Grande parte dessa hegemonia se encontra atrelada aos modos como a linguagem encarna ideologias na produção de estereótipos, discursos opressores e violência simbólica. Dito isso, faremos agora uma reflexão acerca do sexto desafio ético na comunicação: o trabalho da linguagem e com a linguagem. Esse não é um desafio a ser encarado à parte, mas algo que perpassa todos os outros anteriormente mencionados e guia a própria conduta do sujeito político comunicador.

A linguagem, a ética e o ser

A linguagem é condição de todo ato comunicativo: ela sedimenta nossas interações mais básicas e está presente em todas as dimensões das interações humanas. Assim, é possível afirmar que não há apenas uma linguagem, mas linguagens. A expressividade humana é complexa e bastante diferente daquela do animal. No desenvolvimento do ser humano, há uma relação direta e dinâmica entre inteligência e linguagem. Quando nascemos, tivemos provavelmente o maior salto de inteligência que teremos em nossa existência: nos poucos minutos após a saída do ventre materno tivemos que processar informações referentes à luz, temperatura, texturas, sons, cheiros, sentimentos de insegurança, medo, dor... tivemos que aprender em poucos segundos e minutos a respirar, a reconhecer um ambiente inóspito (tão diferente do útero acolhedor) e a sugar para receber o alimento. A inteligência humana continua a dar saltos grandes a partir das interações que tecemos com os outros a nosso redor. Nossa inteligência é, portanto, interacional e permite que criemos relações entre sons, coisas, atos e palavras. Essas relações são tão poderosas que passamos a prescindir do mundo concreto para nos referirmos a ele: não precisamos ter diante nós uma maçã, para sabermos como ela é, que gosto tem e como se escreve a palavra que corresponde à fruta. Com a linguagem criamos mundos e estruturamos nosso pensamento. Isso nos difere dos animais e de seu comportamento.

Geralmente, associamos o termo linguagem com a “fala”. Mas a linguagem não se restringe ao ato de falar. Se a língua pode ser entendida

como um sistema de códigos que nos permite construir enunciados, a fala nos permite utilizá-los para entrar em contato com o outro. Estamos imersos na linguagem, ou nas linguagens. É por meio dela(s) que compreendemos a alteridade e a nós mesmos. É através da linguagem que encontramos o outro, que nos vinculamos a ele. A linguagem nos permite acessar o outro, compreendê-lo em sua diferença e, claro, nos permite entrar em discordância, em atrito com outro e seus interesses.

A linguagem nos permite iniciar um ato de comunicação justamente porque ela opera uma passagem do domínio da natureza (estado natural) para o domínio da cultura (âmbito dos signos e dos sentidos sociais). Um exemplo: quando estamos dormindo estamos em nosso estado “natural”, estamos descodificados e desmontados. Mas quando acordamos, a primeira coisa que fazemos é nos “montar”, isto é, nos vestimos de acordo com um sistema de regras que possui convenções e significados específicos. Escolhemos nossas roupas de acordo com que elas devem significar para os eventos a serem vivenciados durante o dia. Sabemos o que cada peça “significa”: conhecemos o código. Não só a linguagem nos permite fazer essa passagem do natural ao cultural (simbólico), mas ela também nos possibilita chegar ao entendimento recíproco com o outro, pois todos nós partilhamos o mesmo código e podemos, assim, traduzir e decifrar os comportamentos, gestos e vestimentas uns dos outros. Podemos compor e entender o código. Além disso, tudo o que rompe com o código partilhado nos chama a atenção, uma vez que é ele que rege nosso comportamento.

Contudo, esses códigos não são rígidos, mas passíveis de “ruídos” e ambiguidades. Os códigos de linguagem são ambíguos e insuficientes. Isso se deve à insuficiência da linguagem para abarcar a complexidade do real: a linguagem representa algo do mundo, mas não é o mundo. Ao mesmo tempo, a ação de codificar e decodificar é assimétrica: nem sempre o outro entende o que quero dizer e por mais que compartilhe-mos os mesmos códigos gerais, há sempre muitas maneiras de interpretar e significar um código (o que depende de condições pessoais, históricas, culturais, etc.).

Nesse sentido, toda relação comunicacional é baseada na incerteza. Não temos conhecimento absoluto do outro e de suas formas de inter-

pretar o mundo. Exatamente por isso que lançamos mão de “dispositivos linguísticos” para reduzir a ambiguidade de nossos enunciados e gestos. O professor José Luiz Braga (2011) escreveu um ótimo texto mencionando que a comunicação não é rara e nem ausente, mas é tentativa. Ele apresenta o ato comunicacional como uma tentativa: um lance de sorte, em um jogo no qual todos nos arriscamos em busca do entendimento mútuo. Também a professora Lucrécia Ferrara (2013) fala de uma comunicação indecisa, fazendo uma distinção entre o “comunicar” (verbo) e a comunicação. Segundo ela, o ato de comunicar requer dois elementos fundamentais: a resposta e o respeito (ambos ligados a uma responsabilidade que um interlocutor possui em relação ao outro). Assim, a comunicação é o espaço do encontro: ela se realiza na reciprocidade.

Axel Honneth (1995) também apresenta uma perspectiva semelhante e argumentam que a comunicação implica reconhecer o outro, valorizá-lo e respeitá-lo. Nem sempre, para eles, passar informação é comunicação. Muito pelo contrário: na maioria das vezes informar não é comunicar, pois para que a comunicação ocorra é preciso encontro, choque, relação. Assim, vivemos na linguagem a através dela: por meio dela construímos nossa vinculação cultural e promovemos espaços de múltiplos encontros, do encontro entre indivíduo e sociedade (respeitando a lógica e cultura de cada povo).

Violência e linguagem

Não existimos na vida cotidiana sem estarmos continuamente em interação e comunicação com os outros. E é a linguagem que constitui e torna possível o encontro e o confronto de subjetividades, de experiências, pontos de vista. Ao mesmo tempo, a linguagem é modificada criativamente por meio desse encontro.

Por meio da linguagem somos capazes não só de compreender e agir sobre o mundo que nos cerca, mas também de construí-lo. Essa é uma das missões mais importantes e de maior responsabilidade que é dada ao comunicador: a partir da prática profissional, ele deve utilizar bem a linguagem e os signos para construir representações e mundos

que não apaguem a diferença, que não desvalorizem a alteridade e que não desrespeite a vida.

Com a linguagem, produzimos modos de ser e existir em comum. As profissões relacionadas à comunicação exigem uma habilidade criadora e, ao mesmo tempo, crítica que única: construir e reconstruir representações que nunca são neutras, que remetem a objetos, acontecimentos, produtos e sujeitos em interseção com ideologias, assimetrias e desigualdades.

Os textos verbais, imagéticos, sonoros, performáticos estarão sempre entrelaçados com ideologias, com esquemas de interpretação do mundo e, justamente por isso, com relações de poder. Narrativas midiáticas, é importante lembrar, se constroem por meio de enquadramentos que selecionam representações e estereótipos de modo a contar um acontecimento, dar forma à experiência e contribuir para a renovação do imaginário social.

É exatamente porque a comunicação envolve o reconhecimento do outro que muitas das formas atuais de desrespeito envolvem a invisibilização das pessoas. Quando ignoramos o outro e o retiramos do campo de nossa percepção estamos, na maioria das vezes, retirando do outro a linguagem e, portanto, sua humanidade. Basta que nos recordemos de vários grupos oprimidos e do modo como são silenciados por forças de poder e opressão. Se falar e ser andam juntos, quando a perda da linguagem ocorre é como se a morte se apresentasse ao homem. A linguagem nos define como seres humanos justamente por nos permitir falar e escutar a fala do outro, sem coisificá-lo. Tornar o outro um objeto, uma coisa, é desumanizá-lo: é dizer que ele pode ser morto.

Sob esse aspecto, o sociólogo Pierre Bourdieu (1992), ao estudar a origem e os usos sociais da linguagem, chamou de violência simbólica os atos de nomear e classificar o outro. Para ele, quando damos um nome e rotulamos algo (coisa ou pessoa) fica mais fácil controlá-lo. Bourdieu também menciona que, quando estabelecemos que há uma forma “correta” de falar, definimos em contrapartida o “incorreto”. Assim, se não seguimos o “correto”, somos julgamos como de menor valor, somos desvalorizados no “mercado linguístico”. Ao longo da história, o que mais presenciamos é um povo, comunidade ou grupo

querer impor sua lógica linguística sobre o outro, uma lógica “correta” e bem cotada sobre uma lógica “incorreta”, inculta, depreciada. Falamos aqui em lógica e não apenas em linguagem, pois toda linguagem esta imbuída de ideologia e é essa ideologia que opera as sentenças de valorização e desvalorização dos sujeitos por meio de seus códigos. A disputa entre lógicas no mercado linguístico é algo que Bourdieu explora no livro “A distinção”.

Se as lógicas são empregadas para “ler” a realidade, então temos também uma dimensão política da linguagem e de seu uso: segundo Bourdieu (1988), quanto mais rara uma linguagem, mais alto o seu valor e mais poder (capital) contabiliza para aquele que a domina. O capital daquele que, por exemplo, fala e escreve bem na língua inglesa é muito maior do que aquele que só conhece o português.

Mas se a linguagem pode ser utilizada para dominar, desvalorizar e invisibilizar o outro, ela também pode servir a práticas de resistência e luta por reconhecimento. Vale aqui lembrar o escritor queniano Ngũgĩ wa Thiong'o que, em sua obra, “Descolonizando a mente” (*Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, 1986), nos ensina a trabalhar nossa própria linguagem como fonte de emancipação, recusando a língua do colonizador e, portanto, seu poder de apagamento e opressão.

A política que se processa na vida cotidiana (contestação de estereótipos e representações, luta contra opressões simbólicas de todo tipo, conflitos raciais e de gênero, etc.) diz respeito ao processo de construção reflexiva dos discursos, dos textos e das identidades. A comunicação constitui o local onde as lutas políticas são vividas tanto do ponto de vista coletivo quanto íntimo, uma vez que as interações são, em maior ou menor medida, baseadas em relações de poder. É nesse sentido que um grande desafio se impõe a todo comunicador: há uma dimensão ética que se manifesta no entendimento mesmo do ato de comunicar: aprendemos que comunicar é tornar comum, produzir encontros, partilhar. Nessa ação de construir um “comum”, é vital o gesto de acolher a palavra do outro na nossa palavra: cultivando o respeito, a humildade e a generosidade.

REFERÊNCIAS

ABERCROMBIE, N. e LONGHURST, B. **Dictionary of Media Studies**. Londres: Penguin, 2007.

ADORNO, T. W. **Negative Dialectics**. Nova York, Continuum Press, 2003.

ADORNO, Theodor. "Culture Industry reconsidered". In: ALEXANDER, J.; SEIDMAN, Steven. **Culture and Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ADORNO, T. & HORKHEIMER. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

AGAMBEN, Giorgio. Face. In: **Means without end: notes on politics**. University of Minnesota Press: Minneapolis, 2000, p.91-100.

ALEXANDER, J. **La reduction. Critique de Bourdieu**. Paris: Editions CERF, 2000.

ALSINA, M. R. **La construcción de la noticia**. Barcelona: Paidós, 2005.

AMARAL, L. **Objetividade jornalística**. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto, 1996.

ANDERSON, Joel. “A opressão invisível”, **Folha de S. Paulo**, 22/07/01, Caderno Mais, pp.1-16.

ANDERSON, Joel. “Autonomy and the Authority of Personal Commitments: from internal coherence to social normativity”. **Philosophical Explorations**, v.6, n.2, 2003, pp.90-108.

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”. In: CHRISTMAN, John; ANDERSON, Joel (eds.). **Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 127-149.

APEL, Karl-Otto. “Ética do discurso e as coerções sistêmicas da política, do direito e da economia: uma reflexão filosófica sobre o processo de globalização”. In: HERRERO, F; NIQUET, Marcel (orgs.). **Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações**. São Paulo: Loyola, 2002, pp.201-223.

ARANGUREN, J. **Sociologie de l’information**, Paris, Hachette, s.d.

ARANHA, Maria Lúcia; MARTINS, Maria Helena. “Introdução à moral” e “Concepções éticas”. In: **Filosofando: introdução à filosofia**. São Paulo: Moderna, 1993, pp. 272-289.

ARISTÓTELES. **Arte Retórica**, Lisboa, Imprensa Nacional, 2000.

AUBRY, Danielle. **Du roman-feuilleton à la série télévisuelle: pour une rhétorique du genre et de la sérialité**. Bruxelles: Peter Lang, 2006.

AUDI, R. **Moral value and human diversity**. Oxford: OUP, 2007.

AVRITZER, Leonardo. “Teoria Crítica e Teoria Democrática – do diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública”. **Novos Estudos Cebrap**, nº53, março 1999, pp.167-188.

AVRITZER, Leonardo. “Entre o diálogo e a Reflexividade: a modernidade tardia e a mídia”. In: AVRITZER, L.; DOMINGUES, José Maurício (orgs). **Teoria Social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, pp. 61-83.

BALSEY, Catherine. **Critical Practice**. Londres: Routledge, 2002.

BANASZYNSKI, J. “Conflicting loyalties and personal choices”. In: MEYERS, C. **Journalism ethics**. Oxford, OUP, 2010.

BARKER, Chris. “Audiencias, identidad y debates sobre programas televisivos”. In: **Televisión, globalización e identidades culturales**. Barcelona: Piados, 2003.

BARROS FILHO, C. e MARTINO, L. M. S. **O habitus na comunicação**. São Paulo: Paulus, 2003.

BARROS Filho, C. **Ética na Comunicação**, São Paulo, Moderna, 1995.

BARTHES, R. **Crítica e Verdade**, São Paulo, Perspectiva, 1982.

BARTHES, R. **O grau zero da escrita**, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

BARTHES, R. “A mensagem fotográfica”, in LIMA, Luiz C. **Teoria da Cultura de Massa**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

BARTHES, R. “O efeito de real” in: VV.AA. **Linguagem e Comunicação**, Petrópolis, Vozes, 1973.

BAUDRILLARD, J. **A Sociedade do Consumo**, Lisboa, Elfos, Sd.

BAUDRILLARD, **Simulacros e Simulações**, Lisboa, Relógio D’Água, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. 1990. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 334p.

BAYNES, Kenneth. “Public Reason and Personal Autonomy”. In: RASMUSSEN, David (ed.). **Handbook of Critical Theory**. Massachusetts: Blackwell, 1996, pp.243-254..

BENHABIB, Seyla (ed.). **Democracy and Difference – contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

BENHABIB, Seyla. “Toward a Communicative Ethics and Autonomy”. In: BENHABIB, Seyla. **Critique, Norm, and Utopia: a study of the foundations of critical theory**. New York: Columbia University Press, 1986, pp. 279-353.

BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas, Vol.3**. São Paulo, Brasiliense, 1996.

BENJAMIN, W. **The arcades project**. Harvard University Press, 2002.

BERGER, P. & BERGER, B. **O que são instituições sociais**, in FORACCHI, M. e MARTINS, J. **Sociologia e Sociedade**, Rio de Janeiro, Livres Técnicos e científicos, 1981.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. **The social construction of reality**. London: Penguin Books, 1971.

BERRY, S. “Why Objectivity Still Matters”. Nieman Reports / Summer 2005.

BIROLI, Flávia (2012). “Agentes imperfeitas: contribuições do feminismo para a análise da relação entre autonomia, preferências e democracia”. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 9, p. 7-39.

BIROLI, Flávia. Autonomia, opressão e identidades: a ressignificação da experiência na teoria política feminista. Revista Estudos Feministas (UFSC. Impresso), v. 21, p. 81-105, 2013.

BOHMAN, J. O que é a deliberação pública? Uma abordagem dialógica. In: MARQUES, Ângela C. S. (Org.). **A Deliberação Pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas: textos fundamentais**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p.31-84.

BOHMAN, James. **Public Deliberation: pluralism, complexity, and democracy**. Massachusetts: Mit Press, 1996.

BOHMAN, J. Expanding dialogue: the internet, the public sphere and prospects for transnational democracy, **Sociological Review**, v. 2004, pp. 131-155.

BORELLI, Sílvia. **Ação, suspense, emoção: literatura e cultura de massa no Brasil**. São Paulo: Educ, Estação Liberdade, 1996.

BORELLI, V. “Jornalismo como atividade produtora de sentidos”. **Biblioteca On-line de Ciência da Comunicação**, 2002. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/borelli-viviane-jornalismo-atividade-sentidos.pdf>> Acesso em 18 de junho de 2011.

BOUDON, Raymond & BOURRICAUD, François. “Instituições”. In: _____. **Dicionário Crítico de Sociologia**. São Paulo: Ática, 1993, pp.300-307.

BOURDIEU Pierre. **Choses dites**. Paris, Ed. de Minuit, 1987.

BOURDIEU Pierre. **Langage et pouvoir symbolique**. Paris : Seuil, 2001.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas lingüísticas**, São Paulo, Edusp, 1998.

BOURDIEU, P. “La force du droit, elements pour une sociologie du champ juridique”, **Actes de la recherche en sciences sociales**, no. 64, septembre 1986.

BOURDIEU, P. “Le champ littéraire”. **Actes de la recherche en Sciences Sociales**. No. 89, Septembre 1991.

BOURDIEU, P. **Esquisse d’une théorie de la pratique**. Paris, Seuil, 2002

BOURDIEU, P. **Le Sens Pratique**. Paris, Minuit, 1994.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988.

BOURDIEU, P. **Questions de Sociologie**. Paris, Minuit, 1980.

BOURDIEU, P. **Sobre a televisão**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

BOURDIEU, Pierre. "The forms of capital". In: RICHARDSON, J. (org.). **Handbook of theory of research for the sociology of education**. Nova York: Greenwood Press, 1986, p. 46-58.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **Ce que parler veut dire**. Paris: Minuit, 1982.

BOURDIEU, Pierre. **Le Sens Pratique**. Paris: Minuit, 1980b.

BOURDIEU, Pierre. **Questions de Sociologie**. Paris: Minuit, 1980a.

BOURDIEU, Pierre. **Raisons pratiques**. Paris: Seuil, 2000.

BRAGA, J. L. Os estudos de interface como espaço de construção do Campo da Comunicação. **Anais do XIII Encontro da Compós**, 2004.

BRAGA, J. L. Nem rara, nem ausente - tentativa. Matrizes (USP. Impresso), v. 4, p. 65-81, 2011.

BRAGA, J. L.. Lógicas da mídia, lógicas da midiatização?. In: Fausto Neto, Antonio; Anselmina, Natália Raimondo; Gindin, Irene Lis. (Org.). *Relatos de investigaciones sobre mediatizaciones*. 1ed. Rosário, Argentina: UNR Editora, 2015, v. 1, p. 15-32.

BUCCI, E. **A imprensa e o dever da liberdade**. São Paulo: Contexto, 2009.

BUCCI, E. **Sobre ética e imprensa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BULHÕES, A. Internet: a invasão neonazista, In: **Observatório da Imprensa**, no. 79, 20 de novembro de 1999, retirado da internet em <<http://www2.uol.com.br/observatorio/artigos/pb201199.htm#publico02>>.

BUSS, Sarah. "Personal Autonomy". In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy** – on line version 2002 <<http://plato.stanford.edu/entries/personal-autonomy/>>, acessado em agosto de 2005.

BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. Vida precária. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, 2011, n.1, p.13-33.

BUTLER, Judith. **Precarious Life**. London: Verso, 2004.

CAPUZZO, Heitor. **Lágrimas de Luz – o drama romântico no cinema**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CASTELLS, M. **A Sociedade em Rede**, 3a. edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999.

CHAIA, V. "Escândalos políticos: parte do jogo?" in Chaia, V. e Chaia, M. **Mídia e Política**. São Paulo, Educ, 2000.

CHAMBERS, Simone. **Reasonable Democracy – Jürgen Habermas and the Politics of Discourse**. London: Cornell University Press, 1996.

CHAMBERS, S., 2013, **The Lessons of Rancière**, Oxford, Oxford University Press.

CHAPELL, T. **Ethic and Experience**. Durham, Acumen, 2009.

CHAPUT, M. L'analyse des discussions politiques sur internet: de la prescription à la description? Texto apresentado no **Congresso da Association Française de Sciences Politiques**, Toulouse, 2007.

CHRISTIANS, C. "Ethical Theory in Communications Research" **Journalism Studies**, Volume 6, Number 1, 2005, pp. 3-14.

CHRISTMAN, John. "Constructing the Inner Citadel: Recent work on the concept of autonomy". **Ethics**, v.99, October 1988, pp.109-124.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew (1992). Discourse Ethics and Civil Society. In: COHEN, J. ARATO, A. **Civil Society and Political Theory**. Cambridge: MIT Press, pp.345-420.

COHEN, Joshua. "Procedure and Substance in Deliberative Democracy". In: BOHMAN, James; REHG, William (eds.). **Deliberative Democracy: essays on reason and politics**. Cambridge: MIT Press, 1997, pp.407-437.

COHEN, Joshua. "Reflections on Habermas on Democracy". **Ratio Juris**, v.12, n.4, 1999, pp.385-416.

COHEN-ALMAGOR, R. "The limits of objective reporting" **Journal of Language and Politics** 7:1 (2008), 138–157.

CONDE, L. M. R. "A impossível pureza humana: um estudo da objetividade da notícia" **Estudos em Jornalismo e Mídia**, Vol. I N° 2 - 2º Semestre de 2004.

CONOVER, Pamela; SEARING, Donald; CREWE, Ivor. "The Deliberative Potential of Political Discussion". **British Journal of Political Science**, 2002, v.32, pp.21-62.

CONOVER, Pamela; SEARING, Donald. "Studying 'Everyday Political Talk' in the Deliberative System". **Acta Politica**, v. 40, 2005, pp. 269-283.

COOKE, Maeve. "A space of one's own: autonomy, privacy, liberty". **Philosophy & Social Criticism**, v.25, n.1,1999, pp.23-53.

COOKE, Maeve. "Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition". **Political Theory**, v.25, n.2, April 1997, pp.258-288.

COSTA, Maria Cristina Castilho. **A Milésima Segunda Noite – da narrativa mítica à telenovela análise estética e sociológica**. São Paulo: Annablume, 2000.

COSTA, C. T. **Ética, jornalismo e nova mídia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,2009.

DAHLBERG, L., The internet and democratic discourse: exploring the prospects of online deliberative forums extending the public sphere. **Information, Communication & Society**, v.4, n.4, pp.615-633, 2001.

DAHLBERG L. Rethinking the fragmentation of the cyberpublic: from consensus to contestation , **New Media and Society**, v. 9, n.5, 2007, pp. 827-847.

DAHLGREN, P., The Internet, Public Spheres, and Political Communication: dispersion and deliberation. **Political Communication**, n.22, pp.147-162, 2005.

DAUMARD, A. **Hierarquia e Riqueza**. São Paulo, Perspectiva, 1985.

DeFLEUR, M & BALL-ROCKEACH, S. **Teorias da Comunicação de Massa**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. Ano Zero – Rostidade. **Mil Platôs Capitalismo e Esquizofrenia**, vol. 3. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2004. p. 31-61.

DERANTY, J.-P. (2003). Jacques Rancière's contribution to the ethics of recognition, **Political Theory**, v.31, n.1, p.136-156.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Peuples exposés, peuples figurants**. Paris: Editions de Minuit, 2012.

DIDI-HUBERMAN, G., 2008, “La emoción no dice “yo”: diez fragmentos sobre la libertad estética”. In: AAVV, Alfredo Jaar. **La política de las imágenes**, Santiago de Chile, editorial Metales pesados, pp.39-67.

DIDI-HUBERMAN, G., 2011, “Coisa pública, coisa dos povos, coisa plural”, in Nazaré, L; Silva, R. (eds), **A República por Vir: Arte, Política e Pensamento para o Século XXI**, Lisbonne, Fondation Calouste-Gulbenkian, pp.41-70.

DOURY, M.; MARCOCCIA, M.. Forum Internet et courrier des lecteurs : l'expression publique des opinions, **Hermès**, v.47, 2007, pp.41-50.

DUCHESNE, Sophie; HAEGEL, Florence. “La polititisation des discussions, au croisement des logiques de specialisation et de conflictualisation”. **Revue française de science politique**, v.54, n.6, décembre 2004, pp. 877-909.

DUCHESNE, Sophie; HAEGEL, Florence. “Avoiding or Accepting conflict in Public Talk”. **British Journal of Political Science**, v.37, 2006, pp.1-22.

DURKHEIM, E. **Da divisão do trabalho social**, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

DWORKIN, Gerald. **The theory and practice of autonomy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

ECO, Umberto. **Seis Passeios pelos Bosques da Ficção**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1994.

ELHAJJI, M. “Por um jornalismo auto-reflexivo”. In: PAIVA, R. (org.) **Ética, cidadania e imprensa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

ELIASOPH, Nina. “Close to home: the work of avoiding politics”. **Theory and Society**, v.26, 1997, pp.605-647.

ENTMAN, Robert. “Framing: towards clarification of a fractured paradigm”. **Journal of Communication**, 43(4), 1993, pp. 51-58.

ESTEVES, João Pissarra (2003). Media, Comunicação e Moral Comunicacional. In: _____. **Espaço Público e Democracia: comunicação, processos de sentido e identidades sociais**. Rio Grande do Sul: Unisinos, pp.143-168.

ESTEVES, João Pissarra. **A ética da comunicação e os media modernos: legitimidade e poder nas sociedades complexas**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenian, 1998.

ELIASOPH, Nina. “Close to home: the work of avoiding politics”. **Theory and Society**, v.26, 1997, pp.605-647.

EVELAND, William; MOREY, Alyssa; HUTCHENS, Myiah. Beyond Deliberation: New Directions for the Study of Informal Political Conversation from a Communication Perspective. **Journal of Communication**, n. 61 (2011) 1082–1103.

FELINTO, E. Da Teoria da Comunicação e teorias da mídia. Texto apresentado no XX Encontro da Compós. Porto Alegre: UFRGS, Junho 2011.

FERRARA, L. A Epistemologia de uma Comunicação Indecisa. XXII Encontro Anual da Compós, 2013.

FESTINGER, L. **Teoria da Dissonância Cognitiva**, Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

FJELD, A.; TASSIN, E. (2015). Subjectivation et désidentification politiques: dialogue à partir d’Arendt et de Rancière. *Ciencia Política*, v.10, n.19, p.193-223.

FOUCAULT, M. (2009). **A ordem o discurso**. São Paulo, Edições Loyola.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**, Riode Janeiro, Nau Editora, 2002.

FRANÇA, Vera R. V. “Comunicação, Sociabilidade e Cotidiano: o fio de Ariadne, a palavra da rua”. In: NETO, Antônio Fausto e PINTO, Milton José (orgs.). **O indivíduo e as mídias**. Rio de Janeiro: Ed. Diadorim, 1996, p.103-111.

FRANÇA, Vera. Paradigmas da Comunicação: conhecer o quê. In: MOTTA, Luiz Gonzaga; FRANÇA, V., PAIVA, R. e WEBER, M. H. (orgs.) **Estratégias e culturas da comunicação**. Brasília: Editora UnB, 2001.

FRANKENA, W. **Ética**, Rio de Janeiro, Zahar, 1969.

FRASER, Nancy. “Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”, *Social Text*, No. 25/26, 1990, pp. 56-80.

FRASER, Nancy. **Justice interruptus critical reflection on the “postsocialist” condition**. New York: Routledge, 1997.

GAMSON, William; MODIGLIANI, Andre. “Media discourse and Public Opinion on Nuclear Power; a constructionist approach”. **American Journal of Sociology**, v.95, n.1, 1989, pp. 38-107.

GASTIL, John. **Political Communication and Deliberation**. London: Sage, 2008.

GEORGE, E. Dynamiques d’échanges publics sur Internet. In: JAURÉGUIBERRY, F ; PROULX, S. (eds.). **Internet, nouvel espace citoyen ?**, Paris, L’Harmattan, 2002, pp.50-79.

GIDDENS, Anthony. **Modernity and self-identity**. Stanford: Stanford University Press, 1991.

GIRARDI, Liráucio. **Pierre Bourdieu: Questões de Sociologia e Comunicação**. São Paulo: Annablume, 2007.

GOFFMAN, E. **Estigma**, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

GOMES, M. R. **Ética e jornalismo**. São Paulo: Escrituras, 2002.

GOMES, W. **Transformações da política na era da comunicação de massa**. São Paulo, Paulus, 2004.

GOMES, Wilson; MAIA, Rousiley (2008). **Comunicação e Democracia: problemas e perspectivas**. São Paulo: Paulus.

GOODWIN, E. **Procura-se ética no jornalismo**, São Paulo, Nórdica, 1991.

GRAHAM, T. Needles in a Haystack: a new approach for identifying and assessing political talk in non-political discussion forums, **Javnost-the public**, v.15, n.2, 2008, pp.17-36.

GROSSI, G. “La comunicación política moderna”. In. MORAGAS SPA, M. **Sociologia de la comunicación de masas**. Barcelona, 1985.

GUILHAUME, Philippe, “Éthique et information”, in. vva. **Éthique et Communication**, Paris, Beauchesne, 1991.

GUIMARÃES, César. O que é uma comunidade de cinema?, Revista **Eco-Pós** (Online), v. 18, p. 45-56, 2015.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2000.

HABERMAS, J. **The Theory of communicative action: vol.I, Reason and the rationalization of society**. Boston, Beacon Press, 1984.

HABERMAS, J. “A Reply”, In: HONNETH, A. ; JOAS, H. (eds.). **Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action**. Cambridge: MIT Press, 1991, p.214-264.

HABERMAS, J. “Political Communication in Media Society – does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research”. **Communication Theory**, v.16, 2006, pp. 411-426.

HABERMAS, J. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, J. **A Inclusão do Outro – estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, J. **Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Cambridge: MIT Press, 1996a.

HABERMAS, Jürgen. “Three Normative Models of Democracy”. In: BENHABIB, Seyla (ed.). **Democracy and Difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University Press, 1996b, pp.21-30.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural na esfera pública**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa, Ed. 70, s.d.

HABERMAS, J. **Reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. **The Theory of communicative action: vol.II Lifeworld and system: a critique of functionalism reason**. Boston: Beacon Press, 1987.

HABERMAS, Jürgen. “A Reply to my Critics”. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (eds.). **Habermas: critical debates**. Cambridge: MIT Press, 1982, pp.219-283.

HABERMAS, Jürgen. “Actions, Speech Acts, Linguistically mediated interactions and lifeworld”. In: COOKE, Maeve. **On the Pragmatics of Communication**. Cambridge: MIT Press, 1998, pp.215-256.

HABERMAS, Jürgen. “Morality, Society and Ethics: an interview with Torben Hviid Nielsen”, **Acta Sociologica**, n.33, v.2, pp.93-114, 1990.

HABERMAS, Jürgen. “Soberania popular como procedimento: um conceito normativo de espaço público”. **Novos Estudos Cebrap**, n.26, março de 1990, pp.100-113.

HABERMAS, Jürgen. 1992. Further Reflections on the Public Sphere. In: CALHOUN, Craig (ed.), **Habermas and the Public Sphere**, p.421-461.

HABERMAS, Jürgen. 1995. Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. In: BENHABIB, S. ; DALLMAYR, F. (eds.), **The Communicative Ethics Controversy**. Cambridge, MIT Press, p.60-110.

HABERMAS, Jürgen. 1998. Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld. In: COOKE, M. (ed.), **On the Pragmatics of Communication**. Cambridge, MIT Press, p.215-256.

HABERMAS, Jürgen. 2002. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Trad: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 271p.

HABERMAS, Jürgen. 2004. **A Inclusão do Outro: estudos de teoria política**. São Paulo, Edições Loyola, 390p.

HABERMAS, Jürgen. 2006. Political communication in media society: does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research. **Communication Theory**, v.16: 411-426.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Vol II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”. In: BENHABIB, S.; DALLMAYR, F. (eds.). **The Communicative Ethics Controversy**. Cambridge: MIT Press, pp.60-110, 1995.

HABERMAS, J. 2010. Individuação pela socialização: sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead. In: **Jürgen Habermas: obras escolhidas, v.1**, Lisboa, Edições 70, p.211-261.

HACKETT, R. “Decline of a Paradigma? Bias and Objectivity in News Media Studies”. *Critical Studies in Mass Communication*. Volume 1, No. 3, September 1984.

HAFEZ, K. “Journalism Ethics Revisited: A Comparison of Ethics Codes in Europe, North Africa, the Middle East, and Muslim Asia”, **Political Communication**, 19:2, 225 — 250

HAGEN, S. “A emoção como complemento à objetividade na imagem do apresentador de telejornal” Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho “Estudos de Jornalismo”, do XVII Encontro da Compós, na UNIP, São Paulo, SP, em junho de 2008.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1997.

HAMBURGER, Esther. “Diluindo fronteiras: a televisão e as novelas no cotidiano.” In: SCWARCS, Lilia Moritz (org.). **História da Vida Privada no Brasil, v.4: contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp.439-487.

HAMBURGER, E. **O Brasil Antenado: a sociedade da novela**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HARCUP, T. “Journalists and Ethics: the quest for a collective voice” **Journalism Studies**, Volume 3, Number 1, 2002, pp. 101–114.

HELD, David. **Modelos de Democracia**. Belo Horizonte: Paidéia, 1987.

HERRERO, Francisco Javier. “Ética na construção da política”. In: DOMINGUES, I. et al. (orgs.). **Ética, Política e Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, pp.69-87, 2002.

HERRSCHER, R. “A Universal Code of Journalism Ethics: Problems, Limitations, and Proposals” **Journal of Mass Media Ethics**, 17(4),277–289 Lawrence Erlbaum Associates, 2002.

HESSEN, J. **Filosofia dos Valores**, Coimbra, Amador, 1976.

HOHLFELDT, A. “Objetividade: categoria jornalística mitificada”. Trabalho apresentado no XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Campo Grande, 3 a 7 set. 2001.

HONNETH, A. (1995). **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Cambridge, MIT Press.

HONNETH, Axel. 1995. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on a theory of recognition. In: WHIGHT, C.W. (org), **The fragmented world of social – essays in social and political philosophy**. New York, State University of New York Press, p.247-260.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

- HORKHEIMER, M. **Critical Theory**. Nova York, Continuum, 2002.
- HOWE, I. **A política e o romance**. São Paulo, Perspectiva, 1998.
- HUSSAK, P., 2012, “Rancière: a política das imagens”, **Princípios**, v.19, n.32, pp.95-107.
- JANSSEN, D.; KIES, R. Online forums and deliberative democracy: hypotheses, variables and methodologies, **Acta Política**, v.40, 2005, pp.317-335.
- JENKINS, Keith. **Rethinking History**. Londres: Routledge, 2006.
- KANT, E. **Doutrina do Direito**, São Paulo, Ícone, 1993.
- KANT, I. **Lógica**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992.
- KARAM, F. “Qualidade de ensino e cinismo ético no jornalismo”, **Comunicação e Educação**, São Paulo, (6): 29 a 34, mai./ago. 1996.
- KARAM, F. **Jornalismo, ética e qualidade**. São Paulo, Summus, 1995.
- KIES, R. **Promises and limits of web-deliberation**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- KIM, J.; KIM, E. J. Theorizing dialogic deliberation: everyday political talk as communicative action and dialogue, **Communication Theory**, v.18, 2008, pp.51-70.
- KOHN, Margareth (2000). Language, Power, and Persuasion: toward a critique of deliberative democracy, **Constellations**, v.7 (3), p.408-429.
- LAGE, N. **Controle da Opinião Pública**, Petrópolis, Vozes, 1998.
- LAGE, N. **Ideologia e técnica da notícia**. Florianópolis, Insular, 2001.
- LELO, T. ; MARQUES, A. C. S.. Democracia e pós-democracia no pensamento político de Jacques Rancière a partir das noções de igualdade, ética e dissenso. *Revista Brasileira de Ciência Política (Impresso)*, p. 349-374, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **Alterity and transcendence**. New York: Columbia University Press, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007, p.69-75.

LEV-ON, A. ; MANIN, B. Internet: la main invisible de la délibération, **Esprit**, mai, 2006, pp. 195-212.

LEVY, P. **Cybercultura**, São Paulo, ed. 34, 1999.

LIMA, L. C. “Comunicação e Cultura de Massa: abordagem histórica”. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, 1974, no. 19/20.

LIMA, Venício. **Mídia – Teoria e Política**, São Paulo, Perseu Abramo, 2001.

LIPMANN, W. **Public Opinion**, New York, Penguin, 1944.

LOUW, E. **The media and political process**. Londres, Sage, 2005.

LUKES, S. **Moral relativism**. Londres: Profile, 2008.

MAIA, M. R. e RODRIGUES, F. “Narrativa onisciente no jornalismo: possibilidade de ampliação da captação” . Trabalho apresentado no 8. Encontro da SBPJor. São Bernardo do Campo, 19 a 21 de novembro de 2008.

MAIA, R. C. M. “Discursos Práticos e a Busca pela Ética”. In: MARI, H. et al. (Org.). **Fundamentos e Dimensões da Análise do Discurso**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso – FALE/UFMG, 2001, p. 73-86.

MAIA, Rousiley (org.) (2008). **Mídia e Deliberação**. Rio de Janeiro: FGV.

MAIA, Rousiley Celi Moreira. “Dos dilemas da visibilidade midiática para a deliberação política”. In: LEMOS, André et al.(orgs.). **Livro da XII Compós: Mídia.br**. Porto Alegre: Sulina, 2004, pp.9-38.

MAIA, Rousiley. 2001. Discursos Práticos e a Busca pela Ética. In: MARI, H. et al. (Org.), **Fundamentos e Dimensões da Análise do Discurso**. Belo Horizonte, Núcleo de Análise do Discurso – FALE/UFMG, p. 73-86.

MAIA, Rousiley. “Modernidade, Comunicação de Massas e o seqüestro da experiência: notas sobre a trajetória de um debate”. In: **Mídia e Cultura**. Rio de Janeiro: Diadorim,1997, pp.313-323.

MAIA, Rousiley. “O papel da mídia na pré-estruturação da esfera pública política”. Texto apresentado no Congresso da IAMCR (International Association for Media and Communication Research), em Glasgow,1998.

MAIA, R. C. M. Esfera pública e os media na trajetória de pensamento de Jüngen Habermas. In: Esfera pública, redes e jornalismo. Rio de Janeiro: E-papers, 2009, v. 1, p. 48-69.

MAIGRET, E. **Sociologie de la communication et des médias**. Paris, Armand Colin.

MANSBRIDGE, Jane. A conversação cotidiana no sistema deliberativo. In: MARQUES, Angela Cristina Salgueiro. (Org.). **A Deliberação Pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas: textos fundamentais**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MANSBRIDGE, Jane. “Everyday Talk in Deliberative System”. In: MACEDO, Stephen (ed.). **Deliberative Politics: essays on democracy and disagreement**. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp.211-239.

MANSBRIDGE, Jane. Conflict and Self-Interest in Deliberation. Paper presented at Granada IVR workshop on deliberative democracy and its discontents, on 25 and 27 May, 2005.

MANSBRIDGE, Jane; BOHMAN, James; CHAMBERS, Simone; ESTLUND, David; FOLLESDAL, Andreas; FUNG, Archon; LAFONT, Cristina; MANIN, Bernard; MARTÍ, José. “The place of self-interest and the role of power in deliberative democracy”, **The Journal of Political Philosophy**, v.18, n.1, 2010, p.64-100.

MARCH, James & OLSEN, Johan. **Rediscovering Institutions – the organizational basis of politics**. New York: The Free Press, 1989.

MARCONDES Filho, C. **O capital da notícia**. São Paulo, Ática, 1989.

MARCONDES Filho, C. **Quem manipula quem**. Petrópolis, Vozes, 1992.

MARQUES, A. C. S. Os meios de comunicação na esfera pública: novas perspectivas para as articulações entre diferentes arenas e atores. *Líbero (FACASPER)*, v. 21, p. 23-36, 2008.

MARQUES, Ângela. “O processo deliberativo a partir das margens: o programa Bolsa-Família na mídia e na fala das beneficiárias”, Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

MARQUES, Ângela. As relações entre ética, moral e comunicação em três âmbitos da experiência intersubjetiva. *Logos*, v. 31, p. 51-63, 2009.

MARQUES, Ângela. Ética do discurso e deliberação mediada sobre a questão das cotas raciais. *Líbero*, v. 13, n. 26, p. 75-89, 2010.

MARQUES, Angela. A ética dos processos comunicativos: discurso, alteridade e espaço público. *Verso e Reverso (Unisinos. Online)*, v. 25, p. 80-91, 2011.

MARQUES, Angela. O papel dos interesses na construção de uma ética dos processos comunicativos. *Lumina (UFJF. Online)*, v. 5, p. 1-18, 2011.

MARQUES, Ângela. L'intersection entre le processus communicatif et la délibération publique. *Les Enjeux de l'Information et de la Communication*, v. 9, p. 1-12, 2008.

MARQUES, Ângela. A ética do discurso e a formação do sujeito político em Habermas. *Cadernos da Escola do Legislativo*, v. 15, p. 3-25, 2013.

MARQUES, Ângela. ; MARTINO, L.M.S. A configuração da questão dos interesses no âmbito de uma ética do profissional de comunicação. *Revista FAMECOS (Online)*, v. 18, p. 816-833, 2011.

MARQUES, A. C. S. La conversation civique sur internet : contributions au processus délibératif, **Estudos em Comunicação/ Études en Communication**, v. 5, 2009, pp. 21-52.

MARQUES, A. C. S. L'intersection entre le processus communicatif et la délibération publique, **Les Enjeux**, 2008. Disponível em: <http://w3.u-grenoble3.fr/les_enjeux/2008/Marques/index.php>, acesso em 18/10/2009.

MARQUES, Ângela; LELO, T. Aspectos poéticos - comunicacionais da filosofia política de Rancière a partir dos conceitos de dano, dissenso e desidentificação. *Intexto*, v. 31, p. 52-67, 2014.

MARQUES, Ângela & MAIA, Rousiley. “O apelo emocional e a mobilização para a deliberação: o vínculo homoerótico em telenovelas”. **Contemporânea – Revista de Comunicação e Cultura/Journal of Communication and Culture**, v.1, n.1, pp.83-114, dezembro de 2003.

MARQUES, A. C. S.; MAIA, R. A conversação sobre temas políticos em contextos comunicativos do cotidiano, **Política & Sociedade**, v.7, n.12, 2008, pp.143-175.

MARQUES, A., 2014, “Política da imagem, subjetivação e cenas de dissenso”, **Discursos Fotográficos** (Online), v. 10, pp. 61-86.

MARTIN, Mike. **Everyday Morality**. Califórnia: Wadsworth Publishing Company, 1989.

MARTIN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações**. Rio de Janeiro, UFRJ, 1997.

MARTÍN-BARBERO, J. O medo da mídia – política, televisão e novos modos de representação. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo; SILVA, Hélio (orgs), **Desafios da Comunicação**. Petrópolis, Vozes, 2000, p.28-46.

MARTÍN-BARBERO, J. “Latin America: Cultures in the Communication media”. **Journal of communication**, v.43, n.2, spring 1993, pp.18-30.

MARTINO, L. M. S. **Mídia e Poder Simbólico**. São Paulo: Paulus, 2003.

MARTINO, L. M. S. **Estética da Comunicação**. Petrópolis: Vozes, 2007.

MARTINO, L. M. S. **Teoria da Comunicação**. Petrópolis, Vozes, 2009.

MARTINO, L. M. S. **Comunicação e Identidade**. São Paulo: Paulus, 2010.

MARTINO, Luis Mauro Sá. A ética como discurso estratégico no campo jornalístico. **Líbero**, v.13, n. 26, p. 31-38, 2010.

MARTINO, Luís. M. S. Trilhas de um espaço de pesquisa: o GT Epistemologia da Comunicação da Compós. **Comunicação, Mídia e Consumo**. v. 11, p. 159-177, 2014.

MARTINO, Luís M. S. A disciplinarização da epistemologia na(s) Teoria(s) da Comunicação. **In Texto**, v. 29, p. 1-17, 2013.

MARTINO, L. M. S. A potência da alteridade nas mídias digitais. Conferência de Abertura do VIII EcoMig. Belo Horizonte: FAFICH-UFMG, Outubro de 2015.

MARTINO, L.M.S.; MARQUES, A. C. S. Ethics and theories of communication: power, interactions, and participative culture. **Comunicação e Sociedade**, v. 25, p. 154-168, 2014.

MARTINO, L.M.S; MARQUES, A. C. S. . A ética da comunicação a partir da abordagem dos conceitos de interesse e uso da linguagem. **Galáxia (PUCSP)**, v. 23, p. 139-152, 2012.

MARTINO, L.M.S; MARQUES, A. C. S. Promises and limits of discourse ethics in communicative interactions. **Estudos em Comunicação/ Communication Studies**, v. 10, p. 1-21, 2011.

MARTINO, L. C. Apontamentos epistemológicos sobre a fundação e a fundamentação do campo comunicacional. In: CAPPARELLI, S. **et alli. A Comunicação Revisitada**. Porto Alegre, Sulina, 2005.

MARTINO, L. C. Interdisciplinaridade e Objeto de Estudos da Comunicação. In. FAUSTO NETO, A. **et alli. O Campo da Comunicação**. João Pessoa, Ed. UFPB, 2001.

MARTINS, José de Souza. “O senso comum e a vida cotidiana”. **Tempo Social – Revista de Sociologia USP**, 10 (1), maio 1998, pp.1-8.

MATTELART, Armand e Michelle. **O Carnaval das Imagens: a ficção na TV**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MAY, Thomas. "The concept of autonomy". **American Philosophical Quarterly**, v.31, n.2, 1994, pp. 133-144.

McCARTHY, Thomas. 1995. Practical Discourse and the relation between morality and politics. **Revue Internationale de Philosophie**, 4 (194): 461-481.

McLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 1996.

McNAIR, B. **The sociology of journalism**. Londres: Arnold, 1998.

MEDINA, C. **Profissão jornalista**. Rio de Janeiro, Forense, 1982.

MESSNER, Johannes, **Ética Social**, São Paulo, Quadrante/Edusp, s/d.

MEYER, Marlise. **Folhetim: uma história**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

MEYER, P. **A Ética no Jornalismo**, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1989.

MIRANDA, Luciano. **Pierre Bourdieu e o Campo da Comunicação**. Por uma Teoria da Comunicação Praxiológica. Edipucrs: Porto Alegre, 2005.

MONDZAIN, Marie-José. «Nada, tudo, qualquer coisa. Ou a arte das imagens como poder de transformação», in **A República por Vir: Arte, Política e Pensamento para o Século XXI**, ed. Leonor Nazaré e Rodrigo Silva. Lisbonne: Fondation Calouste-Gulbenkian, 2011, p.103-128.

MONDZAIN, Marie-José. Le documentaire, geste d'hospitalité, in : **Images documentaires**, n° 75-76, décembre, 2012.

MONDZAIN, M.-J., 2009, **A imagem pode matar?**, Lisboa, Nova Vega.

MONNOYER-SMITH, L. Être creative sous la contrainte: une analyse des formes nouvelles de la délibération publique, le cas DUCSAI, **Politix**, n.75, 2006, pp.75-99.

MONNOYER-SMITH, L. Le débat public en ligne: une ouverture des espaces et des acteurs de la deliberation. Texto apresentado no **Congresso da Association Française de Sciences Politiques**, Toulouse, 2007.

MORETZSOHN, S. “Profissionalismo” e “objetividade”: o jornalismo na contramão da política. Disponível em <<http://bocc.ubi.pt/pag/moretzsohn-sylvia-profissionalismo-jornalismo.html>>. Acesso em 18 de junho de 2011.

MORIN, Edgar. 1997. Complexidade e ética da solidariedade. In: CASTRO, Gustavo. **Ensaio de complexidade**. Porto Alegre, Sulina, p.15-24.

MOUFFE, C. (1994). Pensando a Democracia Moderna com e contra Carl Schmitt. **Cadernos da Escola de Legislativo**. Tradução Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte, n.2, p.1-14.

MOY, Patricia and GASTIL, John. “Predicting deliberative conversation: The impact of discussion networks, media use, and political cognitions”. **Political Communication**, v.23, n.4, 2006, pp.443-460.

MUCCHIELLI, A. **Les situations de communication. Approche formelle**, éd. Eyrolles, Paris, 1991.

NANCY, Jean-Luc. **À Escuta**. Belo Horizonte: Edições Chão de Fabrica, 2014.

NÊUMANNE, J. “Entre a trincheira de combate e a caixa registradora”, **Comunicação e Educação**, São Paulo (5): 13 a 22, Jan./Abr. 1996.

NOWELL-SMITH, P. H. **Ética**, São Paulo, Bestseller, 1966.

NUTTALL, J. **Moral questions**. Londres: Oxford, 1993.

ORTIZ, Renato. A escola de Frankfurt e a questão da cultura. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Ano 1, no. 1, Jun. 1991

OSHANA, Marina. “How much should we value autonomy?”. **Social Philosophy & Policy**, 2003, pp.99-126.

PAGE, Benjamin. **Who deliberates ? Mass Media in Modern Democracy**. Chicago : The University of Chicago Press, 1996.

PAILLET, M. **Jornalismo, o quarto poder**, São Paulo, Brasiliense, 1986.

PALLOTTINI, Renata. **Dramaturgia de Televisão**. São Paulo: Moderna, 1998.

PARK, R. "News as a Form of Knowledge: A Chapter in the Sociology of Knowledge". **The American Journal of Sociology**, Vol. 45, No. 5. (Mar., 1940), pp. 669-686.

PATEMAN, Carole. "Democratizing Citizenship: some advantages of a basic income". **Politics & Society**, v.32, n.1, March 2004, pp. 89-105.

PETERS, J. "Historical tensions in the concept of public opinion". In. GLASSER, T. e SALMON, C. **Public Opinion and the communication of consent**. NY, Guilford, 1995.

PICADO, Benjamin. **O olho suspenso do noventa e cinco: plasticidade e discursividade visual no fotojornalismo moderno**. Rio de Janeiro: Pensamento Brasileiro, 2014.

PICADO, B., 2009, "A Ação e a Paixão que se Colhem num Rosto: pensando os regimes de discurso do retrato humano no fotojornalismo", **Galáxia** (PUCSP), v. 18, pp. 284-299.

PLAISANCE, P.L. e SKEWES, E. "Personal and professional dimensions of news work: exploring the link between journalists' values and roles". **Journalism and Media Communication**, Vol. 80. No. 4 Winter 2003.

PLAISANCE, P. **Ética na comunicação: princípios para uma prática responsável**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

PLATÃO, Górgias, in **Diálogos**, São Paulo, Melhoramentos, 1970.

POPPER, K. **A Lógica da Pesquisa Científica**, São Paulo, Cultrix, 1975.

PORTO, M. "Idéias e fatos: telenovelas e imaginário político no Brasil". **Cultura Vozes**, n.6, nov/dez 1994, pp.83-93.

PORTO, Mauro. "Framing Controversies: Television and the 2002 Presidential Election in Brazil". **Political Communication**, v.24, pp.19-36, 2007.

PORTO, Mauro. **Media Framing and Citizen Competence: television and audiences interpretations of politics in Brazil**. Tese de Doutorado, University of California, San Diego, 2001.

QUÉRÉ, Louis. 1991. D'un modèle épistémologique de la communication a un modèle **praxéologique**. **Réseaux**, n.46-47, Paris: CNET, p. 69-90.

RANCIÈRE, J. (1995). **La Mésentente – politique et philosophie**. Paris, Galilée.

RANCIÈRE, J. (2000). **Le Partage du Sensible: esthétique et politique**. Paris, La Fabrique.

RANCIÈRE, J. (2004a). **Aux bords du politique**. Paris, Gallimard.

RANCIÈRE, J. (2004b). **Malaise dans l'esthétique**. Paris, Galilée.

RANCIÈRE, Jacques. Ten Thesis on politics. In : **Dissensus: on politics and aesthetics**. Edited and translated by Steven Corcoran. London : Continuum, 2010a, p.27-43.

RANCIÈRE, J. The ethical turn of aesthetics and politics. In: **Dissensus : on politics and aesthetics**. Edição e tradução de Steven Corcoran. Londres: Continuum, 2010b, p.184-202.

RANCIÈRE, Jacques. A estética como política. Trad. Augustin de Tugny. In: **Devires – Cinema e Humanidades**, Belo Horizonte, v. 7, n. 2, 2010c.

RANCIÈRE, J. Does Democracy means something?. In: **Dissensus : on politics and aesthetics**. Edição e tradução de Steven Corcoran. Londres: Continuum, 2010d

RANCIÈRE, Jacques. The thinking of dissensus: politics and aesthetics. In: BOWMAN, Paul; STAMP, Richard. **Reading Rancière**. London: Continuum International Publishing Group, 2011, p.1-17.

RANCIÈRE, Jacques. A estética como política. Trad. Augustin de Tugny. In: **Devires** – Cinema e Humanidades, Belo Horizonte, v. 7, n. 2, 2010.

RANCIÈRE, J., 2007, « Le travail de l'image », **Multitudes**, n.28, pp.195-210.

RANCIÈRE, J., 2008, “El teatro de imágenes” In: AAVV, Alfredo Jaar. **La política de las imágenes**, Santiago de Chile, editorial Metales pesados, pp.69-89.

RANCIÈRE, J., 2009, “Política de Pedro Costa”. In: Cabo, R. M. (ed.), **Cem Mil Cigarros – os filmes de Pedro Costa**, Lisboa, Orfeu Negro, pp.53-63.

RANCIÈRE, J., 2010, **O espectador emancipado**, São Paulo, Martins Fontes.

RANCIÈRE, J., 2012, **O destino das imagens**, Rio de Janeiro, Contraponto.

RIBEIRO, Jorge C. **Sempre Alerta**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

RIVERS, W. e SCHRAMM, W. **Responsabilidade na comunicação de massa**, Rio de Janeiro, Bloch, 1970.

RODRIGUES, A. D. “A experiência cultural na era da informação”. **Revista Margem**. São Paulo, no.3, dezembro 1994.

RODRIGUES, A. **Estratégias da Comunicação**, 2a. edição, Lisboa, Presença, 1997.

RODRIGUES, Adriano D. **O campo dos media**. Lisboa: Vega, 1999.

RONDELLI, Maria Elizabeth. “Produção Ficcional Televisiva: artefato da construção do real”. Revista **Comunicação e Política**, ano XII, n.21, pp.45-61, 1992.

ROSENGREN, K. E. “International News: Methods, Data and Theory” **Journal of Peace Research**, Vol. 11, No. 2, (1974), pp. 145-156

ROSTBOLL, Christian. Autonomy, Respect and arrogance in the Danish cartoon controversy, **Political Theory**, v.37, n.5, 2009, pp.623-648.

RUMMENS, Stefan. "Debate: The co-originality of private and public autonomy in deliberative democracy". **The Journal of Political Philosophy**, v.14, n.4, 2006, pp.469-481.

RUSS, J. **O pensamento ético contemporâneo**, São Paulo, Paulus, 1999.

RYAN, M. "Journalistic Ethics, Objectivity, Existential Journalism, Standpoint Epistemology, and Public Journalism". **Journal of Mass Media Ethics**, 16(1),3-22 Lawrence Erlbaum Associates, 2001.

SÁ, Alvaro de. "A produção artística e suas projeções políticas". **Revista de Cultura Vozes**, Vol. LXXIII, No. 7, Setembro 1980

SANCHEZ-VAZQUEZ, A. **Ética**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

SANTAELLA, L. "Cultura popular: as apropriações da Indústria Cultural". **Revista Comunicação e Sociedade**. No. 13, junho 1985.

SANTIAGO, John. "Personal Autonomy: what's content got to do with it?" **Social Theory and Practice**, v.31, n.1, 2005, pp. 77-104.

SANTOS, J. **Comunicação**, Lisboa, Asa, S.d.,

SAPERAS, E. **Efeitos cognitivos da comunicação de massa**, Lisboa, ASA, s.d.

SCHUTZ, A. **Fenomenologia e Relações Sociais**, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

SCOTT, James. **Domination and the Arts of Resistance – Hiddens Transcripts**. New Haven: Yale University Press, 1990.

SHAPIRO, Ian. "Enough of Deliberation: politics is about interests and power". In: MACEDO, Stephen (ed.). **Deliberative Politics: essays on democracy and disagreement**. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 28-38.

SHAW, C. **Television and popular morality, The Sociological Monograph Rewiew**, Keele University, Jan. 1969.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a mídia?** SP: Loyola, 2002.

SIMON, Adam e XENOS, Michael. "Media Framing and Effective Public Deliberation". **Political Communication**, v.17, n.4, 2000, pp.363-376.

SODRÉ, M. "Existe consciência ética na imprensa?". In. PAIVA, R. **Ética, cidadania e imprensa**. Rio de Janeiro, Mauad, 2002.

SODRÉ, M. **Eticidade, campo comunicacional e midiaticização**. In: MORAES, Denis. **Sociedade Midiaticizada**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p.19-31.

SODRÉ, M. **Teoria da Literatura de Massa**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.

SOMERS, Margaret; GIBSON, Gloria. "Reclaiming the epistemological other: narrative and the social constitution of identity". In: CALHOUN, Craig (ed.) **Social Theory and the Politics of Identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp.37-80.

SOUZA, Jessé (org.). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

SPINOZA, B. **Ética**. Lisboa: Relógio D'Água, s.d.

SPONHOLZ, L. "Objetividade em Jornalismo: uma perspectiva da teoria do conhecimento". **Famecos**. No. 21, Agosto de 2003.

SROUR, R. **Classes, Regimes, Ideologias**, São Paulo, Ática, 1987.

STEVENSON, Nick. "Media, ethics and morality". In: McGUIGAN, Jim (ed.). **Cultural methodologies**. London: Sage, pp. 62-86, 1997.

STOCKING, H. e LaMarca, N. "How Journalists Describe Their Stories: Hypotheses and Assumptions in Newsmaking". **Journalism Quarterly** Volume 67. No. 2 (FaQ 1990).

STREET, J. **Mass Media, Politics and Democracy**. Londres, Palgrave, 2001.

STRELOW, A. A. G. “A discussão metodológica e a construção do campo do jornalismo”. **Biblioteca Online de Ciências da Comunicação**. Disponível em < http://www.bocc.uff.br/pag/strelow_bocc_2009.pdf>. Acesso em 18 de junho de 2011.

STROMER-GALLEY, J. New voices in the public sphere: a comparative analysis of interpersonal and online political talk, **Javnost-the public**, v.9, n.2, 2002, pp.23-42.

STROMER-GALLEY, J. Decoding deliberation online. Paper presented at the **Second Conference on Online Deliberation**, May 2005, Palo Alto, California.

SUNG, Jung Mo; SILVA, José Cândido da. **Conversando sobre ética e sociedade**. Petrópolis: Vozes, 2004, pp.11-53, 109-117.

SURAUD, M.-G. Communication ou délibération : les échanges dans la société civile, **Hermès**, v.47, 2007a, pp.177-184.

SURAUD, M.-G. Le débat électronique: entre agir communicationnel et stratégie militante. In: DAHMANI, A. et al (eds.). **La démocratie à l'épreuve de la société numérique**. Paris: GEMDEV/Karthala, 2007b, pp.179-182.

TASSIN, Etienne. Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité, **Hermès**, 10, 1992, p.23-37.

TAYLOR, C. **As fontes do self – a construção da identidade moderna**. Trad. Adail Sobral e Dinah Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

TEMER, A. C. R. e ANDRADE, T. C. O. “A Construção da Notícia na TV sob a Lógica das Rotinas Produtivas” Trabalho apresentado no DT 1 – Jornalismo do XII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste realizado de 27 a 29 de maio de 2010.

TESCHE, Adayr Mroginski. 2000. A construção do texto narrativo em **Terra Nostra**. In: TESCHE, Adayr; SILVA, Dinorá Fraga de; DUARTE, Elizabeth Bastos et al., **Mídias e processos de significação**. São Leopoldo, UNISINOS, p.47-63.

TESCHE, A. “Conhecimento e incompletude na ficção seriada”. Texto apresentado no XXV Congresso Intercom, Salvador (BA), 2002.

THIESSE, Anne-Marie. **Le roman du quotidien: lecteurs et lectures populaires à la Belle Époque**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

THOMPSON, John. **A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes, 1998.

THOMPSON, M. **Ethics**. Londres: Hodder, 2006.

TODOROV, Tzvetan. “Os dois princípios da narrativa”. In: **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Martins Fontes, 1980, pp. 61-74.

TOURAINÉ, A. **Crítica da Modernidade**, Petrópolis, Vozes, 1997.

TUCHMAN, G. “Making News by Doing Work: Routinizing the Unexpected” **The American Journal of Sociology**, Vol. 79, No. 1. (Jul., 1973), pp. 110-131.

TUCHMAN, G. “Objectivity as Strategic Ritual: An Examination of Newsmen’s Notions of Objectivity”. **The American Journal of Sociology**, Vol. 77, No. 4. (Jan., 1972), pp. 660-679.

TUCHMANN, G. **Making news**. Nova York, University of New York Press, 1979.

VÁZQUEZ, Adolfo. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

VERGEER, M.; HERMANS, L. Analysing online political discussions: methodological considerations, **Javnost-the public**, v.15, n.2, 2008, pp.37-56.

WARD, S. “Inventing objectivity: new philosophical foundations”. In: MEYERS, C. **Journalism Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WARREN, Mark. **Democracy and Association**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

WARREN, Mark (1995). The self in discursive democracy. In: WHITE, Stephen (ed.). **The Cambridge Companion to Habermas**. Cambridge University Press, p.167-200.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**, Brasília, UnB, 2003.

WEBER, M. **Metodologia das Ciências Sociais**, São Paulo, Cortez / Ed. Unicamp, 1995.

WESSLER, Hartmut (2008). Investigating Deliberativeness Comparatively, **Political Communication**, v.25, pp.1-22.

WHITEBROOK, Maureen. "Taking the narrative turn: what the novel has to offer political theory". In: HORTON, John; BAUMEISTER, Andrea (eds). **Literature and the Political Imagination**. London: Routledge, 1996.

WILHELM, A. **Democracy in the digital age: challenges to political life in cyberspace**. London: Routledge, 2000.

WITSCHGE, T. Examining online public discourse in context: a mixed method approach, **Javnost-the public**, v.15, n.2, 2008, pp.75-92.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Lógico-Philosophicus**, São Paulo, Edusp, 1993.

WOJCIESZAK, M.; MUTZ, D. Online groups and political discourse: do online discussion spaces facilitate exposure to political disagreement?, **Journal of Communication**, v.59, 2009, pp.40-56.

WRIGHT, S.; STREET, J. Democracy, deliberation and design: the case of online discussion forums, **New Media & Society**, v.9, n.5, 2007, pp.849-869.

WOLF, M. **Teorias da Comunicação**, Lisboa, Presença, Sd.

WOLTON, Dominique. **Internet, e depois?** Porto Alegre: Editora Sulina, 2012.

WOLTON, Dominique. **Penser la communication, Paris, Flammarion, 1997.**

XAVIER, Ismail. “Melodrama, ou a sedução da moral negociada”. In: **Novos Estudos Cebrap**, n.57, jul 2000, pp.81-90.

YOUNG, I. “Communication and the Other: beyond Deliberative Democracy”. In: BENHABIB, Seyla (ed.). **Democracy and Difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p.121-132.

YOUNG, Iris. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: J. Souza, **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**, Brasília, Editora da UnB, 2001, pp. 365-386.

YOUNG, Iris. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

ŽIŽEK, S. (2004). The Lesson of Rancière. In: RANCIÈRE, J. **The politics of aesthetics**. London, Continuum, p.67-79.

ÂNGELA CRISTINA SALGUEIRO MARQUES

é doutora em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com estágio pós-doutoral na Université Stendhal, Grenoble III. Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG. Organizou e traduziu os textos que integram a obra *A deliberação pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas* (Autêntica, 2009). É co-organizadora, junto com a profa. Heloiza Matos (ECA-USP), do livro *Comunicação e política: capital social, reconhecimento e deliberação pública* (Summus, 2011).

LUÍS MAURO SÁ MARTINO

é doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. Foi pesquisador-bolsista da Universidade de East Anglia (Inglaterra) e é autor dos livros *Teoria da comunicação* (Vozes, 2009); *Comunicação e identidade* (Paulus, 2010); *Teoria das Mídias Digitais* (Vozes, 2014), *Mídia, Religião e Sociedade* (Paulus, 2016), entre outros.

{ OLHARES
TRANSVERSAIS

Esta coleção agrupa obras resultantes de parcerias e cooperações acadêmicas entre o PPGCOM-UFMG e outras universidades nacionais e internacionais, cujos projetos deram origem a textos comuns, abordagens cruzadas e aproximações conceituais marcadas pelo delicado jogo das dissonâncias.