

A consolidação da estrutura comunitária na atualidade

A CONSOLIDAÇÃO DA ESTRUTURA COMUNITÁRIA NA ATUALIDADE

THE CURRENT CONSOLIDATION OF COMMUNITY STRUCTURE

Raquel Paiva

(Escola de Comunicação/UFRJ e pesquisadora 1B do CNPq)

IC - Revista Científica de
Información y Comunicación
2010, 7, pp. 279-292

Resumo

O desafio de pensar na estrutura comunitária nos dias de hoje assume, para um numero significativo de pensadores, o valor de uma profecia. Além de ser um projeto de vinculação identitária e educacional, assume o estatuto de uma proposta a ser engendrada também pela área específica da comunicação e se configura a partir do que definimos por comunidade gerativa.

Abstract

Nowadays, for a significant number of thinkers the challenge of conjecturing on community structure takes on the value of a prophecy. Besides being a project of identity and educational links, it adopts the status of a proposal to be generated also by the specific area of communication and is configured from what we define as "generative community".

Palabras chave

Comunidade / Identidade / Comunicação / Vinculação

Keywords

Community / Outreach / Identity / Communication

O desafio de pensar na estrutura comunitária nos dias de hoje assume, para um número significativo de pensadores, o valor de uma profecia, como a proferida pelo filósofo alemão, neo-marxista, Marcuse (1970), no seu livro *Cinco Conferências*, ao declarar que «hoje temos a capacidade de transformar o mundo em um inferno e estamos a caminho de fazê-lo. Mas também temos a capacidade de fazer exatamente o contrário» (apud Vattimo, 1997, p.75). É exatamente neste hiato, nisto que se poderia até mesmo entender como a 'última tentativa' e que se apresenta como projeto político, ecológico e porque não, existencialista – a proposição comunitarista. Além de ser um projeto de vinculação identitária e educacional, assume o estatuto de uma proposta a ser engendrada também pela área específica da comunicação e se configura a partir do que definimos por comunidade gerativa.

Por comunidade gerativa, queremos designar o conjunto de ações (norteadas pelo propósito do bem comum) passíveis de serem executadas por um grupo e/ou conjunto de cidadãos. A proposição parte da evidência de que o horizonte que caracteriza a sociedade contemporânea - a falência da 'política de projetos', a descentralização do poder, a forte tônica individualista e cosmopolita - produz a busca de alternativas. E, dentre elas, a da atuação de uma política gerativa, ou seja, a ênfase nas ações práticas do quotidiano e da localidade. Isto porque o modelo neoliberal produziu um Estado mínimo, praticamente incapaz de atuar no que até então se entendia como do âmbito de suas próprias e intransferíveis atuações, como, por exemplo, aquelas relacionadas à saúde, educação, habitação, segurança, etc.

Tal perspectiva, entretanto, está longe de definir-se por localista-de sentido exclusivista e ultra-nacionalista -mesmo porque se considera necessária a atuação no ambiente do multiculturalismo e da velocidade informacional, que define a atualidade. Por esta razão, sua implementação envolve também uma forma específica de atuação nos meios de comunicação –dos tradicionais e dos novíssimos-, bem como uma reformulação do modelo de produção e formação profissional vigentes. É importante, neste contexto, o entendimento de que não se trata de uma panacéia, para tanto é preciso procurar compreender, de uma maneira bastante ampla e através de uma vasta gama de disciplinas, que o caráter do Estado mudou inexoravelmente.

A comunidade gerativa propõe-se a agir em resposta ao atomismo social e à razão instrumental que definem a política centrada no mercado e no predomínio de um Estado gerencial e burocrático. Trata-se, portanto de uma reinterpretação da conceituação do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1979), resgatando facetas como a vinculação social e a preocupação territorial, em especial com o patrimônio cultural. Estão ainda presentes nessa proposta aspectos próprios da sociabilidade que parecem

ter perdido o sentido na nova era, mas que passam a ser o enfoque central de diversos estudiosos da atualidade - como cooperação, solidariedade, tolerância, fraternidade, docilidade, amizade, cooperação, generosidade e caridade.

Diante desse horizonte de incerteza, e agarrando-se ao fragmento do pensamento do qual o filósofo alemão é apenas um exemplo - o de que podemos, de fato, intervir e compor uma estrutura com contornos menos excludentes, e por meio da qual seja possível produzir realmente um futuro - pode-se constatar que no mundo inteiro, nos países desenvolvidos e nos ditos periféricos, têm surgido diversos teóricos, ativistas, instituições não governamentais e até acordos entre grupos com interesses específicos e instâncias institucionais. Todos trazem a marca da proposta de resgate de projetos que foram, ao longo da história da humanidade, sendo relegados a um segundo plano em prol de uma proposta desenvolvimentista, uma idéia de progresso norteada basicamente pela incompatibilidade entre a maior produtividade e os valores indispensáveis à existência humana.

Atualmente, são diversos os nomes que se encontram envolvidos com esta perspectiva; como também são numerosos aqueles que a consideram uma idéia de segunda linha, principalmente por estar aportada à concepção saudosista de um suposto paraíso perfeito e perdido, ou ainda claramente relacionada aos propósitos próprios da tradição. E a tradição, no mundo marcado pelo fluxo intermitente das mais variadas culturas, traz consigo o lado sombrio do fundamentalismo.

O filósofo italiano Gianni Vattimo (1975), já apontava há algum tempo, em várias de suas conferências e artigos, que o grande desafio atual seria a produção de um sistema que permitisse à humanidade conviver, de maneira igualitária e respeitosa uns com os outros e com o meio ambiente. Um desafio que ele apontava ser mesmo a grande questão filosófica da contemporaneidade. Nesta idéia está implícito o propósito do diálogo, porque no fundamentalismo, entendido como a tradição defendida de forma tradicional, o que se visibiliza, na ordem cosmopolita, atual é a recusa do diálogo.

A inserção desse viés comporta a premência em se entender a sociedade em sua globalidade. Pode-se recorrer, a título de exemplificação, à propostas como a do filósofo americano Michael Walzer (1998) do 'indivíduo-hifenizado' (algo como resultado de uma imensa miscigenação cultural, religiosa, familiar, engendrada em grande parte pela mídia). Na verdade, o que se busca é uma resposta capaz de se contrapor ao propósito de standardização pelo qual a ordem atual responde. Isto significa principalmente, uma oposição aos argumentos e adoção de posturas que pretendem a todo custo «a estetização do outro». (Walzer, 1998, p.73).

Diante da meta maior que engendra a própria possibilidade de futuro da humanidade, algumas dicotomias clássicas, como de direita ou de

esquerda, passam a assumir um contorno bastante anacrônico. Isto porque, se por um lado constata-se a expansão planetária do mercado e da técnica sob o signo do capitalismo, por outra parte a democracia ocidental afirma-se com uma nova centralização de atração tecnocrática que funde a esquerda cultural com a direita econômica. E, em termos de política externa, há uma fusão entre pacifismo moral e intervencionismo militar baseado no princípio de ingerência humanitária. Configura-se assim o desenho de um Estado ético mundial, com caráter de assistente moral e militar da globalização.

Ora, esta configuração enfraquece os espaços da democracia e da liberdade, porque reduz de fato a possibilidade de escolha entre as diferentes opções políticas. E tende a excluir convenções, culturas, idéias e diversidades que não são reconhecidas dentro de uma determinada cultura. Por outro lado, surge a realidade com as suas crises, e esta paisagem induz muitos teóricos a redesenharem o bipolarismo fora dos âmbitos políticos e dos sistemas eleitorais em uma chave fortemente valorada: a alternativa, que se aproxima cada vez mais, entre universalismo e tribalismo. É evidente que, colocado nestes termos, a priori se atribui à primeira alternativa um valor positivo e ao segundo, negativo. Em seguida, atribui-se à primeira a vocação e o destino do Ocidente, prefigurando um cenário unidirecional; ao passo que a segunda acompanha a ameaça que recobre o resto do mundo e a periferia ocidental, caso não se convertam à idéia do Ocidente e do seu modelo.

Ao universalismo, naturalmente, atribui-se a democracia, o respeito aos direitos humanos, a liberdade; ao tribalismo, a sua negação. Porém, é preciso saber considerar que o localismo aparece hoje como uma espécie de subproduto do universalismo, um tipo de filho desviante, quase um efeito colateral. Frequentemente, o tribalismo é usado para penetrar na soberania nacional. Trata-se, portanto de uma alternativa desequilibrada, na qual um pólo é frágil no que se refere aos planos dos valores, da força e da autonomia cultural para respeito à alteridade, sendo mesmo uma indesejável excrescência.

Afinal, estaria certo o francês Maurice Blanchot (1984) ao argumentar que a comunidade não serve para outra coisa para reconhecermos nossa morte e nosso nossa origem. E já não seria pouca coisa, afinal, desde os primórdios o homem se detém nestes dois pilares da existência (nascimento e término). A vida quotidiana, de vizinhança e proximidade propiciava uma vivência dos ritos de passagem de uma maneira quase que exemplar, uma vez que pela história dos outros se reconhecia a própria história e até mesmo as possibilidades de total reformulação das possibilidades previsíveis.

O olhar sobre a vida do outro —em toda a sua complexidade e amplitude de ocorrências— propiciava não apenas uma sensação de controle da própria existência, já que se poderia prever certos eventos,

mas a intensa interação com a própria essência do que significa viver. E o alargamento deste vácuo, em detrimento de outras formas de vida, produz novos formatos de sociabilização e vivência comunal bastante específicos.

A visão marxista de Ferdinand Tönnies (1979) sobre as formas de convivialidade humana, geraram uma concepção – largamente citada hoje em dia – de três possibilidades de vida comunitária: a consanguínea, ou seja, aquela calcada em laços de parentesco, a de proximidade, baseada nas relações de vizinhança e a espiritual, atravessada pelos interesses, sentimentos, afetos em comum. Ele não elegia dentre as três a mais comunitária, muito menos tentou traduzir formas de relação humana a partir de cada uma delas em separado. Talvez não tenha feito isto já porque acreditasse que uma vivência comunitária não pudesse prescindir de nenhum desses aspectos – vizinhança, afeto, parentesco.

Mas afinal, como lidar com esta questão na atualidade? O caminho mais fácil tem feito alguns pesquisadores ao eleger pura e simplesmente a comunidade espiritual para classificar as relações humanas via tecnologia, a de vizinhança para caracterizar principalmente as comunidades dos espaços populares, ficando a de parentesco relegada ao abismo do qual ninguém pretende muito falar, já que a própria concepção de família encontra-se totalmente modificada, muito para além dos estágios catalogados, por exemplo por Engels (1984). Ou talvez hoje se tenham fundido todos os estágios e a família tenha um pouco de monogâmica, tinturas do estágio punluana, e até mesmo da consanguínea, com forte presença da sindiásmica, onde o vale tudo sexual ainda impera e a propriedade deixa de ser grupal.

Em resumo, um bipolarismo conduído ou provisório, que não sugere a idéia de uma recíproca legitimação quanto ao propósito de eliminação progressiva do segundo pólo, retardando-se em respeito à racionalidade ‘monoteísta’ do novo ethos mundial. Na realidade, as convulsões do final do milênio não falam simplesmente da pulsão ‘tribal’ (e, por isso, do ‘revival’ étnico-religioso integralista ou nacionalista), mas do curto-circuito entre mundialização e tribalismo, entre ausência de soberania reconhecida e pretensa soberania, e no plano cultural entre o nihilismo e o fanatismo.

Assim, os resíduos integralistas do passado adquirem uma virulência própria da sua transformação ideológica, ou seja, no seu contágio ‘ocidental.’ Muitos dos nacionalismos e muitos integralismos religiosos insurgem-se nos cenários em que sua identidade é negada, com a pátria deprimida, reprimida às vezes por modelos alheios, que lhes imprimem uma visão de reducionismo cultural. Em resumo, um ambiente propício para se alimentarem a agressividade e frustração.

Poderia ser possível chegar ao pensamento de que o universalismo seja o efeito positivo de uma causa negativa (a perda da identidade, a desvinculação) e que o tribalismo seja, ao contrário, um efeito negativo de uma causa positiva (a defesa da identidade e da vinculação). Na

realidade, estaríamos usando um par de conceitos desiguais, que não podem ser utilizados na categoria da política e da democracia. Então, a tentativa é ultrapassar o enigma proposto pelo milênio, não desvalorizando nenhum dos dois termos da questão, mas aproximando-se, com sabedoria, de cada uma das partes, como uma melhor forma de tentar compatibilizar a democracia e as categorias políticas. Isto porque, na realidade o antagonismo é realmente entre 'liberal' e 'comunitário.'

É uma alternativa que vem representada de forma sempre polêmica e contingente, como por exemplo o conflito entre oligarquia e populismo, para utilizar duas expressões desvalorizadas na atualidade. Ou então entre internacionalistas e identitários, entre cidadãos do mundo individual-cosmopolita e os 'patriotas', ou ainda entre universalistas e localistas. A atitude mais acertada é procurar aproximar-se do núcleo teórico de ambas as alternativas.

Afinal o que é liberal? Liberal, na cultura continental européia, evoca uma tradição de história e de pensamento que se entrelaça com o nacionalismo e o patriotismo, com o hegelianismo e o Estado ético e economicamente intervencionista, da direita histórica, o conservadorismo, o anticomunismo, a preferência 'humanística' sobre a cultura empírica e científica. Liberal, por outro lado, evoca a tradição anglossaxônica na sua combinação entre empirismo metodológico e idealismo moral, que opõe liberal ao conservador e assume internamente opção progressiva e democrática de esquerda, até a acolher como companheiros de percurso também os radicais e os comunistas, não apenas os ex ou o pós.

Nesta interpretação, deduz-se como propósito do liberal a idéia de emancipação, de liberação das ligações, no projeto de uma humanidade liberada. Uma idéia que se conjuga com a desterritorialização, a supressão dos confins, enfim, o universalismo. Liberal, portanto, é aquele que postula a emancipação do indivíduo dos vínculos sociais, territoriais, familiares, tradicionais. A cultura liberal é um projeto entre individualismo e internacionalismo, com o propósito de formar o cidadão do mundo. A sua ação política vai em direção à idéia de perseguir a realidade: é preciso modificar a existência que não seja fruto do destino ou dos desígnios da providência, porém é pura casualidade, jogo fortuito das combinações, loteria, injustiça a ser removida.

A incidência da 'natureza' como origem aparece reduzida: seja porque a cultura é concebida como emancipação da natureza, da origem,; seja porque o que define a natureza é freqüentemente para o liberal somente estratificação histórica, projeção de um domínio cultural, convenção acumulada pelo tempo. Pode-se dizer que o liberal seja projetado na dimensão do possível, do não ainda, portanto do futuro. Porém se poderia também supor, criticamente, um sentido oposto: o liberal na realidade é já antagonico em si mesmo, na origem, de fato se exaure sua luta por

combater e negar sua existência: combate com a cabeça voltada para as costas.

Do outro lado, quem são os comunitários? Existe de um lado um pequeno mundo cultural que se define como comunitário, em direção ao qual confluem autores da nova direita, ambientalistas, católicos, ou provenientes da nova esquerda; e da outra parte uma sensibilidade comunitária difusa e espontânea. Porém, não existe entre estas duas tendências um movimento verdadeiramente comunitário: existe um sentir comum de um lado e uma teoria intelectual do outro e, no meio, o vazio.

Freqüentemente, a referência teórica principal parte dos comunitaristas americanos que nos últimos anos têm levantado questões comunitárias, contrapondo-se a opções liberais, em alguns casos misturando ambas. Alguns de procedência variada, conservadores ou até radicais. Neste filão cultural do comunitarismo, participam ainda a nova direita e a nova esquerda com o pensamento antiutilitarista, humanístico e espiritualístico. Qual é o fio condutor entre eles? O fio condutor é a primazia do nós, a força da comunidade, das raízes, das ligações sociais, da visão religiosa da vida social e política.

Tentemos agora definir um núcleo do comunitarismo através de seu sentido de radicalidade em um horizonte social e cultural assumido como projeto comum, plural e significativo. Comunitário é quem confere valor à identidade, à proveniência, portanto, à origem: a via que conduz às raízes como às tradições. Comunitário é quem confere valor às relações sociais, religiosas, familiares e nacionais. Para o comunitário, a ligação não é a cadeia que o aprisiona e que limita sua liberdade, mas, ao contrário, o fio que o liga aos outros e o sustenta. Comunitário é quem reconhece o seu lugar originário, assumindo-o como sua pátria; para ele não é insignificante ou fortuita a sua origem ou seu destino e suas relações.

Diante deste panorama, o que o liberal vê como fruto de uma loteria do acaso, o comunitário vive como evento significativo, e até um desígnio do destino ou de uma providência. A realidade não é, então, uma possibilidade entre aquelas das quais se quer libertar, mas é aquilo que o define, o identifica, o chama a um papel e a um sentido. O comunitário, enfim, é aquele que confere importância ao sentir comum, aos ritos e costumes de um povo, não como uma visão sociológica ou folclórica, mas vital como modelo de referência para orientar-se.

Se por um lado o liberal procede no futuro combatendo contra o passado, a natureza e a origem, o comunitário procede sentindo-se vinculado às raízes do passado. As relações com a tradição o induzem a confiar na transmissão das suas crenças. Seria possível definir uma diferença entre liberal e comunitário sabendo que a realidade não apresenta nunca modelos claros e distintos, mas procede por contaminação e contradições, talvez seja possível fazer uma distinção definindo o que seja prevalentemente liberal e o que seja prevalentemente comunitário.

Escolher entre uma ou outra opção significa aceitação de prejuízos, ou seja, não é possível uma escolha comunitária que não reconheça em torno de si o âmbito das regras liberais. E essa premissa enfraquece, portanto, o bipolarismo, não podendo haver um valor constitutivo absoluto. Sinteticamente, poderíamos dizer que as possíveis degenerações de uma escolha liberal seriam a prevalência de um individualismo calcado no egoísmo e na solidão, o advento de um perigoso niilismo social. Também, a morte da política e da sociedade, em direção a um universo global dominado pelos senhores da técnica e das finanças, por meio dos centros de poderes oligárquicos transnacionais, surgidos da uniformidade global, com ausência de valores superiores e de visão comum.

Quais seriam, por outro lado, as possíveis degenerações de uma escolha comunitária? O populismo e o autoritarismo poderiam também reacender os ódios atávicos, étnicos, religiosos, nacionais, ou seja, o universo racional relegado pelo universo mítico-emocional. Em ambas as formas degeneradas, pode haver o risco final de um despotismo global: o primeiro ligado ao niilismo e à uniformidade global e o segundo ligado ao autoritarismo e ao fundamentalismo. E ainda de ambos pode surgir o perigo de um conflito radical, fundado sobre o projeto de eliminação do inimigo absoluto da liberdade e da comunidade, da humanidade ou da verdade, da razão ou da tradição. Enfim, pode-se chegar ao racismo através das duas versões, seja por analogia ou contraposição.

Continua como questão o antagonismo possível: um modo para pensar o futuro fora do determinismo do modelo único, do único pensamento, da história com um único sentido. É preciso recuperar a conflitualidade da política para garantir a liberdade e o respeito das diferenças, e principalmente trata-se de trazer para dentro das regras de respeito e de legitimação recíproca e de uma comum cidadania.

Entretanto, a proposta aqui desenhada e nomeada por comunidade gerativa não desconhece este ambiente em que o liberalismo é a nota predominante, mas promove uma postura ativa a ser adotada. Inicialmente, é importante procurar delimitar com clareza a distinção que se estabelece entre os termos propostos, em especial a comunidade. Isto porque, à primeira vista, a conexão que se elabora lhe imprime um aspecto praticamente incompatível com a ordem geral de velocidade e fluxos informacionais altamente especializados. À idéia de comunidade, de certa forma agrega-se apenas uma de suas possibilidades, a da vinculação espacial, surgindo como força oposta o propósito de focar-se o particular, ou seja, o localismo. Assim, entende-se que necessariamente está se falando de uma proposta de vinculação e pertencimento, um comunitarismo, que evidentemente engendra ordens bastante diferentes daquelas vigentes no mundo global.

Inicialmente, é prudente esclarecer que atualmente vive-se um momento em que o termo comunidade presta-se para designar uma

diversidade de situações, em especial a que se refere aos grupos com objetivos ou interesses específicos. Por esta razão, o termo se liga a agrupamentos de todos os tipos. Comunidade é um termo amplo que se presta para definir quase tudo, desde as comunidades universitária, médica, teatral, das escolas de samba, comunidade européia, dos deficientes físicos, também as religiosas, toda sorte de minorias e até mesmo a virtual e a global. Hoje, no Rio de Janeiro, por exemplo, não é possível falar de alguém que vive nas favelas cariocas sem dizer que ela 'vive na comunidade.'

Em resumo, a preocupação centra-se numa perspectiva que pretende entender a idéia do comunitarismo e analisar as possibilidades de operacionalização do conceito na atualidade, não como uma proposição antagônica ao globalismo. Isso porque à globalização, entendida como processo de desenvolvimento do capitalismo, não é possível fugir ou fazer frente. Por outro lado, não há como não reconhecer que o mundo globalizado faz um chamamento para mudanças epistemológicas em várias disciplinas.

Em linhas gerais, a globalização caracteriza-se por uma abertura global dos mercados e ao afastamento do Estado da formulação de políticas que interfiram neste processo. Ideologicamente e, de maneira bastante sintética, a proposta é de estabilização econômica, abertura comercial, mobilidade de capitais e desestatização. Concretamente o que tem se constatado é a centralização de capital nas mãos de corporações transnacionais, de banqueiros e de grandes especuladores, as já vulgarmente conhecidas fusões. O que interessa, em particular, é a análise das relações que se estabelecem entre as pessoas, as novas configurações que assumem, por exemplo, o trabalho e o papel fundamental da educação.

É preciso destacar ainda que é exatamente no momento histórico em que as vinculações e o pertencimento são substituídos por uma postura auto-intitulada nova, aporta também uma nova ética e instala-se um novo projeto relacional tanto entre os indivíduos como com o território. Caracteriza esse momento o total esvaziamento das relações, um desinteresse progressivo em tudo que diga respeito à tradição e às marcas geracionais. Esse panorama estabelece uma sintonia harmônica com o projeto maior de finalização dos contratos sociais, principalmente aqueles até então sob a custódia do Estado. A preocupação desmedida com o futuro transforma em algo nebuloso o presente e o passado, com a pecha de anacronismo.

Comunidade gerativa pressupõe o entendimento do que constitui o comunitarismo e uma comunidade. Historicamente a definição de comunidade sempre esteve atrelada aquela de sociedade. É interessante examinar a idéia de comunidade a partir de dois representantes de um período histórico como o romantismo alemão, porque quando em seu

Monólogo Schleiermacher (1947) traça uma distinção entre os ‘filhos do espírito’ e os ‘filhos do mundo’ está utilizando-se de duas características que depois serão retrabalhadas pelo seu conterrâneo, o sociólogo Ferdinand Tönnies (1979), o primeiro a marcar a diferença básica entre comunidade (*Gemeinschaft*) e sociedade (*Gesellschaft*).

Já a partir dessas visões, pode-se detectar uma compreensão do que seria comunidade em oposição à sociedade, na medida em que a primeira pauta-se pela integração do indivíduo ao lugar, sua vinculação aos laços de sangue, sua preocupação com a tradicionalidade, os costumes e hábitos que deviam ser seguidos, com a família; ao passo que a segunda visão está comprometida com o trabalho socialmente organizado, o cumprimento dos contratos, o progresso; impregna-se da visão monetária, que inclusive se justifica legalmente a partir da jurisprudência, que tudo dimensiona dentro da lógica do universal.

A lógica comunitária é a do particular, na medida em que também tenta resgatar as relações pessoais, numa tentativa de reduzir o super-indivíduo, justificado pelo consumo, por uma lógica individualista e até mesmo pela esfera do direito privado. Neste horizonte, com a racionalidade moderna, compõe-se a unidade sem diferença, a história se perde, o sujeito torna-se auto-centrado, desvinculado do seu território.

Falar de comunidade é, em princípio, falar também de Hobbes (citado em Esposito, 1998), precisamente por nela ter feito a descoberta de que no mais íntimo da sociabilidade humana está o medo. Não é preciso qualquer hipótese quanto a um suposto ‘estado de natureza’ do homem para lidar com essa argumentação. É preciso, antes de mais nada, entender que o *munus* de *communis* ou *communitas* é a obrigação radical que se tem para com o outro. É o imposto originário a pagar. Entendemos comunidade como a originariedade do dar e receber, da troca simbólica, do identificar e diferenciar-se. No fundo dessa obrigação (*munus*), Hobbes enxerga o medo — o medo da morte, em última análise. O homem é mortal e, por isto, sujeito do medo e ao medo.

Assim, na teoria hobbesiana, a morte é a própria origem da comunidade, no que ela tem de mais terrível. O medo da morte atravessa e constitui a sociabilidade, de tal modo que se tem medo do medo, isto é, o temor de que isto que se sente naturalmente comum a todos seja propriamente nosso, seja dado nos dois momentos fundadores de nossa existência, no nascimento ou na morte. Hobbes (1961) em torno do princípio de que «os homens, pela paixão natural, ofendem uns aos outros» (p.43) constrói uma antropologia da comunidade, segundo a qual aquilo que os homens têm em comum é a capacidade de matar e, portanto, de ser morto.

Ora, é a realização histórica dessa comunidade no Ocidente que Hobbes e a modernidade rejeitam. O processo civilizatório da modernidade ocidental repõe os conflitos inerentes à vida comunitária numa sociabilidade caracterizada pela separação dos indivíduos e regida

por laços jurídicos. O fato societário é exatamente este: indivíduos autônomos e isolados, mas juridicamente relacionados. A sociedade tem mais a ver com *immunitas* do que com *communitas*. Isso não quer dizer, entretanto, que desapareça o vínculo comunitário. Ele permanece manifesto e latente nas relações de família, de vizinhança, mas também em toda e qualquer formação humana que explicita a sua dinâmica de identificação e diferenciação.

Na sociedade liberal clássica, o fato comunitário era controlado principalmente pela sociedade civil, que Hegel (*apud* Esposito, 1998) entendia como o conjunto das instituições capitalistas para a organização do trabalho. Nela, destaca-se o papel sociabilizante e educativo do trabalho. Na contemporaneidade, emergem outros dispositivos de neutralização das tensões comunitárias, realçando a produção de desejos, identidades e necessidades.

Não é possível aqui, expor as várias formas e pressupostos pelos quais se pode mapear o conceito de comunidade. Mas certamente o momento atual foi definido de uma maneira geral como aquele propício para se implementar projetos, quaisquer que sejam eles, baseados no cooperativismo, na tolerância, na fraternidade e na solidariedade. Isto tem mobilizado não apenas ativistas políticos e voluntários, mas alguns influentes teóricos, como o filósofo americano pragmatista Richard Rorty (1994) que, ao dissertar sobre a solidariedade, lembrou a naturalidade do pronome nós, o qual representa um passo a ser dado pela atual civilização.

Para o pensador americano, o que estava em questão é que o sentido de solidariedade é mais forte quando se pensa nos objetos da solidariedade como se fossem 'um de nós.' 'Nós' significa algo de menor e mais local do que a raça humana, ou seja aquela pessoa que faz parte do meu cotidiano. Ele reconhece que há uma utilização na idéia de uma solidariedade, que é pensada como a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (tradicionais, religião, raça, costumes) como não importantes, em comparação com semelhanças no que diz respeito à dor e à humilhação. Ou seja, a incapacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do 'nós'. Por esta razão, sua proposta era pragmática, e argumentava que o intelectual pode contribuir no sentido de criar esse sentimento de solidariedade. Ele sugeriu como processo a ser implementado a das descrições pormenorizadas de particularidades de dor e humilhação (seja através de romances, matérias jornalísticas, etnografias, etc).

Há portanto, pertinência em se conjugar a proposição da comunidade gerativa com o projeto de comunicação comunitária. Isto porque pensar hoje projetos de ação político-social na cidade do Rio de Janeiro e em cenários geopolíticos mais amplos exige a valorização devida da intervenção no campo da comunicação. Principalmente ao se ter em

mente que os dispositivos tecnológicos de mídia são hoje o alicerce sob a qual se escoram as dinâmicas culturais do mundo globalizado. Antigas instâncias do mundo moderno onde se realizavam as mediações sociais responsáveis pela formação do sujeito humano gradualmente se esvaziam: a escola, a igreja, o Estado, o espaço público, a família, partidos e sindicatos – e, de certa forma, os grupos culturais.

A mídia, por seu turno, assume de maneira cada vez mais efetiva o papel da educação, da formação das subjetividades, das formas de pensar e sentir o mundo e na reinvenção de uma nova consciência moral – um trabalho que, em última instância, tem pouca interferência positiva na realidade do cidadão. Principalmente porque ao fortificar a criação de uma nova moralidade, a mídia tem afetado a formação ética de comunidades, em geral, enfraquecendo assim, sua capacidade crítica e de discussão. O que se torna conveniente para a aceitação de uma prática de consumo exacerbado e desmedido deste sistema mercadológico que se intensifica a cada dia.

São questões que ganham contornos mais dramáticos quando se observa que espaços populares - as chamadas favelas - historicamente habitam o imaginário social sob a representação dos discursos de ausência e do preconceito. É o lugar do pobre, do favelado, do bandido, do desregrado, do vulgar...e qualitativos do mesmo campo semântico. Em compensação, práticas e estratégias desenvolvidas no cotidiano pelo morador são esquecidas no discurso da mídia. Assim como as dinâmicas culturais locais, as questões e problemas específicos desses espaços, informações de caráter pedagógico que incentivem o exercício da cidadania.

Por isso, ao se pensar em projetos de intervenção social - que tem em seu cerne a idéia de emancipação social através, dentre outras, da cultura e da educação, na ampliação do espaço-tempo de consciência do morador, na mobilização de uma comunidade política que se organize a partir das especificidades locais – é crucial e estratégico planejar um projeto de comunicação comunitária. Na verdade, o que se idealiza é um projeto capaz de fazer uso de diversas formas de linguagem e produção estético-discursiva capazes de interagir com o campo-consciência da população local no sentido de construção de cidadãos. Uma proposta de comunicação que respeite e se adeque às peculiaridades, história e condicionamentos cognitivos dos moradores do bairro.

Imaginar essa mega estrutura de mídia comunitária atuando de forma massiva na produção de discursos, imagens, informações e outras interações culturais e simbólicas permite vislumbrar uma vasta gama de produções: jornais comunitários impressos, folders, cartilhas, programas de rádios... produções elaborados a partir da ótica do morador, que compra o atendimento de suas demandas sociais no campo da partilha da

informação. Uma ação que permita a representatividade de diversas entidades e grupos que compõe a vida nessas localidades.

É preciso, portanto, pensar e projetar não só a criação e a implementação desta estrutura de mídia comunitária, mas é imprescindível refletir e planejar sua auto-sustentação. E é neste sentido que a além da implantação de cursos de formação de repórteres populares, também a implementação de uma estrutura de publicidade comunitária tornam-se fundamentais em um projeto de comunicação comunitária. Isto porque é necessário a produção de um conjunto de ações capazes de consolidar a utilização de recursos de comunicação, como rádio, vídeo, jornais e filipetas como veículos efetivamente comunitário.

Há uma linha atual de pensadores comunitaristas, muitas das quais com propostas centradas na idéia de defesa das relações entre os sujeitos, sem deixar de reconhecer a necessidade de uma postura ecológica. Uma preocupação com o ambiente, não como o ideal platônico, mas sim como uma atitude política, necessária para compor um futuro mais otimista, no sentido de que ordens naturalmente diferentes podem ser conciliáveis, um processo que só pode ser engendrado via um projeto educacional e comunicacional que valorizem as pequenas e quotidianas ações, o local.

A reinterpretação – no modelo proposto pela ontologia hermenêutica de Vattimo (1983) - do conceito de comunidade, dentro da forma social hegemônica na contemporaneidade, pode contribuir não apenas para indicar os contornos da crise ético-humana que atravessa o atual modelo societário globalista, mas também para sugerir pontos-de-fuga coerentes, como o de acomodar valores como fraternidade e solidariedade. Neste sentido talvez seja bom retomar um fragmento do pensamento kantiano que em seu *Tratado Político* quando se questiona quanto custa a fraternidade? «Em termos monetários nada», diz ele, porque as coisas «que não podem ser comparadas não podem ser trocadas. Não tem preço, mas dignidade» (*apud* Sodré, 2002, p.105). E a idéia da comunidade gerativa entende que essas normas e formas de conduta e comportamento, deixadas de lado, estão convocadas, a participar de maneira ativa desse projeto, que tem como meta o futuro da humanidade.

Bibliografia

- Blanchot, M. (1984). *La comunità inconfessabile*. Milano: Feltrinelli.
- Engels, F. (1984). *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. São Paulo: Globo.
- Esposito, R. (1998). *Communitas – origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi Editori.
- Habermas, J. (1998). *L' inclusione dell' altro*. Milão: Feltrinelli.
- Hobbes, Th. (1961). *Opera Philosophica*. Roma: Aalen, vol.II.
- Marx, K. (2007). *Liberdade de Imprensa*. São Paulo: L&PM.
- Paiva, R. (1997). *O espírito comum – mídia, comunidade e globalismo*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Paiva, R. (coord.) (2007). *O retorno da comunidade – os novos caminhos do social*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Rorty, R. (1992). *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença.
- Rorty, R. (1997). *Objetivismo, relativismo e verdade – escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Rorty, R. (2000). *El pragmatismo, una version – autoritarismo em epistemologia y ética*. Barcelona: Ariel Filosofia.
- Rorty, R. (2005). *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins.
- Schleiermacher, F. (1947). *Discorsi sulla religione*. Firenze: Sansoni.
- Sodré, Muniz. (2002). *Antropológica do espelho – uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes.
- Tönnies, F. (1979). *Comunidad y asociación – El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Barcelona: Ed. Península.
- Vattimo, G. (1975). *Etica dell' interpretazione*. Torino, Rosenberg & Sellier.
- Vattimo, G. y Rovatti, A. (org.) (1983). *Il pensiero debole*. Roma: Feltrinelli.
- Vattimo, G. (1997) *Tecnica ed esistenza – un mappa filosofico del Novecento*. Torino: Paravia.
- Vattimo, G. (2003). *Nichilismo ed emancipazione – ética, política, diritto*. Roma: Garzanti.
- Walzer, M. (1998). *Sulla tolleranza*. Roma: Laterza e Figli.