



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Campo Grande – MS

**“AÇÃO COMUNICATIVA” E “COMUNIDADE REFLEXIVA”:
UMA NOVA ABORDAGEM PARA SE PENSAR A DINÂMICA ENTRE MEIOS DE
COMUNICAÇÃO DE MASSA, ESPAÇO PÚBLICO E DIVERSIDADE CULTURAL NO
BRASIL.**

Cíntia San Martín Fernandes
Doutoranda em Sociologia Política
Universidade Federal de Santa Catarina

Introdução

A reflexão sobre a influência dos meios de comunicação de massa na sociedade surge com mais ênfase em meados do século XX. O estudo dos meios de comunicação, enquanto disseminadores de informação, influenciadores de condutas/comportamentos e reprodutores ideológicos, acompanha, a partir deste período, mudanças mais gerais verificadas dentro das ciências sociais. Trata-se aqui da chamada inflexão linguística (linguistic turn), a partir da qual os processos de reprodução simbólica assumem um papel tão relevante para a Sociologia quanto a discussão sobre a importância da estrutura econômica na conformação dos comportamentos sociais (Fernández, 1989: 255).

Estudiosos dos meios de comunicação de massa (os *media*) como Lasswell (1949), Lazarfield (1949), Wright (1960), De Solla Pool (1973), Schulze (1982), Weiss (1969), Schramm (1954), De Fleur y Ball-Rockeach (1989) e Mc Quail (1983), entre outros, desenvolveram estudos que abrangem desde a definição do significado do conceito (meios de comunicação de massa)¹ até o processo de organização, conteúdo e difusão das mensagens, bem

como o impacto destas mensagens na sociedade. Estes autores desenvolveram uma análise da estrutura e, posteriormente, das conseqüências simbólicas, psicológicas e culturais dos *media* para as sociedades contemporâneas.

Posteriormente, estes estudos incorporaram as preocupações com o desenvolvimento, na era da comunicação de massas, de uma elite² que não apenas é proprietária dos meios de produção dos bens materiais, como também controla os instrumentos de reprodução simbólica. Como demonstra Fernández (1989:9), os estudos convergiram para a indicação de que, nesta nova sociedade, os conteúdos alternativos à ideologia hegemônica, tendem a possuir escassa probabilidade de converterem-se em matéria de conhecimento público.

No bojo de tais estudos, são recorrentes as críticas profundas ao uso dos meios de comunicação de massa: segundo tais críticas, estes estariam ocupando o lugar do espaço público, do encontro político, do espaço da discussão, proporcionando apenas entretenimento e transformando a cultura e a política numa encenação esvaziada de sentidos (Adorno, 1996:7ss)³.

Atualmente a preocupação com a dinâmica dos meios de comunicação de massa e sua relação com a diversidade cultural vem tomando peso tanto na discussão internacional como nacional. Ainda que a discussão seja recente no Brasil - pois foi na década de 80, pós período autoritário, com o ressurgimento dos novos movimentos sociais como atores fundamentais das demandas sociais tendo como ponto central a ação participativa das minorias culturais e econômicas na sociedade civil (Scherer-Warren,1996) e a discussão da conformação de uma espaço público desvinculado tanto do Estado como do Mercado - autores como Barbero (1997), Sodré (1999) e Costa (1997c) apresentaram suas preocupações em textos recentes promovendo uma ampliação desta discussão que ainda encontra-se em curso.

Barbero (1997) constrói a história dos meios de comunicação a partir dos processos culturais enquanto articuladores das práticas de comunicação hegemônicas com os movimentos sociais. Desta forma os meios serveriam como mediações onde “o conceito de efeito, as relações entre tecnologias e cultura nos trazem de volta à velha concepção: toda a atividade de um lado e mera passividade do outro. Com o agravante de

continuar supondo uma identidade da cultura que estaria na base de qualquer identidade cultural. As tecnologias seriam o plural e a cultura o idêntico. Na América Latina pelo menos, os processos demonstram o contrário: é da tecnologia, em sua logo-tecnia, que provém um dos mais poderosos e profundos impulsos para a homogeneização da vida, e é a partir da diferença, da pluralidade cultural, que tal processo está sendo desmascarado, ao ser trazido à luz dos descompassos que constituem a vida cultural da América Latina” (Barbero, 1997:256).

Neste sentido podemos pensar acenar uma discussão que ultrapasse as fronteiras do debate presente nas teorias deterministas que asseguram que técnica e cultura caminham em lados opostos, e mais ainda, que a primeira sempre privilegiará uma elite detentora do poder político e econômico no nosso país. A perspectiva de Barbero nos conduz a pensar na possibilidade da existência de práticas comunicativas e de informação mais democráticas onde não apenas uma elite participa dos fluxos de informação mas também os indivíduos “reflexivos” que compartilham significados no “mundo da vida”.

Estes indivíduos reflexivos, trazem consigo através da prática cotidiana a capacidade de produzir informação e representações culturais diversas daquelas apresentadas pelos meios de comunicação de massa “sistêmica”, ou seja, estamos sugerindo que os meios de comunicação de massa não homogeneizaram a cultura brasileira, ao contrário, estão servindo como um instrumento de difusão da diversidade cultural brasileira através da geração dos seus meios “alternativos” de informação e comunicação.

Para além da criação destes meios “alternativos” podemos observar que a mídia “sistêmica” também está incluindo em sua pauta discussões que giram em torno da diferença e da pluralidade cultural,

principalmente, porque estas comunidades estão socialmente mais organizadas buscando se fortalecerem diante do que podemos denominar “lógica instrumental sistêmica”.

Nesta perspectiva De Fleur observa que a relação entre mídia e sociedade é complexa pois “a mídia é formada pelos acontecimentos da sociedade como um todo, e é profundamente influenciada pelo processo dialético de conflito entre forças, idéias e acontecimentos opostos no âmbito do sistema da mídia, e entre os veículos, e outras instituições da sociedade. Por outras palavras, **há numerosas maneiras difusas pelas quais uma sociedade exerce profunda influência sobre seus veículos de comunicação**” (De Fleur, 1989:139)

Desta forma estaríamos nos esforçando para que a discussão, e a reflexão a respeito da dinâmica dos meios de comunicação de massa e da “potência” comunicativa dos grupos que fazem uso deste com a finalidade de engajar minorias ou grupos marginais, com a intenção de ampliar os possibilidades públicas de comunicação existentes, ultrapasse tanto as fronteiras da teoria crítica⁴, como da teoria liberal e comunitarista,⁵ possibilitando compreender, mesmo que não em sua totalidade, a dinâmica tão múltipla dos espaços públicos (ver Munanga, 1992, 1999, Sodré, 1999, Costa, 1997c).

Embora saibamos que, na sua grande maioria, a literatura disponível aponta para um caminho oposto deste relatado acima, não podemos supor simplesmente que a relação entre meios de comunicação e cultura seja determinada somente pelos proprietários destes meios, abafando por completo a multiplicidade cultural ao apresentar somente as alternativas da “indústria cultural” apresentada pela teoria crítica como sendo responsável pela homogeneização cultural da sociedades contemporâneas⁶.

Assim deparamos no nosso cotidiano com uma dinâmica mais complexa entre os meios de comunicação de massa e diversidade cultural, pois a sociedade não se manteve passiva e consumidora frente aos bens materiais e simbólicos culturais produzidos pela mídia “sistêmica”. Acreditamos portanto, na existência de uma pluralidade de associações e instituições que garantam a reprodução cultural de uma sociedade (Habermas,1987, Adorno,1978).

A Teoria Discursiva e Reflexiva e o conceito de Ação Comunicativa e Comunidade Reflexiva

J. Habermas, que descende da mesma escola que Adorno e Horkheimer (Escola de Frankfurt), não fugiu à regra desta. Trabalhando com as várias teorias que o influenciaram, e discutindo-as, buscou novas saídas para os impasses explicativos das teorias marxistas e funcionalistas, apresentando um novo paradigma, o da **Ação Comunicativa**⁷.

Pode-se dizer que a teoria de Habermas se divide em duas fases. Na primeira fase, em seu trabalho de livre docência intitulado *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (Habermas, 1984b, original, 1961), defende a tese de que a esfera pública no mundo burguês assume funções de propaganda, esvaziando-se de seus conteúdos políticos.

Nesta primeira fase trabalha com a idéia de fragmentação do mundo moderno e com a decadência da esfera pública burguesa cujo resultado foi a passagem do público que pensava a cultura para um público que consumia a cultura. Segundo Habermas, o público passou a ser fragmentado em minorias de especialistas que não pensavam mais nos interesses gerais e em uma grande massa de consumidores dos meios de comunicação de massa.

Para o Habermas desta primeira fase, os meios publicitários, através da propaganda manipuladora, passam a conduzir um público de cidadãos desintegrados enquanto público. Este, desintegrado, é chamado a legitimar acordos políticos, ou a participar da vida política de maneira mais geral, sem ao mesmo tempo ser capaz de participar de decisões políticas efetivas ou até mesmo de simplesmente participar de decisões mais cotidianas.

Já na segunda fase de seu trabalho, a questão da manipulação da esfera pública pelos diversos grupos sociais é colocada em questão (Costa,1995). Nesta fase, a preocupação com o resgate da tradição ético-moral e com a formação de um espaço público político que dê aos homens a capacidade de interagir na ordem político-social estabelecida fica evidente (Habermas, 1987).

Habermas revisa sua teoria e passa a descrever o conceito de esfera pública não mais como uma esfera de representação burguesa, mas como representativa de uma teia para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição, de opiniões, que passam por um sistema de filtros, levando à cristalização em torno de alguns temas de uma opinião pública, operando sobre o entendimento genérico que se dá no nível da linguagem da práxis cotidiana. Esta opinião pública não é a simples soma de opiniões individuais e, sim, opiniões constituídas através dos consensos alcançados por possibilidades reais de discussão de temas públicos (Habermas, 1997b).

Habermas introduz sua concepção de esfera pública trabalhando com duas dimensões existentes na sociedade moderna: a dimensão sistêmica e o mundo da vida. O mundo sistêmico é conformado por uma esfera privada representada pelo mercado, ou seja, esfera da economia, e uma esfera pública representada pelo Estado, ou seja, esfera da política. O mundo da vida ou a esfera da interação comunicativa voltada para o entendimento é formada também por uma esfera privada, representada pela família, e por uma esfera pública, representada pelas associações e instituições que garantem a reprodução cultural de uma sociedade.

Segundo Habermas, para esta opinião pública existir, ela necessita ser primeiramente estruturada e por si mesma reproduzida à parte do mundo dos sistemas. Essa autonomia só pode ser alcançada através da liberdade de reunião e de opinião.

Para isso ocorrer o autor diferencia os grupos que conformam a esfera pública e atuam na reprodução de suas estruturas, dos grupos que a utilizam enquanto arena capaz de disseminar ideologias e lógicas imperativas do mundo dos sistemas. Assim, a teoria discursiva diferencia a presença de grupos que apenas utilizam da potencialidade comunicativa da esfera pública dos grupos que fazem uso deste com a finalidade de

engajar minorias ou grupos marginais, com a intenção de ampliar os possibilidades públicas de comunicação existentes.

O autor assume com premissa **o poder da linguagem e da comunicação** na formação de uma esfera pública participativa. Para Habermas, a interação comunicativa voltada para o entendimento está presente no mundo da vida⁸, e para que se dê esta interação é necessário que os indivíduos abram mão de alguns pressupostos iniciais que fazem parte de sua vida privada, para introduzir demandas no espaço da discussão. Segundo Habermas, esta “abertura” não acontece no mundo do sistema econômico e político pois estes não abrirão mão de seus pressupostos iniciais para a conquista de um fim social.

De onde então deve emergir esta “força” para introduzir na esfera pública da sociedade novas demandas? **Da sociedade civil**,⁹ pois “seu núcleo institucional é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro das esferas públicas. Esses ‘designs’ discursivos refletem, em suas formas de organização, abertas e igualitárias, certas características que compõem o tipo de comunicação em torno do qual se cristalizam, conferindo-lhe continuidade e duração” (Habermas, 1997b:99)

Portanto, para a esfera pública dirigem-se tanto discursos e demandas do mundo dos sistemas, representado por grupos econômicos e políticos particulares, quanto discursos que emergem dos processos de reprodução cultural realizados no mundo da vida. Segundo Costa “cabe, portanto, à esfera pública, conforme o modelo teórico discursivo, atuar como instância intermediadora entre os impulsos comunicativos gerados no mundo da vida e os colegiados competentes que articulam institucionalmente no processo de formação da vontade política (parlamento, conselhos, etc). Quando os fluxos comunicativos gerados

nos ‘microdomínios da prática cotidiana’ extrapolam as fronteiras das esferas públicas autônomas, eles podem ter acesso às instâncias deliberativas previstas na ordem democrática e, finalmente, influir nas decisões aí tomadas. O fluido poder comunicativo é exercido, portanto, conforme a lógica do assédio: ele atua sobre premissas dos processos de julgamento e decisão do sistema político, sem a intenção de conquista” (Costa, 1995:59).

Para Habermas, nas sociedades modernas, os limites do mundo dos sistemas podem ser criados e garantidos através da preservação da linguagem comum enquanto instrumental de uma ação comunicativa orientada para a compreensão mútua através da qual o mundo da vida se reproduz (Habermas, 1997b:90ss).

Na sociedade civil, instituição ancorada na esfera societária do mundo da vida, há um processo de formação de identidade constituída no âmbito de uma ação coletiva onde **ampliam-se as fronteiras da esfera pública incorporando minorias econômicas, políticas e raciais e grupos marginalizados criando novos meios comunicativos onde sujeitos, ou atores da sociedade civil interagem com a finalidade da busca de consenso.**

Os chamados sujeitos da sociedade civil são responsáveis pela tematização de situações-problemas emergentes na vida cotidiana relevantes para a sociedade como um todo, buscando transformar a esfera pública numa arena de argumentação discursiva e de convencimento do conjunto da sociedade sobre a justeza de seus propósitos.

Para Habermas um espaço de participação e de argumentação deve ser assegurado para que os diversos atores da sociedade possam, através de sua integração neste espaço, contrabalançar os poderes da esfera sistêmica, ou seja, **é no espaço público que podemos eleger representantes sociais, ou instituições, que possam colocar os problemas emergentes no mundo da vida na esfera dos sistemas.**

Como os homens atomizados da modernidade se transformam em atores sociais produtores de opinião? Segundo Habermas, é através do desenvolvimento e da preservação de alguns direitos privados do mundo da vida, através da consolidação democrática da sociedade civil, que surgem os atores sociais capazes de formar opinião.

A participação das associações da sociedade civil deve ser consciente e ampla, e a preocupação deve estar centrada no âmbito da cultura política de cada lugar e no combate às diferentes manifestações “totalitárias” do mundo contemporâneo, pois: “Sob as condições das sociedades complexas, somente é possível uma democracia concebida a partir da teoria da comunicação. Para tanto, há que se inverter a relação entre centro e periferia: em meu modelo, são sobretudo as formas de comunicação de uma sociedade civil que advêm de esferas privadas mantidas intactas, são os fluxos comunicativos de uma esfera pública vitalizada e assentada numa cultura política liberal que carregam o peso da expectativa normativa... sem a força inovativa, provisoriamente efetiva, dos movimentos sociais nada muda, o mesmo valendo para as energias e imagens utópicas que impulsionam estes movimentos” (Habermas, 1997a:87).

Juntamente com o desenvolvimento do espaço comunicativo das sociedades complexas preenchido por movimentos sociais, atores e sujeitos configurando o espaço de uma esfera pública onde se desenvolve a potencialidade do discurso, desenvolveu-se na esfera sistêmica um aparato tecnológico de comunicação, qual seja, os meios de comunicação.

Na primeira fase de seu trabalho, Habermas traz consigo uma herança cética, devido à influência de Adorno e Horkheimer, com respeito à dinâmica da sociedade frente ao poder dos meios de comunicação. Já em sua segunda fase, trata da mídia de forma mais matizada. Logo de partida, diferencia, com base na teoria da comunicação, mobilização de massas populista em estados totalitários e movimentos democráticos do seio da sociedade civil, diferenciando-se da análise desenvolvida pelos frankfurtianos (Habermas, 1997a:92ss).

Habermas nos mostra que existe uma esfera pública vinculada à mídia, em que existem dois tipos de estruturas: as estruturas que bloqueiam o intercâmbio horizontal de posicionamentos espontâneos e, portanto, o uso das liberdades comunicativas, bem como as estruturas liberais que se fazem valer da autoridade do público que se posiciona.

As primeiras tornam os espectadores isolados e privatizados passíveis de uma coletivização tuteladora de seus mundos de representações, em que “a imagem das massas em movimento cedeu lugar à imagem dos telespectadores integrados eletronicamente.... Assim, as imagens do estado total desapareceram, permanecendo entretanto intacto o potencial destrutivo de um novo tipo de massificação” (Habermas, 1997a:93).

As segundas esferas públicas liberais se distinguem das públicas “modeladas”, que servem como foros de legitimação plebiscitária, justamente por fazerem valer a autoridade do público que se posiciona, pois, “quando um público entra em movimento ele não marcha, mas oferece um espetáculo de liberdades comunicativas anarquicamente desprendidas. Nas estruturas das esferas públicas simultaneamente descentradas e porosas, os potenciais críticos pulverizados podem ser agrupados, ativados e reunidos. Para isso é necessária uma base de sociedade civil. Movimentos sociais podem então conduzir a atenção para determinados temas e dramatizar certos aportes. Nesse caso a relação de dependência da massa para com o líder populista se inverte: os atores na arena passam a dever sua influência à anuência de uma galeria exercitada na crítica” (Habermas, 1997a:93).

Habermas, ao afirmar que a mídia é conformadora de uma esfera pública, está nos mostrando que os indivíduos das sociedades complexas devem assumir frente a ela o mesmo papel que deveriam assumir frente ao mundo dos sistemas, ou seja, que os atores da sociedade civil devem tomar posicionamento frente aos meios de comunicação através de suas ações comunicativas, a fim de evitar que esta esfera domine, ou colonize, o mundo da vida, não colaborando para o desenvolvimento de uma sociedade esclarecida e reflexiva, com capacidade crítica de posicionamento frente às questões sociais, políticas etc.

O papel dos meios de comunicação, para Habermas, no contexto de sociedades democráticas, é o de mandatário de um público esclarecido, do qual a disposição de aprendizado e capacidade crítica ao mesmo tempo que requisito devem também ser exigidas e fortalecidas. Os meios de comunicação devem ser como a justiça neutra em relação ao conjunto dos atores sociais. Em contrapartida, os atores sociais devem ter acesso a estes, na medida em que apresentem contribuições efetivas para soluções dos problemas existentes (Habermas, 1997a:92).

A teoria discursiva, nestes termos, amplia o leque de análise no que se refere aos meios de comunicação de massa, oferecendo novas contribuições teórico-analíticas.

Habermas ao apontar que as sociedades complexas são compostas por várias esferas e que entre essas esferas existem espaços onde os indivíduos se comunicam através da linguagem, cria a possibilidade dos indivíduos transformarem as configurações sociais e políticas de suas vidas cotidianas que lhes é apresentada desde o início de suas vidas. Desta forma, enxerga nos

indivíduos, através do potencial da linguagem, uma capacidade discursiva e argumentativa até então colocada em questão pelos seguidores da teoria crítica.

A teoria de Habermas nos permite pensar a relação entre comunicação pública, mídia e diversidade cultural no momento em que nos apresenta um argumento teórico que considera a diversidade comunicativa presente no mundo da vida, talvez outro autor como S. Lash possa contribuir para pensarmos como ampliar estes canais comunicativos a fim de que se possa não apenas influenciar a mídia sistêmica mas fortalecer as teias de comunicação da sociedade civil ancoradas no mundo da vida.

Ao afirmar que a idéia de modernidade reflexiva¹⁰ parece abrir um terceiro espaço entre a discussão da modernidade e pós-modernidade, ele traz consigo a idéia de que esta possibilita uma transformação no processo modernização, tão temido e delatado pelos frankfurtianos, “em que os avanços do ‘sistema’ parecem destruir inexoravelmente o ‘mundo da vida’”.

Para Lash a modernidade reflexiva aponta para a possibilidade de uma nova mudança para a dialética do esclarecimento, ou seja, será através desta que passaríamos a capacitar os indivíduos, pensar a reflexividade nos possibilita pensar numa subjetividade autônoma em relação ao “sistema”.

Concordamos com Lash quando afirma a existência de uma “individualização genuína” pelo fato de que ao pensarmos a relação indivíduo/comunidade não podemos diluí-lo nesta, mas também devemos estar atentos para a diferença existente entre interesses compartilhados e significados compartilhado. O primeiro atomiza os indivíduos formando apenas uma coletividade de interesses em disputa, já o segundo representa uma comunidade onde significados e sentidos são compartilhados formando um “Nós”. E para formar o “Nós” é preciso que o indivíduo tenha acesso as estruturas de informação e comunicação, pois será através dessa estrutura que ele poderá exercer sua capacidade reflexiva no mundo da vida.

Como se constrói a reflexividade? Segundo Lash não somente o conhecimento (reflexividade cognitiva) flui pelas estruturas de informação e comunicação como também os signos, as imagens, os sons etc. Esta outra estrutura se caracteriza por simbolos miméticos e podemos denominá-la de reflexividade estética onde “os símbolos conceituais, os fluxos de

informação através das estruturas de informação e comunicação, certamente, tomam dois atalhos. Por um lado, representam um novo fórum para a dominação capitalista. Neste caso o poder está mais fundamentalmente localizado no capital como meio de produção material...Está baseado no complexo poder/conhecimento...do modo da informação. Por outro lado...estes fluxos e acumulações dos símbolos conceituais constituem condições de reflexividade. O mesmo acontece em relação aos símbolos ‘miméticos’, às imagens, sons e narrativas que compõem o outro lado da organização de sinais...Eles abrem espaços virtuais e reais para a popularização da crítica estética desse mesmo complexo poder/conhecimento” (Lash, 1997:164)

Podemos retribuir à reflexividade estética a defesa de que a cultura popular pode servir não a dominação mas a uma cultura de resistência, assim estaríamos levando adiante os impasses de Adorno a respeito da incapacidade da cultura popular ser uma cultura crítica capaz de produzir para além das estruturas de poder/conhecimento do sistema.

Será que estas condições bastam? Ou seja, será que esta reflexividade estética isolada não pode cair nas teias da indústria cultural? Não correríamos o risco de mais uma vez nos distanciarmos do “compartilhar significados” e nos aproximar de tudo aquilo que os frankfurtianos nos acenam?

Neste sentido Lash faz a seguinte pergunta: “Deve-se perguntar como pode a estética, um momento estético ou uma fonte estética, de *per si* ser reflexivos?” De acordo com o autor pode haver reflexividade, por um lado, nos mundos sociais e psíquicos naturais da vida cotidiana e por outro pode haver reflexividade sobre o sistema - corroborando assim com a teoria discursiva. Para ele a reflexividade estética ocorre através de um modo de mediação não conceitual, mas mimético, ou seja, ele está dizendo que há dois “níveis” de reflexividade que se interpõem na vida cotidiana: cognitiva e estética (Lash, 1997:164).

Não podemos negar que exista uma indústria cultural que cotidianamente transforma manifestações culturais populares em mercadoria, porém Lash nos abre a perspectiva de pensar, juntamente com Habermas que a vida cotidiana não é apenas formada por interesses particulares mas também por interesses comuns – e aqui podemos pensar na contingência, na diversidade cultural - que se expressam mimeticamente. Daí Lash afirmar que a “cultura popular pode servir , na verdade, não a dominação, mas a resiatência”.

Assim como Habermas, Lash preocupa-se com a colonização do “mundo da vida” pelo “sistema”, por ter como consequência dominação e não ação reflexiva. Como pensar, dentro do quadro de contingência e diversidade cultural, não apenas um mundo da vida mas um sistema que dê garantias de liberdade de expressão e ação as diversas comunidades? De que forma podemos nós sociólogos observar esta dinâmica?

Lash nos responde: “para se Ter acesso ao nós, à comunidade, não devemos desconstruir, mas hermeneuticamente interpretar e, assim, abandonar as categorias de ação e estrutura, sujeito e objeto, controle versus contingência e conceitual versus mimético. Este tipo de interpretação vai dar acesso aos fundamentos ontológicos, em *sitten*, em hábitos, em práticas assentadas de individualismo cognitivo e estético. Isso, ao mesmo tempo, vai nos proporcionar algum entendimento das significações compartilhadas da comunidade.” (Lash, 1997:175) O que devemos é olhar com mais atenção para o mundo cotidiano e nele compreender hermeneuticamente, os significados compartilhados que são as condições de existência do “nós”.

Neste sentido, Lash está debatendo diretamente com Habermas diferenciando-se deste por nos colocar que apenas um mundo da vida com práticas sociais incorporadas, uma vida ética concreta fundamentada na ação comunicativa está mais próxima de regras sociais abstratas se afastando da própria comunidade. Esta, por outro lado, baseia-se em hábitos¹¹, que tem como fundamento os costumes não as regras, ou seja, tem como base aquilo que se adquiriu individualmente ao longo da história e que gera práticas e esquemas de percepção das práticas sem que sejam produto da obediência a regras com objetivos e fins estabelecidos (Bourdieu, 1989).

De acordo com Lash, “para Habermas , a racionalidade comunicativa é um meio pelo qual a intersubjetividade pode reduzir as pretensões do ‘sistema’ e expandir o espaço do mundo da vida. Isso ocorre através da interação comunicativa, em que os atos da fala ou as expressões vocais são potencialmente ‘reivindicações de validade discursivamente redimíveis’ ”. Para Lash, desta forma o significado não é compartilhado mas sim contestado. Ou seja, as colocações verbais se estabelecem ou destróem sempre numa relação de poder. Assim, os atos da fala tornam-se encenações de poder.

Neste ponto discordamos de Lash pois Habermas preocupa-se em propor um modelo de sociedade onde a comunicação seja o canal por onde o indivíduo possa se expressar e compartilhar significados, se não fosse assim como garantir a existência dos espaços públicos e a ampliação e expansão deste para além das relações de poder? Aliás Habermas amplia os espaços para que os indivíduos que estão localizados no “mundo da vida” se apropriem de conhecimento e informação através destes canais públicos. Daí a possibilidade de existir meios de comunicação paralelos aqueles representantes do “sistema”.

Nestes termos Lash acrescenta, “é mais provável que nem o discurso incessante do conceito e da reflexividade cognitiva nem a desconstrução interminável da mimese e da reflexividade estética possam ser o melhor acesso à verdade. O que poderia ser uma alternativa? Talvez apenas um engajamento envolvido, uma preocupação com as coisas e com as pessoas em um mundo compartilhado. Talvez não o barulho incessante do significante do discurso ou da desconstrução, mas, ao contrário, os já compartilhados significados das práticas sociais do cotidiano, tornando possíveis o pensamento e a verdade (e a comunidade).” (Lash, 1997:182)

No que diz respeito a possibilidade dos indivíduos existirem apenas como consumidores, tanto no plano econômico, quanto político-cultural, como apontado pelos frankfurtianos, o autor revela que há diferenças fundamentais entre aqueles que se reconhecem no produto consumido e aqueles que se reconhecem numa “comunidade de gosto”. Esta se diferencia da primeira por assumir a facticidade da comunidade, envolvendo significação, práticas e obrigações compartilhadas que estão para além da individualização do consumo.

Desta forma Lash nos aponta para a existência de “comunidades reflexivas” que são compreendidas por ele através do conceito de “campo” de Bourdieu. Porém devido a contingência e a própria diversidade cultural, na modernidade encontramos a delimitação de vários campos (religioso, político, legal, científico, artístico, acadêmico, etc) a partir dos quais surge o “campo social” geral. Ou seja, existem várias significações e práticas compartilhadas ora no plano da etnia, ora do gênero, da economia, da política e “eu” enquanto indivíduo me reconheço dentro destes espaços e com o outro formando o que podemos chamar de “nós”. Ao que parece esse “nós” é fragmentado em “eus” contingentes.

Lash nos responde que tem se apoiado na reflexividade hermenêutica e na comunidade, em contraposição às teses de individualização da reflexividade, tanto estética como especialmente cognitiva. No entanto não detém uma posição hermética ao nos afirmar que “de fato penso que há três fontes muito importantes para o self contemporâneo, que são analiticamente separáveis como ‘momentos’ cognitivo, estético e hermenêutico-comunitário. E que estes existem em nós de uma maneira frequentemente contraditória e inconciliável...A maioria de nós provavelmente tem de conviver com estas contradições” (Lash, 1997:197).

O que Lash nos propõem é que na contemporaneidade não devemos nos deter nas classes sociais em luta da modernidade, determinadas pela posição assumida no modo de produção, mas sim por seu lugar no modo de informação. Ou seja, o “campo social” de Bourdieu está se tornando cada vez mais a mesma coisa que este **campo de informação e comunicação**. A democratização ao acesso não só a informação mas aos meios técnicos desta também são cruciais para que as diferenças sejam visualizadas nos espaços públicos. Assim poderemos vislumbrar a possibilidade de uma sociedade que tenha acesso ao conhecimento e reconhecimento do “outro”.

Para Lash ao apontarmos nesta perspectiva estaríamos dando importância fundamental para as estruturas culturais nas comunidades. Segundo ele, “essas novas comunidades...oferecem possibilidades de reflexividade ainda mais intensificadas. Ou seja, essas novas comunidades dificilmente são ‘irracionais’. Elas implicam uma reflexividade que é muito mais aperfeiçoada que aquela simplesmente baseada nas estruturas sociais. Elas implicam uma reflexividade e compreensão das categorias impensadas, do *Sitten* bem menos acessível, das significações compartilhadas que são base da comunidade. Elas envolvem, em suma, uma reflexividade hermenêutica não é apenas uma questão de ‘escolha’. É, em parte, algo a que estamos destinados pela crescente hegemonia das estruturas culturais” (Lash, 1997:200).

Partindo desta afirmação é que apontamos para a existência do desenvolvimento de meios de comunicação alternativos àqueles representantes da lógica instrumental do “sistema”. Resgatando o início do texto onde Barbero nos afirma que devido a natureza cultural da América Latina a dinâmica dos meios de comunicação de massa se diferencia, os meios serviriam como mediações onde “é da tecnologia,

em sua logo-tecnia, que provém um dos mais poderosos e profundos impulsos para a homogeneização da vida, e é a partir da diferença, da pluralidade cultural, que tal processo está sendo desmascarado, ao ser trazido à luz dos descompassos que constituem a vida cultural da América Latina” (id., ib.).

Podemos afirmar que estas sociedades possuem também outras formas e práticas de significação que se diferenciam tanto do conteúdo da mídia “sistêmica”, que se aproxima do modelo frankfurtiano, como compartilha significados muito “regionalizados”. Quanto às questões levantadas no início do trabalho, talvez possamos já trilhar algum caminho diante da discussão proposta acima. Nos parece que quando a proposta é a de analisar os meios de comunicação “sistêmicos” as prerrogativas frankfurtianas, ou seja, a teoria crítica permanece contribuição indispensável para descrever a instrumentalização dos *media*. Para compreender, contudo, o processo de transformação dos meios de comunicação em caixa de ressonância dos problemas sociais, e das práticas cotidianas, os instrumentos dos primeiros frankfurtianos parecem insuficientes. O recurso a elementos do modelo discursivo e reflexivo mostram-se, nesse caso, mais adequados.

A sociedade contemporânea carrega em si características complexas e muito diversas. Portanto para compreendermos estas é preciso que nos afastemos das premissas extremamente “modernas” e incorporem a contingência contemporânea. Para se pensar as relações sociais, culturais e políticas que se formam no “mundo da vida” necessitamos de teorias que nos proponham tanto metodologicamente como analiticamente os caminhos para compreensão das relações cotidianas. As relações entre o “eu” e o “nós” nos espaços públicos primários.

As propostas de Habermas e Lash nos parecem, neste caso, bem sucedidas pois permitem olharmos com o olhar menos determinista, nos abrindo para novas possibilidades, para novos modelos sociais ainda pouco visualizado pelos estudiosos de mídia e política tanto na América Latina como no Brasil.

O que evidencia-se nestes trabalhos, e o que de certa forma nos dará respaldo teórico para pensar a relação entre mídia/espço público/diversidade cultural, é que o acesso aos meios de



comunicação e de informação de uma comunidade representa acesso ao espaço público político-cultural através da visibilidade de demandas específicas.

O importante é observarmos como movimentos sociais e comunidades culturais vêm se articulando cotidianamente fazendo uso dos meios de informação e comunicação “sistêmicos” e “não sistêmicos”. E identificar o quanto, e como, a relação mídia/espaço público/diversidade cultural representa o fortalecimento de determinadas “identidades”, “culturas”, “representações” e “significados”.

Bibliografia

- ADORNO**, T. W. e Horkheimer, M., (1985) A indústria Cultural: o esclarecimento como mitificação das massas, *A dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: Zahar.
- _____, (1978) A indústria cultural in: Cohn, Gabriel (org). Comunicação e Indústria Cultural, São Paulo: CIA Nacional.
- _____, (1996) Conceito de Iluminismo, *Col. Os pensadores*, São Paulo: Nova Cultural.
- ARATO**, A. e Cohen, J., (1994) Sociedade e Teoria Social, in Avritzer, L. (org): *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Del Rey.
- ARENDT**, Hannah, (1993) *A Condição Humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____, (1972) *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo: Perspectiva.
- BARBERO**, J.M., (1993) Latin America: cultures in the communication media, *Journal of Communication*, v.43, n.2.
- _____, (1997) *Dos Meios às Mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- BENHABIB**, S., (1992) Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas. in Colhoun, C. (org) :*Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT.
- BOBBIO**, N., (1986) *Dicionário de Política*, Brasília: UNB, Trad: João Fereira, Carmen C. Varrale e outros.
- BOURDIEU**, P., (1989) *O Poder Simbólico*, Lisboa: Difel.



- CALHOUN, C.**, (1992) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: The MIT Press
- COSTA, Sérgio**, (1995) *A Democracia e a Dinâmica da Esfera Pública*, São Paulo: *Lua Nova*, no.36.
- _____, (1997a) *Contextos da Construção do Espaço Público no Brasil*, *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, no.47
- _____, (1997b) *Do simulacro e do discurso: esfera pública, meios de comunicação de massa e sociedade civil*, in *Revista de Comunicação e Política*, Vol.IV. n.2
- _____, (1997c) *Democratização, Sociedade Civil e a constituição de Espaços Públicos Locais*, *RBCS*, n.43.
- DE FLEUR, M.L. e Ball Rokeach.**, (1989) *Teorias da Comunicação de Massa*, Rio de Janeiro:Zahar.
- DE SOLA POOL, et alli.**, (1973) *Handbook of Communication*, Chicago: Rand Mc Nally.
- FERNÁNDEZ, R. Rafael**, (1989) *Medios de Comunicación de Massas: su influencia en la sociedad y en la cultura contemporâneas*, Madrid: Siglo XXI.
- FREITAG, B.**, (1990) *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense.
- FRIEDMAN, G.**, (1986) *La filosofia politica de la Escuela de Frankfurt*, México: Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, J.**, (1997a) *Uma Conversa Sobre Questões da Teoria Política.*, *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, no.47.
- _____, (1997b) *Direito e Democracia: entre facticidade e validade, v.II*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____, (1995) *Três Modelos Normativos de Democracia*, São Paulo.: *Lua Nova*, no.36,
- _____, (1990) *Soberania Popular como Procedimento*, São Paulo: *Novos Estudos*, no.26.
- _____, (1987) *Teoria de la Acción Comunicativa*, Barcelona: Península.
- _____, (1984a) *Modernidad: un proyecto incompleto*, *Punto de Vista*, no.21.
- _____, (1984b) *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro



- LASH, S.** (1997) a Reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In A. Giddens, U. Beck, S. Lash (orgs), *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes, São Paulo:UNESP.
- LASSWELL, H.D.**, (1949) The struture and Function of Communication in Society. in W. Schramm (org), *Mass Communication*, Urbana: Univ. of Illinois Press.
- LAZARFIELD, P.F.**, (1949) *Communication Research, 1948-1949*, New York: Duell.
- MARX, K. e ENGELS, F.**, (1978) O Manifesto Comunista, in LASKI, H. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*, Rio de Janeiro: Zahar.
- _____, (1968) *O Capital*, Rio de Janeiro: Civilização.
- McQUAIL, D.**, (1983) *Mass Communicatio Theory: an introduction*, Londres: Sage
- MUNANGA. K.** (1999) *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*, Petrópolis:Vozes.
- SCHRAMM, W.**, (1960) *Mass Communication: a book of readings*, Urbana: University Press.
- SODRÉ, M.** (1999) *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*, Petrópolis:Vozes.
- TELLES, V.** (1990) *Espaço Público e Espaço Privado na Constituição do Social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt*, São Paulo: Tempo Social/USP
- _____, (1994) Sociedade Civil e a Construção de Espaços Públicos, in Dagnino, E. (org): *Anos 90 - Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- WEBER, M.**, (1967) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, São Paulo: Livraria Pioneira.
- WERLE, D.**, (1997) *Normatividade, Mercado Político e Sociedade Civil: teorias da escolha racional e teoria da sociedade civil de Cohen e Arato*, Florianópolis: trabalho inédito.

¹) Roda Fernández (1989) apresenta algumas definições sobre os meios de comunicação de massa. Uma das definições consideradas por ele como fundamentais e definitivas é aquela que refere-se à um padrão de conexão entre um pequeno número de emissores e um extenso número de receptores. Segundo Fernández “el emisor en los mass media tiene acceso a una audiencia de millones de personas, pero sólo excepcionalmente la audiencia produce comunicaciones de

retorno. por conseguinte, una de las principales diferencias entre la comunicación de masas y la comunicación cara a cara es que la segunda es bidireccional y la primera unidireccional o asimétrica”(Fernández, 1989:4)

2) Ao remetermo-nos aqui a idéia de elite referimo-nos ao conceito utilizado pela teoria da elite, segundo a qual em cada sociedade, existe sempre e, apenas uma minoria que, por várias formas, é detentora do poder (econômico, ideológico e político), em contraposição a uma maioria que dele está privada. (Bobbio, N.,1986).

³) Seu significado mais corrente designa o conjunto de complexos empresariais ligados ao setor de comunicação de massa, bem como seus produtos. Adorno e Horkheimer são considerados os “pais” do conceito de Indústria Cultural. Este termo surge no contexto da crítica à modernidade onde os autores atribuem o processo de degeneração social aos meios de comunicação de massa, devido a capacidade destes de dirigirem manifestações culturais a um público amplo estabelecendo sempre um efeito de padronização cultural através de suas produções em série. A expressão indústria cultural aparece na teoria crítica como contraponto da chamada cultura de massa, pois esta última criava a ilusão de que a produção cultural emerge das massas e não do processo de legitimação político ideológico da classe dominante sobre a sociedade.

4) A teoria crítica, aqui representada por Adorno e Horkheimer, traça um panorama nada alentador sobre a sociedade capitalista da metade do século XX. Numa linha de raciocínio crítico, visando contribuir para a consolidação da teoria marxista no âmbito da cultura, condenaram a forma como se davam as relações econômicas e sociais nos países onde prosperava a economia liberal, que, segundo eles, fortalecia o grande capital e iludia a grande massa dos trabalhadores com seus bens simbólicos da indústria cultural. Ou seja, privilegia uma visão cética dos meios de comunicação de massa em relação a diversidade cultural. A indústria cultural, conforme a teoria crítica contribui para falsificar as relações antagônicas na sociedade, criando a ilusão de felicidade social através do entretenimento, afastando qualquer hipótese de que referências culturais paralelas àquela apresentada como padrão social apareçam e se destaquem no plano político-cultural.

5) Segundo Costa, podemos encontrar alternativas para além destas teorias na perspectiva habermasiana de política deliberativa, pois “nela, o modelo liberal privatista de um contrato ou

acordo razoável entre participantes de um mercado, é substituído pela prática do entendimento entre participantes de uma comunicação voltada para o encontro de decisões motivadas racionalmente. Os sujeitos do direito não precisam ser concebidos como senhores abstratos do seu ‘self’, eles se constituem através do reconhecimento mútuo e das formas de vida compartilhadas intersubjetivamente, o que implica na consideração das pessoas em suas redes sociais, suas formas culturais de vida, etc.” (Costa, 1997c:13)

⁶⁾ A Escola de Frankfurt mais do que uma instituição fisicamente localizada, expressa um estilo de pensamento crítico da sociedade contemporânea. A criação do Instituto de Investigação Social, em 1923, vinculado à Universidade de Frankfurt, constituiu um marco na elaboração teórica do nosso século, emprestando o seu nome à produção intelectual de seus integrantes. Apesar do Instituto ter funcionado fora da Alemanha em função da Segunda Guerra Mundial e da perseguição sofrida pelo regime nazista, esta denominação persistiu na caracterização de uma teoria crítica gestada pelos seus membros (Freitag, 1990).

7) Segundo Werle (1997:42), o conceito de ação comunicativa ou de razão comunicativa apresentado por Habermas substitui “a idéia de sujeito agente autônomo capaz de atribuir um sentido subjetivo à sua ação pela de sujeitos capazes de atos de fala que intersubjetivamente constróem um sentido comum às ações. Isto significa que os fins das ações são construídos pelas práticas comunicativas entre os sujeitos. Portanto, a unidade de vários processos de ação pode ser pensada tendo em vista os fins intersubjetivamente alcançados pelo agir comunicativo de sujeitos orientados pelo reconhecimento recíproco e entendimento mútuo”.

⁸⁾ Quanto a função do mundo da vida, Habermas nos coloca que “o mundo da vida deverá ser capaz de desenvolver instituições que coloquem limites à dinâmica interna e aos imperativos de um sistema econômico quase autônomo e a seus instrumentos administrativos” (Habermas, 1984a:31).

⁹⁾ Segundo Habermas “esta esfera da sociedade burguesa foi redescoberta recentemente, porém em constelações históricas totalmente diferentes. O atual significado da expressão ‘sociedade civil’ não coincide com o da ‘sociedade burguesa’, da tradição liberal, que Hegel chegara a tematizar como ‘sistemas de necessidades’, isto é, como sistema do trabalho social e do comércio de mercadorias numa economia de mercado. Hoje em dia, o termo ‘sociedade civil’ não inclui

mais a economia constituída através do direito privado e dirigida através do trabalho, do capital e dos mercados de bens, como ainda acontecia na época de Marx e do marxismo” (Habermas, 1997b:99)

¹⁰⁾ Segundo Lash, a teoria da reflexividade é reflexiva na medida em que diz respeito à mediação da experiência do cotidiano - seja esta mediação conceitual ou mimética.

¹¹⁾ O conceito de habitus inserido por Bourdieu na teoria sociológica, surge para explicar a relação indivíduo x estrutura. Através da idéia de hábitos Bourdieu evidencia as capacidades criadoras do agente. O habitus indica o agente em ação. É um sistema de esquemas adquiridos que funcionam no nível prático como categorias de percepção e apreciação, ou como princípio organizador da ação. (Bourdieu, 1989:26)