

O absoluto da teoria na comunicação: as meias-verdades contra culturas e povos*

Nilton José dos Reis Rocha*

Resumo

A teoria da comunicação, bem como o eixo do qual deriva, as ciências sociais, acumula uma dívida histórica com os movimentos sociais populares: o hábito de pensar a sociedade sem tentar compreendê-la na sua essência, nas suas contradições mais profundas. A vontade incompreensível em massificar o existir das maiorias, num caso como no outro, nada mais é do que o lado elitista e cínico de nossa herança intelectual (de que ainda não nos livramos de todo). Algo que tem paralisado, em certo sentido, a renovação da teoria – no campo da comunicação, sobretudo – e impedido que ela se dedique a compreender e a explicar a sociedade. Os empréstimos corriqueiros, ora ao marxismo ora ao cristianismo, levam ao esquecimento de que, como ideologias, nem sempre eles escaparam ao uso político e, assim, vez por outra passaram como mentiras. Em síntese, o conflito todo, alerta Ginzburg com precisão incendiária, é que “de um lado encontramos, retrocedendo, os ‘conhecedores das coisas naturais’ (Maquiavel), os ‘sábios’ (Políbio), os ‘filósofos’ (Platão e Aristóteles); de outro, o ‘povo’ (Maquiavel), a ‘multidão’ (Políbio), a ‘maioria’ (Aristóteles), o ‘resto da cidade’ (Platão)” (2001, p.64). Essa birra contra o sujeito popular, pelo visto, vem de longe. Muito longe.

Palavras-chave: teoria da comunicação e movimentos sociais.

* Reflexão aceita, com publicação nos anais, no Celacom, S. Bernardo do Campo, 2001, com o tema: *As Contribuições do Cristianismo e do Marxismo à Teoria da Comunicação na América Latina*.

** Professor da Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia, da Universidade Federal de Goiás, onde coordena projetos de comunicação e ação comunitária no movimento social-popular - incluindo nações indígenas (do *Grito à Internet*), crianças e adolescentes (*Circo da Comunicação*) - na sala de aula (*TV Criança Lambança*), de transmissão esportiva (*Doutores da Bola*), de TV e Rádio pela Internet (*Magnífica Mundi*) e *Magnífica FM-comunitária*. Coordenou também o setor de pequenas publicações do movimento social na Cooperativa dos Jornalistas Profissionais de Goiás, nos anos 80. Foi bolsista no Instituto José Martí, em Cuba; é também um especialista em América Latina e passou um curto período no Instituto de Informação, em Moçambique. Atualmente, conclui tese de doutorado na Universidade de Louvain, sob orientação do filósofo André BERTEN.

Uma introdução com sabor conclusivo

A ciência social de hoje é semelhante ao aparelho produtivo da sociedade moderna: todos estão aí implicados e fazem uso, mas só os patrões tiram proveito. E dizem a vocês: não podem quebrá-lo sem jogar o homem na barbárie (Tronti, 1997, p. 18).

Perda de tempo – sobretudo quando as crenças políticas e religiosas não se sustentam mais como ideologias *comilonas* dos projetos e sonhos coletivos, porque se esvaziaram como possibilidade de concretude – tentar negar a valiosa e volumosa contribuição das vertentes cristãs e marxistas ao pensamento da humanidade e, do mesmo modo, à teoria da comunicação na América Latina e no mundo.

Contribuição decisiva, em certos casos e épocas, na compreensão da sua trajetória, das histórias que se construíram nos processos vivenciados, das contradições que duelaram e edificaram também as superações necessárias em cada etapa. E o que parece mais atraente no bojo do marxismo, ainda que se engessando por um lado, ajuda, por outro, a rearticular uma *outra história*¹ que vai contradizer quase tudo que, sob sua inspiração, havia sido escrito.

O cristianismo, por sua vez ou mesmo nas *recaídas* marxistas que vão reorientar sua ação, principalmente com a teologia libertária e revolucionária, soube impor superações que influenciaram nas práticas dos movimentos sociais e, como seria óbvio, vieram enriquecer o pensamento crítico no continente. Tanto no campo específico da comunicação e da educação como no cruzamento entre eles, aprofundado pelas novas tecnologias.²

O que este trabalho gostaria de propor como esforço de reflexão seriam os limites que um e outro construíram – na determinação de se imporem como paraíso (terrestre ou não) dos excluídos –, os quais, sugerindo contradições gigantescas, não puderam ainda superar ou compreender. Messianismo e paternalismo parecem ser os males infantis que as duas *ideologias* não conseguiram superar de todo.

Ou seja, a generosidade e a tolerância que de certo modo defendem no campo teórico e até mesmo em algumas práticas terminaram por se render aos seus projetos globais de inserção nas sociedades, principalmente nas chamadas periféricas. Um *marxismo vulgar*³ – do qual nem sempre este escriba escapa – contamina também a reflexão que, em alguns casos, acaba não compreendendo as razões e

contradições mais profundas das maiorias que despertaram a sua paixão.

Talvez fosse pedir muito. Mas que mal há em reivindicar, a um como ao outro, a superação da compaixão que acompanha a teoria sobre esse povo dos excluídos, assim como da duplicidade de sentido – que sempre os marcou – nas tentativas de visualizar a trajetória desse sujeito popular na história da humanidade. O senhor absoluto das rebeldias será, no instante seguinte, servo das alienações.

Realmente, o povo (dos excluídos) traz desde sempre em si a fratura biopolítica fundamental. É o que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual está incluído. (...) Daí as contrações e as perplexidades que ele suscita cada vez que é evocado e colocado na cena política (Agamen, 1995, p. 7).⁴

Deslize corriqueiro no campo teórico quando se busca encontrar esse povo nos seus movimentos sociais, na vida do País.

O elemento provocador que percorrerá essa tentativa de reflexão – ainda que meio na contramão – é recompor a trajetória política desse homem e dessa mulher comuns, isolados ou no seu superlativo multidão, sem perplexidade alguma. O que interessa é superar a oscilação dialética entre dois pólos opostos do *sujeito* povo: um corpo político integral versus um sub-conjunto como multiplicidade fragmentária de corpo pobre e excluído (Tronti, 1997, p. 254).

Trata-se de ir um pouco além da simples reescrita da história do movimento operário⁵ ou, quem sabe, reconhecer e, em seguida, compreender que essas imensas maiorias – por isso mesmo – desempenharam um papel decisivo na história da humanidade e na construção da mentalidade de cada época. Como observa Bajoit, “os movimentos populares estiveram sempre no centro da história, antes e depois de Marx”.

A ser verdade, o que interessa é saber como essa gente atravessou a história, fez sobreviver seus projetos e sonhos, articulou seus circuitos da cultura e da informação para que sobrevivesse à fúria desse *amigo-inimigo* que, em nome das revoluções, quis comê-la por ser pobre e analfabeta? Em consequência, sem história. Daí, é numerosa demais para não existir na cena social, mas é imperdoável que exista na política.

Nossa época esforça-se para eliminar o povo dos excluídos. Uma tentativa que aproxima direita e esquerda, capitalistas e socialistas, unidos no projeto vão, em última análise, de produzir um povo único e indivisível, um povo sem fratura... o projeto democrático capitalista de eliminação das classes pobres, por meio do desenvolvimento, reproduz não somente em si mesmo o povo dos excluídos, mas transforma em vida sem recursos, pobre, todas as populações do terceiro mundo (Agamen, 1995).

Teorias e práticas sociais

História e os movimentos sociais populares

Curiosamente, no entanto, é o jornalismo quem *efetiva*, antes mesmo que os historiadores, a participação decisiva das camadas populares na história da humanidade. Na revolução francesa, seus movimentos são saudados pelos empurrões dados nos momentos decisivos, suas ações são registradas entusiasticamente e a elas é atribuída até mesmo a conquista da liberdade de imprensa (cf. Nicolas, 1985, p. 519 e 521). No entanto, ainda nos primeiros anos revolucionários, a imprensa girondina rompe esse namoro porque suas atitudes escapam aos limites da nova ordem social, baseada no respeito às propriedades. Surgem, aos olhos do poder, dois tipos distintos de movimento popular: os bons e os que era preciso condenar e reprimir. A contradição de fundo era (e é), na verdade, o conflito entre a ordem liberal e o projeto de democracia popular, compreendido e concebido dentro do processo revolucionário, por esses movimentos, ou seja, para eles, o regime novo deveria ser “une démocratie en action”.

Sem aliança com os movimentos populares, nada de revolução (burguesa) possível, portanto. O que revela o nível de sua autonomia, sua capacidade de ação e, muito claramente, a diferença entre um projeto e outro de sociedade. O controle do governo, pelos setores proprietários, desenvolve, por isso mesmo, uma dinâmica de conflitos permanentes, ainda que de baixa intensidade na maior parte do tempo, e não foi capaz de impedir momentos de forte tensão ou de grandes rupturas. As vítimas das violências populares, antes e agora, mostram que as diferenças que estão na origem desse conflito, entre um projeto e outro de sociedade, não foram de forma alguma superadas.

Para os mais conscientes, revela Soboul, “liberdade e igualdade não são dadas de uma vez por todas, mas se conquistam cada dia: a liberdade torna-se libertação, igualdade, conquista social; assim se realiza a felicidade comum que todos assinam como objetivo da sociedade” (1986, p. 235).

Incompatibilidade de interesses que, num lugar como no outro, vão, fatalmente, provocar os distanciamentos dos setores que, em determinado momento, sustentaram alianças contra adversários comuns. A distância entre um projeto e outro, ao lado das ações populares que impedem, de um certo modo, preservar os privilégios da classe que controla e sustenta o poder, caracteriza as fragilidades do contrato social supostamente acertado entre todos os grupos sociais. As sublevações populares são a tônica dominante depois de 1789. Era preciso condená-las publicamente. Cabe, então, à imprensa girondina a árdua tarefa de fazer o combate às suas *antigas crianças mimadas*. Aos grupos populares, na pós-revolução, tocavam aparentemente os mesmos papéis subalternos de outrora, a exploração e a miséria. Impõe-se o pacto de elites; para se desfrutar de um poder conquistado a duras penas, “era preciso esperar a derrota definitiva do movimento popular” (Dorigny, 1985, p. 524).

De lá para cá, essas camadas populares foram contempladas com uma abundante literatura, mas continuavam marcadas pela ambigüidade.⁶ O tema enfrenta, de antemão, desvantagens conceituais que, contraditoriamente, reconhecem sua existência, sua fúria⁷ e quase nunca sua importância. A variedade de precisões e imprecisões decorre do ponto de vista metodológico ou ideológico⁸ de onde se trata ou se observa esse possível *objeto*. Condicionantes assim fazem com que, às vezes, haja estranhas convergências vindas de posições irreconciliáveis ou divergências de quem divide uma visão ideológica.⁹ A superação dessa ambigüidade, ainda que parcialmente, não virá do negligenciamento dessa reflexão acumulada, mesmo que contraditória, mas do esforço em compreender as conotações novas que lhes confere a ação dessas camadas majoritárias de uma sociedade. No dissecamento da ação se poderia visualizar uma outra dimensão, chegar à compreensão de uma outra lógica que brota no seu desenvolvimento.

Assim, a preocupação hoje não pode se concentrar na esterilidade do debate – até estimulante em outras épocas – da existência de um movimento popular ou da sua capacidade de ação. Mais animador é

compreender a sua gênese, o espaço de ação, a dimensão e o alcance de sua luta política e os elementos que vão permitir ao imaginário popular não só a sobrevivência objetiva como seu enriquecimento subjetivo na construção de uma utopia diferenciada para sociedades como as latino-americanas. O fetiche da mercadoria acabou gerando o fetiche da massa. Submissa, à direita; alienada, à esquerda. Passível de manipulação, para uns; e de transformação revolucionária, para outros. Os setores populares, entendidos sempre como massa¹⁰, ficaram expostos a uma possível ação libertadora para transformá-los em sujeitos da própria história.¹¹

O equívoco, pelo que parece, reside no inconsciente paternalista com que se tenta compreender as maiorias ou conviver com elas. Uma indigente teoria, como diria Darcy Ribeiro, para quem esses conceitos, numerosos e dramáticos, teriam feito as forças democráticas populares perder posições de poder na América Latina. Situação tal que ele considera os tempos atuais “como época de grande (*trouble*) teórica e das maiores frustrações políticas” (1986, p. 30). Consciências alienantes, certamente, determinam, em suas concepções, que o sujeito permaneça sempre objeto, sobre o qual recairá, fatalmente, um projeto de libertação ou de submissão. Um dia, o inca Tupac Amaru percebe os vícios longínquos e dramáticos desse messianismo às avessas e acusa: “Aqui, não há outro cúmplice além de você e de mim. Você como opressor, e eu como libertador. Nós merecemos a morte” (Galeano, 1992, p. 25, 96). Ou seja, não há consciência possível aos oprimidos que não aquela que venha de miséria, da cólera¹² ou de uma ação messiânica de plantão? Gramsci suaviza essa rudeza ao dizer que o homem é consciência e massa ao mesmo tempo. Deleuze vai mais longe e fala da burguesia enquanto massa.¹³ Afinal, o que seria realmente a alienação? Para o movimento popular, é a luta – a ação – que determina a consciência e define as possibilidades dos atores sociais em se superarem e, assim, também os limites dos papéis impostos pela ordem que *domina*. Um sujeito se multiplicando em vários, porque a dimensão da vida não é apenas a imposição da fábrica, do capital-trabalho. Nem tudo é alienação, nem tudo é resistência (Castoriadis, 1975, p. 147).

Freud, ao produzir *Psychologie collective et analyse du moi*, em 1921, baseando-se no trabalho de Le Bon (1918)¹⁴ sobre a multidão, reforça, mesmo que involuntariamente, a visão de que homem ordinário só é capaz de agir dentro da massa anônima. Ou seja, só a *foule*

folle (multidão louca) lhe dá consciência suficiente para a ação. Do alheamento à desordem, nada mais que isto. Concepção que vai marcar bastante os esforços iniciais e recentes de formular uma teoria da comunicação, a tal ponto que falar em história significa, automaticamente, falar na história dos meios e não dos processos culturais como articuladores das práticas de comunicação dentro dos movimentos sociais. Transforma-se o prazer estético em distinção, camuflando assim que no massivo também atravessam contradições e conflitos sociais. Amando em demasia a dor e a fadiga, acaba-se numa estranha recusa em ver como as camadas populares retiram prazer daquilo que as nega como sujeito.¹⁵

As camadas populares entram na história por duas portas: como *foule ordinaire* (multidão ordinária) ou – o que vai dar no mesmo – como massa.¹⁶ Nos dois casos, vistas como submissas e, portanto, passíveis de manipulação. Somente na década de 1950, com George Rudé, os pobres rurais e urbanos ganham face própria e se transformam em matéria-prima da história. Ou seja, abandona-se aí a exclusividade dada à ação das elites para identificar uma “ideologia popular de transição”, oriunda da experiência vivida e da reestruturação, bem elaborada, do que vazava ou saía das *classes dominantes* ou de seus porta-vozes. Resumidamente, dizia ele, “não há essa tal coisa de uma progressão automática de idéias ‘simples’ para mais sofisticadas. (...) Há, na verdade, uma considerável imbricação entre elas” (apud Krantz, 1990, p. 10-15).¹⁷

Rudé rompe, assim, com uma visão sentimental destituída de crítica de Michelet e derruba, valendo-se de historiadores clássicos¹⁸, a visão de que a *foule* seria uma multidão submissa ou gente sem futuro. Encontra a circularidade que Bakhtin já havia tratado em seu *Rabelais e as culturas populares*, precisando que a *foule* não é *ordinaire*, mas “um todo popular, organizado a sua maneira, à uma maneira popular”, ao mesmo tempo fora e indo de encontro ao estabelecido (1970, p. 255). O trabalho de Rudé, na realidade, abre a possibilidade de identificar essa capacidade de ação nesse homem comum e, ao mesmo tempo, compreender as idéias que o apaixonam, ou seja, saber o que habita a cabeça dos participantes desses movimentos, os motivos e os impulsos que os levam à ação (apud Krantz, 1990, p. 285). Isto permite rejeitar também a noção de espontaneidade atribuída às camadas populares que, graças à sua capacidade de reflexão, sustentam também sua autonomia.¹⁹

Antes, porém, Léfebvre se recusou a explicar o comportamento da *foule revolutionnaire* apenas pelo fenômeno do agregamento, porque ela não existe se uma mentalidade coletiva apropriada tiver se constituído anteriormente.²⁰ Mas para isto é preciso tentar compreender o universo mental, a lógica dos excluídos. Ou seja, a análise da ação precisa ser encaminhada, ao mesmo tempo, numa tentativa de se recompor também como os diferentes níveis da realidade vão interferir na consolidação das tramas que alimentam a memória e, conseqüentemente, o imaginário popular. Reconstituir apenas os passos de sua ação histórica, mesmo que a situando muito além das meras relações econômicas, pode ser insuficiente se não se compreende devidamente como os fatos, as idéias, os projetos tomam forma e vão compor a mentalidade popular.²¹

Como mudam as sociedades ou ainda como se formam e evoluem as mentalidades (Volleve, 1982, p. 204)? Como ressalta Hobsbawn, pouco se sabe ainda como uma sociedade realmente funciona, mesmo má ou injusta. No entanto, ao estudar a história feita pelo homem comum – alerta – é preciso descobrir, por uma razão simples: ele constitui o “grosso de qualquer sociedade” (1990, p. 32). O fato de a história dessa maioria só se tornar área de estudos com os movimentos de *massa* no final do século XVIII não significa que ela não tenha existido na cena social anteriormente, onde sempre encontrou maneira de ter uma significação na cena política. É assim que Ginzburg, ao compor o universo popular do século XVI, identifica que não só os discursos que saem do poder, mas os outros discursos paralelos – oriundos da própria reinterpretação do mundo e do que emana do poder ou das idéias, escritas ou não, que circulavam na época – vão permitir aos homens comuns enriquecerem sua compreensão e representação do mundo, como vão ajudar na elaboração de um contradiscurso da sociedade em que vivem.²²

As imensas maiorias das sociedades, contemporâneas ou não, contraditoriamente, só há muito pouco tempo passaram a ser alvos das Ciências Sociais. O equívoco reside na tentação de acreditar que a história ou a ação dos movimentos organizados, marcadamente o operariado representando todos os trabalhadores, consegue substituir a história das pessoas comuns (Hobsbawn, 1990, p. 20). Ou, ainda, na insistência em traçar uma compreensão da sociedade como se fosse um todo monolítico, onde os grupos e classes sociais estivessem expostos às mesmas relações e condicionados a dar as mesmas respos-

tas face a um sistema determinado de produção. Engels já alertava para o risco de se desconsiderar outros fatores como determinantes na história (cf. Balibar, 1993, p. 91). Em outras palavras, afinal, a luta dos trabalhadores começa “com sua existência mesmo”.

Assim, a história política das camadas populares, a exemplo da luta de classes, não se construiu no vácuo.²³ A sua ação não constitui uma pequena franja no universo onde se desenvolveu e se desenvolve a ação do operariado. Afinal, tão importante como explicar a dinâmica das transformações introduzidas pelo capital e, às vezes, as conseqüências sobre os que foram excluídos, é compreender a lógica da ação desses grupos tanto na construção de sua autonomia como na relação com outros grupos sociais. Pois, como observa Marx, a história tornou-se “interação, interdependência de todos os indivíduos e de todos os grupos pertencentes à humanidade” (cf. Balibar, 1993, p. 37). Na realidade, um entrave sério à compreensão da história e da ação dos setores populares está numa historiografia centrada nas elites e raramente no *bas-fond* da sociedade (Huard, 1985, p. 60).

Souza Martins acredita que essa dificuldade toda se origina na folclorização do protesto social. A autonomia relativa, que se confere ao estético, é que será concedida “aos muitos místicos deste País, aos seus crentes e seguidores”, dilatando, assim, o fosso “entre a superioridade do nosso conhecer estético e científico, e a inferioridade do romantismo popular e do conhecimento do senso comum”. Para ele, o conflito essencial está entre a boa sociedade, concebida e petrificada pela *classe dominante* desde a revolução de 1789, que, além de confundi-la com o Estado, preferencialmente incorporada pelas elites urbanas, exclui a grande parcela da população brasileira do contrato social. Da mesma forma que as lutas das categorias sociais – não vinculadas a um contrato de trabalho assalariado – “são consideradas lutas condenadas, sem futuro, sem importância histórica, portanto” (1985, p.77).

Desprezo, teórico e político, que levou da indiferença ao espanto, quando os movimentos populares, no campo e nas periferias das cidades, se batem por questões que escapem ao salário e as linhas de produção (id., ib. p. 77-78). Nesse sentido é que as conclusões de Zuñiga introduzem uma percepção inteiramente nova quanto à existência que o campesinato vai sustentar na cidade. Ele identifica não só que o êxodo rural prossegue agora na cidade e, ainda que curiosa-

mente, que “nossas cidades estão povoados de camponeses” (1985, p. 455-473). A indústria e o trabalhador de carteira, o assalariado, como base para compreensão, incorpora-se à visão de que o capital gostaria de considerar apenas o resultado e não o processo em si. Pressupostos que permitem que o objeto, o fato, já esteja “constituído quando o processo se completa. A vida, o movimento, a história, cederam lugar à coisa, ao produto”. O fazer-se na história desfaz-se, concretamente.

Só assim, por exemplo, é possível reivindicar a superação da demora em compreender o pano de fundo que determinava as ações dos grupos sociais que, no caso das colônias da América, nem sempre estiveram centradas na produção, como tradicionalmente se considera. O tráfico negreiro confere um caráter não-feudal à relação comercial metrópole-colônia, pois o negro garantiu renda capitalista antes mesmo de produzir mercadorias. Só assim é possível compreender, mais facilmente, as características de rebeldia que marcam a presença negra na história do continente e que vão explicar sua influência nos movimentos populares, aparentemente inofensivos – pois esquecidos na historiografia dominante –, mas que receberam sempre respostas militares espetaculares da coroa portuguesa, desde o início da colonização. No bojo das intermináveis rebeliões é que pode ser lida a determinação dessa gente ordinária – negros, índios, brancos e mestiços – na busca de um espaço de liberdade, de construção permanente de uma utopia.

Coincidências entre teoria e prática

O pensamento de Marx, ao lado de uma compreensão da lógica do capital, faculta aos explorados articularem uma (auto)compreensão mais consistente de sua história e das possibilidades reais de sua ação sobre a sociedade. Uma leitura marcadamente economicista – buscando a compreensão dos resultados e não do processo, ainda que se esforce por apontar *razões concretas* do crescimento diferenciado entre países e grupos, entre ricos e pobres – vai gerar o negligenciamento de alguns atores que, ocupando a cena social, não foram identificados na cena política, em uma determinada época. A isto se junta a tardia compreensão de que a crise da sociedade capitalista (e socialista) não se situa apenas na sua capacidade produtiva, mas atinge “o coração da existência humana”.²⁴

Ingênuo pensar que não se buscarão saídas para a expansão capitalista e para o deslocamento manipulador de muitos de seus problemas. Alguns fatos, no entanto, permitem ver lacunas enormes na sua esfera de controle das reservas existentes e do comércio mundial de bens materiais e simbólicos, visualizando possibilidades de sobrevivência que não sejam necessariamente dentro de apenas uma ótica. Ao lado dessa incapacidade da era da abundância em resolver as questões da miséria, ganha vigor a ação de sujeitos sociais que há bem pouco tempo eram enquadrados como marginais do sistema produtivo. Mais que explicar o funcionamento desse sistema – o que Marx²⁵ já fez com exatidão – é compreender como se processa o fazer-se na história desses *novos* sujeitos e qual o alcance de sua ação no conjunto da sociedade em que estão inseridos.

Benjamin já apontava os riscos desse historicismo (marxista) de computar aos oprimidos “a visão contínua e acumulativa, característica dos dominantes ou dos *vencedores*”, cuja liberação estaria vinculada aos empurrões históricos que, em outras palavras, seriam seguir o sentido da corrente.²⁶ Gramsci, por sua vez, vai criticar esse fatalismo por meio do qual os trabalhadores construiriam uma visão do seu mundo subalterno e cuja emancipação dependeria inevitavelmente do desenvolvimento tecnológico. Para ele, a *práxis* é a atividade transformadora do sujeito sobre a realidade que, no caso do homem comum, vai se manifestar na cultura, que da sua concepção crítica do mundo salta para a vontade coletiva de transformá-lo. A consciência é fruto de relações históricas concretas, da capacidade de ordenar e transformar o universo em que elas se dão.

Na década de 1960, as teorias sobre os movimentos sociais, ao procurarem eliminar a contradição de classes – porque todos os atores participam na tentativa de controle dos sistemas de produção e do modelo cultural –, levam uma abundante produção teórica a continuar reduzindo tudo à esfera da luta de classes ou a considerá-las, às vezes, apenas um conceito sociológico. Os movimentos populares, por exemplo, ficaram condenados a uma eterna dependência da ação do sujeito transcendental da revolução; a uma posição defensiva e retrógrada de, ao defender seus interesses, contrariar os destinos inevitáveis do *desenvolvimento* ou expostos, agora, ao modelo cultural que lhe repassa a classe média. No entanto, sabe-se, as diferenças parecem extrapolar o desejo de consumo, como se costuma reduzir a questão. Às culturas populares, como remarca Dussel, só o futuro interessa

(1977, p.278). À classe média, a geladeira ou o outro modelo de carro.²⁷

Bajoit, entretanto, vem propor, muito recentemente, pistas abundantes sobre esses movimentos ao situá-los como os atores centrais. Ou seja, reconhecer sua capacidade de agir coletivamente sobre a sociedade, percepção que devolve à comunidade, num certo sentido, a possibilidade de ter uma ação positiva – e não mais refratária às modernidades – na construção de um outro modelo cultural que, por princípio, se contraponha à exclusão porque, na essência, as relações sociais comunitárias são democráticas.²⁸ Esse ator coletivo tem na solidariedade entre as pessoas não uma visão oportunista nem conjuntural, mas um princípio de funcionamento do sistema social, indispensável à dinâmica interna do movimento como fator determinante no seu crescimento.²⁹ O enfoque sugere que a reflexão brote de exemplos concretos de um “*tissu vivant*” (tecido vivo) (Bajoit, 1993, p. 294).

A sociologia dos movimentos sociais é, exatamente, perceber as condições reais de onde surgem determinadas condutas que vão agir sobre os mecanismos de funcionamento do sistema, provocando e condicionando sua evolução (Mellucci, 1975, p. 372).

Ao admitir que a autonomia dos movimentos populares decorre de sua tradição de luta (Bajoit, 1993, p. 210), de onde constroem um *savoir-faire* decisivo tanto na sobrevivência como na ação que leve a superar a exclusão, Bajoit recupera também a concepção de que esses movimentos, apesar do convívio às vezes permanente com uma situação de opressão, sempre caminharam em faixas próprias. Algo que ele vai definir como o salto da frustração ao protesto. A consciência popular não surge, portanto, só da memória dessa trajetória, mas do aprendizado que se permite fazer da repressão anterior, levando o grupo a optar entre a apatia e uma ação agressiva. Ou seja, face a um adversário real e não imaginário, bate-se na defesa de interesses coletivos bem definidos.

Reconhecendo que, às vezes, a burguesia é muito mais *acumuladora que inovadora*, desvenda também uma via fecunda na compreensão das sociedades ditas do terceiro-mundo. As necessidades reais de um movimento social concreto estão efetivamente ligadas à superação dessas “trocas sociais” que provocam ilegalidades nos países centrais e consolidam injustiças nos países periféricos, bloqueando etapas para a superação da dependência de um bloco para outro ou, ainda, mesmo na redução da posição de força de uma classe sobre

a outra. Ao mesmo tempo, *liberam* as erupções violentas de lutas sociais, nos aspectos econômicos e políticos, que as ideologias desenvolvimentistas, como forma de legitimar a ação coletiva das burguesias liberais aliadas a estados nacionais, tentam bloquear (Bajoit, 1993, p. 157-159).

O pensamento de Bajoit, ao reivindicar um novo “*cadre intellectuel*” para pensar as mudanças que se deram e que se dão com a crise dos modelos construídos em cima de paradigmas industriais, fornece elementos para uma compreensão do fenômeno dos “movimentos populares”, como ocorre atualmente na América Latina. Ele propõe que cada fenômeno social seja visto com instrumentos tanto da macro como da microsociologia, para que, assim, penetrando-o na sua diversidade e peculiaridade, possa compreender um pouco mais como as idéias, as atitudes e as mentalidades se formam ou se modificam, porque o ator social sustenta “margens de arbitragem e de interpretação dos papéis”; que possa, ainda, determinar em que condições e como um ator social recusa ou incorpora as estruturas de controle que reproduzem as injustiças, e, por outro lado, não o exclua das tramas que se dão numa sociedade específica e na sua relação com as outras (Id., ib., p. 12, 41 e 111).

Embora reconheça que a questão da revolução esteja fortemente presente no imaginário popular, as concepções de Bajoit terminam numa indefinição quanto ao real alcance da ação dos movimentos populares em sociedades como as latino-americanas. Ao separar o ator social de sua capacidade de ação “*directement politique*”, pois seu objetivo não seria o poder, acaba engessando-o na execução de perenes papéis secundários exatamente quando repete, mesmo que a contragosto, o ângulo de percepção de que esses movimentos são incapazes de empurrar a dinâmica social (ib., p. 68).³⁰ Os movimentos populares não desejam substituir o papel dos partidos políticos ou dos sindicatos, mas a incapacidade dos primeiros em apresentar (e contribuir para) um projeto de democracia real e não adjetivada³¹ e dos segundos em pensar a sociedade além da fábrica fez com que a plataforma popular de luta extrapolasse os tradicionais problemas do bairro e envolvesse a democratização da sociedade como um todo, a necessidade de uma nova ética social.

Se essa ausência de desejo político condiciona a frustração como determinante no protesto, acaba-se também por eliminar, do espaço social, o desejo de subversão que, pelo visto, marca a trajetória do

movimento popular, historicamente. Ou a tradição de luta não seria, em certo sentido, mais que uma simples negação à exclusão? A idéia da humilhação parece profundamente atrelada à idéia cristã-judaica da purificação. A lógica popular passa muito mais pela *anti-souffrance*.³² Sua ação, portanto, é uma prática *désirante*.³³ Isso, evidentemente, não anula a existência das formas clássicas e renovadas de opressão, e o que se quer compreender é que a superação da estética da miséria se dá, sobretudo, pela descoberta do oprimido como sujeito e corpo de desejo; como sujeito que consegue autogerir³⁴ os espaços³⁵ de liberdade que cria. Portanto a luta contra as imposições do capital não pode se dar apenas sobre o plano real.³⁶

Ou seja, a percepção sobre o homem não pode se centrar apenas, enquanto movimento, na sua ação coletiva, pois ela contém, invariavelmente, o selo da individualidade.³⁷ A ação coletiva só penetra o tecido imaginário do indivíduo se contempla também a criação de espaços a serem gerenciados por ele. Levando em conta apenas a ação do movimento, corre-se o risco de não se entender toda dimensão das relações sociais, como reclama Bajoit, mas também não se chegará a compreender como se dá a opção da rebeldia e, pior, dificilmente se identificarão as variáveis que podem interferir na passagem de uma situação concreta para o movimento social. As pessoas, oprimidas ou não, se juntam por razões bem precisas, tanto em nível objetivo, perante as dificuldades reais, ou em nível subjetivo, perante a existência.³⁸

O movimento social, popular sobretudo, não se alimenta na rigidez da militância; o fazer-política brota tanto das tramas do cotidiano como da sua capacidade de reflexão sobre ele. Assim, contribuem muito as percepções de Maffesoli recuperando, de um lado, a importância da comunidade dentro dos grandes aglomerados urbanos na atualidade e, de outro, encontrando uma outra dimensão do existir na *multidão*, conferida pelo homem ordinário. A simbiose do valor de uso com a racionalidade do desfrutar *no dia-a-dia*, características marcantes das maiorias, não exclui a relação com a cultura do consumo e tampouco as reduzem à conformidade, como desejam, em parte, as teorias sociais e, sobretudo, a publicidade e a mídia em geral (Maffesoli, 1988).³⁹

Uma inquietação a se superar é a grande inanição a que as camadas ordinárias foram reduzidas. Uma fantasmagórica dicotomia entre o moderno e o refratário. Consomem-se, são prisioneiros pela ausência absoluta de criticidade; respondem defendendo seu direito a ter

uma visão específica do mundo, são contra o progresso, presos às utopias comunitárias (Touraine, 1993). Não haveria, por acaso, uma relação dentro das realidades contemporâneas, com mercadorias e prazeres, consumindo-os sem preconceito ou culpa?⁴⁰ Ou que toda visão crítica reivindicando melhores condições de vida e de trabalho não fosse, necessariamente, exigir o fim do trabalho, mas o da opressão? Maffesoli recupera essa dimensão da coletividade ao identificar na *multidão* que se desmancha em tribos ou nas tribos que se juntam na *multidão*, uma nítida e curiosa mistura de opção e prazer (Maffesoli, 1990, p. 38, 44).

A essa versatilidade das camadas ordinárias, ele vai chamar “*l’harmonie conflictuelle*”, que é a capacidade das comunidades *marginais* ou periféricas em estabelecerem uma ligação estreita entre si, segundo uma lógica diferenciada daquela em que o poder gostaria que elas estivessem organizadas (Id., *ib.*, p. 48).⁴¹ Ou seja, as mediações convencionais, a que tradicionalmente as Ciências Sociais se ligaram, passam a conviver – nem sempre em posição de vantagem – com outras formas de organização, as chamadas comunidades de base, que, ao tomarem o sentido de movimento político, geram, entre outras, três coisas decisivas nesse processo: a *imposição* de um novo tipo de cidadania, em substituição ao genérico de marginalidade; o controle do espaço geográfico e simbólico, permitindo uma posição muito mais equilibrada nas negociações permanentes com o poder⁴²; e a obrigatoriedade de uma mudança radical na forma de fazer a política, de gerenciar a cidade e, óbvio, na produção de um saber sobre esse novo momento histórico.

De um lado, a cultura proprietária tende a impor uma visão única da realidade, contida no que qualifica como relação libidinosa com a mercadoria. Projeta-se no intuito de reduzir tudo a uma cultura de aspiração, que seja de adaptação e não de transformação do meio. Caminha-se, assim, para uma cultura de contorno fascista, preocupada com valores universais abstratos, de validade individual, relativa e momentânea, tentando fazer o homem abdicar de sua “capacidade de globalizar as conexões mais fundas do real”, como dizia Vianninha. De outro lado, as maiorias, tratadas como massa, num processo diário de reinvenção da vida individual e coletiva, buscando uma estética da existência, onde o prazer não entre apenas na compreensão da vida social, mas que seja um dos seus fundamentos básicos da própria existência.⁴³

O homem que fabrica para os outros teve de aprender a fabricar-se a si mesmo, criando um outro espaço que co-habita com uma experiência sem ilusões. Uma estética do ser convivendo com a do mito; uma estética da fome convivendo com a da abundância. Nenhuma delas, passivamente. Ao lado do trabalho mecânico e, por extensão, das convenções sociais, uma outra prática sensível, promíscua (*amoral*, portanto), imaginativa e racional que, fazendo de conta, não adere e, debaixo dos panos, constrói uma lógica que está na aparência e fora dela, que fica entre as coisas (Damatta, 1991). A capacidade de extrair do cotidiano, que oprime, uma relação de prazer com as coisas e com a vida. O que libera pode submeter; linha pouco visível na realidade concreta das pessoas. É na surdina que o desejo inconsciente age, construindo a realidade que não está escrita, a história dos que *falam*, mas quase nunca *são falados*.⁴⁴

Nos espaços coletivos, o indivíduo se dualiza; por não estar só, sente-se protegido, comprometido (Canetti, 1960).⁴⁵ Momentos que, se são utilizados pelo faro estratégico do consumo e da dominação, o são também para o prazer ou a *fuga* ao trabalho, nas bacanais libertárias do cotidiano. Caberia, então, perguntar como os elementos ideológicos, simbólicos ou não, penetram na alma do homem comum? Ou que tramas da existência cotidiana ele articula para que sua ação, dentro de um sistema que lhe é alheio, e que comporte, num só tempo, cumplicidade, resistência e réplica (Martín-Barbero, 1981, p. 271-272)?⁴⁶ Que passividade ou que resistência há, portanto, no estranhamento, na alienação? Os grupos urbanos, a partir de seus bairros, ruas, espaços de encontro ou movimentos, desenham um universo social específico, uma hipersocialização, ligando prazer e uma outra sociabilidade (Maffesoli, 1990, p. 76, 256)

A prática não é só o espaço do trabalho, mas também o momento existencial, que não é passivo, pois está contido na luta pela liberdade humana. Apenas numa postura crítico-prática torna possível escapar às armadilhas e, assim, identificar as rupturas necessárias para se construir a utopia do cotidiano. Essa postura é que possibilita o compromisso ou não com a realidade a criar.⁴⁷ Todo homem, escreveu Gramsci, se é um ser ativo, isto é, vivo, contribui para modificar o ambiente social em que se encontra (Gramsci, 1955, p. 135-136). Todo movimento que ele produz só é “efetivamente objetivo quando se torna intersubjetivo, quando vai de um sujeito a outro em busca da volta”. Assim se chega ao movimento, ou consenso, que não sendo o

fim das divergências é um esforço de compreensão mútua em torno de um projeto comum, imediato ou não.

A palavra e o encantamento como vivência, arma e continuidade

O índio Sinval Carajá, da Aldeia Titemã, no Mato Grosso, encerrando semana de estudos da comunicação sobre “O popular e o erudito: uma convivência necessária”, na UFG, impacientou-se à certa altura: “Estamos comunicando há quinhentos anos. Vocês é que não conseguiram compreender nada”. Na realidade, sabe-se, boa parte da teoria da comunicação – e também das Ciências Sociais – ainda que com contribuição consistente na compreensão desse fenômeno e da história em si, repetiu um descuido comum: reconhecer determinados grupos como sujeitos sociais, mas com uma determinada recusa em vê-los como sujeitos capazes da ação política. Uma herança das matrizes de inspiração? Talvez. Cristianismo e marxismo, generosos, solidários e democráticos nas formulações e utopias, revelaram-se intolerantes na prática histórica. Ideologias incapazes de conviver, de forma harmoniosa, com as diferenças.

Assim, a generosa solidariedade com os “*condenados da terra*”, na visão de Fanon, não teve os mesmos graus de comprometimento na ação e nem na reflexão. Essa teoria repete idêntica trajetória de penetração do capital: instala-se vigoroso na costa e, bem depois, entra Brasil adentro conquistando, colonizando e submetendo – de uma forma ou de outra – o interior. Ajuda, assim, a consolidar as redes de *incomunicação nacional* e determina o reinado do silêncio, quase absoluto, *imposto* às culturas, grupos e demais povos brasileiros. Logo a eles - gente da palavra, filhos da *Fala Sagrada*.⁴⁸ Uma negativa evangelizadora em nome da fé ideológica. Um recuo crítico, hoje, talvez contribuísse na recomposição - mais pragmática do que moral - das contribuições (cristãs e marxistas) à teoria da comunicação que, como ciência, teria que compreender e explicar o País.

A tentativa determinada e perene de incorporar esses povos à *ação civilizatória*, para apropriar de um termo de Marx, deixa poucas dúvidas quanto a essa desconfiança. Evangelizar virou sinônimo de convencer, politizar, mobilizar como agentes daquele tipo de desenvolvimento tratado no início do texto. Não é por acaso que Ricoeur não esquece de dizer que persuadir é a forma mais sutil de violência.⁴⁹

Ao lado da outra violência física e confiscatória, a onda do desenvolvimento reivindicou desses grupos e povos o impossível: abdicar de seu imaginário. Ou o que reivindicaria além de abdicar d' alma essa evangelização politizadora? Facilitar, mesmo teoricamente, essa competente apropriação da *mais-valia simbólica* (Dussel, 1977, p. 220) pelo capital é o maior desserviço que marxismo e cristianismo prestaram a essa gente dos excluídos.

Só há um caminho para o paraíso⁵⁰, reclamam. Fora daí, a conversão ou perversão *alienatória*. Uma longa caminhada parece (nos) esperar a todos agora que essa *gente longínqua* toma a palavra, o microfone e a cena política. Armados para a luta também no campo simbólico, desarrumam o projeto do povo sem fratura e nos deixam com uma leve sensação de reviver a velha indagação: o que fazer?

“O dia em que o waradzu (homem branco) entrar na cabeça do au'wê (xavante) ele vai nos dominar completamente”.

PS: Gruzinski, num extraordinário texto *sobre Acontecimento, bifurcação, acidente e acaso... Observações sobre a História a partir das periferias do Ocidente*, aponta limites similares ao que este trabalho sugere.

Essas concepções são tão mais fortemente enraizadas quanto se apóiam, conscientemente ou não, longinquamente ou não, sobre uma religião fundadora, sobre filosofias da história e sobre um modelo das ciências naturais do tipo do século XX. O cristianismo, o marxismo, o hegelianismo ou o darwinismo insistem todos na orientação que seria desvendada pelo escoar do tempo em direção a uma espécie de segundo advento do Cristo (milenarismo), à sociedade sem classes, à perfeição da espécie. (Apud MORIN, E., **A Religação dos Saberes**, Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2001.)

Abstract

The communication theory, as well as the axle of the which drift, social sciences, accumulates a historical debt with the popular social movements: the habit to think the society without trying to understand it in its essence, its deeper contradictions. The incompressible will in massificar the existing of the majorias, in a case as in the other, nothing more is that the elitist and cynical

side of our intellectual inheritance (of that we still do not exempt them of all). Something that has paralyzed, in felt center, the renewal of the theory, - in the field of the communication, over all - and hindered that it dedicates to understand and to explain the society. The current loans, however to the marxism however to the Christianity, lead to the forgetfulness of that, as ideologies, nor they had always escaped to the use politician and, thus, time another one had passed as lies. In synthesis, all the conflict, alert Ginzburg with precision arsonist, is that in one hand we find, retroceding, the “connoisseur of the natural things” (Maquiavel), “the wise” (Políbio), “the philosophers” (Platão and Aristoteles); in the other hand “people” (Maquiavel) “the crowd” (Políbio), the majority (Aristoteles), “the remaining of the city” (Platão), (2001, p.64). This fight against the popular citizen, for the visa, comes of far. Very far.

Keywords: communication theory, social movements.

Notas

1. George Rudé, na década de 1950, ainda que utilizando métodos convencionais, tira os movimentos sociais populares da clandestinidade teórica e, ao fazer uma releitura dos *textos* existentes nos arquivos oficiais, os re-situa no centro do movimento revolucionário de 1889 e da história.

2. Uma das mais recentes contribuições nesse sentido – que de certo modo estabelece simultaneamente o casamento entre as pulsões ideológicas do cristianismo e do marxismo – é o livro de Rafael Gomes, *De Babel a Pentecostes* (1999).

3. O termo é de Tronti (1997, p. 42).

4. Tronti, embora cobrando uma postura mais ofensiva do marxismo enquanto teoria, também derrapa: “Enquanto classe, os trabalhadores representam uma força política gigantesca, a mais ofensiva que apareceu em uma sociedade humana; mas, enquanto indivíduos isolados, eles se referem à miséria antes de tudo, à subordinação, enfim à exploração sistemática. (...) Eis porque os que consideram a classe como uma soma de indivíduos, jamais compreenderam a classe operária” (1997, p. 254).

5. E. Dussel alerta que “cuando el obrero de Citroën quiere más sueldo, en el fondo quiere que funcione el capitalismo francés y que se explote más a las colonias. Hay una contradicción cualitativa del proletariado del ‘centro’ y el de la ‘periferia’. Porque hoy no hay todavía una cultura universal proletaria” (1977, p. 220).

6. A primeira tentativa de definição do termo “povo” está no *Dictionnaire Universel*, publicado em 1690, já com um duplo sentido. Cf. Garnot (1992, p. 79-80).

7. “Les marginaux nous ont toujours fait peur, et un peu horreur. Ils ne sont pas assez clandestins” (Deleuze & Parnet, 1977, p. 167).

8. Marcuse e Habermas mostram esse caráter da ciência agindo como ideologia, “chaque fois qu’elle légitime des processus de domination”, segundo Guédon (1984, p. 153), referindo-se a Habermas (1978).

9. Martín-Barbero se refere ao conceito de massa confundido-o com o de setores populares, que vem adquirindo, desde o século passado, significados mais distintos. O autor perpassa um leque que vai de Tocqueville a Le Bon, passando por Mannheim e Tarde, Ortega y Gasset, Nietzsche e Freud, além do caso específico da polêmica Adorno-Benjamin sobre a cultura de massa (Martín-Barbero, 1987, p. 47).

10. Touraine diz: “Je parlerai à propos du développement non de classe dirigeante mais d’élite, groupe qui dirige un changement historique, non de classe populaire mais de masse, gouvernée par l’élite dirigeante” (1978, p. 135).

11. Curiosamente, deslizes dessa natureza podem ser encontrados na veia crítica da filosofia da práxis. “Travailler pour donner une personnalité à un mouvement de masse encore amorphe, pour faire naître des élites intellectuelles, qui surgissent directement des masses, tout en restant en contact avec elles comme les ‘baleines’ d’un corset” (Gramsci, 1949, p. 17). “(...) mas na verdade, produziam [os jornais alternativos] um texto de companheiro para companheiro e não um texto de militante ideologizado para as massas inconscientes” (Frei Betto, 1986, p. 69).

12. “Seulle la lutte qui s’organise à partir de la ‘misère’, de ‘l’opression’ et da la ‘colère’ des prolétaires peut ‘exproprier les expropriateurs’, aboutir à la ‘négation de la négation’” (Balibar, 1993, p. 93).

13. “Masse et classe n’ont pas le mêmes contours ni la même dynamique, bien quelle même groupe soit affecté des deux signes. La bourgeoisie comme *masse* et comme *classe*” (Deleuze & Guatari, 1998, p. 270).

14. Ver também Moscovici (1985); Ortega y Gasset (1976). Tocqueville (1963); Baudrillard (1982); Croizier & Freieberg (1977); Pareto (1968); Albertoni (1984); Caneti (1960); Zylberberg (1986). Interessante ver como essas teorias, especialmente sob orientação de Croizier, vão ser utilizadas na relação EUA-América Latina (cf. Mattelart, 1992, p. 278-279).

15. A visão está muito embutida também na leitura que a esquerda fez dos universos populares na América Latina, até nossos dias (cf. Moscatelli, 1985). A fadiga marca muito o pensamento de Simone Weil (cf. Bosi, 1979). Destaque idêntico Enzensberger confere ao trabalho de Pablo Neruda.

16. Esta ambigüidade ou uma relativa facilidade com que “masse” e “foule” vão ser identificados com as camadas populares são abundantes na literatura existente. Reveladora, nesse sentido, a reação de Brecht: “L’histoire de tous les mensonges dissimulés sous le terme ‘populaire’ est une histoire longue et complexe, et une histoire de luttes sociales. (...) Gardons en mémoire que, de vieille date, de puissantes institutions se sont chargées de freiner “évolution de ce peuple, qu’elles l’ont ligoté par ruse ou par force à des conventions précises, et ont utilisé le terme ‘populaire’ comme synonyme de dépourvu d’histoire, statique, sans évolution” (1979, p. 329).

17. F. Krantz – George Rudé e a outra história – In: Krantz (1990). O primeiro trabalho de Rudé é *The Parisian wage-earning population and the insurrectionary movements of 1789*, sua tese de doutorado na Universidade de Londres, 1950.

18. Choca com o estruturalismo marxista rígido em demasia, como em Althusser, e a teoria da *mentalité* cultural-antropológica “excessivamente estática” (de Le Roy Ladurie e Mandrou). Cf. Krantz (1990, p. 12).

19. Roger Dupuy diz que as elites consideravam todo movimento manipulado (apud Nicolas, 1985, p. 750).

20. Enfoque renovador de Léfèbvre (1932).

21. Dois trabalhos de C. Ginzburg, *Os andarilhos do bem* (1988) e *O queijo e os vermes* (1988), fornecem elementos consistentes neste sentido.

22. Num posfácio à edição brasileira de *O queijo e os vermes*, Renato Janine Ribeiro faz uma avaliação interessante sobre o universo popular e o modo como as informações eram filtradas, compreendidas e reelaboradas. “O importante não é o que Menocchio leu ou recebeu – é como leu, é o que fez de suas experiências; o que diminui a distância que se costuma propor entre leitura e escrita, entre uma postura passiva e outra ativa frente ao conhecimento. (...) Menocchio leu, quem sabe, o Alcorão? Mas o importante não é tê-lo lido, é como leu – é decifrar essa estranha maneira de adulterar e alterar o que lê, de recriar” (Ribeiro, R., 1988, p. 236-237).

23. Esta observação precisa é de Florestan Fernandes sobre a luta de classe (1983).

24. Essa visão hoje é compartilhada, mesmo que com enfoques diferenciados, por vários autores.

25. Essa característica da obra de Marx, que é atual, é destacada por Berten (1993, p. 7) e Dussel (1993).

26. As posições de Benjamin (1982) como as de Gramsci (*Cahiers de prison*) estão em Balibar (1993, p. 84).

27. “Paradoxalmente, o pobre é a garantia de uma visão de futuro. Se as cidades fossem totalmente habitadas pela classe média, acontecia o quê? O presente. Ela quer apenas o presente ampliado. Ela tem uma geladeira? Quer duas. Isso não é visão de futuro” (Santos, 1994, p. 10).

28. A conclusão é estimulada por Galeano, a partir de estudos sobre as bases das relações das comunidades populares na América Latina, antes e agora. “A cultura popular é, por natureza, cultura de participação: é, por natureza, democrática” (1988, p. 98).

29. O conceito de ator coletivo vem de Bajoit (1993, p. 113).

30. A impossibilidade de superação desses limites cabe, em parte, à proximidade das concepções de Touraine e ainda, por outro lado, de Moscovici. Cf. Touraine (1993, p. 396).

31. “Em todos os casos, é fundamental o movimento popular. Se é inegável que esse movimento nem sempre se organiza em propostas elaboradas e viáveis, ou em partidos políticos que as assumem, é também inegável que as reivindicações, protestos e lutas populares se constituem numa presença básica das experiências democráticas que se realizam. É assim que a democracia vai se adjetivando: formal, real, política, social, burguesa, socialista” (Ianni, 1989, p. 156).

32. O aspecto subversivo do “bonheur” está em Dufrenne (1977, p. 61).

33. Enquanto Deleuze pensa que o campo social é um produto histórico determinado pelo desejo, em outras palavras, “il n’y que du désir et du social, rien d’autre”, Dufrenne observa que “la pratique subversive est une pratique désirante, le désir se révèle dans l’action qui’il inspire, et son intensité se mesure à l’énergie de cette action” (1977, p. 22 e 144). Nesse sentido, Guatari precisa bem a questão quando diz que “o desejo escapa ao marxismo em todas as suas versões, que caem para o lado do burocratismo ou do humanismo, enquanto que o freudismo não só permaneceu, desde a origem, estranho à luta de classes” (1985 p. 77).

34. A autogestão é, evidentemente, um espaço de luta, portanto, subversiva. Como bem diz Dufrene, ela não virá de um decreto que a autorize, “requiert donc que le peuple la désire et l’instaure en l’imposant au système” (1977, p. 170). Ou seja, segundo Castoriadis, “comme possibilité concrète et comme productrice de transparence sociale”. Cf. Thibaud (1976, p. 223) e Dufrenne (op. cit., p. 174).

35. A noção de espaço, quando não especificada, terá como referência a que lhe conferiu De Certeau ao analisar o significado da religiosidade no universo popular no Brasil, seja o catolicismo do sertão nordestino ou os cânticos vodu, quando identifica, da convivência permanente com a opressão, que ela oferece “o não-lugar, a utopia” (1996, p. 58). Ou ainda, conforme Maffesoli: “L’espace occupe une place de choix” (1990, p. 208). Quanto à relação espaço-utopia, ver Gilbert (s. d.).

36. Essa característica marcou os movimentos sociais a partir da década de 1980. A compreensão de que a luta não pode se limitar à reapropriação da estrutura material de produção, mas também “pour le contrôle collectif sur le développement, c’est-à-dire, pour la réappropriation du temps, de l’espace, des relations, dans l’existence quotidienne des individus” (Mellucci, 1975). Baudrillard chama a atenção, mesmo, no sentido de que “la pire erreur de tous nos stratégies révolutionnaires est de croire mettre fin au système sur le plan réel” Cf. Dufrenne (1977, p. 62).

37. Bakhtin clareia bem essa relação indivíduo-coletividade: “Todo produto da ideologia leva consigo o selo da individualidade do seu ou dos seus criadores, mas este próprio selo é tão social quanto todas as outras particularidades e signos distintivos das manifestações ideológicas. Assim, todo signo, inclusive o da individualidade, é social” (1990, p. 59).

38. O prazer de estar junto, já identificado por Hoggart (1970) na década de 1950 e recuperado por Maffesoli (1988, 1984, 1985), e a riqueza simbólica da festa e da alegria, apontada por Bakhtin no trabalho sobre Rabelais (1970), são também decisivos na aproximação do que vai no imaginário popular e a importância dessa lógica no funcionamento do social. Cf. também Garnot (1992).

39. “Les publicitaires, journalistes et autres ‘leaders d’opinion’ ne s’y sont pas trompés qui, plutôt que de vouloir diriger les masses, s’emploient de les suivre” (1988, p. 108). Léfèbvre encontra tendências similares no marxismo, na psicologia e na psicanálise – sem falar, é óbvio, no pensamento da nova direita – que não ficaram impunes à grande ilusão dos séculos XIX e XX: “La confusion, voire l’identification au nom de la vérité, entre vivre et le savoir”. Cf. Mattelart

(1992). Morre assim o mito do homem médio, filho dileto das pesquisas de opinião (Hobsbawn, 1990, p. 20), pois esse homem ordinário torna-se o centro provisório do mundo que “a été réduit à son échelle: ses réactions, son horizon limité constituent l'étalon obligé de toute mesure” (Hoggart, 1970, p. 232-233).

40. Cf. Hoggart (1970), Maffesoli (1990, p. 78) e Garnot (1992).

41. São idéias que estão também em Melluci (1989?) e, de certo modo, em Habermas (1985, p. 135) – “Les capacités d'apprentissage, acquises dans un premier temps par des membres individuels de la société ou par des groupes marginaux, font leur entrée dans le système d'interprétation de la société sous la forme de processus d'apprentissage exemplaires”.

42. Não se pode esquecer que há uma “négociation quotidienne de la société avec sa propre violence” (Ballandier, 1979, p. 19). Cf. Nicolas (1985, p. 18).

43. Uma estética da existência na compreensão da via social (Foucault, 1984, p. 85, 90). Cf. Maffesoli, 1990, p. 20).

44. Originalmente a observação é “dos que não falamos, dos que são falados”. Cf. Interlandi (1982, p. 35).

45. Cf. também: Langlois (1986, p. 109 – “La marchandisation de la vie quotidienne n'implique pas nécessairement une massification de la société”; Lemieux (1986, p. 142-164); Maffesoli (1986, p. 45-57). Bakhtin (1970, p. 252).

46. Cf. Mata (1985, p. 147).

47. Konder, L. observa que essas questões da subjetividade humana demonstraram para ser enfrentadas mesmo pelos marxistas. Aponta, então, em Kosik (1969), que via nelas não uma experiência passiva, mas um processo de realização da liberdade.

48. Título de obra de Clastres (1990).

49. Cf. Cristaldi (1979, p. 7): “Che significa influenzare col discorso?”

50. A relação mais concreta dessas vertentes, como projetos de sociedade, com os movimentos populares no Centro-Oeste, fica mais clara nos estudos mais recentes sobre o aldeamento dos jesuítas em Mossâmedes e a meia-participação do PCB na experiência camponesa de Trombas e Formoso (Carneiro, 1981). Curioso também esse conflito dos mais pobres com a mídia, a Igreja, o poder e seus intelectuais, em Vasconcelos (1991).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. La double identité du peuple. *Libération*, Paris, 11 fev. 1995. Rebounds Journal des idées. p.7.

ALBERTONI, Ettore A. *La pensée politique de Gaetano Mosca*. Milan: Guiffré, 1984.

BAJOIT, Guy. *Pour une sociologie relationnelle*. Paris: PUF, 1993.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1990.

_____. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1970.

BALIBAR, Etienne. *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte, 1993.

- BALLANDIER, G. Violence et anthropologie. In: BRUSTON, A.; MAFFESOLI, M. *Violence et transgression*. Paris: Denoel/Gonthier, 1979.
- BAUDRILLARD, J. *À l'ombre des majorités silencieuses*. Paris: Denoel/Gonthier, 1982.
- BENJAMIN, W. *Thèses sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Gonthier-Méditations, 1982.
- BERTEN, A. Faut-il enterrer Marx? *La libre Belgique*, Bruxelas, p. 7, 10 oct. 1993.
- BOSI, Eclea (Org.). *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- BRECHT, B. Écrits sur le théâtre. In: MATTELART, A.; MATTELART, M. *De l'usage des médias en temps de crise*. Paris: A. Moreau, 1979.
- CANETTI, Elias. *Masse et puissance*. Paris: Gallimard, 1960.
- CARNEIRO, Maria Esperança F. *A revolta camponesa de Trombas e Formoso*. 1981. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás.
- CASTORIADIS, C. *Marxisme et théorie révolutionnaire*. Paris: Seuil, 1975.
- CLASTRES, Paul. *A fala sagrada*. Campinas: Papirus, 1990.
- CRISTALDI, Mariano. *La metáfora e lo Stato*. Cassino: Ed. Gargliano, 1979.
- CROZIER, M.; FREIEBERG, E. *L'acteur et le système*. Paris: Seuil, 1977.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* São Paulo: Rocco, 1991.
- DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. São Paulo: [s.n.], 1996.
- DELEUZE, G.; PARNET, Clarie. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.
- DELEUZE, G.; GUATARI, F. *Milles plateaux*. Paris: Minuit, 1988.
- DORIGNY, M. Presse girondine et les mouvements populaires: nécessité et ~~limited~~ *une alliance*. In: NICOLAS, Jean (Org.). *Les mouvements populaires et conscience sociale. Colloque de l'Université Paris VII*. Paris: Ed. Maloine, 1985.
- DUFRENNE, M. *Subversion-perversion*. Paris: PUF, 1977.
- DUSSEL, H. Marx y la religión. *El País*, Madrid, 10 oct. 1993.
- DUSSEL, E. *Filosofía y ética latinoamericana*. Cuidad de México: Ed. Ecol, 1977.
- FERNANDES, Florestan. Nós e o marxismo. *Ensaio*, São Paulo, v. 5, n. 11/12, 1983.
- FOUCAULT, M. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- BETTO, Frei. *Essa escola chamada vida*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- GALEANO, E. *As caras e as máscaras*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- _____. *Contra-senha*. São Paulo: Ícone, 1988.
- GARNOT, Benoit. *Le peuple au Siècle des Lumières*. Paris: Imago, 1992.
- GILBERT, François. L'utopie légitime. In: BANDIER, Norbert; GILBERT, F.; MICOUD, A. *La parole de la ville: espace et socialisation*. Lyon: Presses Universitaires. [19_].
- GINZBURG, C. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1988.
- _____. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1988.
- _____. *Olhos de madeira: nove ensaios sobre a distância*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- GOMES, Rafael. *De Babel a Pentecostes*. Aparecida do Norte: Ed. Santuário, 1999.
- GRAMSCI, A. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*. Turim: Einaudi, 1955.
- GRAMSCI, A. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Torino [s.n.], 1949.
- GUATARI, F. *Revolução molecular*. S. Paulo: Brasiliense, 1985.
- GUÉDON, J.C. L'idéologie comme mode d'appropriation de la science. In: SAVRY, C.; PANACCIO, C. *L'idéologie et les stratégies de la raison*. Montréal: Brèches, 1984.
- HABERMAS, J. *Après Marx*. Paris: Fayard, 1985.
- _____. *La technique et la science comme idéologie*. Paris: Denoel-Gonthier, 1978.
- HOGGART, R. *La culture du pauvre*. Paris: Minuit, 1970.
- HOBBSAWN, E. J. A outra história: algumas reflexões. In: KRANTZ, F. (Org.). *A outra história: ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- HUARD, R. Politique populaire? In: NICOLAS, Jean (Org.). *Les mouvements populaires et conscience sociale. Colloque de l'Université Paris VII*. Paris: Ed. Maloine, 1985.
- IANNI, O. *A formação do Estado populista na América Latina*. São Paulo: Ática, 1989.
- INTERLANDI, Jeanne-Marie. *Jornalismo popular*. São Paulo: Cortez, [19_].
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Trad. C. Neves e Alberico Toróbio. Rio de Janeiro: [s.n.], 1969.
- KRANTZ, F. George Rudé e a outra história. In: _____. *A outra história: ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 10-15.
- LANGLOIS, Simon. Consommation, modes de vie et éclatement de la masse. In: ZYLBERBERG, J. (Org.). *Masses et postmodernité*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.
- LE BON, Gustave. *Psychologie des foules*. Paris: Alcan, 1918.
- LÉFEBVRE, G. *La foule*. Paris: E. Dupreel, 1932.
- LEMIEUX, Vincent. Réseaux et pratiques de communication dans les masses. In: ZYLBERBERG, J. (Org.). *Masses et postmodernité*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.
- MAFFESOLI, M. L'espace occupe une place de choix. In: _____. *Aux creux des apparences*. Paris: Plon, 1990.
- _____. *Le temps de tribus: le declin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1988.
- _____. Masse et politique. In: ZYLBERBERG, J. (Org.). *Masses et postmodernité*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.
- _____. *L'ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris: Meridiens, 1985.
- _____. *Essais sur la violence*. Paris: Méridiens, 1984.

- MARTÍN-BARBERO, J. Comunicación, pueblo y cultura en el tiempo de las transnacionales. In: _____. *Comunicación y culturas populares en latinoamérica*. México: Felafacs/G. Gili, 1987.
- _____. Retos a la investigación de la comunicación en América Latina. Memorias de la Semana Internacional de la Comunicación. *Cuadernos de la Pontificia Universidad Javeriana*, Bogotá, n. 29, p. 271-272, 1981.
- MATA, Maria Cristina. A pesquisa-ação na construção do alternativo. In: MELO, José Marques de. *Teoria e pesquisa em comunicação: panorama latino-americano*. São Paulo: Cortez/Intercom, 1985.
- MATTELART, A. *Communication monde*. Paris: La Découverte, 1992.
- MATTELART, A.; MATTELART, Michèle. *De l'usage des médias en tempos de crise*. Paris: A. Moreau, 1979.
- MELUCCI, A. Les mouvements sociaux post-politiques. *Revue de Action Communautaire Internationale*, Montréal, 1989.
- _____. A. Sur le travail théorique d'Alain Touraine. *Revue Française de Sociologie*, [s.l.], v. 16, p. 372, 1975.
- MOSCATELLI, Luigi. *Política da repressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- MOSCOVICI, S. *L'âge des foules*. Bruxelles: Complexe, 1985.
- NICOLAS, Jean (Org.). Les mouvements populaires et conscience sociale. *Colloque de l'Université Paris VII*. Paris: Ed. Maloine, 1985.
- ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.
- PARETO, V. *Traité de sociologie générale*. Paris: Genève-Droz, 1968.
- RIBEIRO, Darcy. *América Latina, a pátria grande*. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1986.
- RIBEIRO, Renato Janine. Pós-facio. In: GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1988.
- SANTOS, Milton. O mundo não existe. *Veja*, São Paulo, p.10, nov. 1994. (Páginas Amarelas).
- SAVRY, C.; PANACCIO, C. *L'idéologie et les stratégies de la raison*. Montréal: Brèches, 1984.
- SOBOUL, A. *Les sans-culottes*. Paris: Seuil, 1986.
- MARTINS, José Souza. *A militarização da questão agrária no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Union Générale d'Édition, 1963.
- TOURAINE, A. *La voix et le regard*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1993.
- TRONTI, Mario. *Ouvriers et capital*. Paris: Christian Bourgois Éd., 1977.
- VASCONCELOS, Lauro. *Santa dica: encatamento do mundo ou coisas do povo*. Goiânia: Cegraf-UFG, 1991.
- VOLLEVE, M. *Idéologies et mentalités*. Paris: Maspero, 1982.
- ZUÑIGA, Victor. L'exode rural continue dans la ville, à Monterrey (Mexique). *Revue Française de Sociologie*, [s.l.], v. 26, p. 455-473, 1985.
- ZYLBERBERG, J. (Org.). *Masses et postmodernité*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.