

TRANSFORMAÇÕES DA ESFERA PÚBLICA NA SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO: PENSANDO MÍDIA, GUERRA E CULTURA

Giulia Crippa*

Marco Antônio de Almeida**

Resumo

Reflexão sobre as relações entre formas de experiência, conhecimento e política. Considerações históricas sobre a construção material e cognitiva de uma ordem de inscrição da experiência e do conhecimento. O impacto das novas tecnologias de informação e comunicação na transformação dessa ordem e algumas de suas implicações no mundo contemporâneo.

Palavras-chave

Sociedade da informação; mídia; espaço público; cultura; guerra.

Abstract

Some reflections about forms of experience, knowledge and politics. An historical view on material and cognitive construction of an inscripational order of experience and knowledge. The impact of new technologies of information and communication in transforming this order and some of its implications in contemporary world.

Key-words

Information Society; Media; Public Space; Culture; War.

Confio mais no meu julgamento do que nos meus olhos.
Diderot.

I

Em 1936, quando a expansão dos regimes nazista e fascista deixava a atmosfera europeia cada vez mais pesada, Walter Benjamin escrevia que a arte da narrativa estava em extinção, porque as ações da experiência estavam em baixa: a imagem do mundo exterior e do mundo ético passavam por grandes transformações. Seu raciocínio partia do princípio de que a experiência era a fonte de todas as narrativas. Existiriam, para ele, dois tipos básicos de narradores: o sábio da aldeia, o camponês sedentário que acumulou a experiência do tempo e cristalizou a sabedoria do passado; e o viajante, o marinheiro ou comerciante que adquiriu sua experiência pelo deslocamento, trazendo a sabedoria encontrada em terras distantes. Esses dois “tipos ideais” de narrador se interpenetraram no sistema corporativo medieval, que reunia, trabalhando juntos na mesma oficina, o mestre sedentário e os aprendizes migrantes – sem esquecer que cada mestre também havia sido um aprendiz ambulante antes de se fixar.¹ Desse modo, o mundo do trabalho representado pelo sistema corporativo conjugava dois tipos distintos de saber/experiência: aquele proporcionado pela reflexão sobre a própria história e aquele proporcionado pelo contato com o outro.

Como observa Leandro Konder,² podem ser distinguidas duas modalidades de conhecimento na obra benjaminiana: *Erfahrung*, o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga – o conhecimento do sujeito integrado à comunidade, que dispõe de critérios que lhe permitem sedimentar as coisas com o tempo, e *Erlebnis*, a vivência do indivíduo privado, isolado, que assimila às pressas impressões fortes, vivendo em permanente estado de *choque*. A grande transformação que Benjamin detectava, e que coincidia com a morte do narrador, era a progressiva preponderância da *Erlebnis* sobre a *Erfahrung*. E ele a ilustrava com o exemplo da mudez dos soldados que retornavam da Primeira Guerra Mundial, incapazes de narrar sua experiência: “Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes”.³

O gigantesco conflito de 1914 a 1918 provocou a morte de cerca de dez milhões de pessoas, e ficou conhecido como a “Grande Guerra”. O conflito seguinte, entre 1939 e 1945, obrigou à revisão desse título para Primeira Guerra Mundial, ao quadruplicar ou quintuplicar o número de mortes. Se o choque provocado pelo impacto da Grande Guerra fora suficiente para emudecer os soldados que retornaram dos campos de batalha, que dizer desse segundo conflito? Numa perspectiva cara a diversos autores frankfurtianos, poderia-

mos dizer que a *Erfahrung* é praticamente vencida pela *Erlebnis*, e a instituição ideológica por eles denominada indústria cultural joga um papel fundamental nesse processo. Caricaturizando, o sábio da aldeia é substituído pelo tolo da mídia.

Exagero? É possível que sim, mas como dizia Max Weber a respeito de sua postura como pensador social: “Exagerar é minha profissão”. Assim, assumiremos o exagero como hipótese de trabalho inicial para tentar refletir acerca de alguns aspectos ideológicos que se constituem hoje em torno de determinados conceitos-chave ligados aos processos contemporâneos de globalização: informação, cultura(s), democracia, imperialismo, guerra. Consideramos, entretanto, que conectar as formas de experiência/saber possível na contemporaneidade à indústria cultural não é submeter ou condicionar mecanicamente as primeiras à segunda, e sim buscar problematizar e captar as nuances da relação.

Nesse sentido, fazemos eco à perspectiva de Rodrigues:

A globalização tem ainda uma outra conseqüência cultural notável, a de alargar e amplificar indefinidamente o quadro de experiência e do sentido das atividades e dos particularismos culturais. O sentido da experiência decorre do quadro que delimita suas formas. Um mesmo gesto, uma mesma palavra, uma mesma imagem, um mesmo acontecimento adquirem sentidos diferentes consoante o contexto em que ocorrem. O atual alargamento exponencial do contexto da experiência abre um horizonte praticamente ilimitado de sentidos, acabando assim uma mesma manifestação cultural por adquirir tantos sentidos quantos os quadros de referência em que é situada.⁴

Embora concordemos com a idéia de uma ampliação dos quadros de experiência e dos sentidos culturais, nossa atenção se voltará prioritariamente para uma série de procedimentos midiáticos – que no velho jargão de esquerda poderíamos denominar “imperialismo cultural” – que buscam restringir ou disciplinar ao máximo os quadros de referência em que essas experiências e sentidos culturais possam ser interpretados.

Rodrigues distingue o domínio da comunicação da esfera da informação. É possível transmitir mensagens informativas nos processos comunicacionais, embora isso não seja condição para a comunicação, da mesma forma que é possível transmitir informações sem criar ou reforçar laços sociais. Poderíamos dizer que ele vincula a comunicação à *Erfahrung*, enquanto a informação se encontraria no domínio da *Erlebnis*. Retomemos o raciocínio de Rodrigues: “A performatividade dos dispositivos telemáticos, em vez de anular a heterogeneidade dos sentidos da experiência e as diversidades culturais, exarceba-as. Ao amplificar suas manifestações e ao conferir-lhes uma visibilidade planetária, produz novos tipos de territórios culturais”.⁵ Concomitantemente, são produzidos discursos, técnicas e estratégias de *controle* e *disciplinamento* desses espaços.

Aqui, evocamos o pensamento de Foucault diante do fenômeno. Benjamin, embora tenha vivido muito antes de Foucault, nessas passagens do *Narrador* antecipa um tema que será desenvolvido pelo próprio Foucault em alguns momentos, o da necessidade de reflexão “exemplar”, ou seja, que dê exemplo de conduta na ordenação do comportamento humano. Benjamin capta isso através da análise de um fenômeno artístico, a obra de Leskow; Foucault, por sua vez, busca a gênese dos “modos de produção” desses valores “exemplares” e das atitudes que se espera gerar a partir deles – o processo de disciplinamento. No ensaio, Benjamin se refere aos mecanismos que identificam o público com os narradores ideais do sábio e do viajante, que aparentam uma perda em sua capacidade de expressão do que é a tradição e do que é a mudança, a diferença, pois a mídia revelou-se um poderoso meio de disciplinar a compreensão do mundo, filtrada por uma formatação dos meios disponíveis, que desempenham a tarefa de alinhar diferenças na fragmentação repetida.

Por outro lado, a noção benjaminiana de notícia revela uma carência de estruturas narrativas que permitam uma participação real do espectador em relação aos acontecimentos, através do próprio formato jornalístico das notícias. Isso torna os “casos exemplares” (retirados de suas narrativas próprias, realçados e reduzidos em função dos tempos reguladores da informação dessa natureza) absolutos, desencadeando uma conflagração com conceitos elaborados para a plataforma de discussão de uma modernidade iluminista, na base dos quais se observa o desempenho de uma possível opinião pública. Para compreender melhor a gênese histórica dessa situação, propomos, aqui, um percurso que visa a identificar a relação entre registros/suportes de informação com a formação de conhecimentos cujos critérios se tornam cada vez mais distantes da aspiração universalista de um iluminismo alimentado pelo livro impresso.

II

Ao longo dos últimos cinco séculos e meio, a partir da invenção dos caracteres móveis tipográficos, foi possível transformar o mundo no que ele é hoje. Até o século XIX, tudo que os homens consideraram, de alguma maneira, relevante, digno, necessário ou, simplesmente, útil, transferiu-se em registro de alguma natureza: foi transformado em livro e foi colocado à disposição de um número cada vez maior de pessoas, foi transformado em gravura, cuja reprodução também permite um alcance maior do que uma imagem pintada ou esculpida. No século XIX, outras formas de registro renovam a possibilidade de ampliar a memória e de transformar o conhecimento: jornais e revistas, cujo princípio de informação (novidade, brevidade, inteligibilidade e, sobretudo, falta de conexão entre as notícias) reflete o princípio de fragmentação da cidade moderna, privando o leitor da experiência direta do acontecimento que narrativas anteriores permitiam. A informação de jornais e

revistas acentua seu momento de ruptura na modernidade porque não entra em uma tradição sedimentada de transmissão: através das grandes tiragens, a idéia de “informação” se concretiza, substituindo a “relação” na qual o relator/narrador assume a experiência na sua vida, “doando-a” aos ouvintes. A informação, a partir do século XIX, é um produto definitivamente urbano, que remove os aspectos simbólicos ligados aos cultos e às tradições.

O registro fotográfico se realiza na metade do século XIX, a imagem em movimento do cinema na virada do século. O século XX inventa o registro fonográfico, as fitas magnéticas e, finalmente, o registro digital: a concepção da noção de Informação se transforma. Afasta-se cada vez mais da associação com o livro, com a narração, com o espaço da biblioteca, torna-se cada vez mais fragmentária, em sua face televisiva ou jornalística, ou cada vez mais especializada, na divisão dos saberes científicos, transformando, assim, os códigos culturais do conhecimento. Há, no processo de transformação da informação, uma fusão parcial com os problemas da comunicação de massa e da mídia – enquanto a informação preocupa-se cada vez menos, em seus aspectos tecnológicos, com a necessidade de constituir uma memória pensada e teorizada para além das necessidades das economias e do mercado.

A informação, como fluxo de dados organizados que permitem solucionar os problemas, se afasta dos modelos tradicionais idealizados e em parte realizados ao longo dos últimos quinhentos anos pelas instituições produtoras e conservadoras de saberes, como as universidades, as bibliotecas, os gabinetes e museus, que entrelaçaram sua existência com a constituição de uma esfera pública, definindo, aos poucos, os parâmetros de educação, de bibliotecas públicas, de museus e de arquivos como lugares determinantes para a noção de cidadania e de participação na vida pública. Paradoxalmente, a enorme quantidade de informação disponibilizada pelos atuais suportes tecnológicos é, muitas vezes, de acesso difícil ou, em alguns casos, reflete exigências de uma classificação do conhecimento em fase de mutação. O historiador vive em um mundo que o obriga a se perguntar quem determina a natureza do que é informação, para que e a quem serve e quais são seus mecanismos de funcionamento, especialmente quando lida com a ótica de uma sociedade globalmente definida como “Sociedade da Informação”, para operar uma distinção orgânica da chamada “Sociedade Industrial”, mas que nessa definição encontra deslocamentos de sentidos que já inquietavam os principais pensadores da modernidade iluministas, como a possibilidade de formação da “opinião pública” lugar de produção intelectual distinto do mais amplo e genérico “público”, que se torna consumidor de produtos de uma indústria cultural de massa. A primeira se constitui em uma dialética entre intelectuais e autoridade que, determinando os instrumentos “pedagógicos” para a apreensão, armam a estrutura do espaço público.⁶ Por outro lado, assiste-se, ao longo dos últimos dois séculos, à constitui-

ção de uma noção que identifica bens imateriais, a “Info-esfera”, em que ao conjunto material do conhecimento dirigido ao sujeito do agir político se substitui um não bem identificado “fluxo” de informação norteado pelo direito individual de responder a pesquisas mercadológicas.⁷ Para que uma análise dos fenômenos atuais adquira consistência, torna-se necessário buscar alguns indicadores que revelem a natureza da informação que alimenta as estruturas e os sistemas existentes nas várias épocas. De que maneira os “registros” materiais influenciam o acesso à informação, de que natureza é esse acesso? Os instrumentos essenciais de acesso à informação na modernidade não representam, simplesmente, os elementos que participam da ordem do saber: a realização de uma escrita altamente abstrata, como a alfabética, significou a possibilidade de realizar uma “comunicação cumulativa” que se revelou essencial para o ordenamento científico do Ocidente. Uma expressão que apresenta oscilações de significado é o conceito de “fluxo de Informação”, que implica uma dinâmica essencialmente ligada a essa desmaterialização do objeto portador da informação, inserido em uma “ordem” digital. Fluxo, porém, se insere na semântica da impermanência voluntária, da provisoriedade que se torna subentendida ao próprio processo de informação. O fluxo, nesse sentido, é uma dinâmica que favorece a dispersão de memória, pois a ênfase se coloca no movimento e não na permanência. Uma discussão à parte deveria ser aberta, na medida em que o elo entre informação e memória não corresponde mais, necessariamente, a uma exigência prioritária.

III

A escrita modificou, desde seu aparecimento, as formas do pensamento e da expressão. A prensa de caracteres móveis, por sua vez, teve efeitos diversificados e imensos. O antigo *logos*, fundamentado em um procedimento dialético, se opõe à escrita, é antinômico em relação a ela, pois seu registro decreta a “morte” da voz do autor. O registro escrito transcende, nesse sentido, seu destinatário legítimo. Dessa maneira, se realiza a transformação do *logos* em perturbação teórica, que se configura no espaço político com um nome específico: democracia. O escrito torna-se órfão, na medida em que perde seu “lugar” de fala e sua relação com seus receptores, correspondendo a uma política sem *arqué*.

Rancière afirma que

(...) democracia não é um modo particular de governo. Ela é, bem mais radicalmente, a forma de comunidade repousando sobre a circulação de algumas palavras sem corpo nem pai – povo, liberdade, igualdade... –, que determinam a esfera própria de sua manifestação, afastando qualquer relação “natural” entre a ordem das palavras e a das condições.⁸

Desenha, assim, a democracia enquanto regime da escrita. A escrita torna-se, ao mesmo tempo, regime errante, cuja legitimidade nenhuma voz garante, e textura da lei, imutabilidade do que a comunidade partilha. Em última análise, o poder de relegar/anular/enaltecer os resultados da palavra, científico, literária, intelectual, artística e popular ainda cabe àqueles que a manipulam, selecionam, tornam inteligível para discussão ampla ante da tomada de decisões. Em suas linhas teóricas, essas afirmações fundamentariam a possibilidade de constituição de uma opinião pública, resultante de uma interpretação libertária sobre sua extensão possível.

Em primeiro lugar, a circulação da textualidade impressa levou a Renascença italiana para um patamar europeu. Permitiu a implementação da Reforma protestante e levou, por outro lado, a uma reformulação do catolicismo. Permitiu a implantação do capitalismo moderno, que levou à exploração do planeta, além de provocar a transformação de estruturas tanto familiares quanto da política. Pensemos, por exemplo, no surgimento do conceito de “infância”, como algo diferente da divisão entre criança e adulto. A criança no mundo medieval participa da vida comunitária sem se diferenciar em seus atos e posturas: as vestimentas, a linguagem, as próprias brincadeiras, a participação no mundo do trabalho não se diferenciam dos adultos. Neil Postman⁹ afirma que o material impresso que se difunde no Ocidente é um elemento necessário para qualificar o conceito de infância. Aos poucos, assiste-se à diferenciação do material produzido para crianças e adolescentes, que materialmente, nas estantes das bibliotecas, encontra colocações específicas, delineando os degraus de um conhecimento que se desenrola para o mundo dos adultos. As estruturas sociais se organizam, através da escolarização, de maneira a fornecer um percurso formativo ligado ao meio impresso. Aos poucos, a infância define-se também em seus elementos exteriores, como as vestimentas ou as diversões, qualificadas de maneira diferente. Para Postman, o aparecimento da mídia eletrônica recoloca, novamente, a indistinção entre o mundo dos adultos e a infância, pois não há como separar uma informação qualificada como “infantil” daquela “adulta”. Isso torna as crianças pequenos adultos e, por outro lado, infantiliza os adultos.

Desde o fim da Idade Média assistia-se a uma diminuição na qualidade formal dos livros, devido à expansão da formação universitária, geradora, desde o século XIII, de um público maior de leitores estudiosos. Os custos de produção puderam ser consideravelmente reduzidos pela utilização do papel, ao invés do pergaminho, desde meados do século XV, mas a resposta para essa demanda de material de leitura se concretiza somente na informação impressa. Esta torna rapidamente o conhecimento muito mais acessível, e hoje em dia não há qualquer dúvida de que o crescimento do número de leitores e o aumento do nível de educação determinaram o contexto que permitiu a invenção da impressão.

A revolução provocada pelos caracteres móveis, todavia, como todas as revoluções, encontrou seus oponentes: o enorme aumento das tiragens permitiu uma propagação de informação até então desconhecida, que abriu caminho às idéias “democráticas”, já que a educação deixou de ser privilégio de uma pequena elite para se tornar, em princípio, acessível a todas as pessoas. Esta tendência representava um perigo para os autores conservadores que, embora estivessem abertos às idéias humanistas, continuavam a apoiar o tradicional sistema feudal de valores.

Estudos estatísticos mostram que no, começo do século XVII, o interesse pela leitura cresceu consideravelmente entre várias camadas da população: não só surgiram novos títulos no mercado, como também aumentou com rapidez o nível de produção das obras literárias.¹⁰ Essa evolução acompanhou a crescente tendência de secularização e a redução da oferta de escritos de caráter religioso que dominaram até então. Esse processo de transformação produziu inseguranças em teólogos de orientação conservadora, em humanistas e artistas, que passaram a considerar os livros como material inútil e um luxo supérfluo. A quem afirmasse que os livros eram registros permanentes e imutáveis da experiência e dos conhecimentos humanos, era recordado o seu caráter efêmero.

Enquanto a população duplicou entre 1500 e 1600, a produção de livros cresceu, em média, dez vezes na Europa, e, no ano de 1600, Barnaby Rich queixava-se de um dos grandes flagelos da época, a grande quantidade de livros, que “encheram o mundo de tal maneira que este já não têm capacidade para digerir o excesso de material inútil que todos os dias é lançado”. Robert Burton, em 1621, escreve, em sua *Anatomy of Melancholy*: “Já temos um enorme caos e uma confusão de livros. Estamos subjugados por eles, doem-nos os olhos de ler e os dedos de passar as folhas”.

Goethe, já no final do século XVIII, comentando as obras de Shakespeare, ainda observava de maneira crítica o hábito de seu próprio tempo em relação à publicação de livros: a arte de imprimir existia há mais de cem anos antes de Shakespeare: apesar disso, os livros eram ainda olhados como sagrados, como se pode ver pelas encadernações usadas na época, e assim eram prezados e estimados pelo poeta; no entanto, ele acreditava que se editava tudo, de qualquer maneira, sem respeito pela encadernação ou pelo conteúdo de um livro.

Talvez o resultado ainda hoje reconhecido desse processo de transformação na estrutura do conhecimento ligada ao suporte de informação impresso seja a *Encyclopédie*, que propõe a divulgação de um saber capaz de abranger todos os campos considerados necessários para o homem moderno, desde princípios filosóficos até sua o conhecimento científico e técnico. A sociedade que se constitui ao longo do século XIX desenvolve sua experiência a partir do espírito iluminista, colocando-se como sua herdeira. Privilegiando a

noção de progresso, isolando-a, em detrimento da perspectiva iluminista mais ampla pela visão política construída através de sua releitura da Antiguidade grega, o século XIX sacrifica a autonomia da razão, tornando-a instrumental.¹¹

À *Natura Artifex* substitui-se ao *Deus Artifex*, mas o Iluminismo não deve ser identificado com a ideologia da ciência positiva, cada vez mais anti-humanista. Ao Iluminismo pertence o interesse crescente de entender os fenômenos pelo crivo da ciência, participando, assim, da criação da visão de mundo da modernidade. Por outro lado, é no Iluminismo que se fundamenta a figura do homem de ciência envolvido em uma busca coletiva, reconhecida pelo Estado e pelo público culto, mobilizando, assim, através da concessão de recursos financeiros, a opinião pública. É geral e consensual uma tendência a considerar a primazia da razão, alimentada pelo sistema de Informação, como responsável pelo progresso técnico, e da liberdade para pensar e viver como base para continuar no processo.¹² Em geral há uma tendência na direção de formas de acesso à informação que, com os pressupostos da “democracia” da escrita, se voltam para a inclusão política: desde a segunda metade do século XVII as disposições em matéria de tornar públicas de maneira ampla as bibliotecas se manifestam. De um lado, o processo se orienta, portanto, para uma vertente de inclusão social através da política, resultado de certa tendência iluminista. Por outro lado, o processo é marcado pela seleção e classificação de um conhecimento legítimo e legitimador, pois orientar o acesso público não significa tornar todo saber legítimo: a ordem que se estabelece como base para estruturar a Informação se torna ordem da verdade no horizonte de consenso entre os poderes instituídos e instituidores e os públicos leitores.

O final do século XVIII amplia os horizontes de acesso à informação, com a abertura dos arquivos públicos, sempre na direção de transformar os *Arcana Imperii* em participação em um Estado oriundo da valorização do homem produtivo em detrimento da aristocracia. O quadro ideal que se desenha encontra, todavia, alguns obstáculos em sua realização. De fato, o impulso iluminista fundamenta uma concepção de Estado-Nação que reconhece a necessidade de seu fortalecimento interno, em geral, na necessidade de implementar um sistema educativo coerente com a base ideológica de um novo projeto de sociedade definido pelo direito natural e pela liberdade.

O movimento intelectual do século XVIII se beneficia, portanto, da circulação de uma informação impressa que encontrava seus limites na censura mais ou menos rigorosa. As camadas sociais envolvidas nesse movimento abrangem a burguesia abastada e setores cada vez mais amplos de proletariado urbano envolvido no processo de modernização industrial. O século XIX revela, aos poucos, as crescentes contradições das noções de progresso, especialmente com a aventura imperialista iniciada nas décadas de 1880 e 1890 e destinada a se encerrar tragicamente na eclosão da Primeira Guerra.

A este momento associa-se uma série de produtos urbanos destinados a redefinir a noção de “opinião pública”: uma tecnologia de reprodução da realidade, a fotografia, um novo formato de informação, a imprensa e os jornais, que removem a experiência coletiva da narração, substituída pelo estranhamento da *Erlebnis*. A multidão, protagonista a partir do século XIX, não se configura em termos de opinião pública, mas se organiza, instituindo e constituindo valores culturais orientados para uma cultura de massa. Benjamin identifica essa cultura de massa com a própria multidão, afirmando que nenhum outro objeto se impôs com mais autoridade à consciência daqueles encarregados, pelas letras, de formar a opinião pública, os pensadores e letrados: a leitura torna-se cada vez mais, em amplos extratos sociais, um hábito, e a massa começa a se organizar como público. A aspiração, bem pouco iluminista, à representação da multidão que funda a realidade humana da modernidade capitalista, é resumida por Baudelaire: “Esta massa aspirava a um ideal que fosse digno dela e de sua natureza... um deus vingador ouviu suas preces, e Daguerre foi o seu profeta”.¹³

IV

A comunicação e a informação sempre desempenharam, portanto, um papel central na constituição da sociedade e da cultura ocidental – apenas se tornaram mais visíveis em função da “espetacularidade” das novas tecnologias¹⁴. Refletir acerca desse papel é, portanto, estratégico para entender os rumos contemporâneos dessa sociedade. Uma das formas de encaminhar essa reflexão é recuperar o conceito de *Esfera Pública*, na forma pela qual foi cunhado por Jürgen Habermas.¹⁵

Para Habermas, um dos traços importantes do período pós-feudal de expansão do capitalismo financeiro mercantil é o duplo sistema de trocas engendrado pelo comércio pré-capitalista: troca de *mercadorias* e troca de *informações*. Esse duplo sistema de trocas irá desenvolver uma ampla rede horizontal de dependências, que não se deixam mais ordenar nas relações verticais do sistema feudal apoiadas nas formas de economia doméstica fechada. As bolsas, o correio e a imprensa irão, de certa forma, institucionalizar contatos permanentes de comunicação baseados nessas redes horizontais, mas que, nesse momento, ainda estão restritos aos interesses das corporações profissionais. Vale lembrar que é a mesma rede que, segundo Benjamin, proporciona o compartilhamento da experiência (*Erfahrung*) e aciona a possibilidade da narração dessa experiência.

Esses elementos de intercâmbio do sistema de trocas pré-capitalista aparecerão com toda força no período de constituição dos Estados Nacionais modernos. Para se desenvolverem, demandam garantias políticas mais seguras – resultando em esforços políticos e militares objetivados numa administração e num exército permanentes. É essa atividade

estatal continuada que garante a permanência dos contatos no intercâmbio das mercadorias. Esse poder público define, negativamente, o que é privado, num sentido estrito: pessoas privadas são as que estão excluídas da participação no poder público.

A imprensa passa a desempenhar um papel importante nesse processo. A troca de informações não se desenvolve apenas em relação às necessidades do intercâmbio comercial, apesar de a ele estarem intrinsecamente ligadas – as próprias informações transformam-se em mercadorias. As novas autoridades exerceram um peso maior nesse processo, ao se servirem da imprensa para tornar conhecidos os decretos e as portarias, tornando-a portanto útil aos interesses da administração. O alvo do poder público passou a constituir-se então, autenticamente num “público”. A autoridade dirige sua comunicação ao “público”, portanto, em princípio, a todos os súditos; só que, geralmente, ela não atinge, assim, o “homem comum”, mas, quando muito, as camadas cultas. Junto com o moderno aparelho de Estado surge uma camada burguesa que assume uma posição central no que se entende por “público”, uma camada que não pode ser assimilada à corte e que possui, muitas vezes, interesses antagônicos aos do Estado.

Desse modo, essa zona de contato administrativo contínuo transforma-se numa zona “crítica” também, no sentido de que exige crítica de um público pensante. Esse “público” acaba por modificar a função do instrumento com cuja ajuda a administração já tinha tornado a sociedade uma coisa pública em sentido estrito: a imprensa. A imprensa passa então a ser o fórum onde esses juízos públicos se expressam, configurando uma “opinião pública” diante da qual o poder público deve se legitimar. A esfera pública burguesa é a esfera das pessoas privadas reunidas em um “público”. São pessoas que não governam e cujas reivindicações ao poder público se dirigem contra o princípio de dominação vigente. O público burguês, através da opinião pública, contrapõe-se a essa dominação propondo “princípios de controle” por meio de critérios de razão e na forma de leis às quais essa dominação estaria submetida. Esse espaço demanda, portanto, uma “competência cultural/comunicacional” de seus participantes, capazes de expressar suas razões e defendê-las num debate de idéias.

Entretanto, o que Habermas está chamando de “público”, na verdade, é apenas uma parcela bastante limitada da população, que em sua maioria era analfabeta e pauperizada, vivendo no limite da subsistência, incapaz de ter um acesso, mesmo que modesto, ao mercado de bens culturais. É aqui que entra um outro conceito importante, que é o de “vulgarização”. Não se trata do significado que normalmente atribuímos ao termo. Era antes um projeto de formação dos indivíduos, de educação, de ampliação de suas capacidades e conhecimentos, tornando-os aptos a defenderem seus pontos de vista e debate-

rem no espaço público. Para preencher os imensos espaços entre as elites intelectuais e o povo, muitos militaram pela vulgarização, principalmente a científica e a cultural. Os que sabiam procuravam tornar o conhecimento acessível àqueles que não sabiam.

Não iremos entrar em todos os aspectos e polêmicas que cercam as discussões em torno dessa concepção, que dariam tema para diversas outras reflexões. O que nos interessa é destacar o papel central que os meios de comunicação e informação exerceram na constituição desta sociedade e desta cultura. Entretanto, embora a ampliação da oferta de bens comunicacionais e informacionais se relacione com o avanço paralelo dos mecanismos de educação formal, de um lado, e de representação política democrática como o voto, de outro, sempre foi vista com bastante desconfiança pelos pensadores sociais de plantão. Por quê?

Em linhas gerais, retomando o viés iluminista presente na concepção de espaço público de Habermas, esperava-se que os indivíduos atuassem num espaço livre de coerções, onde seriam capazes de expor e debater seus argumentos a partir de uma interlocução sem hierarquias e fundada no diálogo racional. Ora, com a transformação da mídia num grande negócio movido a dinheiro dos anunciantes e a interesse dos proprietários dos meios de comunicação, deixa de existir esse fórum democrático visualizado por Habermas. Além disso, o conteúdo das informações veiculadas por esses meios está longe de atingir os objetivos do processo de formação preconizado pela *vulgarização* no sentido que Habermas empresta ao termo, que assume agora o sentido negativo que usualmente lhe damos: o rebaixamento do conhecimento, a transformação das idéias em chavões e fórmulas prontas, a banalização dos grandes temas da experiência humana.

Nesse sentido, o desagrado da Escola de Frankfurt em relação à cultura de massa não estava, portanto, no fato de ela ser democrática, mas, justamente, no fato de ela não ser considerada como tal – para os frankfurtianos, a noção de uma cultura popular vinculada à cultura de massa era em si ideológica. A indústria cultural propagava uma cultura falsa, não-espontânea e reificada, no lugar da realidade. Mensagens de conformismo e resignação eram a tônica de seus produtos. A visão prevalecente na Teoria Crítica sobre os processos de integração social e de socialização é profundamente pessimista, ao considerar esses processos sociais básicos, em termos globais, como uma forma de violência social, através da qual é concretizada a submissão dos indivíduos. Essa violência social estaria presente tanto nas instâncias tradicionais de socialização, como a família e a escola, quanto nas novas instâncias da indústria cultural.

Fica comprometida, assim, a noção de espaço público como o local de mediação entre o Estado e a sociedade, lugar do confronto de idéias e opiniões esclarecidas. O desenvol-

vimento do mercado e sua intrusão na vida cultural fizeram com que a “fabricação da opinião” se tornasse o modelo dominante e o cidadão se tornasse muito mais um consumidor de notícias do que de informações, de comportamento emocional e aclamatório.

Uma das críticas que se tem feito ao modelo de esfera pública de Habermas é que ele é uma concepção espacial e dialógica. Baseia-se na idéia de que os indivíduos se reúnem em locais compartilhados e dialogam uns com os outros, como participantes iguais em conversa face a face. O problema, contudo, é que essa concepção tem pouca relação com os tipos de ação e comunicação que se tornaram comuns hoje em dia – o que não invalida a petição de princípio dos ideais subjacentes à análise habermasiana, mas que a complica sensivelmente. Há uma lacuna no pensamento de Habermas em relação às formas modernas de sociabilidade propiciadas pelos meios de comunicação, sobre as quais vale a pena nos determos um pouco. O desenvolvimento dos Meios de Comunicação de Massa (MCM) teve um grande impacto no processo de autoformação, antes limitado a um “conhecimento local”, às interações face à face. Com o desenvolvimento dos MCM, o processo de formação do *self* torna-se mais e mais dependente do acesso às formas mediadas de comunicação. O desenvolvimento da mídia também produz novas formas de experiência, desligando a capacidade de experimentar a capacidade de vivenciar. Não se trata de experiências “irreais”, mas de experiências que possuem uma realidade de outra natureza. Desse modo, os indivíduos procedem a uma seleção/filtro das experiências mediadas, esforçando-se para dar sentido aos fenômenos que desafiam sua compreensão. Mas, muitas vezes, ocorre um “curto-circuito” provocado por esse deslocamento simbólico, pela dificuldade em relacionar as experiências mediadas aos contextos práticos da vida cotidiana. Se, até recentemente, o alcance dos dispositivos midiáticos era relativamente delimitado pela fronteira dos espaços culturais concretamente identificados (o que levava à confusão entre os domínios da informação e da comunicação), hoje a autonomização das duas esferas se dá pelo desenvolvimento das novas tecnologias. É possível obter-se hoje um saber do mundo independente dos atos comunicacionais (exemplo: informação que pode ser obtida pela mídia de eventos distantes, como a primeira Guerra do Golfo, o conflito da Bósnia ou o combate contra o “Eixo do Mal”).

V

Pouco antes da primeira Guerra do Golfo, Noam Chomsky observava que, nas sociedades ocidentais “livres”, uma atividade fundamental era a “fabricação do consentimento”. Ou seja, em sociedades nas quais o governo não podia controlar a população pela força, deveria ser capaz de controlar a sua capacidade de se manifestar. Esse controle não se dá pela censura – pelo menos a censura direta, já que, convém lembrar, estamos em países

“livres” —, mas pela diminuição do universo cognitivo das pessoas, pela limitação do espectro dos pensamentos “pensáveis”, reduzidos a uma área muito limitada. Os demais pensamentos, para Chomsky tornam-se “*unthinkable thoughts*” (pensamentos impensáveis):

Durante a guerra do Vietnã, por exemplo, você podia ser um “falcão”, e acreditar que, se os Estados Unidos usassem mais violência, teriam condições de vencer; ou podia ser uma “pomba”, dizendo que, mesmo que usássemos mais violência, provavelmente não conseguiríamos vencer, e que, além do mais, a guerra estava ficando muito sangrenta, o que você achava incômodo. No entanto, “falcão” ou “pomba”, você não podia dizer que era errado que os Estados Unidos vencessem, não podia dizer que os Estados Unidos estava atacando o Vietnã do Sul — quando o fato de os Estados Unidos terem invadido, atacado e virtualmente destruído o Vietnã do Sul era tão óbvio quanto o de que os Russos invadiram o Afeganistão. Este pensamento não podia ser pensado. Só se podia pensar que os Estados Unidos estavam defendendo aquele país, e não atacando e destruindo.¹⁶

A primeira intervenção no Golfo Pérsico e, posteriormente, no Afeganistão são atualizações do mecanismo descrito por Chomsky em relação ao Vietnã. Os episódios de 11 de setembro, entretanto, acentuaram ainda mais esse processo de disciplinamento das consciências, essa tentativa de confinamento dos “pensamentos pensáveis” a um molde único. Por outro lado, a queda das torres gêmeas acrescentou novos ingredientes ao processo. O impacto imagético desse ato terrorista — perfeitamente conectado à lógica da “sociedade do espetáculo” — gerou, por sua vez, uma intensa produção de imagens destinada a reverter o abalo causado ao “Império”. Como bem observou Eugênio Bucci,

O entretenimento, indústria de ponta do espetáculo globalizado, passou a dar o tom da retaliação americana. Shows de música, especialistas em filmes de ação, tecnologias de videogame passaram a confeccionar a identidade, a significação, a coreografia e a indumentária da vingança do império. O jornalismo, o discurso supostamente encarregado dos relatos factuais, viria a reboque — ao menos no que dependesse da vontade e das iniciativas de Bush.¹⁷

É público e notório que, de fato, houve um extremo cerceamento à imprensa, no sentido de limitar e controlar o fluxo de informações a respeito do incidente e, posteriormente, da invasão do Iraque. A renúncia de John Brady Kieling, conselheiro político das embaixadas americanas, que deixou o cargo denunciando as ações de manipulação da opinião pública e a distorção de dados da inteligência por parte do governo já falaria por si. Como bem observou Bucci, não se trata apenas de denunciar a manipulação da comunicação de informações como arma de guerra, e sim percebê-las como instâncias imbricadas:

O senso comum, enfim, acredita que a guerra é uma coisa — e que a comunicação em torno dela é outra, ainda que subordinada àquela primeira. Acontece que a guerra, em nosso tempo, é, ela

mesma, um ato de comunicação. (...) Nesse mundo, a verdade – aparentemente jornalística – é processada não mais no trabalho nervoso das redações comprometidas com o interesse público, mas na indústria global do entretenimento. A verdade jornalística, nos tempos atuais, tem bem pouco da velha idéia de verdade e tem muito menos de jornalismo independente. Ela se reduziu a um componente do espetáculo e está aí na cena pública a disputar a atenção das platéias com rivais nada comedidos, como a pornografia, a indústria do lazer ou os desenhos animados, rivais que, muito frequentemente, são seus sócios.¹⁸

Um lugar-comum do atual credo neoliberal é o de elogiar a propagação das novas tecnologias de informação e comunicação, que constituiriam uma “Sociedade da Informação” na qual o acesso à informação e ao conhecimento do mundo seria democraticamente distribuído. Obviamente, existiriam alguns problemas para a realização dessa utopia, mas que seriam contornados pelo barateamento dos equipamentos, pela expansão do mercado global e por políticas de “inclusão digital”. A concentração e o acesso às informações deixariam, portanto, de ser apanágio das grandes corporações e dos Estados, chegando finalmente aos indivíduos. Não é, entretanto, o que pensa Aníbal Ford:

“Todavia, se as concentrações de poder têm cada vez mais informação sobre a sociedade e sobre os indivíduos, estes têm cada vez mais informação sobre o mundo. O que sucede é que ambos são fenômenos densos e fortes, porém assimétricos. Enquanto a informação sobre a sociedade avança, através de sofisticados e perigosos sistemas de formalização – toda tipificação significa amputação de variáveis – sobre grandes massas de população, a informação sobre o mundo que se concede à cidadania está cada vez mais caótica, suja e turbulenta.”¹⁹

Esse sistema midiático cumpriria, para Ignacio Ramonet, o papel de aparato ideológico da globalização: “É o sistema que, em certa medida, constitui o modo de inscrever, no disco rígido de nosso cérebro, o programa para que aceitemos a globalização”.²⁰

Um dos pontos fundamentais da construção desse “Pensamento Único” é reforçar sempre a idéia de que só existiria um modelo único de sociedade democrática, baseada nos princípios da civilização ocidental cristã, da qual, grosso modo, os Estados Unidos e seus aliados seriam os guardiães e disseminadores. Em tempos do “politicamente correto”, as diferenças culturais e sociais seriam respeitadas, desde que se submetessem a esses ideais democráticos universais. Todos os que contestassem esses valores (ou que desse modo fossem descritos ao público) seriam claramente “bárbaros”, “incivilizados”, e, por essa desqualificação, sancionariam automaticamente intervenções que visassem “garantir a democracia”.

Não espanta, portanto, a comoção gerada pelo episódio de 11 de setembro – genuína e legítima em diversos aspectos, mas fortemente distorcida em outros. Como observa o filósofo Francis Wolff:

Compreende-se assim como era fácil, para alguns, interpretar o 11 de setembro, ataque surpresa de um movimento terrorista pan-islâmico, como um ataque da barbárie contra a civilização. O ataque parece inserir-se nos três sentidos da palavra *bárbaro*: massacre em massa (em tempo de paz) perpetrado em uma espécie de arcaico auto-sacrifício humano, animado por um ódio inexpiable pela Cidade e pela Modernidade, já que atingiu as torres-símbolo da modernidade, na cidade que simboliza a Cidade, Nova York.²¹

Para o filósofo francês, quando qualificamos um ato de bárbaro (sejam as mutilações rituais, sejam os extermínios em massa), estamos, em suma, delimitando uma prática que é a redução da idéia de humanidade a uma essência – e, portanto, assinalando *a impossibilidade de lidar com a humanidade em sua diversidade*. Já a civilização seria o oposto disso:

Em compensação chamaremos de “civilizações” os momentos históricos, os espaços geográficos, as áreas culturais que permitem a coexistência, tanto de fato como de direito, de vários povos, sociedades ou culturas – ou que permite até que se interpenetrem e compreendam reciprocamente. Uma civilização é, portanto, a simples possibilidade formal da diversidade das culturas.²²

O que decorre do raciocínio de Wolff é que, independentemente da riqueza ou pobreza científica, técnica, econômica ou até da sofisticação de seus costumes, uma cultura só pode ser considerada “civilizada” quando é capaz de tolerar a diversidade de crenças e práticas (excetuando, é claro, aquelas claramente bárbaras). Nesse sentido, uma verdadeira “civilização” é sempre mestiça, tolerante e plural, ao contrário de uma cultura “bárbara”, centrada e fechada sobre si mesma. Assim, ao longo da história, culturas as mais diversas já foram portadoras tanto da idéia de civilização como da idéia de barbárie.²³

Não seria abusivo, portanto, qualificar certas formas de pensamento ocidental – consideramos particularmente o ideário fundamentalista conservador norte-americano – como uma cultura “bárbara” nos termos propostos por Wolff. A dificuldade em lidar com a diferença, com o “outro”, passa pela sua desqualificação/estigmatização. Seja pelos epítetos primários como “O grande Satã” ou o “O Eixo da Mal”, seja por construções um pouco mais sofisticadas como “os inimigos da democracia”. O sistema midiático cumpre seu papel nessa operação, tanto no plano “jornalístico” como no “ficcional”, através da indústria do entretenimento. Atuando em rede, as diversas instâncias midiáticas procuram delimitar as fronteiras dos “pensamentos pensáveis” segundo Chomsky, estereotipando, em diversos

níveis de sofisticação, a figura do “outro” visto como “bárbaro”. Considerados conjuntamente, esses procedimentos contribuem para minar a possibilidade de se obter uma ação comunicativa na esfera pública, no sentido habermasiano, porque impedem o reconhecimento do “outro” como interlocutor legítimo. Tanto no caso das produções jornalísticas como no das obras de ficção, o processo é ainda mais insidioso, porque lança mão de procedimentos que dialogam com o plano do inconsciente, procedimentos que procuram colonizar o Imaginário das pessoas.

A veracidade dos acontecimentos é, hoje, ligada principalmente à testemunha das imagens repetidas obsessivamente. Como diz Susan Sontag, porém, “parece mais plausível que uma narrativa demonstre uma eficácia maior do que uma imagem”,²⁴ em uma dialética entre notícia e imagem em que a única referência se torna sinalizada pela legenda, que nos jornais ilustrados pela primeira vez se torna obrigatória. A imagem, multiplicada midiaticamente, todavia, se desconecta de sua cadeia seqüencial de acontecimentos, tornando-se “fato extremo”, exemplar, graças à moldura isolada e enaltecida que já pertence ao domínio subjetivo da fotografia.

Repetida exaustivamente, a imagem da queda das duas torres do WTC adquire as feições míticas de anjos metálicos, os aviões, derrubados pelo pecado, e da torre de Babel do progresso das forças modernizadoras destruída pelas forças malignas. A interpolação de uma história relativa, ligada aos processos reais de dominação imperialista do Ocidente na Ásia e na África, com seu rastro de mortos em guerras e destruições sucessivas não pertence a uma esfera da experiência ocidental que se realiza narrativamente, pois se insere no domínio simbólico do “outro”, do distante, do exótico que compõe, ao longo de pouco mais de um século, o cerne ideológico da supremacia ocidental em termos de progresso e modernização. Balzac, em seu *Pai Goriot*, nos oferece uma das mais ricas parábolas sobre a presença/ausência do outro. Em uma cena antológica, à pergunta se ele continuaria comendo laranjas, oriundas da China, mesmo sabendo que para cada laranja morre um chinês, Goriot responde que ele conhece as laranjas, enquanto os chineses são entidades abstratas, desconhecidas, nunca vistas, e que, na realidade, poderiam muito bem não existir. Essa relação com o outro se transforma, nas seqüências despersonalizadas de uma linguagem fotográfica que ilustra o tratamento reservado aos presos nas bases militares americanas, em uma série de objetos novamente repetidos, em que a despersonalização bem conhecida do efeito das torturas (indivíduos despojados de sua identidade, de suas vestimentas, corpos dobrados em posturas antinaturais) é limitada por uma estranha forma de censura: enquanto o rosto das vítimas, inchado e sangrento, se mostra deformado e anônimo (os nomes nunca aparecem nas legendas), toda a violência imagética se revela na “castidade” imposta à cobertura póstuma das genitálias, consideradas ofensivas, quando

expostas em uma mídia voltada para a família. Como dizer que o crime cometido é a exposição aos nossos olhares, não do fenômeno da tortura em si, mas de sua revelação plena e total em nossas telas. A nudez dos corpos torturados, mutilados, desumanizados é, paradoxalmente, o elemento considerado ofensivo aos nossos olhos, o elemento que desloca interpretação pornográfica da violência: censurar a nudez tornaria as imagens aceitáveis e, por metonímia, a tortura visualmente aceitável. Ao mesmo tempo, todavia, a infâmia resulta realçada, pois é considerado ato pornográfico o desnudamento do corpo, realizado e registrado, e somente na formatação definitiva eliminado.

Para Susan Sontag,

(...) a consciência do sofrimento que se acumula em um elenco seletivo de guerras travadas em terras distantes é algo construído. Sobretudo na forma como as câmeras registram o sofrimento explode, é compartilhado por muita gente e depois desaparece de vista. Ao contrário de um relato escrito (...) uma foto só tem uma língua e se destina principalmente a todos.²⁵

Somente a formação de uma frente de opinião pública, que surge a partir de denúncias que relatam, de forma narrativa, os acontecimentos, pode levar a mudanças expressivas, mas ela se torna irrealizável na medida da dissolução da própria esfera pública:

Fotos que todos reconhecem são, agora, parte integrante dos temas sobre os quais a sociedade escolhe pensar, ou declara que escolheu pensar. Essas idéias são chamadas de “memórias” e isso, no fim das contas, é ficção. Em termos rigorosos, não existe o que se chama de memória coletiva (...). Toda memória é individual, irreproduzível (...) o que se chama de memória coletiva não é uma lembrança, mas algo estipulado (...). As ideologias criam arquivos de imagens comprobatórias.²⁶

Explicitando a história da representação da violência, perceberemos que ela está presente ao longo de todas as épocas: pensemos na *Ilíada*, ou, mais visualmente, na escultura do Laocoon, ou ainda, na Idade Média, a construção da piedade através das cenas de martírio, voltadas para as emoções populares. Às vésperas da invenção da fotografia, Goya realiza, entre 1810 e 1820, uma série de gravuras, “Os desastres da guerra”, publicadas em número de três somente em 1863. Essas gravuras são indissoluvelmente ligadas às suas “legendas”, verdadeiros comentários da experiência *evenementielle* direta do autor. A fotografia desloca, aos poucos, o imobilismo ainda “artístico” devido ao tempo de impressão da chapa para o retrato “despojado” permitido pelos tempos do instantâneo tecnológico da Kodak: o efeito da realidade se manifesta na captura, que se quer casual, do momento. Se, anteriormente, a função da representação da violência imagética se voltava para a busca de uma “verdade moral”, na construção das imagens de natureza jornalística não se

apela para a constituição de uma opinião pública politicamente motivada, pois cada indivíduo se orienta para uma observação que, também, se despoja de seu valor de verdade para substituí-lo com a “realidade” veiculada pelo objeto.

No plano das indústrias do entretenimento, especialmente no cinema, num terreno dito “ficcional”, esse trabalho de construção e modelagem do imaginário exerce-se de diversas formas. Pode implicar tanto o apagamento da memória traumática (a eliminação das torres gêmeas do cenário de diversos filmes – por exemplo, *O Homem Aranha*), como a revisão histórica da presença dos Estados Unidos nos conflitos dos “países em desenvolvimento” (especialmente no caso do Vietnã, levada a cabo por filmes como *Fomos Heróis* – que vai na contracorrente de obras como *Apocalypse Now* e *Full Metal Jack* – ou de *Falcão Negro em Perigo*, para o caso africano), assim como a construção de narrativas históricas ou puramente ficcionais que seriam metáforas dos acontecimentos contemporâneos e funcionariam como reforço de determinadas idéias e estereótipos (é o caso de *Cruzada*, de Ridley Scott, de *Mestre dos Mares*, de Peter Weir ou da saga de George Lucas *Guerra nas Estrelas*).

O caso de Ridley Scott parece exemplar de como Hollywood pode ser cooptada pelo esforço de guerra contemporâneo. O diretor que revolucionaria o cinema de ficção científica com *Alien* (1979) e *Blade Runner* (1982) e reeditaria o *road-movie* em tons feministas com *Thelma & Louise* (1991), aparentemente converteu-se à visão norte-americana dominante na era Bush. Com *Cruzada*, Ridley Scott completa o que poderíamos chamar de uma “Trilogia do Império”, iniciada com *Gladiador*, em 2000, seguida de *Falcão Negro em Perigo*, de 2001. Os três filmes podem ser lidos como apologias mais ou menos disfarçadas do império norte-americano. Uma aproximação desse gênero mereceria um detalhamento e análise mais aprofundada dos filmes em seu conjunto, para não parecer uma leitura ideologizada e simplificadora. Feita a ressalva, entretanto, é possível estabelecer em linhas gerais a maneira como Scott traça paralelos entre a situação contemporânea e as narrativas das quais se ocupa. No primeiro filme, ele aborda as dificuldades “internas” do império romano (corrupção, lideranças “fracas”, necessidade de recuperar antigos ideais). Os Estados Unidos são evocados sub-repticiamente como o sucessor e sucedâneo desse império na contemporaneidade. No segundo filme, os Estados Unidos é retratado como o libertador de africanos miseráveis que logo se revelam selvagens mal-agraçados – a alusão é tão óbvia que não merece comentários. Finalmente, em sua última obra, o império norte-americano emerge metaforicamente como condutor da nova “guerra santa” que se impõe.

Gladiador retrata a decadência a partir de uma perspectiva moral do império, encarnado na figura de Cômodo, por volta de 180 d.C.: a Germânia tem que ser mantida sob controle, mas não há referência sobre por que isso se torna um problema. O filme se concentra em

uma interpretação ideológica da decadência do império, que remete à “história cristã”, na perspectiva do vencedor justo e moralmente consciente da injustiça que, todavia, se torna catarse coletiva ao definir o espaço do herói individualista como salvador da pátria imoral: a ideologia reacionária aparece no espaço de ação do herói, que busca justiça (ou vingança) pela morte da família por ordem do imperador, e que não reconduz a nenhuma historicidade possível, mas ao salvador da pátria, ameaçada por fora (pelos “bárbaros” germânicos), enquanto nenhuma referência explícita aparece ao espaço cristão, a não ser a soma de valores morais atribuídos ao herói: pai de família, que apesar de sua origem provinciana se identifica com o Império romano nas crenças e valores simbolizados pelo velho Marco Aurélio. No entanto, nada se especifica sobre o conjunto de valores, que, aos poucos, se revelam no herói: força física, desejo de vingança, frieza no planejamento da guerra, que leva ao justo destino da queda do tirano e ao ato de libertar os gladiadores de seu destino de escravos, como máxima aspiração coletiva. No parque temático romano, o herói já entra em um reino dos mortos que recompensa plenamente seu sacrifício, pois é no além que se junta à família: o paraíso, em tempos de espetáculo, se torna recompensa familiar de uma volta a um tranqüilo passado de senhor rural pouco afeito às guerras, mas que sabe vencê-las quando chamado pelo destino.

O mote inicial de *Cruzada* é a famosa frase do Papa Urbano 2º conclamando os cristãos a libertar Jerusalém: “Deus quer assim!” Eventualmente, poderiam ter sido ditas por George Bush 2º, que se declarou “cristão renascido” em 1999 e que, após o ataque terrorista de 11 de setembro de 2001, chamou inicialmente a contra-ofensiva norte-americana de “cruzada”, rebatizando-a posteriormente de “guerra ao terror”. O filme se passa durante a trégua celebrada pelo cristão Balian de Ibelin e o sultão Saladino entre a segunda e a terceira cruzadas, em 1187, no período turbulento posterior à morte do rei de Jerusalém, Balduíno 4º. Chama inicialmente a atenção a escolha dos atores que interpretam os bem-intencionados cavaleiros Balian e seu pai, que eram franceses originalmente e são transformados em ingleses. O próprio episódio específico escolhido por Scott também é singular, caracterizando-se como um momento de exceção em um período que dura de 1095 a 1291. Chama a atenção, principalmente, a forma maniqueísta de trabalhar essa situação no filme. Assim como aconteceu em *Gladiator*, Scott insiste em fazer dos vilões caricaturas exageradas e desprezíveis. Em *Cruzada*, os vilões são os radicais que assessoram Saladino e os corruptos afrancesados que cercam a corte de Balduíno, e que põem tudo a perder – no caso, uma frágil paz que poderia modificar as relações futuras entre Oriente e Ocidente. Todas essas “licenças históricas” vêm embaladas na estética do espetáculo, tão cara à indústria do entretenimento, que faz do épico um parque temático da Idade Média, com várias cenas de

batalhas espetaculares, onde até o sangue jorra estilosamente. Na grande batalha final por Jerusalém, um ataque noturno de bolas de fogo é filmado como se fosse um moderno bombardeio de Bagdá pelas bombas “inteligentes” dos norte-americanos.

Os exemplos retirados do mundo jornalístico e do mundo ficcional servem para demonstrar como o mundo contemporâneo coloca à disposição dos indivíduos uma gama inédita de recursos simbólicos que tanto *estendem* como *limitam* seu potencial de compreensão da realidade e de si mesmos. Dessa forma, para garantir a própria integração, a sociedade não pode ficar restrita à regulação da apropriação/distribuição de recursos, devendo estender seu controle sobre os níveis simbólicos das ações – as esferas que constituem o sentido e a motivação do agir: “Nos sistemas complexos, a capacidade de intervenção sobre a ordem simbólica não só se generaliza em toda a sociedade, mas se move também em direção ao indivíduo”.²⁷ No passado, o pertencimento era pensado em termos de um grupo; agora o indivíduo é o ponto terminal dos processos de regulação. Além disso, a intervenção social se dá também sobre o terreno das motivações individuais e sobre a própria estrutura biológica.

Aos poucos se reduz a distinção entre produção e reprodução; na verdade, agora, a reprodução é objeto de intervenção social e caminhamos para o paradoxo de uma “produção da reprodução” (vide as políticas demográficas, intervenções nos campos da escolástica/socialização e da manipulação genética). Assim, muitos conflitos se movem no rumo da apropriação do sentido contra aparatos distantes e impessoais, que fazem da “racionalidade instrumental” sua base e sobre ela impõem a identificação (pensemos nas manifestações antiglobalização de Seattle, Gênova, no Fórum Mundial, etc.). Ou seja, os movimentos antagonistas (como os denomina Melucci) não se dirigem exclusivamente ao processo produtivo, mas buscam atingir instâncias que o ultrapassam – questões que envolvem as identidades culturais, a natureza, as relações sexuais e afetivas, etc. Uma das dificuldades decorrentes desse processo é que os novos atores, na medida em que não construíram ainda uma linguagem própria, sejam obrigados a utilizar velhas linguagens, assentar-se sobre símbolos e memórias do passado. Em alguns momentos esse processo gera uma ambigüidade, visto que os novos fenômenos muitas vezes pouco têm em comum com a tradição utilizada para tentar defini-los (do ponto de vista da linguagem e das categorias).

Cabe às esquerdas hoje repensar essas questões dentro de um marco efetivamente civilizatório, que respeite a pluralidade e a democracia. Como resume bem Gabriel Cohn:

Meu argumento de base, aqui, é que a esquerda não pode abrir mão de sua posição original, segundo a qual é praticamente possível e eticamente imperativo intervir de modo racional nos processos históricos em curso e buscar influenciar o seu desenlace em nome de alguns princí-

pios, principalmente os da igualdade e do livre e universal desenvolvimento das capacidades. Cabe talvez lembrar, nesse ponto, a conclusão a que chegou o sociólogo alemão Helmut Dubiel ao analisar o “luto da esquerda” após a derrocada do socialismo de feitiço soviético: “À esquerda cabe agora a tarefa de civilizar o capitalismo”. Não é preciso ir tão longe, mas a questão central foi enunciada.²⁸

Dessa forma, refletir acerca do papel da mídia e do sistema de informações global é fundamental e estratégico para redefinir os marcos simbólicos, a linguagem e os conceitos capazes de nortear ações identificadas com os princípios civilizatórios, democráticos e socialistas.

Recebido em fevereiro/2005; aprovado em maio/2005

Notas

* Giulia Crippa é historiadora, doutora em História Social pela USP, professora do curso de Ciências da Informação e Documentação da FFCLRP-USP.

** Marco Antônio de Almeida é sociólogo, doutor em Ciências Sociais pela Unicamp, professor do curso de Ciências da Informação e Documentação da FFCLRP-USP.

¹ BENJAMIN, W. “O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Obras escolhidas vol. I*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

² KONDER, L. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro, Campus, 1988.

³ BENJAMIN, op. cit., p. 198.

⁴ RODRIGUES, A. D. “Para uma genealogia da globalização do discurso da experiência”. In: PRADO, J. L. A. e SOVIK, L. (orgs.). *Lugar Global e Lugar Nenhum: ensaios sobre democracia e globalização*. São Paulo, Hacker, 2001, p. 63.

⁵ Id., *ibid.*, p. 64.

⁶ TORTAROLO, E., *L'Illuminismo – Ragione e dubbi della modernità*. Roma, Carocci, 1999, pp. 196-212.

⁷ DEBRAY, R. *Lo Stato Seduttore – Le rivoluzioni mediologiche del potere*. Roma, Sisifo, 1994, oferece, nas páginas 82 e 83 uma tabela de comparação abrangente entre monarquia feudal e sociedade da informação em relação à ampliação ou redução da esfera pública.

⁸ RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. São Paulo, Editora 34, 1995, p. 9.

⁹ POSTMAN, N. *O desaparecimento da infância*. Rio de Janeiro, Graphia, 1999, pp. 34-50.

¹⁰ EIZENSTEIN, E. *A revolução da cultura impressa – Os primórdios da Europa moderna*. São Paulo, Ática, 1998, pp. 17-108.

¹¹ MARCUSE, H. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo, Unesp, 1999, pp. 71-104.

¹² TORTAROLO, op. cit., pp. 63-88.

- ¹³ Em BENJAMIN, W. *Angelus Novus – Saggi e frammenti*. Torino, Einaudi, 1962, p. 123. Vale lembrar que a fotografia é dotada de algumas características que a tornam única: ela é o registro do real, no sentido de representar a coisa como ela é, e é testemunha do real, ou seja: alguém estava presente quando foi tirada. Porém, ela é parcial no olhar, remetendo à subjetividade da escolha do quadro e da imagem.
- ¹⁴ THOMPSON, J. B.. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1998; WOLTON, D. *Internet, e depois? Uma teoria crítica das novas mídias*. Porto Alegre, Sulina, 2003.
- ¹⁵ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- ¹⁶ CHOMSKY, N. “Entrevista”. In: BEIRÃO, N. (ed.). *América: depoimentos*. São Paulo/ Rio de Janeiro, Companhia das Letras/ Videofilmes, 1989, p. 46.
- ¹⁷ BUCCI, E. “O olhar mutilado”. In: NOVAES, A. (org.) *Civilização e Barbárie*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 234.
- ¹⁸ Id., *ibid.*, pp. 239-242.
- ¹⁹ FORD, A. “O contexto do público”. In: MORAES, D. de (org.). *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. Rio de Janeiro, Record, 2003, p. 94.
- ²⁰ RAMONET, I. “O poder midiático” In: MORAES, D. de (org.) *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. Rio de Janeiro, Record, 2003, p. 246.
- ²¹ WOLFF, F. “Quem é bárbaro?”. In: NOVAES, A. (org.) *Civilização e Barbárie*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 25.
- ²² Id., *ibid.*, p. 41.
- ²³ Wolff exemplifica com a Andaluzia do século X, onde coexistiam as culturas judaica, muçulmana e cristã, que considera muito mais civilizada que a época dos reis católicos, que expulsaram judeus e árabes da Espanha. O “contra-exemplo” seria a Europa do século XX, que mesmo tendo sido portadora da idéia de “civilização”, foi o cenário, quando não o agente, dos genocídios mais bárbaros da história.
- ²⁴ SONTAG, S. *Diante da dor dos outros*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 102.
- ²⁵ Id., *ibid.*, p. 21.
- ²⁶ Id., *ibid.* p.73.
- ²⁷ MELUCCI, A. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2001, p. 71.
- ²⁸ COHN, G. “Esquerdas e nova civilização”. In: PRADO, J. L. A. e SOVIK, L. (orgs.). *Lugar Global e Lugar Nenhum: ensaios sobre democracia e globalização*. São Paulo, Hacker, 2001, p. 46.