



A explosão do público

Crise da esfera pública e multiplicação dos espaços sociais¹

Alexandre Barbalho²

Universidade Federal do Ceará / Universidade Estadual do Ceará

Resumo

A partir de fins do século XIX, a esfera pública burguesa entra em crise diante das várias transformações pelas quais passa a sociedade capitalista. Este processo acontece junto ao de autonomização do campo das mídias, com lógica, instituições e atores específicos e que assume uma função própria, a de mediar os outros campos. A isto se relaciona a emergência dos movimentos das minorias e suas intervenções em espaços sociais, incluindo o midiático.

Palavras-chave

Público; Minoria; Mídia

1. A idéia de esfera pública burguesa

Mesmo tendo como referência idealizada a ágora da democracia ateniense, a idéia de esfera pública, tal como a noção chega aos nossos dias, tem como base os movimentos instauradores do Estado moderno. Naquele momento, em oposição aos regimes baseados em hierarquias e valores honoríficos, como as monarquias absolutistas, a burguesia assumiu o poder defendendo o ideário do liberalismo e do individualismo.

Assim, na definição proposta por Habermas, a esfera pública burguesa, que se configura em seu tipo-ideal no século XVIII, deve ser entendida “como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público” que reivindicam tal esfera, regulamentada pela autoridade, mas contra a própria autoridade, “a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social” (HABERMAS, 1984, p. 42).

Contudo, a partir do século seguinte, a esfera pública burguesa entra em crise diante das várias transformações pelas quais passava a sociedade capitalista, com

¹ Trabalho apresentado no GT – Mediações e Interfaces Comunicacionais, do Inovcom, evento componente do X Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste.

² Professor dos PPGS em Comunicação (UFC) e Políticas Públicas (UECE).



destaque para a intervenção crescente do Estado na sociedade; a intromissão de interesses político-econômicos no espaço público; e a crise da esfera privada familiar. Tais mudanças levariam a uma degradação das funções originais da esfera pública (espaço de discussão baseada em argumentos racionais) substituídas por outras, onde prevalece não mais a disputa pública de discursos, porém a exposição de discursos privados ao público mais amplo através da mídia, discursos estes que devem seduzir para serem consumidos.

Independente se aceitamos ou não a descrição da esfera pública moderna e de sua crise na contemporaneidade proposta por Habermas³, é inegável que o lugar principal de sociabilidade migra dos espaços da cidade como os cafés, as praças, as ruas, os teatros e da imprensa (revistas e jornais), que em seu início encarnava o espírito liberal de tribuna livre, em direção ao espaço midiático (em especial o televisivo) cada vez mais monopolizado por grandes empresas.

Este processo acontece junto a outro, o de autonomização do campo midiático. Como um campo autônomo (e não mais mero instrumento de outros campos como o político, por exemplo), com lógica, instituições e atores específicos, a mídia assume uma função própria, a de mediar os outros campos sociais, pois possibilita a maior visibilidade ou mostrabilidade nos tempos correntes. Ou o que Thompson (1998b, p. 114) denomina de “publicidade mediada”, em contraposição à “publicidade tradicional de co-presença”.

No campo midiático, assinala Adriano Duarte Rodrigues, “todos os restantes campos sociais se refletem como num espelho, não podendo as dimensões da prática social prescindir do seu contributo” (RODRIGUES, 1990, p. 42). Sua legitimidade está “na elaboração, na gestão, na inculcação e na sanção dos valores de representação, de transparência e de legibilidade do mundo da experiência” (RODRIGUES, 1990, p. 155). Sendo esta tendência a monopolizar o ato de publicizar um dos poderes do campo midiático, situado além das mensagens que veicula (RUBIM, 1994, p. 68).

Retornando ao momento instaurador da esfera pública burguesa, ou seja, no século XVIII, observamos que apesar do lema “Igualdade, Fraternidade e Liberdade” ter povoado nosso imaginário político, há fortes evidências de que pelo menos dois dos termos são antitéticos, quer dizer, excludentes entre si: liberdade e igualdade. Ou seja,

³Se em *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas, influenciado pelo pensamento de Adorno e Horkheimer, afirma que só na aparência o campo midiático se comporta como esfera pública, pois coloniza o mundo da vida e o empobrece culturalmente, em trabalhos posteriores, vai rever sua posição e reconhecer a mídia como espaço possível de reflexão da vida social (HABERMAS, 1994).



não é possível um Estado que implemente a máxima liberdade e a máxima igualdade ao mesmo tempo. Só seria viável uma ou outra, ou uma mediação das duas. Pois se é concedida a máxima liberdade, acontece de existir o mais forte e o mais fraco e se instaura a desigualdade. Por outro lado, quando se iguala todos, a liberdade da diferença, no mínimo, fica restrita.

Noberto Bobbio é um dos autores que apontam esse desencontro entre a liberdade e a igualdade, uma vez que ambas possuem visões distintas sobre o homem e a sociedade. De um lado, o libertarismo individualista, conflitualista e pluralista; de outro, o igualitarismo totalizante, harmônico e monista. Assim, para o liberal, “o fim principal é a expansão da personalidade individual”, mesmo que o mais rico e dotado cresça em detrimento do mais pobre e menos dotado; para o igualitário, “o fim principal é o desenvolvimento da comunidade em seu conjunto, mesmo ao custo de diminuir a esfera de liberdade dos singulares” (BOBBIO, 1988, p. 09).

2. E como ficam as minorias?

Sem dúvida, os movimentos socialistas e comunistas estabeleceram desde o início combates com o pensamento e a prática liberais. Podemos pensar, por exemplo, na revolução russa de 1917 e a posterior formação do bloco comunista, como a mais radical negação dos princípios do capitalismo liberal. Mas devemos reconhecer como resultado das pressões dos trabalhadores organizados e de seus intelectuais orgânicos, a revisão que é feita dentro dos limites capitalistas na direção de um Estado de bem-estar social (*welfare state*).

No entanto, a partir dos anos 50 do século passado, e de modo crescente, novos movimentos sociais ocupam espaços importantes e colocam outras questões, ao lado das reivindicações político-econômicas. São as minorias (sexuais, religiosas, étnicas etc.) que implodem o cenário social com suas bandeiras político-culturais, exigindo do Estado não só seguro-desemprego, assistência social e serviços públicos, mas também o reconhecimento de suas diferenças, de suas singularidades, de suas identidades⁴.

⁴ Não pretendo, de forma alguma, desconhecer o papel que o movimento dos trabalhadores continuam (e devem continuar) desempenhando no mundo contemporâneo, nem desconheço o quanto as desigualdades sócio-econômicas relacionam-se com as discriminações culturais. O intuito aqui é tão só ressaltar a particularidade destes novos movimentos. Vale também a ressalva de Renato Ortiz (1999) de que sob o termo “minorias” encontram-se, na realidade, minorias qualitativamente diferentes e que é preciso perceber estas diferenças – daí porque uso o termo sempre no plural: minorias. Ferran Requejo (1999) fornece alguns elementos para operarmos esse processo de diferenciação entre as minorias. Ou, em suas



Estas políticas da diferença exigem novas políticas de cultura⁵ e põem em cheque o funcionamento dos Estados, seja qual for a sua orientação política. De fato, a luta das minorias é exemplar desse embate entre igualdade e liberdade e da busca de um equilíbrio entre esses dois valores. De um lado, as minorias necessitam afirmar suas diferenças, e aqui podemos lembrar a repressão dos comunistas aos que não seguiam a norma do partido e/ou do regime. De outro, exigem que o direito de exercer sua singularidade não implique, na prática, em desigualdades (sociais, políticas, econômicas e éticas).

Os movimentos minoritários, portanto, atuam sempre perpassados por esses vetores. Se um ou outro está mais forte depende de cada contexto histórico e social. Recorrendo aos termos de Anthony Giddens (2002), poderíamos dizer tais movimentos reúnem, com frequência, elementos da política emancipatória, em sua luta por minimizar ou eliminar a exploração e a desigualdade, e da política-vida, na busca de afirmar a liberdade de escolha de um estilo de vida.

A questão é: como a máxima “todos são iguais perante a lei” pode responder às necessidades de cidadãos, ou melhor, de comunidades de cidadãos tão diferentes entre si?

O problema aparece também quando se trata da liberdade, uma vez que a sua referência é o indivíduo e não o coletivo. Jürgen Habermas afirma que, em última instância, as constituições modernas tratam da proteção das pessoas individuais e pergunta: “Poderá uma teoria dos direitos, que é construída tão individualisticamente, lidar adequadamente com as lutas pelo reconhecimento nas quais é a articulação e a asserção de identidades coletivas que parece estar em jogo?” (HABERMAS, 1998, p. 125).

A idéia de unicidade do indivíduo-cidadão está na base da argumentação do liberalismo. Charles Taylor situa que a percepção de uma “identidade individualizada”, que corresponde ao “ideal de autenticidade” do indivíduo, vem da noção cara aos Iluministas de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, portanto, capazes de distinguir, mesmo intuitivamente, o bem e o mal. E esta capacidade é uma das linhas de força do pensamento liberal e de sua “política de dignidade” ou “política de respeito

palavras, alguns critérios discriminatórios para percebermos os diferentes movimentos que compõem o pluralismo cultural: temporalidade, territorialidade, objetivos políticos e a demanda ou ausência de representação coletiva e autogoverno.

⁵ Cultura entendida aqui em seu sentido antropológico de organização simbólica da vida que se exprime tanto em bens materiais, tangíveis, quanto imateriais, intangíveis.



igual” (todos os homens são dignos e devem ser tratados como iguais pela lei) (TAYLOR, 1998).

O problema está em reconhecer o valor das diferentes culturas, que remete sempre a um conjunto de pessoas, a uma comunidade. Aí não estaríamos mais na esfera da “identidade individualizada”.

No entanto, explica Taylor, uma das características da condição humana é o seu caráter dialógico, o que implica dizer que o estabelecimento de uma identidade individual só se dá no contato e na negociação com outras identidades. Portanto, um processo que se dá nos marcos de uma ou várias comunidades (poderíamos dizer culturas) (TAYLOR, 1998, p. 52-54). Habermas, por sua vez, lembra que as identidades são concebidas intersubjetivamente e que a individualidade se dá através de um processo de socialização (HABERMAS, 1998, p. 131).

Podemos concluir que os regimes liberais (e democratas – vamos partir desse pressuposto) não podem considerar este conceito de “cidadania individual” como universal, pois os cidadãos são indivíduos únicos e, ao mesmo tempo, portadores de culturas diferentes. Por outro lado, como vimos, a força progressista da sociedade liberal em relação à sociedade hierárquica estava em sua defesa dos bens primários e universais a todos os seres humanos, como a liberdade.

Ora, se um cidadão necessita de sua cultura, de onde retira suas referências para o convívio social, para viver com dignidade, é porque ela é um bem primário. Então, o reconhecimento e a manutenção deste ambiente cultural, ao lado da liberdade individual, não deveriam ser da responsabilidade do Estado?

Como podemos observar, a luta pelo reconhecimento de nossas identidades tem dois níveis. Um de esfera privada, íntima, que diz respeito à forma como elaboramos nosso encontro com os outros. O segundo, justamente por esse diálogo com o externo, é o da esfera pública, onde atua a política da diferença. O que não implica desconhecer a dificuldade com a qual esta política é tratada, pois requer o reconhecimento de algo que não é universalmente comum. Na realidade, ela expõe o conflito inerente à política de dignidade e respeito igual: ao mesmo tempo ignora a diferença cultural (pois valoriza o que há de comum entre os homens) e encoraja a particularidade (pelo menos a do indivíduo).

Por meio deste tenso cabo de força, podemos entender o estabelecimento de dois tipos de liberalismo: o processual e o substantivo (TAYLO, 1998, p. 77). O primeiro,



utilizando-se da tipologia de Andrea Semprini, seria próprio a uma sociedade operatória. O segundo teria lugar em uma sociedade positiva (SEMPRINI, 1999).

No liberalismo processual, os direitos individuais estão em primeiro lugar e têm prioridade sobre os direitos coletivos. Na lógica de uma sociedade operatória, se busca unir todos através de um esforço processual para que as pessoas sejam tratadas com igual dignidade. Um exemplo máximo é o dos EUA onde os indivíduos procuram se capacitar para realizarem seus objetivos particulares, “sendo todos eles considerados igualmente dignos de respeito”. Este viés “obriga a neutralizar qualquer julgamento de valor e a atribuir ao foro íntimo do indivíduo a responsabilidade da escolha moral ou civil” (SEMPRINI, 1999, p. 23).

No liberalismo substantivo, os direitos coletivos vêm antes dos individuais e o Estado estabelece parâmetros de definição do que seja uma “vida boa”. Nas palavras de Michael Walzer, o liberalismo substantivo é permissivo, não determinado e optativo (WALZER, 1998, p. 118). Em uma sociedade positiva, portanto, os objetivos coletivos estão substantivados em leis. Um exemplo possível é o francês onde o sistema político tem um peso considerável e motiva (ao mesmo tempo em que é motivado por) a sociedade civil (SEMPRINI, 1999, p. 24).

A crítica que a política da diferença faz ao liberalismo processual é a de não poder proporcionar, como pretende, um espaço neutro onde todas as culturas possam se encontrar e coexistir. Antes de tudo porque o liberalismo é, ele próprio, representação histórica de uma determinada parcela da sociedade: a burguesia. Como seria outra a Revolução Francesa se na correlação de forças revolucionárias tivesse sobressaído a dos sansculottes, de uma orientação bem diferente da dos liberais girondinos? Assim, o liberalismo não é uma cultura universal, mas específica.

Ou, para falar nos termos de Steven Rockefeller, o liberalismo é essencialmente uma idéia de “vida boa”, é a expressão de uma “fé moral distinta” (exatamente aquilo que procura negar). A democracia liberal, enquanto estratégia social para se alcançar a “vida boa”, defende o conhecimento e a compreensão e “seu sangue vital é a comunicação livre construída na liberdade de inquérito, discurso e reunião” (ROCKFELLER, 1998, p. 109).

A citação de Rockefeller serve de gancho para a parte final deste nosso trajeto: qual o papel dos meios de comunicação para a política da diferença nesse embate marcado pelo ideário liberal?



3. Cidadania, minorias e mídia

Respondendo à sua questão, exposta mais acima, Habermas defende que o entendimento correto da teoria dos direitos “exige uma política do reconhecimento que proteja a integridade do indivíduo nos contextos da vida nos quais a sua identidade se forma”. Isto não implica, necessariamente, em um modelo alternativo que retifique o projeto individualista do sistema de direito. Como vimos, o argumento utilizado é interior ao liberalismo.

O que se exige é “a atualização consistente do sistema de direitos” uma vez que este é influenciado pelas especificidades de cada sociedade (especificidades marcadas histórica e socialmente e não uma representação universal e atemporal de direitos básicos). Mas, adverte Habermas, esta correção terá pouca verossimilhança com as demandas do mundo vivido se não existirem os movimentos sociais e as lutas políticas (HABERMAS, 1998, p. 131).

Em outras palavras, “a elaboração democrática de um sistema de direitos tem de incorporar não só objetivos políticos gerais, mas também objetivos coletivos que são confirmados nas lutas pelo reconhecimento” (HABERMAS, 1998, p. 141-142). O que vai de encontro à organização das minorias como movimento reivindicatório. Muniz Sodré aponta, ao lado da vulnerabilidade jurídico-social, a luta contra-hegemônica como uma outra das marcas das minorias (SODRÉ, 2005). O que nos remete às possibilidades da política na contemporaneidade.

Francisco Ortega (2000), ao discutir o pensamento de Hannah Arendt, coloca que, ao contrário da esfera pública habermasiana, que tende para a unificação, para a identidade, a idéia de espaço público, na ótica de Arendt privilegia as diferenças, a pluralidade. E não estando ligado ao Estado, o espaço público não privilegia locais de ação política, pois são múltiplas as possibilidades onde se pode criar algo novo, experimentar novos espaços.

Portanto, ao lado de espaços como os sindicatos, as associações, as ONGs, e de ações como greves, passeatas, manifestações, onde se estabelecem contatos e intercâmbios e marcam a atuação política na Modernidade, nos tempos atuais não é mais possível descartar o espaço da mídia eletrônica e sua telepresença no fazer político (THOMPSON, 1998a.; 1998b).

Albino Rubim contextualiza as conexões entre a política e a comunicação já na Grécia antiga uma vez que a retórica, entendida como técnica de convencimento através



de procedimentos discursivos, torna-se fundamental para a resolução da questão do poder que não fosse por meio da violência ou da atribuição de um direito natural ou divino. No entanto, desde esses tempos fundadores da civilização ocidental até o estabelecimento da Era Moderna, a relação entre os dois campos era marcada pela instrumentalidade: “Ou seja, a comunicação sempre foi percebida e utilizada como mero instrumento do campo político”. Os órgãos da imprensa durante a Revolução Francesa, por exemplo, caracterizavam-se “como extensões da (dinâmica) política e somente nessa operação (instrumentalizada)” podem ser analisados (RUBIM, 2000, p. 19).

Nos dias de hoje, contudo, o campo da comunicação, e especificamente a midiática (ou seja, mediada por um aparato técnico-social), não só alcançou sua autonomia como passou a mediar todos os outros campos sociais. Nesta “Idade Mídia”, a comunicação deixa de ser mero instrumento da política e impõe sua própria gramática com a qual os políticos têm que negociar.

Não é de se estranhar, portanto, que um dos pré-requisitos para que as discussões a favor do reconhecimento encontrem ressonância é, sem dúvida, a sua presença nas estruturas de comunicação.

Nesse sentido, os movimentos minoritários transitam entre dois pólos opostos. De um lado, o mais tradicional, que procura ainda fazer um uso instrumental dos meios de comunicação. De outro, os movimentos em si mesmo midiáticos - as minorias flutuantes, na definição de Raquel Paiva,

em que estética, espetáculo, telepresença, facilitarização, aparência de imprevisível atuariam como forças em determinados momentos muito mais ativas do que os pressupostos básicos que mantêm a existência e o vigor do ativismo político no sentido tradicional do termo (PAIVA, 2000: 02).

No entanto, para os grupos minoritários, a mídia desempenha um papel que vai além de ser um espaço (mesmo que o principal) onde se trava a luta política. Ou que implique em novos formatos, como o da espetacularização.

Na realidade, a questão é: não seria a mídia “o lugar” por excelência da luta minoritária? Poderíamos lembrar as colocações de Taylor e Habermas de que a identidade resulta do caráter dialógico, do contato intersubjetivo entre os seres humanos para percebermos a importância dos meios de comunicação de massa para a constituição e o reconhecimento das diferenças minoritárias.



Mas as observações de Muniz Sodré acerca de como os alemães entendem “maioridade” e “menoridade” revelam de forma muito mais contundente esta importância. Em Kant, “maioridade” (*Mündigkeit*) significa “possibilidade de falar”. O seu oposto, “menoridade” (*Unmündigkeit*), a “impossibilidade de falar”. Ou seja, a “menoridade” relaciona-se àquele que não tem voz, que não tem direito à plena fala. A “maioridade” marca a conquista de ser escutado, ou em outras palavras, de ser cidadão. Daí que a noção contemporânea de “minorias” implicar em sua luta para alcançar o poder da fala (SODRÉ, 2005).

Ora, é a mídia que nos dias de hoje detém o maior poder de dar a voz, de fazer existir socialmente os discursos. Então, ocupá-la torna-se a tarefa primordial da política da diferença dando vazão à luta das minorias no que ela tem de mais radical (no sentido de raiz): poder falar e ser escutada. Portanto, a cidadania, para as minorias, começa, antes de tudo, com o acesso democrático aos meios de comunicação. Só assim ela pode dar visibilidade e viabilizar uma outra imagem sua que não a feita pela maioria.



Referências

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. **História y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública: prefácio**. Barcelona: GG Massmedia, 1994.

_____. Lutas pelo reconhecimento no Estado democrático constitucional. In: APPIAH, K. Anthony et all. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p.125-164.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ORTIZ, Renato. Diversidade cultural e pluralismo. **Lua Nova**, No. 47, São Paulo, 1999. p. 73-90.

PAIVA, Raquel. Minorias flutuantes. Novos aspectos da contra-hegemonia. In: XXIV CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO – INTERCOM 2001, Campo Grande. **Anais...** Campo Grande, Intercom, 2001. CD-ROM.

REQUEJO, Ferran. Pluralismo cultural e cidadania democrática. **Lua Nova**, No. 47, São Paulo, 1999. p. 91-119.

ROCKEFELLER, Steven C. Comentário. In: APPIAH, K. Anthony et all. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p.105-116

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Estratégias da comunicação: Questão comunicacional e formas de sociabilidade**. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

RUBIM, Albino. **Comunicação e política**. São Paulo: Hacker, 2000.

_____. Dos poderes dos *media*. Comunicação, sociabilidade e política. In: FAUSTO NETO, Antônio; BRAGA, José Luiz; PORTO, Sérgio Dayrell (orgs.). **Brasil, comunicação, cultura e política**. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994. p. 65-79.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru: EDUSC, 1999.



SODRÉ, Muniz. Conceito de minoria. In: BARBALHO, Alexandre; PAIVA, Raquel. **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: APPIAH, K. Anthony et all. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 45-94.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade**: Uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 1998a.

_____. **Ideologia e cultura moderna**: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 1998b.

WALZER, Michael. Comentário. In: APPIAH, K. Anthony et all. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 117-224.