

AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E A SOCIOLOGIA DA COMUNICAÇÃO

Heitor Costa Lima da Rocha*

Introdução

Este trabalho aborda a contribuição de estudos contemporâneos, como os desenvolvidos por Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jean Boudrillard e Jürgen Habermas, sobre as representações sociais – entendidas como expressão da percepção e do pensamento humano sobre a realidade –, para o esclarecimento de questões relativas à Sociologia da Comunicação e a definição de conceitos e categorias analíticas para instrumentalizar a investigação científica nesta área onde o poder simbólico ocupa um espaço central, fundamental e estratégico.

Na modernidade, as representações evidenciam o rompimento de seus signos com a semelhança que mantinham em

relação à realidade, deixando de ser identificados com as próprias coisas e passando a ser mais uma tênue ficção daquilo que representam. Esta descon-tinuidade funda, ao mesmo tempo, a institucionalização da dúvida (a possibilidade do erro e da ilusão) e a distinção maior da humanidade entre as demais espécies no reino animal, ao transformar a atenção espontânea em reflexão, o instinto em conhecimento racional. Assim, se constitui a moderna epistemologia colocando em dúvida a própria razão, com a preocupação normativa e metodológica de estabelecer os limites do conhecimento possível.

No bojo deste processo, estão contidos,

* Mestre em Ciência Política e doutorado em Sociologia (UFPE). Coordenador do Curso de Jornalismo da Universidade Católica de Pernambuco.

contraditória e paradoxalmente, a promessa da autonomia, da superação das tutelas, máxima do iluminismo, e a maldição da submissão consentida, aquela que não mais é imposta pela espada, de fora, pois tem a sua heteronomia estabelecida por dentro, a partir da subjetividade dos indivíduos, os coisificando através de sua própria consciência, de uma falsa consciência. O exercício do poder passa a não depender unicamente da correlação de forças materiais, objetivas, já que o domínio precisa também ser internalizado nas representações que as pessoas mantêm da realidade e que se transformam também em fator de construção da realidade ao ensejar as formas possíveis de visão do mundo, o que implica ainda em formas de divisão e distinção das posições ocupadas nele.

Na modernidade, portanto, o domínio depende também (e talvez de forma privilegiada, sobretudo na atualidade quando a repressão não oferece condições estáveis de controle das grandes massas, no âmbito interno, e os confrontos bélicos totais, no âmbito externo, não são mais imagináveis, devido à capacidade de destruição das armas nucleares) do embate que se dá no universo simbólico e com isto passa a fazer cada vez mais referência ao conhecimento e à comunicação. Depende cada vez mais do poder simbólico, “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (Bourdieu, 1989, p. 7-8).

1. Representação e poder simbólico

A complexidade da relação de influência recíproca entre a estrutura social e a agência humana, na qual as representações são internalizadas nos indivíduos pelo sistema e geralmente, ao se externalizarem, o reproduzem, mas

também podem transformá-lo, é refletida na observação de Bourdieu de que “os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados”. Neste sentido, reconhece que o poder simbólico é um poder de construção da realidade, embora tendencialmente o faça estabelecendo uma

ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer ‘uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências (Idem, p. 9).

Segundo Bourdieu, os símbolos permitem o consenso sobre o sentido do mundo social, contribuindo fundamentalmente para a reprodução da ordem estabelecida e se constituindo em instrumentos por excelência de integração (“a integração ‘lógica’ é a condição da integração moral”) da sociedade. Neste sentido, observa que este efeito ideológico é produzido pela cultura dominante dissimulando o caráter de divisão contido nesta função que atribui à comunicação:

a cultura que une (intermediário da comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante (Ibidem: 10-11).

Numa perspectiva estruturalista, Bourdieu considera equivocada a posição dos interacionistas de reduzir as relações de força a relações de comunicação, ao entender sempre as últimas como relações de poder que dependem do capital material ou simbólico acumulado pelos agentes. Esta visão de ação social não se aplicaria no caso, pois

é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de

As representações sociais e a sociologia da comunicação

Heitor C. L. Rocha

instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a 'domesticação dos dominados' (Bourdieu, 1989, p. 11).

Assim, este poder dos sistemas simbólicos é explicado pelo fato de as relações de força que neles se exprimem precisarem ser ocultadas, se manifestando de forma irreconhecível, prestigiadas ou deslocadas como relações de sentido.

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário (Idem, p. 14).

Desta maneira, a divisão do trabalho político em "agentes politicamente ativos" e "agentes politicamente passivos" precisa ser explicada como consequência de determinantes econômicas e sociais, para não fazer passar como naturais os mecanismos que arbitrariamente pretendem eternizar as desigualdades sociais. Faz necessário esclarecer as condições que empurram

cidadãos – e de modo tanto mais brutal quanto mais desfavorecidos são econômica e culturalmente – perante a alternativa da demissão pela abstenção ou do desapossamento pela delegação (Ibidem: 163).

Do contrário, seria ignorar a desigual distribuição dos instrumentos necessários à produção de uma representação do mundo social explicitamente formulada, incorrendo na ingenuidade idealista de conceber o campo político como o lugar em que os agentes em livre e igualitária concorrência produziram os produtos

políticos (definição e análise de problemas, programas de ação, acontecimentos, etc) para disputar a preferência dos simples cidadãos reduzidos à condição de consumidores/espectadores deste processo de decisão sobre as questões de interesse coletivo/público.

A metáfora do livre mercado político, neste caso, labora para garantir o monopólio dos "profissionais" sobre a coisa pública, que tem a seu favor ainda o fato da concentração do capital político nas mãos de um pequeno grupo ser tanto menos contrariada, e portanto tanto mais provável, quanto mais desapossados de instrumentos materiais e culturais necessários à participação ativa na política estão os simples aderentes - sobretudo o tempo livre e o capital cultural" (Bourdieu, 1989, p. 164).

A pormenorizada análise de Bourdieu possibilita o esclarecimento sobre as condições de recepção e de compreensão dos produtos políticos, bem como de formulação adequada de uma representação do mundo social, muitas vezes superestimadas nas apologias neoliberais do "livre" mercado:

Dado que os produtos políticos oferecidos pelo campo político são instrumentos de percepção e de expressão do mundo social (ou, se assim quiser, princípios de divisão), a distribuição das opiniões numa população determinada depende do estado dos instrumentos de percepção e de expressão disponíveis e do acesso que os diferentes grupos têm a esses instrumentos (Idem, p. 165).

Da mesma maneira que as condições de percepção, compreensão e formulação das opiniões são limitadas pela posição social, as possibilidades de atuação política ficam, assim, também condicionadas pelo capital cultural dos agentes. Isto quer dizer que

o campo político exerce de fato um efeito de censura ao limitar o universo do discurso político e, por este modo, o universo daquilo que é pensável politicamente, ao espaço finito dos discursos susceptíveis de serem produzidos ou reproduzidos nos limites da

problemática política como espaço das tomadas de posição efetivamente realizadas no campo, quer dizer, sociologicamente possíveis dadas as leis que regem a entrada no campo. A fronteira entre o que é politicamente dizível ou indizível, pensável ou impensável para uma classe de profanos determina-se na relação entre os interesses que exprimem esta classe e a capacidade de expressão desses interesses que a sua posição nas relações de produção cultural e, por este modo, política, lhe assegura (Bourdieu, 1989, p. 165).

Estas observações salientam a importância da capacidade de expressão, portanto de comunicação, como ato de instituição da intenção política, concretizando, oficializando e letigimando a ação, fazendo passar de implícito a explícito, de subjetivo a objetivo, o interesse que é manifesto. E, no mesmo sentido, evidenciam "a lógica monopolística" que rege a oferta de produtos políticos, cuja produção fica restrita a um pequeno grupo de profissionais, condenando os consumidores tanto mais

à fidelidade indiscutida às marcas conhecidas e à delegação incondicional nos seus representantes quanto mais desprovidos estão de competência social para a política e de instrumentos próprios de produção de discursos ou atos políticos: o mercado da política é, sem dúvida, um dos menos livres que existem (idem, p. 166).

2. Representação e fragmentação

Neste contexto, os membros das classes dominadas tornam-se reféns do partido como organização permanente que tem a obrigação de promover a visibilidade e presença contínua da classe através de representações que desfaçam as ameaças constantes de desintegração das referências que mantêm a sua coesão

diante da sempre presente possibilidade de sucumbir na descontinuidade da existência atomizada criada pela fragmentação. Assim, a necessidade da organização partidária permanente é condição da representação permanente e propriamente política de classe e este fato implica o desapossamento dos mais desfavorecidos na delegação global e total concedida ao partido como uma espécie de crédito ilimitado que lhes retira a possibilidade de qualquer controle sobre o aparelho (Ibidem, p. 167).

A impotência de expressar-se adequadamente na política e, conseqüentemente, de exercer controle sobre o partido acarreta a autonomização dos representantes que, assim, ficam livres para monopolizar a produção e imposição dos interesses políticos instituídos, inclusive como expressão dos interesses dos representados. A competência no desempenho dos saberes específicos exigidos pelos meios de produção da política é condição necessária àqueles que pretendem ingressar no jogo político, bem como aos profissionais para obterem sucesso no jogo político.

Além do aprendizado do acervo de saberes específicos, como teorias, problemáticas, conceitos, tradições históricas e da retórica política, é exigida uma espécie de iniciação aos novatos que tende, com suas provas e ritos de passagem, a inculcar o domínio prático da lógica imanente do campo político e a impor uma submissão de fato aos valores, às hierarquias e às censuras inerentes a este campo ou à forma específica de que se reveste os seus constrangimentos e os seus controles no seio de cada partido. Isto significa que, para compreender completamente os discursos políticos que são oferecidos no mercado em dado momento e cujo conjunto define o universo do que pode ser dito e pensado politicamente, por oposição ao que é relegado para o indizível e o impensável, seria preciso analisar todo o processo de produção dos profissionais da produção ideológica (Bourdieu, 1989, p. 169-170).

As representações sociais e a sociologia da comunicação

Heitor C. L. Rocha

Entre os “produtores profissionais de esquemas de pensamento e de expressão do mundo social”, Bourdieu cita os homens políticos, jornalistas políticos, altos funcionários, etc., que têm a incumbência de codificar as regras do funcionamento do campo de produção ideológica e o corpo de conhecimento e habilidades de forma que se tornem indispensáveis à acomodação à realidade das grandes burocracias políticas. Desta forma, o debate político, com o público reduzido ao estatuto de espectador, é entendido como confrontação teatralizada e ritualizada entre campeões, simbolizando o “processo de autonomização do jogo propriamente político, mais do que nunca fechado nas suas técnicas, nas suas hierarquias, nas suas regras internas” (Idem, p. 171-172).

A formação dos profissionais da política, por fim, exige um tipo de solidariedade entre todos iniciados que é a adesão fundamental às regras do jogo, para garantir o seu monopólio e os lucros provenientes dele, o que implica numa forma de conluio entre os grupos de discrição e segredo. Este imperativo fundamental faz com que políticos e jornalistas reajam com máxima violência e indignação contra certas manifestações de cinismo quando se fazem notar no exterior, mas que entre os iniciados são perfeitamente admitidas. Mas não desconfiam menos daqueles que, “levando demasiado a sério os valores proclamados, recusam os compromissos e os comprometimentos os quais são a condição da existência real do grupo” (Ibidem, p. 173).

Com estes condicionamentos existentes na formação e atuação dos profissionais, a luta simbólica pela conservação ou pela transformação do mundo social, que se dá entre as visões e divisões do mundo contidas nas representações, tende prioritariamente a manter a ordem social estabelecida. O que, para Bourdieu, não implica na subestimação da autonomia do campo

político e na redução da história política a uma espécie de manifestação epifenomênica das forças econômicas e sociais, das quais os atores políticos seriam títeres, como concebia o mecanicismo marxista.

Os interesses dos representantes e representados podem coincidir em alguns momentos e em alguns aspectos, mas nunca de forma completa, pois

a relação que os vendedores profissionais dos serviços políticos (homens políticos, jornalistas políticos, altos funcionários administrativos, etc.) mantêm com os seus clientes é sempre mediatizada, e determinada de modo mais ou menos completo, pela relação que eles mantêm com os seus concorrentes. Eles servem os interesses dos seus clientes na medida em que (e só nessa medida) se servem também ao servi-los (Bourdieu, 1989, p. 177).

A concorrência no campo político, desta maneira, é a disputa pelo poder de falar e agir em nome de uma parte ou da totalidade dos profanos, através da força de mobilização de suas representações, o que faz do capital político uma forma de capital simbólico,

crédito firmado na crença e no reconhecimento ou, mais precisamente, nas inúmeras operações de crédito pelas quais os agentes conferem a uma pessoa – ou a um objeto – os próprios poderes que eles lhes reconhecem”, que só existem “numa representação e pela representação, na confiança e pela confiança, na crença e pela crença, na obediência e pela obediência (...) É um poder que existe porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe (...) Ele (o homem político) retira o seu poder propriamente mágico sobre o grupo da fé na representação que ele dá ao grupo e que é uma representação do próprio grupo e da sua relação com os outros grupos (...) seu capital específico é um puro valor fiduciário que depende da representação (Idem, p.187-188).

Como este capital político tem a característica de ser eminentemente simbólico e, por conseguinte, flúido, lábil, exige um trabalho constante de con-

servação para acumular crédito e, ao mesmo tempo, evitar descrédito. Por isso, perante o tribunal da opinião, a atuação dos políticos é marcada pela prudência, os silêncios e dissimulações, com o intuito especial de produzir a representação de sua sinceridade ou do seu desinteresse, “como garantia última da representação do mundo social, a qual eles se esforçam por impor, dos ideais e das idéias, que eles têm a missão de fazer aceitar”. Da mesma maneira, se explica a relação de comprometimento, e às vezes até de promiscuidade, entre o político e o jornalista, “detentor de um poder sobre os instrumentos de grande difusão que lhe dá um poder sobre toda a espécie de capital simbólico (o poder de fazer ou desfazer reputações)” (Ibidem, p. 189).

O político, assim, tem a sua autoridade proveniente da força de mobilização pessoal ou delegada pela organização como crédito político acumulado nas lutas passadas. A título pessoal, o capital político decorre do carisma entendido como

produto de uma ação inaugural, realizada em situação de crise, no vazio e no silêncio deixados pela instituições e os aparelhos: ação profética de doação de sentido, que se fundamenta e se legitima ela própria, retrospectivamente, pela confirmação conferida pelo seu próprio sucesso à linguagem de crise e à cumulação inicial de força de mobilização que ele realizou (Bourdieu, 1989, p. 191).

A despeito da profundidade da análise procedida por Bourdieu, desvendando os mecanismos profundos de poder, seu modelo não esclarece suficientemente as possibilidades da ação social direcionada para a transformação da realidade e, assim, incorre em certo pessimismo político e social característico dos autores franceses modernos (Ortiz, 1983, p. 29).

3. O poder e o inconsciente

Nesta linha, se pode identificar Michel Foucault, a quem deve ser atribuído o mérito

da revelação dos dispositivos de segurança colocados em funcionamento pelos círculos concêntricos de poderes que invadiram o inconsciente com o discurso psicológico, ajustando o indivíduo às circunstâncias altamente complexas de manutenção de controle e domínio exigidas pela modernidade na sociedade industrial de massas. Neste contexto, uma das teses da genealogia é a de que “o poder é produtor da individualidade. O indivíduo é uma produção do poder e do saber” (Machado, 1984).

O avanço dos poderes é denunciado nas suas relações com o sexo e o prazer, que se ramificam e se multiplicam através do isolamento e da intensificação das sexualidades periféricas, penetrando nas condutas. Houve uma concentração analítica do prazer e a majoração do poder que o controla, pois

prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e incitação (Foucault, 1985, p. 48).

Portanto, a invasão dos mecanismos de controle até sobre o inconsciente dos indivíduos nas sociedades industriais modernas não deve ser entendida como recrudescimento da repressão específica contra o sexo, antes o contrário:

nunca tantos contatos e vínculos circulares, nunca tantos focos onde estimular a intensidade dos prazeres e a obstinação dos poderes para se disseminarem mais além” (Idem, p. 40). Com isso, “a própria representação se modifica ao nível mais profundo de seu regime arqueológico (Foucault, 1999, p. 320).

A representação do poder não pode ser mais codificada pelo jurídico, em face aos novos procedimentos de poder que funcionam,

não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos (Foucault, 1985, p. 86).

As representações sociais e a sociologia da comunicação

Heitor C. L. Rocha

Assim, poder não é o conjunto de instituições, aparelhos e regras que garantem sujeição ao Estado, pois deve ser compreendido na seguinte ordem:

primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.

Por fim, com convicção nominalista, Foucault assegura que

o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (Idem, p. 88-89).

A dicotomia dominantes/dominados também é questionada por Foucault, que apresenta a proposição de que "o poder vem de baixo", supondo que

as correlações de forças múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e instituições, servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social. Estes formam, então, uma linha de força geral que atravessa os afrontamentos locais e os liga entre si; evidentemente, em troca, procedem as redistribuições, alinhamentos, homogeneizações, arranjos de série, convergências desses afrontamentos locais (Ibidem, p. 90).

Ao entender a verdade como "conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados", Foucault assume uma postura contrária ao racionalismo, ou mesmo irracionalista, negando categoricamente qualquer possibilidade de uma verdade universal. Desta maneira, considera a verdade

circularmente ligada a sistemas de poder e até um produto destes. Portanto,

não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder – mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento. Em suma, a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade (Foucault, 1984: 14).

A verdade, produzida por múltiplas coerções, é deste mundo e nele produz efeitos regulamentados de poder. Assim, a desvinculação do poder da verdade das hegemonias estabelecidas significa a investitura de novos sistemas de domínio, com o que pretende refutar de forma absoluta o ideal iluminista de superação das tutelas para a conquista da autonomia (Idem, p. 12).

É a partir desta intransponível permanência do poder, da negação absoluta da possibilidade de sua superação ou transcendência, implicando a submissão total da verdade à coerção do poder, que Jean Boudrillard vai basear sua observação de que "o discurso de Foucault é um espelho dos poderes que ele descreve" (Boudrillard, 1984: p. 13).

4. O fim do poder

A dissecação de toda a trama do poder processada por Foucault capitula, no entendimento de Boudrillard, ao princípio de realidade do poder:

voltado ainda para um princípio de realidade, e um princípio de verdade muito forte, para uma coerência possível entre o político e o discurso (o poder não pertence mais à ordem despótica do proibido e da lei, mas ainda à ordem objetiva do real), que Foucault pode nos descrever as espirais sucessivas desse processo, das quais a última o faz detectar as mais ínfimas terminações, sem que o poder deixe jamais de ser o termo, sem que possa emergir a questão de sua exterminação (Idem, p. 17).

Através desta perspectiva, é questionado o conceito de que o poder funciona como campo de forças ilimitado que em nada esbarra, pois, se ele “fosse esta infiltração magnética infinita do campo social, há muito tempo não encontraria mais nenhuma resistência” (Ibidem, p. 65).

Ao posicionamento extremo de Foucault, Boudrillard contrapõe a visão também radical de que o poder é um engodo, a verdade é um engodo” (Boudrillard, 1984: p. 99). Para ele, as ilusões finais e causais quanto ao poder são desmascaradas pelo autor de *Vigiar e Punir*, que, no entanto, não diz nada quanto ao simulacro do próprio poder, não concebe a sua reversibilidade, a sua anulação, tendo-o como “a última palavra, a irredutível trama, a última fábula que se conta, o que estrutura a equação indeterminada do mundo” (Idem, p. 62).

Assim, deixam de ser concebidos não só o poder e a verdade, mas também a própria realidade e a sua representação imaginária como poder dialético, mediação visível e inteligível do real fundada na convicção de que o signo possa remeter à profundidade do sentido. É a liquidação de todos os referenciais, da possibilidade de racionalidade e ciência.

É toda a metafísica que desaparece. Já não existe o espelho do ser e das aparências, do real e do seu conceito. Já não existe coextensividade imaginária: é a miniaturização genética que é a dimensão da simulação. O real é produzido a partir de células miniaturizadas, de matrizes e de memórias, de modelos de comando – e pode ser reproduzido um número indefinido de vezes a partir daí. Já não tem de ser racional, pois já não se compara com nenhuma instância, ideal ou negativa. É apenas operacional. Na verdade, já não é o real, pois já não está envolto em nenhum imaginário. É um hiper-real, produto de síntese irradiando modelos combinatórios num hiperespaço sem atmosfera (Boudrillard, 1991, p. 8).

Enquanto a representação parte do princípio da equivalência do signo e do real,

tentando absorver a simulação como falsa representação, Boudrillard afirma que a simulação parte da negação radical do signo como valor, envolvendo todo o próprio edifício da representação como simulacro. Neste contexto, assinala cinco fases sucessivas da imagem: 1. reflexo de uma realidade profunda (a representação é do domínio do sacramento); 2. máscara e deformação de uma realidade profunda (má aparência, do domínio do malefício); 3. máscara da ausência de realidade profunda (a representação finge ser uma aparência e é do domínio do sortilégio); 4. já não tem qualquer realidade: é o seu próprio simulacro puro, “já não é de todo do domínio da aparência, mas da simulação” (Idem, p. 13).

Na seqüência deste raciocínio, ao analisar o caso Watergate aplicando o seu modelo a partir de uma citação de Bourdieu, chega a considerar a denúncia do escândalo como sendo sempre uma homenagem que se rende à lei:

o capital, imoral e sem escrúpulos, só pode exercer-se por detrás de uma superestrutura moral, e quem quer que seja que regenere esta moralidade pública (pela indignação, pela denúncia, etc.) trabalha espontaneamente para a ordem do capital (Ibidem, p. 23).

Neste caso é irresistível a comparação com a linha política maximalista apresentada no Congresso de Ekturt, em 1892, quando toda a perspectiva de reforma, de transformação parcial da realidade, era apreendida como reacionária, pois atrasaria a derrocada final do capitalismo, determinada historicamente.

Sem deixar espaço para nenhuma ação humana transformadora da realidade social, a possibilidade de mudança fica restrita ao resultado das próprias contradições da hiper-realidade e da simulação produzidas pelo sistema, quando a ameaça lhe vinha do real, com a função de desestruturar de todo o referencial de distinção ideal entre o verdadeiro e o falso, de dissuasão de todo o

princípio e de todo o fim. Pois, agora, quando se sente ameaçado pela hiper-realidade e pela simulação

(a de se volatilizar no jogo dos signos), o poder brinca ao real, brinca à crise, brinca a refabricar questões artificiais, sociais, econômicas, políticas. É para ele uma questão de vida ou de morte. Mas é tarde demais. Daí a histeria característica do nosso tempo: histeria da produção e da reprodução do real (Baudrillard, 1991: p. 33).

Na política moderna, Baudrillard vê o simulacro democrático, isto é, a substituição da instância de Deus pela instância do povo como fonte do poder e do poder como emanção pelo poder como representação (...). É com esta magnífica reciclagem que começa a instalar-se, desde o cenário do sufrágio de massas até aos fantasmas atuais das sondagens, o simulacro universal da manipulação (Baudrillard, 1991, p. 44).

Sobre a mídia, aponta o fim do espaço perspectivo e panóptico e a abolição do espetacular, pois

já não estamos na sociedade do espetacular de que falavam os situacionistas, nem do tipo de alienação e de repressão específicas que ela implicava. O próprio *medium* já não é apreensível enquanto tal, e a confusão do *medium* e da mensagem (Mac Luhan) é a primeira grande fórmula desta nova era. Já não existe *medium* no sentido literal: ela é doravante inapreensível, difuso e difratado no real e já nem sequer se pode dizer que este tenha sido, por isso, alterado (Idem, p. 434-44).

Segundo Baudrillard, os *media* devem ser vistos

como se fossem, na órbita externa, uma espécie de código genético que comanda a mutação de real em hiper-real, assim como o outro código, o micromolecular, comanda a passagem de uma esfera, representativa, do sentido para a esfera genética, do sinal programado (Ibidem, p. 45).

Na esteira do esgotamento da esfera política, evidencia o fato de que, ao aumento do volume de informação, corresponde a

diminuição do sentido, cuja explicação o autor de *Simulacros* e *Simulação* identifica na acusação de que

a informação é diretamente destruidora ou neutralizadora do sentido e do significado. A perda do sentido está diretamente ligada à ação dissolvente, dissuasiva, da informação, dos *media* e dos *mass media*. Esta é a hipótese mais interessante mas vai contra as aceções recebidas. Em toda a parte a socialização mede-se pela exposição às mensagens midiáticas. Está dessocializado, ou é virtualmente associal, aquele que está subexposto aos *media* (Baudrillard, 1991, p. 103-104).

A contradição da afirmação parece encontrar-se na confusão entre informação e desinformação (como se pode encontrar no conceito de disfunção narcotizante de Merton e Larszafeld), que Baudrillard tenta resolver com a distinção entre comunicação e encenação da comunicação, entre produção de sentido e esgotamento na encenação do sentido. O que fica claro na afirmação de que,

por detrás desta encenação exacerbada da comunicação, os *mass media*, a informação em *forcing*, prosseguem uma desestruturação do real. Assim, a informação (ou desinformação) dissolve o social numa espécie de nebulosa votada, não de todo a um aumento de inovação mas, muito pelo contrário, à entropia total. Assim, os *media* são produtores não da socialização mas do seu contrário, da implosão do social nas massas (Idem, p. 106).

Por fim, Baudrillard coloca na origem de toda a sua tese do fim do princípio de realidade da representação a forma de atuação da mídia, que nega de forma absoluta a função indicada pela palavra:

já não há *media* no sentido literal do termo (refiro-me sobretudo aos *media* eletrônicos de massas) – isto é, instância mediadora de uma realidade para uma outra, de um estado do real para outro. Nem nos conteúdos nem na forma. É esse o

significado rigoroso da implosão. Absorção dos pólos um no outro, curto-circuito entre os pólos de todo o sistema diferencial de sentido, esmagamento dos termos e das oposições distintas, entre as quais a do *medium* e do real - impossibilidade, portanto de toda a mediação, de toda a intervenção dialética entre os dois ou de um para o outro. Circularidade de todos os efeitos *media* (Ibidem, p. 108).

5. A crise da modernidade e a sociedade da comunicação

A idéia de que a crise da modernidade indica uma transformação da moderna consciência do tempo, fazendo com que as expectativas utópicas percam seu caráter secular para readquirir uma forma religiosa, num processo de reen-cantamento que caracterizaria o advento da pós-modernidade, é considerada infundada por Jürgen Habermas. Para o autor da *Teoria da Ação Comunicativa*, o que chegou ao fim foi uma determinada utopia que se cristalizou em torno do potencial de uma sociedade do trabalho, pois não se modificaram nem o modo de debater as futuras possibilidades de vida e nem a estrutura do espírito da época, já que as energias utópicas continuam fazendo parte da consciência da história.

Moldada de acordo com o trabalho abstrato, a estrutura da sociedade burguesa teve todos os seus domínios penetrados por essa força regida pelo mercado, permitindo que as expectativas utópicas também se dirigissem para a esfera da produção, com a esperança da emancipação do trabalho da determinação externa para implantação do autogoverno dos trabalhadores livremente associados. Contudo, ao perder seu ponto de referência na realidade, a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato, a utopia da sociedade do trabalho também perde seu poder de persuasão e, conqüentemente, de mobilização.

A tese de Habermas é a de que a nova ininteligibilidade é própria de uma situação na qual um programa de Estado social, que se nutre reiteradamente da utopia de uma sociedade do trabalho, perdeu a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada (Habermas, 1987, p. 106).

Confiantes na ciência, na técnica e no planejamento para o controle da natureza e da sociedade, as utopias que tomaram corpo no final do século XIX parecem ter se esgotado diante de problemas como o perigo nuclear e a tecnologia de armamentos, os desequilíbrios ambientais, a pesquisa genética, a elaboração de informações, o processamento de dados e os novos meios de comunicação, que constituem técnicas de conseqüências ambivalentes, pois quanto mais complexos os sistemas necessitados de controle quanto maiores as probabilidades de efeitos disfuncionais. As forças produtivas assumem características destrutivas, enquanto o planejamento reveste-se de um potencial desagregador.

Diante destes desafios, Habermas adverte que a perplexidade alimenta teorias que pretendem atribuir os problemas da modernidade tardia às promessas não concretizadas pelas energias utópicas, fazendo com que tenham se transformado os ideais modernos de autonomia (em dependência), de emancipação (em opressão), de racionalidade (em irracionalidade).

Em lugar de querer dominar no mundo as contingências tomadas superficialmente, deveríamos antes dedicar-nos às contingências cifradas do desvendar do mundo", exorta o filósofo. E combatendo a capitulação diante das adversidades, lembra que, "quando secam os oásis utópicos, estende-se um deserto de banalidade e perplexidade (Idem, p. 114).

No desenvolvimento da tarefa de revelação da realidade, Habermas corrobora a crítica à razão instrumental de

As representações sociais e a sociologia da comunicação

Heitor C. L. Rocha

Horkheimer e Adorno, radicalizada por Foucault na sua teoria do “eterno retorno do poder, dos sempre mesmos ciclos de poder das sempre novas formações discursivas”. E no mesmo sentido, expressa sua concordância com a denúncia contra a “práxis de singularização dos fatos, normatização e vigilância, cuja brutalidade reificante e subjetivante Foucault perqueriu nos capilares mais tênues da comunicação cotidiana” (Ibidem, p. 105-109).

Na resistência à colonização pelo sistema, reconhece o combate dos dissidentes da sociedade industrial contra o produtivismo, na defesa do mundo da vida, nos seus fundamentos vitais e na sua tessitura comunicativa, ameaçado na mesma medida pela mercantilização (o dinheiro) e pela burocratização (o poder). Abandonados estes dois meios de que dispõem as sociedades modernas para satisfazer as suas necessidades de governo, resta para Habermas a solidariedade, pois os domínios da vida especializados em transmitir valores tradicionais e conhecimentos culturais, em integrar grupos e em socializar crescimentos, sempre dependeram da solidariedade”. Contudo, pondera que a eficácia desta fonte depende da formação política da vontade capaz de exercer influência sobre a demarcação de fronteiras e o intercâmbio existente entre essas áreas da vida comunicativamente estruturadas, de um lado, e o Estado e a economia, de outro. Aliás, isto não está muito longe das representações normativas de nossos manuais de ciências sociais, segundo os quais a sociedade atua sobre si mesma e sobre seu desenvolvimento através do poder democraticamente legitimado (Habermas, 1987, p. 112).

A concepção da política como mercado e da sociedade como consumidora também é refutada com a acusação de que ela cria um “público bifronte, que se apresenta na porta da frente do Estado como público de cidadãos e na porta dos fundos como público de clientes”. Em contrapartida, aponta os movimentos

sociais, como os regionais, de ecologistas, de feministas, etc., que não lutam por dinheiro ou poder, mas por definições, tratando da integridade e da autonomia de estilos de vida, e que têm lugar nos microdomínios da comunicação cotidiana.

Em tais teatros podem constituir-se esferas públicas autônomas, que também se põem em comunicação umas com as outras tão logo o potencial é aproveitado para a auto-organização e para o emprego auto-organizado dos meios de comunicação”. Dentro desta perspectiva, observa que “os acentos utópicos deslocam-se do conceito do trabalho para o conceito de comunicação (Idem, p. 113).

Com este novo paradigma da sociedade da comunicação, se estabelece uma nova forma de ligação com a tradição utópica em que é preservada a inserção desta energia que aspira tornar realidade uma situação ainda não existente, como define Karl Mannheim, nos âmbitos da consciência da história e da disputa política.

Vale salientar que na definição do autor de Ideologia e Utopia, o termo não corresponde a algo impossível de ser realizado. Isto para esclarecer a explicação tantas vezes mal compreendida de Habermas, na justificativa da razão comunicativa, de que “a situação lingüística ideal” sugere uma forma concreta de vida balizada por um conceito normativo (que não descreve simplesmente o que existe na realidade, mas também aquilo que deveria existir) que aponta as

condições necessárias, embora gerais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um processo de formação discursiva da vontade, as quais poderiam criar as condições para os próprios participantes realizarem – segundo necessidades e idéias próprias, e por iniciativa própria – possibilidades concretas de uma vida melhor e menos ameaçada (Ibidem, p. 114).

Na fundamentação da Teoria da Ação Comunicativa, com a qual estabelece os parâmetros essenciais para viabilização de uma vida melhor, feito semelhante ao

realizado por Kant no âmbito do conhecimento possível, Habermas empreende uma revisão da análise weberiana do processo de desencantamento das imagens religiosas do mundo através das orientações com respeito a fins, para mostrar que esta concepção restringe a racionalização a uma intenção isolada da subjetividade individual, limitando-se ao âmbito da razão instrumental, quando as orientações com respeito a valores são necessárias ao fundamento do entendimento nas relações sociais que determinam a realidade objetiva (Habermas, 1988, p. 351-378).

Portanto, como reconhece Habermas, o conteúdo utópico da sociedade da comunicação fica reduzido aos "aspectos formais de uma intersubjetividade intacta", o que implica a reversão dos processos de fragmentação e coisificação, na perspectiva de elevação do nível de consciência

e, evidentemente, de sua correspondência com a realidade social, especialmente nos movimentos sociais constituídos como esferas públicas autônomas comunicativamente estruturadas com formação política de vontade capaz de influir sobre o Estado e a economia. Ou seja, sinaliza na perspectiva da transformação e/ou evolução social através do fortalecimento do significado racional das representações, aproximando-as de uma situação utópica, que ainda não existe, logicamente, mas que poderá ir sendo construída através das referências radicalmente democráticas contidas na "situação lingüística ideal" (construção de consenso sem coações dos poderes político e econômico, com a prevalência da lógica do melhor argumento) almejada pela ética comunicativa, para consecução completa do processo de racionalização pública sobre o exercício do poder político e social.

As representações
sociais e a sociologia
da comunicação

Heitor C. L. Rocha