

2

Movimentos sociais, mídia e espaços públicos: ampliando as fronteiras do político

Neste capítulo faremos, na primeira parte, um retrospecto das leituras sobre os movimentos populares das décadas 70 e 80, frisando alguns aspectos que nos parecem fundamentais para melhor compreensão do fenômeno das rádios comunitárias. Importante será considerar o legado desses movimentos no que tange à valorização da vida cotidiana, a importância da ancoragem territorial, ou seja, da vida local. Veremos como essa mobilização popular ampliou as fronteiras do político e criou novas arenas de discussão e debate.

Além disso, privilegiaremos a emergência da noção de comunicação popular, seu desenvolvimento, as práticas e as discussões que trazia em seu bojo. Especial ênfase será dada às mudanças em relação às visões e interpretações sobre os veículos de massa e sua atuação no espaço público dos anos 70 para cá.

2.1. O popular em questão

Nos anos 70 e 80, um conjunto de repertórios, linguagens e estratégias comuns se articulou pelo país, com base em amplos movimentos reivindicativos. Através de uma “pedagogia popular”, personagens, instituições e tradições da cena brasileira interagiram e convergiram na crença da força do popular.

A imagem muitas vezes mobilizada para caracterizar esse período é a do “povo como sujeito da própria história”. Metáfora da dinâmica da luta pelo poder, ela dá conta das concepções e práticas que pretendiam elevar a capacidade ativa do povo e organizar as classes populares.

Doimo (1995) reconhece a importância de diferentes atores para esse processo, como a Igreja Católica, segmentos da intelectualidade acadêmica e agrupamentos de esquerda no entendimento do momento histórico e da cultura política autoritária brasileira, no processamento de influências européias de pensamento e no resgate e valorização de aspectos da tradição cultural.

Foi com esse pano de fundo que as idéias de povo e participação popular ganharam força. O “trabalho comunitário” era uma estratégia para romper com o padrão hierárquico e as formas autoritárias da nossa cultura política. A transformação deveria ser processada a partir das bases, ou seja, de baixo para cima.

A Igreja Católica é um importante referencial se quisermos reconstruir o quadro de ação dessa mobilização, os conceitos subjacentes a ela e as estratégias de articulação. Segundo Paiva (2003), desde o final dos anos 50 começa um processo de mudança profunda no *ethos* católico. Da prática de uma religiosidade formal, muda-se para uma Igreja orientada para os pobres e no engajamento de lutas contra as mais variadas formas de opressão.

A revisão religiosa culminou nos anos 60 com o Documento do Conselho do Vaticano II, cujos principais aspectos são a recomendação de uma maior aproximação com a sociedade. Aumentou-se a interação entre o clero e os leigos, as línguas nacionais passaram a ser adotadas na celebração da missa e passou-se a respeitar as idiossincrasias dos distintos tipos de catolicismo no mundo. Outros eventos também tiveram forte influência, como a Encíclica *Papulorum progressio* do Papa Paulo VI, que tratava do desenvolvimento dos povos e foi dirigida à América Latina para superação da miséria e da pobreza. A Segunda Conferência do Episcopado Latino-americano na Colômbia, em 1968, e a terceira Conferência do Episcopado Latino-americano no México, em 1979, reafirmaram os princípios básicos de uma Igreja comprometida com os oprimidos.

A consciência desses padres quanto às contradições do sistema social latino-americano e da inadequação das políticas econômicas e sociais tornou-se mais aguda e com ela, a necessidade de atuar de forma diferenciada.

Sai de cena a ética paternalista cristã e a necessidade de fazer caridade individual e passa a ser importante o exercício da solidariedade cristã, ou seja, a promoção do ser humano na sua totalidade. (PAIVA, 2003:193)

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) possibilitaram o enraizamento da Igreja, ao representarem uma nova forma de organização pastoral. Institucionalmente frágeis, se reunindo em torno de paróquias ou capelas, dependendo antes de tudo da iniciativa local, articulando os leigos, as CEBs romperam com a inércia das estruturas tradicionais da Igreja.

A Igreja Popular valeu-se de um impulso renovador e descentralizador contido no Conselho do Vaticano II, em que se reconhece que as múltiplas tarefas junto ao mundo

moderno não cabem em um formato institucional único nem em uma metodologia de ação (DOIMO, 1995).

A criação das CEBs possibilitou a penetração em áreas rurais pobres e favelas urbanas. Com base em discussões grupais e leituras renovadas da Bíblia, a proposta era servir de meio de conscientização e luta reunindo pessoas que sofressem a mesma opressão, promovendo a redescoberta de sua dignidade e aumentando sua confiança para a transformação pessoal e social.

O objetivo não era bater de frente com a hierarquia, desafiar os poderes do Papa. Retomava-se uma antiga tradição cristã da época da Reforma no século XVI (FERNANDES, 1994), a Igreja viva baseia-se na experiência dos fiéis reunidos.

A idéia da criação das comunidades foi, assim, uma forma de organizar as relações locais, realizar programas de ação de acordo com as necessidades e capacidades locais. No trabalho a partir do cotidiano, das relações interpessoais, a Igreja deu ênfase à idéia de comunidade. E recuperou a mística da palavra.

Não à toa, “comunidade” e “cotidiano” são vocábulos que aparecem com frequência nos discursos e nas estratégias dos movimentos populares de então.

O entendimento desse fato não deve se limitar apenas a partir da movimentação dentro da Igreja, como vimos acima. A dinâmica da mobilização popular não pode ser reduzida ao âmbito dessa instituição. Há, como salientou Doimo (1995), outros atores portadores de diversas experiências e que estavam construindo outras matrizes bastante significativas para nossa análise.

O cotidiano e a cultura passaram a ganhar uma forte valorização também no pensamento da esquerda. Lembremos que Thompson (1987) havia ensinado que a forma como os trabalhadores vivem suas relações de produção, experimentam suas situações determinantes dentro do conjunto de relações sociais e de como modelam essas experiências em formas culturais era um aspecto importante para a formação da classe trabalhadora. A história da classe operária não tem fundamento sem a memória e a experiência populares.

Por outro lado, essa valorização do espaço do cotidiano também é compreensível diante do fechamento dos canais institucionais de participação pela ditadura militar. A repressão, o fechamento do espaço sindical, o “exílio das fábricas” desarticularam as formas tradicionais de mobilização. Diante disso, o retorno ao cotidiano era uma experiência tão nova que exigia novos códigos e novos discursos para organizar e orientar a ação. (TELLES, 1994).

Foi no espaço dos bairros que se deu o encontro entre os rearticuladores operários, os movimentos populares e os grupos católicos. O trabalho e a organização de base apareciam como valor e referência comum.

“O local de moradia era o ponto de convergência e interação de experiências vividas em tempos e espaços diferenciados. Pois nessa convergência havia a construção de uma linguagem que nomeava esse social como o lugar de ação dotada de sentido político, que interpelava e articulava sujeitos diversos, que nomeava e instituía o lugar por onde a ação poderia se realizar e que construía uma representação da sociedade e da política na qual os trabalhadores/moradores apareciam como sujeitos na luta por direitos.” (TELLES, 1994:243)

Foi possível construir “uma sociabilidade mais ampla do que aquela baseada na família e mais densa que as formas individualizadas pela sociedade”, nas palavras de Barbero (2001).

Diante do grau de pauperismo a que as periferias urbanas estavam submetidas, a situação de carência era o ponto em comum desse encontro (DURHAM, 1984). A expressão *espoliação urbana* proposta por Kowarick¹ pretende dar conta das condições da massa trabalhadora nesse período, em que os efeitos do modelo de desenvolvimento do país são sentidos de forma dramática.

Trata-se de um conjunto de situações que pode ser denominado de *espoliação urbana*: é a somatória de extorsões que se opera pela inexistência ou precariedade de serviços de consumo coletivo, que juntamente ao acesso à terra e à moradia apresentam-se como socialmente necessários para a reprodução dos trabalhadores e aguçam ainda mais a dilapidação decorrente da exploração do trabalho ou, o que é pior, da falta desta. (KOWARICK, 1993:22)

Kowarick privilegia o caso de São Paulo que, desde os anos 1950, experimenta forte dinamismo econômico e pauperização urbana. A metrópole paulista espelha as contradições que se reproduzem nas grandes cidades latino-americanas. Ele aponta a moradia como fator primordial no processo de inclusão e exclusão dos trabalhadores, mas é pela ação do Estado que se geram os bens de consumo coletivo e se provêem os elementos básicos para sobrevivência nas cidades. Daí ser importante a capacidade dos grupos em pressionarem o Estado para obtenção desses elementos.

¹ A conceituação de Kowarick articula-se com o a linha de investigação proposta por Manuel Castells ao explicar a questão urbana de acordo com a lógica de exploração do capitalismo. Faz sentido para tratar de um tecido urbano integrado pelo capitalismo industrial.

Entretanto, as condições materiais objetivas não constituem o motor das transformações sociais. Ou seja, só a pobreza não explica o significado e o sentido das lutas e reivindicações. É preciso captar a construção valorativa e simbólica que se constrói sobre uma certa realidade e que produzem as aglutinações entre os grupos (KOWARICK, 1993).

As CEBs foram os espaços de construção de símbolos e articulação de discursos, de discussão da condição espoliativas da vida cotidiana e de organização de dinâmicas de luta e reivindicações de recursos básicos junto ao Estado.

Os movimentos, que se constituíram naquele momento, organizados em torno da luta por saneamento básico, luz, segurança, moradia, transporte tinham uma natureza múltipla e careciam de estruturas formais.

Essa imbricação de mobilização social e o cotidiano é para Melucci (2001) fundamental para as ações coletivas. Os movimentos sociais se enraízam na vida cotidiana de sujeitos e coletividades e, de alguma forma, seu horizonte de expectativas depende dela. O agregar-se depende de uma solidariedade de grupo que não está separada da busca pessoal e das necessidades afetivas e comunicacionais dos membros, da sua existência cotidiana. As redes submersas da vida cotidiana sustentam os fluxos e refluxos da mobilização. Melucci (2001) identifica cada vez mais nos movimentos hoje uma estrutura segmentada, policéfala.

“Os movimentos nas sociedades complexas são redes submersas de grupos, de pontos de encontro, de circuitos de solidariedade de que diferem profundamente da imagem do ator coletivo politicamente organizado. (...) Trata-se de uma estrutura submersa, ou melhor, de latência; cada célula vive uma vida própria, completamente autônoma do movimento, mesmo mantendo uma série de relações através da circulação de informações e de pessoas; estas relações se tornam explícitas somente em ocasião de mobilizações coletivas e de saídas em torno das quais a rede latente ascende à superfície, para então mergulhar-se novamente no tecido cotidiano” (MELUCCI, 2001: 97)

No final dos anos 80, mudanças como a consolidação dos partidos políticos, institucionalização de direitos sociais levaram a uma revisão do potencial transformador desses movimentos.

No ambiente acadêmico, os movimentos passaram a ser questionados quanto ao potencial de seu projeto político e de suas referências valorativas. A constatação da cooptação de lideranças dos movimentos, a negociação com o Estado, as brigas internas pelos recursos indicaram a dificuldade em ver nos movimentos o elemento central das lutas

sociais (DOIMO, 1995). Essa perspectiva tem um claro contraste com as análises dos anos que reconheciam o surgimento de novos atores coletivos, independentes e autônomos, capazes de romper com nossa cultura autoritária.

Na opinião de Cardoso (1994), essas mudanças de perspectivas se devem a contextos políticos e ideológicos que permitiram momentos distintos de se observar um mesmo objeto. Nos anos 70, a valorização da observação participante, a militância dos próprios acadêmicos, o entusiasmo com os fenômenos novos possibilitaram uma ciência social engajada e que utilizava o mesmo discurso dos movimentos. O espontaneísmo e a autonomia eram características exaltadas, pois representavam a possibilidade do surgimento de outras formas de participação, de quebra das relações clientelísticas. O Estado sendo visto como um inimigo.

Já nos anos 80, a redemocratização e a abertura de canais de participação e de comunicação entre sociedade civil e Estado representam uma nova fase. A busca por formas de gerenciamento das políticas públicas estabeleceu uma nova relação entre os movimentos, os partidos políticos e as agências públicas. Os cientistas sociais viram a institucionalização como uma negação do discurso dos movimentos e da interpretação que se fazia deles. Daí a caracterização desse momento como sendo um refluxo dos movimentos. A conjuntura política mudou e os movimentos tiveram que mudar suas formas de atuação.

Para Doimo (1995), também serão significativas, nos anos que se seguiram à redemocratização, as redefinições dentro de cada um dos núcleos que eram o sustentáculo da movimentação popular. A Igreja Católica recua e interioriza-se novamente e o modelo das CEBs sofre com a crítica interna. As ONGs passam a incorporar critérios de eficácia e a dedicar-se a ações mais propositivas em termos de políticas públicas. A intelectualidade acadêmica abandona seu “otimismo teórico” em relação aos movimentos e elege como prioritárias questões relativas à transição política e a reengenharia institucional. Os segmentos de esquerda começam a assumir crescentes compromissos com o sistema partidário, a reforma do Estado e a gestão da coisa pública.

A partir das mudanças e reorientações dentro de cada um dos atores em questão é possível compreender as redefinições do campo popular. Foram desativados projetos de “educação popular” e consolidaram-se condutas com apelo à cidadania. Diante da reordenação das forças políticas e o restabelecimento de canais tradicionais de participação era preciso abandonar o discurso de negação da institucionalidade e utilizar as energias construídas ao longo daquele período para promoção de ações propositivas, que, no limite, abarcassem a sociedade como um todo. Essas modificações são verificadas também no discurso. Diante da fragmentação que marca a globalização, da necessidade de convivência

com o Estado e de participação em políticas públicas, idéias como popular e democracia de base perderam força e foram substituídas por sociedade civil organizada e democracia como valor universal. Dessa forma, constrói-se uma postura mais propositiva, com projetos de abarquem a sociedade como um todo e mais aberto à interface com o pluralismo político e a institucionalidade democrática.

Com a redemocratização, alargou-se a participação da sociedade civil nos processos de discussão e tomada de decisão relacionados a políticas públicas. Como consequência, o confronto e o antagonismo que marcavam a relação entre Estado e sociedade civil cederam lugar a uma aposta na possibilidade de sua ação conjunta para o aprofundamento democrático. Nessa nova fase, viu-se a heterogeneidade e a diversidade de atores e experiências que a sociedade civil encerrava e a relação entre Estado e sociedade civil tornou-se mais complexa.

Desviando-nos da discussão em torno da vitória ou da derrota dos movimentos sociais, por acreditarmos ser neste trabalho pouco relevante, interessa-nos considerar o que esse período nos legou. O que ensinou como valores e referências que de alguma forma ficaram impregnados nas práticas e discursos que ultrapassam o momento histórico de sua sobrevivência.

Foi possível que a sociedade aparecesse como espaço de ação política, ou seja, havia algo para além do Estado e das relações institucionalizadas pelo poder.

A pedagogia popular se empenhou na tarefa em criar as possibilidades para que a população atuasse na esfera social, nos termos de Hannah Arendt (1981). Esfera social é definida por Arendt como o âmbito que sintetiza as esferas privada e pública. É a esfera possível com o surgimento da sociedade de massas, diante da ampliação e complexidade para a participação nessa esfera pública. É a instância em que as pessoas podem agir de forma concertada, havendo como pressuposto um grau de liberdade e igualdade.

No entanto, essa esfera surge como consequência do individualismo moderno, no momento em que o indivíduo passa a ser capaz de atuar na esfera pública, mas tendo como salvaguarda seus direitos individuais.

É justamente essa valorização do indivíduo que foi negada a amplos setores da sociedade brasileira, alijando-os da possibilidade de participação da esfera social. O autoritarismo social que imperou por aqui impediu a participação de muitos.

A mobilização da Igreja e dos outros atores envolvidos orientou-se para a transformação social a partir do resgate da capacidade ativa dos homens, da elaboração e utilização de recursos e estratégias de ação, de constituição de cidadãos.

Essa convivência pela solidariedade construída naquelas décadas de intensa mobilização pôde permitir o sentimento de pertencimento, fundamental para o exercício cidadão. A existência de instituições e grupos fortemente estabelecidos é essencial para que seus membros possam participar na esfera social em pé de igualdade.

Cardoso (1994) acredita que a grande contribuição dos movimentos foi colocar a esfera privada como uma questão política, redefinindo-se, assim, o contorno da esfera pública e possibilitando uma “nova subjetividade coletiva” (SADER, 1988:36).

Essa tarefa, no entanto, não terminou e permanece sendo articulada pelos movimentos, como afirma Ottman (1995:188)

“A despeito da matança selada pelo *postmortem* de muitos analistas, os movimentos populares brasileiros estão vivos e constituem elemento importante na conformação dos processos democráticos no Brasil. Os movimentos populares, principalmente quando se levam em conta as enormes restrições cognitivas, estão impulsionando o Brasil para um modelo de democracia participativa.”

Estratégia política, coordenação de grupo, criação de redes intermovimento e política e a representação dos movimentos de bairro em diferentes esferas assumem precedência sobre a construção da comunidade. Ottman acredita que os movimentos lutaram por uma maior visibilidade e projeção no projeto de modernidade do país, impactando a arena política formal. Essa produção de uma “nova cultura” modificou as matrizes discursivas do eleitorado e as agendas políticas (OTTMAN, 1995:204)

Assim como nos anos 70, os movimentos seguem reverberando os clamores de diferentes grupos da sociedade e divulgando sua forma de ler a realidade. Intervindo em debates políticos, tentando dar novo significado às interpretações culturais dominantes ou desafiando práticas políticas estabelecidas. É uma luta por participação nos projetos dominantes de construção da nação. Dessa forma, os movimentos põem em prática políticas culturais.

“Nossa definição de política cultural é ativa e relacional. Interpretamos política cultural como o processo posto em ação quando um conjunto de atores sociais moldados por e encarnando diferentes significados e práticas culturais entram em conflito uns com os outros. (...) A cultura é política porque os significados são constitutivos dos processos que, implícita ou explicitamente, buscam redefinir o poder social. Isto é, quando apresentam visões alternativas de mulher, natureza, raça, economia, democracia ou

cidadania, que desestabilizam os significados culturais dominantes, os movimentos põem em ação uma política cultural.” (ALVAREZ, DAGNINO, ESCOBAR, 2002).

O trabalho dos movimentos opera na reavaliação dos significados e valores que orientam as práticas sociais, questionando o que já está engessado na dinâmica pública e as matrizes que justificam as regras do jogo político.

Na tentativa de articular novos significados e olhares para a realidade, é possível modificar o que conta como político, as arenas em que a política realmente se faz e que atores podem fazer parte desse jogo. A cultura política está sendo, então, debatida.

É importante frisar que a ação através da cultura não é prerrogativa de movimentos de negros, mulheres e gays. Quando os atores se mobilizam coletivamente exigindo assim a prerrogativa da auto-representação, a validade de suas demandas, questionando as relações de poder, suas estratégias e atitudes estão vinculadas à cultura, enquanto um processo incessante de produção de significados que molda a experiência social.

O que os movimentos há muito vêm promovendo, considerando suas diferentes fases e conseqüentes desafios como já falamos, é revelar a “heterogeneidade inscrita no social” (TELLES, 1994:94), exigindo a importância de uma cultura pública igualitária e desprovida de privilégios e o reconhecimento do outro como sujeito de direitos, valores e demandas válidas. Em outras palavras, a luta se orienta não apenas pelo atendimento de serviços e necessidades básicas.

De forma sintomática, o tema do reconhecimento surgiu com força nos últimos anos. Para que percebamos sua importância e dimensão recapitularemos rapidamente os debates da teoria do reconhecimento.

Taylor (1994), na tentativa de resgatar a origem do discurso sobre o reconhecimento, aponta dois momentos de mudanças. Um, refere-se ao colapso das hierarquias sociais que serviam de bases para a honra. Nos tempos em que vigiam o Antigo Regime, a honra era uma forma de distinção em sistemas de desigualdade. Como poucos podiam ostentar títulos e muitos não podiam sequer aspirar de forma realista a possibilidade de reconhecimento público, a demanda por reconhecimento inexistia. É com a modernidade que se cria a noção de dignidade, usada num sentido universalista e igualitário. É só diante da relevância da dignidade, ou seja, que todos os seres humanos são considerados como digno de respeito, que podemos falar de reconhecimento.

Outro momento de ruptura deu-se com um novo entendimento sobre a identidade individual que surge no século XVIII. A melhor forma de compreendê-la é usando o ideal de autenticidade, ou seja, cada ser humano é único e original. Diferentemente de épocas anteriores em que a fonte da moral estava na relação com Deus, na cultura moderna o foco passa a ser a consciência de cada ser humano.

Reconhecimento depende ainda de uma outra dimensão da condição humana que é a linguagem. Ele é construído e criado de forma dialógica. Precisamos de relações para definir a nós mesmos. O reconhecimento público de uma identidade exige espaço para que se possa liberar os aspectos de nossa identidade que podemos dividir com outros. O não-reconhecimento pode ser uma forma de opressão, encerra o outro numa forma de vida falsa, distorcida e reduzida. “Reconhecimento não é uma cortesia que devemos a alguém. Mas uma necessidade vital do ser humano” (TAYLOR, 1994: 26).

Fraser (2001) reconhece que os movimentos vêm requisitando cada vez mais nos últimos anos demandas tanto culturais quanto econômicas. A era pós-socialista viu surgir o clamor pelo reconhecimento, ou seja, os conflitos de classe são suplantados por conflitos de *status* social². Os movimentos têm procurado cada vez mais pedir pela reavaliação positiva de identidades discriminadas, valorização da diversidade cultural, desconstrução e transformação dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Os membros de uma comunidade, de um grupo exigem a possibilidade de se auto-interpretar.

Discordando de Fraser, Honneth (1996) acredita que para melhor entendimento do tema do reconhecimento não se pode considerar apenas os novos movimentos sociais. Ele utiliza os estudos como os de Thompson e Moore sobre as lutas de classe na Inglaterra do século XIX e percebe que o conteúdo dessas lutas não era especialmente por distribuição de renda, mas sim pelo reconhecimento de expectativas não consideradas ou cumpridas. É o não-reconhecimento, o “desrespeito” que está na base dos sentimentos de humilhação e privação.

Para Honneth todos os conflitos sociais têm como base uma luta por reconhecimento. Segundo ele, Fraser superdimensiona e generaliza a experiência americana, desconsiderando que mesmo em países como França e Inglaterra os

² O que preocupa Fraser é a desconexão entre as demandas por reconhecimento de identidades culturais e de desigualdade econômica. A questão é que essas duas dimensões seriam contraditórias, a princípio, pois o reconhecimento tende a diferenciar os grupos, enquanto que a redistribuição busca a homogeneização. O desafio é descobrir como relacionar essas duas demandas. É importante reconhecer como as desvantagens econômicas se entrelaçam com o desrespeito cultural.

problemas “tradicionais”, relacionados ao trabalho, ao bem-estar social ainda são bastante fortes. Além disso, a autora americana não considera as conexões entre cultura e economia. Afinal, também as atividades econômicas estão inseridas numa moldura, difícil de captar em toda sua complexidade, de escolhas e avaliações morais. Articulá-las é, portanto, um imperativo.

Toda essa revisão da teoria do reconhecimento nos permite compreender melhor e corroborar a discussão que recuperamos aqui sobre a contribuição que os movimentos sociais vêm oferecendo para a constituição de uma democracia no Brasil. Elaborando novas identidades e requisitando seu reconhecimento, sua luta ultrapassa o âmbito do atendimento de necessidades básicas.

Scherrer-Warren (1993) afirma que nos anos 90, há uma forte tendência para análises do antimovimento, ou seja, nos interstícios de um processo de modernização como entender a exclusão, a violência e a pobreza. No entanto, seria de extrema valia verificar não apenas as crises, mas considerar os espaços possíveis de mobilização.

Essa primeira parte nos permitiu compreender o legado dos movimentos, seu lugar na dinâmica social e os desafios que este impõe, e as novidades que apresentaram à sociedade brasileira na articulação de novos valores e significados sociais. A comunicação teve um papel essencial nesse período. Merece uma maior atenção de nossa parte.

2.2. A comunicação em disputa

Dentro dessa mobilização política que marca a vida nas periferias das cidades a partir dos anos 70, o movimento de contestação e redefinições de estratégias de ação abarca também o âmbito da comunicação. É nesse período que ganham força significativa experiências de comunicação popular.

Os estudos de comunicação não apresentam uma definição consensual sobre o que seja comunicação popular. Peruzzo (1998), no entanto, identifica alguns traços comuns presentes na produção e análises sobre comunicação popular que se caracterizariam como seus fundamentos: expressão de um contexto de luta, conteúdo crítico-emancipador, espaço de expressão democrática, o povo como protagonista, instrumento das classes subalternas.

A comunicação popular, objeto de estudos da comunicação e exaltada e posta em prática por ativistas sociais, estava vinculada à prática de movimentos coletivos, realizando-se a partir de sua dinâmica e necessidade.

O educador Paulo Freire e sua proposta de comunicação dialógica e libertadora é a grande influência da corrente crítica que invade não só campo da comunicação, mas também o de outras áreas do pensamento. Para Freire (1980), a comunicação é o meio através do qual o homem se reconhece como homem e constrói o mundo. O senso de reciprocidade e de igualdade é, portanto, fundamental. Ele defende o diálogo como ação revolucionária, pois que permite a reflexão sobre a realidade. E, a partir dessa tomada de consciência da realidade o homem pode exercer sua vocação, a de ser sujeito. Dessa forma, a função da educação é permitir ao homem constituir-se como sujeito e, conseqüentemente, transformar o mundo.

O conceito clássico de comunicação estava sendo questionado. Nele, a comunicação consistiria num processo linear composto de emissor, receptor e mensagem. (COGO, 1998). Reflexões críticas que denunciavam o teor mecânico dessa concepção e práticas comunicativas no interior dos movimentos populares desafiavam a validade desse modelo. Reivindica-se o papel do receptor em ser também produtor e não mero decodificador da mensagem do emissor.

Abandonou-se a perspectiva mecânica de entendimento da comunicação, ou seja, meios, canais, mensagens. Falar de comunicação implica tratar de cultura, de relação, trazer a comunicação para o espaço da cultura.

O movimento popular recorrerá a um repertório de linguagens comuns, uma espécie de *ethos* marcado por um simbolismo verbal (DOIMO, 1995), utilizando-se de diferentes iniciativas comunicacionais, como boletins, alto-falantes, cartilhas, dramatizações etc.

Baseado no método Paulo Freire, desenvolveu-se o Movimento de Educação de Base³, um programa nacional de alfabetização de adultos que utilizava emissoras de rádio da Igreja Católica. Partindo das idéias de Freire, o MEB transformou-se num programa de conscientização do indivíduo por intermédio da alfabetização.

Ele vem a ser um modelo de atuação precursor das CEBs que vão dar corpo a novas modalidades comunicativas, que estão em sintonia com o modelo de sociedade que os setores mobilizados reivindicavam.

Della Cava (*apud* DOIMO, 1995) lembra que no início dos anos 80, o Vaticano coloca-se em favor de uma Nova Ordem Mundial de Comunicações (NOMIC). Este seria um projeto voltado para a atualização da Igreja diante das modernas estruturas de comunicação e informação. Católicos da América Latina realizaram um seminário de apoio ao NOMIC em que se rejeitou o modelo vertical de estruturação das comunicações e da sociedade, insistindo em que os fiéis fossem os verdadeiros sujeitos, tanto das comunicações quanto de seu próprio destino.

Dentro das CEBs, privilegiaram-se reuniões, debates, a troca de experiências, a relação face a face, a ausência de hierarquias na condução do processo comunicativo. “A experiência brasileira mostra claramente que a comunicação popular e alternativa aparecem, desenvolvem e refluem na mesma capacidade dos movimentos sociais em articularem o seu projeto alternativo de sociedade.” (FESTA, 1986:30)

A comunicação cumpre nesse momento um papel fundamental na defesa dos interesses, na expressão das reivindicações, na articulação e educação popular.

Na concepção de Barbero (1989), este período histórico marca uma redefinição das relações entre política e cultura. Num esforço em rearticular, através da convivência social, o imaginário e o sistema de símbolos, percebe-se a natureza comunicativa da cultura, ou seja, a sua vocação em ser processo produtor de significação, além de mero meio de circulação de informação.

³ O MEB era um programa da Igreja Católica em parceria com o Estado para organizar escolas radiofônicas no Norte, Nordeste e Centro-Oeste. O programa foi implementado entre 1961 e 1964 e lançou as sementes da atuação da Igreja na conscientização e politização do indivíduo e instrumentalização de comunidades. Dramatiza as ambigüidades tanto entre o laicato e a hierarquia da Igreja, quanto entre esta e o Estado. Ver Paiva (2003).

Todo esse esforço de compreensão estaria incompleto sem a menção ao aspecto que toca à conceituação e produção da comunicação popular: a sua relação com os meios de comunicação de massa. De início, a posição de contraposição daquela em relação a estes era bastante expressiva, o que foi mudando ao longo do tempo.

A percepção de alguns setores era de que os meios de massa estariam nas mãos da classe dominante e, portanto, servindo aos seus interesses. Criou-se, dessa forma, uma oposição em que os meios de massa só fazem ocultar ou desvirtuar a realidade, despolitizar o receptor e desmobilizar as classes subalternas. Por outro lado, a comunicação popular mobiliza e organiza o povo, desvenda a realidade, proporciona o diálogo e a participação. Para entendermos a construção dessa oposição é preciso resgatar algumas contribuições teóricas e compreender as dinâmicas da indústria cultural brasileira e a situação política do país.

A Escola de Frankfurt tem estudos de grande influência sobre a cultura de massa. Para construir uma teoria crítica do capitalismo moderno, esses pesquisadores buscaram revelar as contradições sociais subjacentes às sociedades capitalistas e sua estrutura ideológica típica. Foi a partir dessa perspectiva que a indústria cultural foi analisada.

Dentre os autores da Escola de Frankfurt, Adorno é quem assume a posição mais extremada no ataque à sociedade de massas. Utilizando-se a teoria de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, Adorno explica como formas culturais como música popular atuam para assegurar a dominação econômica, política e ideológica. Se o valor de troca, ou seja, o dinheiro a que uma mercadoria pode fazer jus no mercado, é o que predomina nas sociedades capitalistas, o mesmo vai valer para os bens culturais.

Segundo sua percepção, as massas tornaram-se completamente impotentes. Os conflitos deixaram de existir diante da unidimensionalidade das consciências. O poder de garantir a permanência e o domínio do capitalismo reside na sua capacidade de moldar e perpetuar uma audiência dependente e massiva.

A outra contribuição relevante na caracterização da sociedade de massa quanto ao seu caráter “despolitizador” é a de Habermas. Em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública* de 1962, ele relata que no bojo do desenvolvimento do capitalismo mercantil formou-se um espaço entre o Estado e a sociedade, marcado pela discussão livre e racional. A burguesia, em sua luta contra o poder aristocrático, reivindicou o direito de ter conhecimento sobre o que faz o Estado e submeteu a ação pública à crítica. O critério para participar dessa esfera não considerava status, mas o desejo de

discutir, em que a força do melhor argumento se sobreponha a qualquer outra qualidade ou habilidade.

Essa esfera pública se assentava sobre a separação entre Estado e sociedade e na importância da esfera íntima, que permitia o desenvolvimento de uma subjetividade. No século XIX, essa condição é abalada, à medida que o Estado começa a interferir no âmbito social e que a sociedade assume funções públicas. O fim do período de ouro do *laissez-faire*, desequilíbrios econômicos, a ampliação de participação das grandes massas ameaçadas de pauperização compõem o quadro do surgimento do Estado-social.

A esfera da família é descaracterizada através da perda de suas funções de proteção, de formação, de transmissão de valores. Os indivíduos passaram a ser socializados em instâncias extra-família, como a escola, o trabalho.

Além disso, com o advento da sociedade de massas, o cidadão torna-se consumidor de entretenimento e não é mais politicamente ativo. Com o esvaziamento da esfera íntima, o espaço de assimilação, de interiorização foi diminuído e a comunicação pública perdeu força.

A cultura passa a ser mercadoria e seu grau de complexidade deve ser inversamente proporcional ao seu potencial de mercado. A demanda do mercado invade diferentes espaços da vida social, solapando as possibilidades da discussão política sem interferências de interesses.

O que esteve por trás dos diferentes discursos contra a sociedade de massas relacionava-se com as transformações vinculadas ao desenvolvimento dos modos de produção industrial, o adensamento das cidades e a conseqüente desestabilização e erosão das antigas estruturas e valores sociais. As ligações entre os indivíduos tornaram-se contratuais, distantes e esporádicas, em contraposição à sociabilidade comunitária e integrativa reconhecida nos contextos pré-industriais (STRINATI, 1999). É uma perspectiva para entendimento da onda crítica contra a sociedade de massas.

No Brasil, essa supremacia da lógica comercial foi sentida com mais intensidade nas décadas de 60 e 70, quando se agigantam o volume e a dimensão da produção da indústria de bens culturais. Esse crescimento teve como principal agente promotor o Estado militar⁴ (ORTIZ, 2001). Sob o discurso da necessidade da integração nacional,

⁴ O Estado Militar reconheceu que cultura envolve uma relação de poder, que pode ser maléfico quando nas mãos de dissidentes, mas benéfico quando circunscrito ao poder autoritário. Instituições culturais serão criadas como EMBRAFILME, a FUNARTE. A censura agiu, portanto, como repressão seletiva que impossibilita a emergência de um determinado pensamento ou obra artística. Ver Ortiz (2001).

os militares almejavam a unificação das consciências políticas e se aliaram aos setores empresariais da área cultural, para quem integração nacional significava integração dos mercados. A dinâmica despolitizada da indústria cultural se coadunou com os fins do Estado militar repressor.

A racionalidade empresarial transformou as formas e as crenças que orientavam a produção cultural. Ficaram no passado, os tempos em que era forte a relação entre fazer cultura e fazer política. No jornalismo, por exemplo, a “missão” da imprensa foi paulatinamente desafiada por uma lógica de eliminação dos elementos “político” e “romântico” que punham em risco a produção industrializada (ORTIZ, 2001).

A tese de Ortiz (2001) é a de que, no Brasil, a necessidade de se superar o subdesenvolvimento estimulou uma dualidade da razão que privilegia o pólo da modernização. E a mercantilização da cultura foi pensada sob o signo da modernização nacional. Dessa forma, ele acredita que pela sua conexão com o projeto de modernização o debate sobre os meios de massa foram prejudicados.

Se nos anos 40 e 50 a precariedade da indústria cultural e a incipiência da sociedade de consumo possibilitaram o experimentalismo e a inovação, a partir dos anos 60 a lógica comercial se sobrepõe, determinando o espaço conferido às outras formas de manifestação cultural.

Nos anos 40 e 50 havia uma complementaridade entre cultura e política. Os grupos culturais associavam o fazer cultura ao fazer política. Além disso, havia uma euforia e entusiasmo em relação às possibilidades do país. Era um período de renovação cultural que se expressa na denominação dos movimentos culturais como bossa *nova*, cinema *novo*, teatro *novo* (ORTIZ, 2001). Com o golpe militar, essa relação se modificou, e os artistas foram obrigados a se profissionalizar.

Com o advento da indústria cultural, a própria noção de popular foi redimensionada. Para a mídia, o popular nada tem a ver com folclore, a tradição oral, ou o pré-moderno. Popular é o que se vende maciçamente. Daí, ser mais útil falar em popularidade. O popular não deve perdurar, ele não se acumula como experiência, nem se enriquece com o adquirido (CANCLINI, 2003)

Compreensivelmente, vimos como os meios de massa foram duramente criticados pelo seu conteúdo apolítico, sua relação com o Estado autoritário. No entanto, depois de um período em que muito se falou sobre os processos de manipulação do *mass media*, pouco a pouco essa posição foi sendo revista.

O antagonismo entre o popular e o massivo começa a perder força. Mesmo porque muda a conjuntura política em que a comunicação popular havia se desenvolvido, e também as condições da vida associativa que permitiram seu florescimento.

Começa-se a questionar qual o lugar da indústria cultural no campo simbólico e até que ponto ela se organiza apenas a partir da lógica dominante e não incorpora também dinâmicas do mundo popular. Falar em manipulação, em cultura para as massas passou a indicar uma visão unidirecional da comunicação. Como se a cultura se organizasse em dois blocos distintos, a de massa e a popular.

As concepções pós-foucaultianas de poder deixam de vê-lo como concentrado em blocos de estruturas institucionais impostas verticalmente e o pensam como uma relação social disseminada (CANCLINI, 2003).

Os estudos de Barbero (2001) terão como norte justamente as perguntas que colocamos acima. O rádio e a telenovela permitiram às populações dos países latino-americanos reconhecerem-se como uma totalidade que transcende as divisões étnicas e regionais: modos de falar, de vestir-se, gostos e costumes comuns. Traduziu a idéia de “nação em sentimento e cotidianidade.” (BARBERO, 2001:242).

“O massivo, nesta sociedade, não é um mecanismo isolável, ou um aspecto, mas uma nova forma de sociabilidade (...) Assim, pensar o popular a partir do massivo não significa, ao menos não automaticamente, alienação e manipulação, e sim novas condições de existência e luta, um novo modo de funcionamento da hegemonia. (BARBERO, 2001:322).

Deu-se conta de que os nexos entre os meios e a cultura popular fazem parte de estruturas mais amplas de interação social. Os grupos populares co-participam nessas relações de força, resultado de uma articulação complexa de intercâmbios e tradições reformuladas. É preciso passar dos “meios às mediações”, no dizer de Barbero.

Reivindica-se um olhar mais complexo acerca da relação entre popular e o massivo. O popular não se encerra mais numa visão folclorista, em que se valoriza a tradição, os valores espirituais e materiais acumulados através do tempo. Pois dessa forma, a cultura popular estaria carregada de uma “verdade” de tempos imemoriais que coube a ela resguardar.

O entendimento dos meios massivos como simples instrumentos de dominação impediu que se identificasse na indústria cultural expressões de demandas simbólicas dos mais diversos grupos em co-atuação com as narrativas hegemônicas, e terminou por reforçar a imagem ideológica que identifica o povo como massa manipulável.

O conceito de “comunicação popular” (FESTA, 1986) caiu em desuso e praticamente desaparece dos estudos de comunicação por ser reducionista e por sua conceituação estar profundamente baseada na experiência dos movimentos dos anos 70. Os movimentos sociais chegaram a uma nova fase de atuação e o entendimento sobre cultura de massa e cultura popular foi modificado.

2.3. Mídia e espaço público

Valendo-nos da análise de Costa (2002), podemos acompanhar a discussão sobre os meios de massa a partir da relação entre mídia e espaço público. Os estudos de comunicação se voltaram para os meandros da mídia e seu papel na vida cultura, superando a dicotomia entre popular e de massa. Cabe agora perguntar qual o nível do domínio midiático no espaço público e a possibilidade e a validade de construção de outros espaços comunicativos.

Costa identifica, no pensamento contemporâneo, duas formas de caracterizar a esfera pública: uma abordagem a explica pela centralidade conferida aos meios de comunicação de massa e outra abordagem vislumbra diferentes formas discursivas e instâncias constitutivas da esfera pública como a mídia, as organizações da sociedade civil, os espaços de comunicação interpessoal.

Na primeira linha de pensamento, a esfera pública é dominada pela dinâmica de disputa de poder, em que os temas valem menos por seus conteúdos que por seus efeitos prático-estratégicos. As estratégias políticas persuasivas e o uso de imagens sobrepõem-se às estratégias políticas verbais. A política estaria dominada pelo recurso do espetáculo. O caráter argumentativo e discursivo da esfera pública estaria se esvaziando.

A teatralização do poder, que reduz os cidadãos a espectadores e esquece o público pelo publicitário, implica o descomprometimento com o bem comum, com a coisa pública. (RIBEIRO, 1994)

Para que os movimentos sociais possam interferir na agenda pública, devem saber manipular as formas comunicativas dominantes. Bem-sucedidos em atuar na esfera pública serão os atores mais poderosos e com maior capacidade de controlar as estruturas comunicativas.

A segunda abordagem não nega a espetacularização e a perda de capacidade argumentativa na esfera pública, mas consegue identificar um leque diversificado de estruturas comunicativas.

A tendência dominante reconhece a existência e a proliferação de novos públicos e novos espaços de formas críticas de comunicação. A esfera pública “diz respeito mais propriamente a um contexto de relações difuso no qual se concretizam e se condensam intercâmbios comunicativos gerados em diferentes campos da vida social.” (AVRITZER; COSTA, 2004).

Nos últimos anos, com a emergência do discurso do elogio à diferença, à afirmação da identidade, observa-se uma multiplicidade de novos atores urbanos, novas subculturas, novas etnicidades que contrastam com a imagem das sociedades homogêneas.

Cohen e Arato (2000) rejeitam a perspectiva que enxerga os cidadãos como massa atomizada, pois reconhecem na dinâmica política atual fenômenos importantes como uma pluralidade de públicos alternativos que revivificam os processos e qualidade da comunicação política.

Keane (1996) defende que a idéia de uma esfera pública unificada está obsoleta. O que há hoje é uma multiplicidade de redes de comunicação que compõem um mosaico complexo e em desenvolvimento, de tamanho diferenciado, sobrepondo e interconectando esferas públicas.

“Movimentos sociais normalmente compreendem redes indistinguíveis de pequenos grupos, organizações, iniciativas, contatos locais e amizades submersas na vida diária. Essas redes submersas, famosas por sua ênfase em solidariedade, necessidades individuais e envolvimento de meio-expediente, constituem laboratórios nos quais novas experiências são inventadas e popularizadas. No limite desses laboratórios locais, os movimentos utilizam uma variedade de meios de comunicação para questionar e transformar códigos dominantes da vida diária. Esses laboratórios funcionam como espaços públicos nos quais os elementos da vida diária são misturados, remisturados, desenvolvidos e testados” (KEANE, 1996).

Para melhor compreensão dessas análises, devemos retomar a discussão aberta por Habermas sobre a esfera pública, como descrevemos anteriormente. A obra é seminal para entendimento do conceito, mas sofreu duras críticas de diversos autores e obrigou o próprio Habermas a revisar sua posição em alguns aspectos.

Para Fraser (1993), a perspectiva habermasiana tem uma premissa normativa subjacente, ao considerar a existência de uma esfera pública única como uma situação positiva e desejável. A esfera burguesa nunca foi o público, houve outras formas de acesso à vida pública e uma multiplicidade de arenas. Havia uma grande variedade de contra-públicos incluindo trabalhadores, mulheres da elite, nacionalistas. Não só existiam outros públicos, como sua relação com a esfera burguesa desde o início foi conflituosa. Os contra-públicos contestaram as normas da esfera burguesa, elaborando formas alternativas de postura política e de discurso.

Fraser acredita que uma pluralidade de públicos em competição atende melhor ao ideal de participação igualitária no caso das sociedades estratificadas, em que o modelo institucional gera grupos sociais desiguais e estruturas de dominação e subordinação.

Esses públicos ajudam a expandir a arena discursiva e tem função contestatória nessas sociedades. A autora nega que isso possa ser uma afirmação de separatismo. Interagir como membro de um público é aspirar disseminar o discurso para arenas mais amplas. A esfera pública é uma estrutura onde ocorrem contestação ideológica e cultural ou negociação entre uma variedade de públicos.

Mesmo Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa*, reconhece a possibilidade de arenas em que a interação comunicativa não esteja subjugada à dinâmica da indústria cultural.

Habermas parte da inquietação a respeito dos efeitos do positivismo nas sociedades modernas, em que impera uma razão técnica e instrumental. Embora reconheça a importância do desenvolvimento da técnica e da ciência na ampliação das possibilidades humanas, Habermas posiciona-se contra a penetração da racionalidade científica em esferas de decisão, em que a racionalidade comunicativa deve imperar.

Ele separa a sociedade em dois níveis: o mundo do sistema e o mundo da vida. O mundo do sistema é o das leis, normas e regras. O mundo da vida é o da experiência intersubjetiva, da produção simbólica, da linguagem. Neles, se constroem a razão instrumental e a comunicativa, respectivamente.

A força sociointegrativa da solidariedade contrabalançaria o âmbito do poder e do dinheiro. A canalização dos fluxos comunicativos provenientes do mundo da vida para a esfera pública cabe fundamentalmente às associações da sociedade civil, segundo Habermas (COSTA, 2002). Para isso, é importante que haja uma esfera pública porosa às questões originadas do mundo da vida.

No Brasil, a discussão sobre essa segunda linha de argumentação reconhece a emergência de novos atores sociais que buscariam redefinições de espaço público, introdução de temas e questões na agenda, ampliando as fronteiras da política. Refiro-me ao que vínhamos estudando nesse capítulo sobre os movimentos sociais e seu legado. A atuação desses movimentos e organizações quanto a interpretações alternativas da sociedade e esforço por mudanças de valores e padrões sociais é uma prova de que a esfera pública não se reduz ao domínio midiático.

Nos anos 1970 e 80, vimos como o espaço dos bairros tornou-se uma esfera importante de interação comunicativa. Essas áreas constituem o que Costa chama de espaços comunicativos primários, que seriam espaços de comunicação interpessoal ancorados nos locais de moradia.

As transformações por que passaram as periferias nos últimos anos, pôs em risco a sobrevivência desses espaços. O acirramento da segregação espacial, a tirania do tráfico, o discurso da pobreza que criminaliza e estigmatiza os moradores das periferias são fatores que reordenaram a dinâmica das interações sociais nessas áreas. No entanto, estudos sobre o movimento hip hop, por exemplo, indicam a permanência de espaços de comunicação primária, em que são criados meios de tematização dos problemas locais, ou como a questão racial, a denúncia da marginalização e a reivindicação por espaço e o direito à cidade. Esses jovens estão em busca de participação, reconhecimento e prestígio (WELLER, 2002; ROSE, 1997)

Além disso, Costa (2002) introduz um outro aspecto à discussão sobre mídia e espaço público ao defender que os meios de comunicação vêm se tornando mais porosos às demandas da sociedade civil. A ampliação do espectro de questões cobertos pelos jornais e noticiários resulta não só de mudanças na atuação dos atores da sociedade civil, como de mudança de avaliação jornalística do valor das ações dos movimentos sociais.

Os atores sociais têm buscado formas públicas de atuação, implementando uma política de relações públicas. Além disso, algumas associações transformaram-se em fonte especializada de informações para a mídia, graças a seu conhecimento em temas relevantes, como gênero, questões ambientais etc.

Nota-se também que, por parte da mídia, a seleção de temas se dá menos por critérios político-partidários do que jornalísticos. Tal inflexão se justifica por uma necessidade de garantir uma imagem de independência e imparcialidade que assegura a legitimidade e a credibilidade do jornal⁵. Outro fator explicativo é a da emergência durante a ditadura militar de uma imprensa alternativa, que legou um estilo de jornalismo investigativo, de tom crítico e de denúncia.

O dado a mais que Costa nos apresenta é a capacidade da mídia em incorporar discursos e debates dos movimentos, utilizando-se do conhecimento desenvolvido por estes como uma forma de garantir credibilidade. Ao estabelecer relação com as organizações, a mídia reconhece a validade desses atores e a sua relevância na discussão

⁵ Em pesquisa recente, Lattamn-Weltman (2006) analisou programas de telejornalismo local, como o *RJTV* da Rede Globo, a fim de compreender como eles vêm centrando suas estratégias de obtenção de audiência, e prestígio político-midiático, através da cobertura de temas relacionados ao exercício da cidadania e à defesa do consumidor. Esses veículos acabam por desempenhar um papel estratégico num amplo e complexo processo de negociações em torno do sentido dos embates por recursos públicos, em que a própria mídia pode acabar sendo reapropriada como moeda de troca ou “meio” para fins que não são propriamente os dela.

de temas importantes da agenda. No entanto, reelabora essas mesmas questões a partir de suas condições e necessidades.

Vimos aqui como após um período de elogio à comunicação popular, a sua validade acaba por ser reavaliada e o conceito perde força. Obviamente, que esse processo se relaciona com as mudanças dentro do tecido associativo, como discutido no primeiro capítulo. Mas as reorientações dentro dos estudos de comunicação sobre o papel e o lugar da mídia também foram fundamentais.

O que precisamos reter é que embora alguns mitos tenham caído por terra, como as antigas concepções sobre cultura popular, ficou como herança a importância da existência de uma multiplicidade de arenas discursivas. Alguns autores, como os que discutimos aqui, têm insistido na relevância de múltiplos públicos para a democracia e de que o espaço público não é e nem deve ser dominado pela mídia.

Costa (2002), em estudo sobre a participação de atores da sociedade civil na construção de esfera públicas locais, reconhece, no âmbito municipal, a existência de múltiplos espaços constitutivos da esfera local, como a esfera da mídia local, a esfera parlamentar, a esfera dos grupos organizados e os espaços públicos primários. O que ele chama de vontade política municipal constrói-se na interação entre essas diferentes esferas e não apenas de redes clientelistas.

Diante da erosão dos espaços comunicativos primários, diante da violência e da criminalização da pobreza, de uma indústria cultural eficiente em tragar e traduzir discursos e dinâmicas que não são propriamente suas, a tarefa de construir espaços, em que se possa articular outras visões e interpretações sobre a realidade, torna-se cada vez mais imperiosa, mas também complexa.

Veremos como muitas discussões aqui travadas encontram eco na atuação das rádios comunitárias, em seu intuito de criar um espaço alternativo de debate público numa determinada localidade.

2.4. Para entender as rádios comunitárias

O baixo custo transformou o rádio num dos grandes meios de comunicação na América Latina. Concomitante ao sistema radiofônico comercial, desenvolveu-se um sistema mais participativo em que o rádio foi utilizado por grupos de perfil variado.

Em 1923, inicia-se no Brasil o serviço de radiodifusão com a instalação da Rádio Sociedade do Rio de Janeiro, fundado por Roquete Pinto e Henry Morize. A partir dessa iniciativa, o rádio começa a se espalhar pelo território nacional. Ele passa a ser visto como um meio eficaz para introduzir os estímulos ao consumo. E se consolida como um veículo publicitário, contribuindo para o desenvolvimento econômico do país.

No primeiro capítulo, falamos da relação entre Estado e cultura no governo militar, mas essas relações são antigas. O Estado Novo viu no rádio um instrumento na promoção da educação e na transmissão da palavra oficial, criando “A voz do Brasil” e coordenado a Rádio Nacional. Ortiz (2001), entretanto, percebe uma contradição na ação do governo de Vargas com relação ao rádio. A revista *Cultura Política*, porta-voz oficial do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda), considera que para manter a função “educadora” do rádio, é preciso disciplina-lo e coordena-lo. Paradoxalmente, não foi criado um sistema de radiodifusão nacional, mas assistiu-se a um crescimento do rádio comercial. Mesmo a Rádio Nacional, controlada pelo Estado através de sua superintendência, funcionava nos moldes de uma empresa privada e teve amplo espaço para publicidade. Tudo indica que para Vargas era mais favorável manter acomodados os interesses privados e estatais.

Dessa forma, nessas primeiras décadas, a radiodifusão brasileira não adquire a forma de rede, favorecendo o desenvolvimento da radiofonia local. A rádio brasileira nunca chegou a ter características realmente nacionais (ORTRIWANO, 1985).

Entretanto, desde os anos 60, o rádio vem perdendo em participação de investimento publicitário para a televisão. Com o deslocamento da verba publicitária, o rádio caminhou para a especialização das emissoras e a formação de redes, segundo estudo de Ortriwano (1985). As redes são formadas por dezenas ou centenas de emissoras regionais, transmitindo uma programação unificada para os mais diversos pontos do país. A especialização é uma tendência da indústria cultural a partir de então, que tende a oferecer uma programação unificada e específica para um determinado tipo de público. A formação de redes atende a necessidades econômicas na busca por maior

lucratividade e menor investimento. As rádios que fazem parte de uma rede recebem programação e patrocinador. Amplia-se a área de atuação, mas o público atingido não é o local e acaba sendo integrado ao mercado nacional consumidor. Não só os programas se padronizam, como a publicidade e até a voz do comunicador. O sistema Globo de rádio, por exemplo, compreende 13 emissoras AM e cinco FM atuando em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Pernambuco, Rio de Grande do Sul, Bahia. Da mesma forma, a Transamérica possui 28 emissoras atingindo São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Paraná, Sergipe, Paraná, Maranhão, Santa Catarina, Mato Grosso e Brasília.

Paralelamente ao movimento das rádios comerciais buscarem formas mais eficientes de obtenção de lucro, veremos as rádio livres lutando por apresentar uma linguagem alternativa e atingir não as grandes massas, mas as minorias.

A Igreja Católica será uma das instituições que mais promoverá o uso do rádio como emissora comunitária. A Rádio Sutatenza, na Colômbia, nos anos 40 é uma experiência da Igreja com uso do rádio no meio rural e vai ser uma das fontes inspiradoras de todo o conceito de rádio educativa na América Latina (COGO, 1998). No Brasil, tivemos o caso já relatado com o MEB.

Paralelamente às experiências desenvolvidas pela Igreja Católica, cresce o uso de rádio pelos sindicatos, como o caso famoso das rádios mineiras bolivianas, cujo objetivo era, através do rádio, ampliar sua influência, sua base social de apoio, fortalecer suas organizações através de um trabalho de agitação e propaganda.

No final dos anos 70, surgem rádios que não têm conexão direta com o objetivo de educação popular da Igreja, ou com sindicato e grupos políticos. É o caso da Rádio Favela, criada em 1981 na região do Aglomerado da Serra em Belo Horizonte, Minas Gerais. A rádio contou com o apoio da Igreja Católica, era gerida pela população local e se envolveu em diversos projetos sociais.

A Reversão em São Paulo começou a funcionar em 1975, reunindo poetas, escritores, artistas plásticos, músicos e bandas do bairro da Vila Ré, na zona leste de São Paulo. A proposta da rádio era contestar a indústria cultural e abrir um canal de expressão para os artistas paulistas, com foco na cultura *underground* e urbana. Segundo Leo Tomaz, coordenador do projeto:

"Queremos modernizar a identidade brasileira, que é feita de diferenças. Isso que dizem ser brasileiro, eu não sou. Quero saber o que dizem os anglo-saxões de Santa Catarina e os italianos de São Paulo."

"Nós somos uma tribo urbana e falamos para ela, não falamos para o nacional. Não reconheço essa nacionalidade" (NUNES,1995).

Apesar da iniciativa dos movimentos sociais de esquerda, as rádios se expandem ao ponto de não serem mais exclusivamente utilizadas por setores radicais. São classificadas então de rádios livres.

Essas iniciativas se propagam e passam a ser canal de expressão de grupos descontentes com o sistema de comunicação social e a concentrada distribuição de canais. A Rádio Xilik criada na PUC-SP, em 1985, é a primeira engajada no movimento pela democratização dos meios de comunicação, com a organização de passeatas e campanhas (ANDRIOTI, 2004). A Xilik criou uma cooperativa de radioamantes, cujo principal objetivo era, a princípio, construir transmissores para todos os grupos interessados, mas também compartilhar os programas e os estúdios. Em pouco tempo, o movimento já tem repercussão nacional e procura formas de se organizar.

No plano internacional⁶, também havia uma mobilização em torno do tema da democratização das comunicações. Diferentes eventos tiveram ressonância no Brasil.

Também na Europa houve várias experiências de rádios livres. Desde os anos 70, com irreverência e uma proposta de experimentação das possibilidades da linguagem radiofônica, seus integrantes tinham um posicionamento político em favor das experiências coletivas e da democratização de comunicação de massa (ANDRIOTTI, 2004; NUNES, 1995; COGO, 1998). A rádio Alice é a mais lendária das rádios livres européias, não apenas por pregar o discurso de liberdade de expressão, mas por romper com as formas discursivas convencionais, inaugurando um estilo artístico de transmissão das informações pelo rádio. A Rádio Alice atuou também como força de resistência em favor do movimento estudantil. Em pouco tempo ela é acusada pelo governo de fazer parte das "Brigadas Vermelhas", grupo terrorista italiano, tendo sofrido com a repressão do Estado italiano. (NUNES, 1995; ANDRIOTTI, 2004)

Em 1977, foi formada a Comissão Macbride, apoiada pela UNESCO. O relatório, divulgado em 1980, diagnosticava a exclusão das camadas populares dos grandes

⁶ O primeiro país a legalizar ao funcionamento das rádios comunitárias foi a França em 1982. Não há uma lei específica para tratar de rádios de alcance limitado, mas uma lei geral para o setor audiovisual. Esse documento sofreu várias alterações até chegar a sua versão final em 2000. A França utiliza o termo rádio associativa, considerada por lei um serviço privado não-comercial, com vocação comunitária, cultural ou escolar, de alcance restrito (LEAL, 2006).

processos comunicacionais e alguns critérios foram apresentados para nortear as ações dos países interessados em minimizar essa exclusão: redes de comunicação horizontais, autonomia, divulgação das culturas nacionais e incentivos à comunicação participativa são alguns deles. O relatório aponta para a necessidade de se buscar modelos de comunicação que fujam da dicotomia estatal /privado e possibilitem a implantação projetos educacionais.

Em 1983, realizou-se a Primeira Conferência Mundial sobre Rádios Comunitárias, quando surgiu a Associação Mundial de Rádios Comunitárias, a AMARC. Criada para ser um fórum de debates sobre a democratização da comunicação, distribuindo informações técnicas sobre equipamentos de radiodifusão local, textos informativos e boletins, promovendo, facilitando e coordenando a cooperação e o intercâmbio entre as emissoras de todo o mundo.

No Brasil, uma série de discussões estava sendo travada em diferentes âmbitos da sociedade sobre a questão da comunicação e, especialmente os meios de massa, como relatamos no primeiro capítulo. Andriotti (2004) cita a importância do curso de Comunicação Social da Universidade Federal de Santa Catarina em ser um precursor das discussões sobre democratização das comunicações. Os famosos IV Encontro Nacional de Estudantes de Comunicação, realizado em Curitiba (PR), em setembro de 1980, VI Encontro Latino- Americano de Faculdades de Comunicação Social e o VII Congresso da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa da Comunicação, realizados em outubro de 1983, tiveram como foco principal de discussão as políticas de comunicação e suas implicações para a democracia brasileira. Estes eventos serviram de ‘motor de partida’, direcionados para a organização dos movimentos pela democratização dos meios de comunicação de massa, o que mais tarde se transformaria na Frente Nacional de Luta Por Políticas Democráticas de Comunicação, criada em julho de 1984 na esteira, portanto, das gigantescas manifestações pelas *diretas já* que sacudiam o Brasil. Entretanto, com a derrota da campanha das Diretas Já, a Frente se desmobilizou, mas as discussões prosseguiram.

Para além do âmbito das rádios livres, inúmeras entidades participaram das intensas discussões e negociações por uma reformulação das políticas de comunicação no Brasil.

Um dos primeiros documentos sobre esse tema surge no PMDB em dezembro de 1984, às vésperas da sucessão presidencial (MOTTER, 1994 *apud* ANDRIOTTI, 2004).

O partido promoveu em São Paulo um seminário sobre o tema “Política de Comunicação e Democracia”, iniciativa pioneira no âmbito dos partidos.

Na FENAJ (Federação Nacional dos Jornalistas Profissionais) foi onde irrompeu a luta pela democratização dos meios de comunicação de massa em 1976, na forma de comitês de luta pela liberdade de imprensa nas redações (ANDRIOTTI, 2004). Com o enfraquecimento do regime militar e a continuidade das adesões a essa instituição, em 1978 a categoria decide expandir sua luta pela liberdade de imprensa nos sindicatos. Após um período de reestruturação democrática interna, a FENAJ atua na luta pela redemocratização do país, na campanha das *Diretas – Já* em 1984.

Em abril de 1986, a FENAJ promove um encontro para discussão das políticas de comunicação e a Constituinte, onde os principais pontos desenvolvidos anteriormente pela Frente Nacional foram retomados. Ao final desse encontro, a FENAJ propõe a rearticulação da respectiva Frente e divulga o documento denominado Carta de Brasília, que seria levada à Constituinte como proposta para políticas democráticas de comunicação. Tendo como principais pontos a instituição de um novo modelo de comunicação social, com a participação de todos os setores da sociedade na definição de políticas de comunicação, a garantia de livre acesso de todos os setores aos meios de comunicação para informar e ser informados.

No primeiro semestre de 1988, o país foi sacudido por uma aguda crise política gerada por uma disputa entre o governo e a Constituinte em torno da definição do mandato do presidente José Sarney. Foi diante desse quadro que o governo Sarney promoveu o maior número de concessões de radiodifusão do país. Alguns jornais chegaram a denunciar a prática na época. Motter (1994) sustenta que a farta distribuição de emissoras de rádio e televisão foi pautada em critérios clientelistas e fisiológicos, beneficiando políticos. Esta teria sido uma das estratégias para o governo obter vitória a favor do presidencialismo e do mandato de cinco anos. Para ele, as concessões reforçaram duas tendências estruturais dominantes da mídia eletrônica: 1) predominância dos grandes conglomerados privados da mídia; 2) ampliação da presença de grupos políticos regionais no controle das emissoras de rádio e televisão.

Em maio de 1989, é organizado o Coletivo Nacional de Rádios Livres, que promove encontros estaduais e nacionais. Nesse ano, outro fato político acaba por colocar mais “lenha na fogueira” do debate sobre as comunicações.

A campanha presidencial de 1989 expôs as dificuldades da articulação entre mídia e política em uma sociedade retornando à democracia. A tese da conspiração dos meios de comunicação a favor da candidatura de Collor se propagou e ainda tem os seus adeptos. Esse episódio consegue dramatizar as conseqüências da extensão do direito de voto e no uso político da mídia, em uma sociedade de massa.

Na análise de Lattman-Weltman (1994), a mídia brasileira atuou como um “quarto poder”, ou um interlocutor privilegiado, que dialoga, faz escolhas, expõe propostas e intervém na formação de consensos. No entanto, ela não controla o ritmo dos acontecimentos e, de alguma forma, reflete a incapacidade de toda a sociedade para lidar com o novo. Para ele, a vitória de Collor explica-se por uma eficiente estratégia de marketing eleitoral, com indecisão e vácuo no centro e na direita e radicalização do discurso da esquerda. Lula e Brizola⁷ estavam muito distantes do receituário preconizado pela imprensa e pela elite e suas plataformas foram submetidas a duras críticas.

Já Collor colocou-se como um herói espetacular, “substituindo o público pelo publicitário” (RIBEIRO, 1994:37). Foi um porta-voz dos anseios da mídia, que já havia se comprometido com a modernização e o receituário neoliberal, idéias que o ex-governador de Alagoas soube manipular muito bem. “Como diria mais tarde o próprio Collor, ele disse o que se queria ouvir, e fez o que se queria ver feito. Em particular, o que a mídia queria ouvir e ver feito” (LATTMAN-WELTMAN, 1994:26). E, justo por isso, não a perdoaram.

A derrota de Lula e a atuação da mídia na campanha presidencial acirraram os ânimos contra os meios de comunicação de massa. Nos anos seguintes, são fundados 19 Comitês Estaduais e Regionais de Democratização da Comunicação, que se unem no Fórum Nacional de Democratização da Comunicação. Em 1991, algumas rádios são fechadas pela Polícia Federal. O caso da Rádio Reversão é exemplar. O processo contra a rádio corre na 4ª Vara Criminal da Justiça Federal sendo levado a juízo em 1993. No

⁷ Luis Inácio Lula da Silva e Leonel Brizola, respectivamente, candidatos à Presidência do Partido dos Trabalhadores e do Partido da Democracia Brasileira, eram os representantes mais competitivos da esquerda.

dia 25 de outubro do mesmo ano o juiz Casem Mazloum⁸ promulga sentença favorável a Leo Tomaz, coordenador da rádio, inocentando-o e permitindo a continuidade das atividades da Reversão. A sentença abriu um precedente importante na luta do movimento, que ganha novo fôlego.

Dentro do movimento de rádio comunitária parece sempre ter havido uma discussão interna sobre a validade e os ganhos da legalização das rádios⁹.

Andriotti (2004) relata que houve um racha no movimento de rádio livre: um grupo a favor da legalização e outro contra. O grupo a favor da legalização previa a formulação de uma lei e um modelo de apropriação e gestão para as rádios e com responsabilidades sociais bem definidas. O outro grupo acreditava que a intervenção do Estado sobre as rádios livres traria como conseqüência, um maior controle por parte deste sobre o espectro eletromagnético. Para a autora, o primeiro grupo venceu e foi na mobilização para a regulamentação que se adotou o nome rádio comunitária.

O conceito de rádio livre era muito difuso, pois reunia experiências radiofônicas muito diversas e poderia atrapalhar um processo de legalização. Com rádio comunitária definiu-se um nome e uma função social para essas rádios. Elas deveriam ser plurais e realizar um trabalho junto a uma localidade.

Diante da intensa mobilização, diferentes partidos abraçam a causa do movimento de rádios comunitárias. Em 1996, havia mais de 6 projetos de lei propondo a regulamentação das rádios e em 1998 foi sancionada a Lei de Rádio Comunitária 9.612.

As determinações técnicas para a atuação de uma rádio comunitária são: transmissor de 25 watts, antena que não ultrapasse 30 metros da média de altura da região, raio de alcance de 100 metros. Além disso, a rádio deve ter gestão coletiva, sob

⁸ O juiz justificou sua sentença, em primeiro lugar, baseado no art. 5º da Constituição, que afirma que o Estado é o garantidor da liberdade de expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença. O segundo dispositivo em que se atém o juiz é o que determina ao Estado garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura nacional, assim como apoiar e incentivar a valorização e a difusão das manifestações culturais (*caput*, artigo 215) (NUNES, 1995)

⁹ Nunes (1995) relata que com o desenvolvimento da luta institucional, foi a provada uma emenda constitucional proposta pelo Primeiro Encontro de Rádios Livres é concretizada em um artigo da formulação do Projeto de Lei Zaire Rezende - Lei da Informação Democrática, que se propõe a substituir a Lei de Imprensa, de 1967, e que chegou a tramitar no Congresso Nacional, a partir de abril de 1992. O texto previa, entre outros avanços para a democratização da comunicação, a liberação das ondas do ar para rádios e tevês comunitárias, de baixa potência e sem fins lucrativos, condicionando a autorização a um simples registro no cartório local, sem mencionar a necessidade de autorização de órgãos municipais ou do Estado.

tutela de uma associação representativa dos moradores e não pode ter fins comerciais. Para obtenção de uma autorização, deve-se fazer uma requisição ao Ministério de Comunicações e sua aprovação depende do Congresso Nacional.

A regulamentação e a discussão que suscitou no Congresso gerou algum tipo de consenso quanto à legitimação da atuação das rádios comunitárias. Entretanto, a regulamentação não sanou todas as dificuldades que enfrentam as rádios.

Primeiramente, o processo burocrático é incompatível com o volume dos pedidos de concessão. O Ministério não consegue atender minimamente à demanda por legalização.

Segundo dados do Ministério das Comunicações, foram autorizadas entre 1998 a 2001, 2118 rádios em todo o território nacional, embora a ABRAÇO estime que haja 15 mil rádios comunitárias no Brasil.

Outro grande obstáculo é a utilização das rádios por parte de políticos, igrejas e de grupos com interesses comerciais. Nunes (2001), em estudo sobre rádios comunitárias no Ceará, denuncia a criação de rádios com a qualificação de comunitárias, mas que estão nas mãos de políticos e comerciantes.

“É fundamental compreender que, apesar das exigências legais, a maior parte das emissoras que se dizem comunitárias, na verdade, não o são. Muitas associações fantasmas foram criadas, arregimentando a participação popular graças a práticas clientelistas, que envolvem uma indiscriminada troca de favores. No Ceará, das cerca de quatrocentas emissoras existentes, apenas 10% são autenticamente comunitárias, ou seja, têm gestão coletiva, programação plural e participação popular efetiva em todas as instâncias da emissora.” (NUNES, 2001:24)

De acordo com a lei, caso uma emissora funcione sem a autorização do Ministério das Comunicações, a Agência Nacional de Telecomunicações (ANATEL) pode determinar que a Polícia Federal lacre equipamentos de transmissão e impeça a atuação da emissora. Dessa forma, boa parte das rádios comunitárias encontram-se na ilegalidade e continuam sofrendo com a repressão.

Na opinião de Andriotti (2004), após a regulamentação, o movimento de rádio comunitária arrefeceu e se dispersou. Mas ainda há uma movimentação em grande medida pelas dificuldades que permaneceram após a lei 9.612.

Muitas disposições da lei têm sido questionadas, como o item que estabelece 1km de raio de ação. Mas também exige-se a municipalização do controle sobre a

radiodifusão, agilização e transparência do processo de concessão e fim da repressão às rádios comunitárias (LEAL, 2006).

Os dados, como mostra o gráfico 1, revelam um crescimento vertiginoso do movimento de rádios livres. Esse rápido crescimento de emissoras ilegais pelo país pode ser explicado a partir de algumas conquistas do movimento. Toda a luta pela legitimidade dessas rádios, a criação de várias associações e entidades representativas no início dos anos 1990, são conseqüências da ampliação do debate sobre a democratização dos meios de comunicação (ANDRIOTTI, 2004).

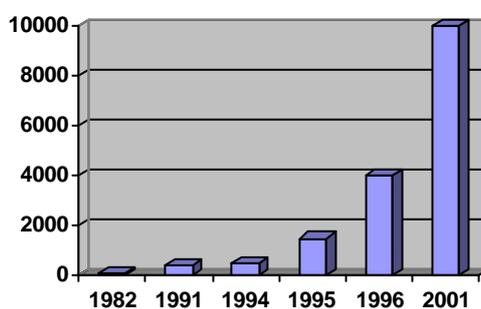


Figura 1 – Crescimento das rádios comunitárias (número aproximado). Fonte: Mídia Independente (*apud* ANDRIOTTI, 2004).

Essas rádios incorporam o ideal de criação de um espaço dialógico em que se realiza discussão, debates sobre temas de uma localidade. Por trás de toda essa história de luta, há a aposta na comunicação como um instrumento importante para a mobilização, como alavanca para a transformação social, através da constituição de imaginários, de reconhecimento social. E a valorização do local como uma estratégia para a mudança social. Realizar um trabalho, que nos marcos de uma comunidade, possibilite promover o intercâmbio de símbolos e sentidos, o fortalecimento de laços de solidariedade. Nas palavras de Barbero (2003)

“O que implica dar prioridade ao trabalho de ativação nas pessoas e nos grupos, de sua capacidade de narrar/construir sua identidade, pois a relação da narração com a identidade não é meramente expressiva, mas constitutiva: a identidade individual ou coletiva não é algo dado, mas em permanente construção, e se constrói narrando-se, tornando-se relato capaz de interpelar os demais e deixar-se interpelar pelos relatos dos outros.” (BARBERO, 2003: 69)

É o desafio de assumir a heterogeneidade, a diferença como um valor necessário para a dinâmica social.

O movimento de rádios comunitárias e as rádios individualmente ainda terão de enfrentar muitas lutas para defender seu ideal. Vimos como a experiência das rádios comunitárias tem sido absorvida por grupos movidos por interesses particulares, que a utilizam para atingir seus fins. O que serve para comprovar sua eficácia como instrumento para atingir grupos marginalizados.

Além disso, as rádios se proliferaram pelo país e temos que nos perguntar em que condições o trabalho tem sido realizado. O exercício que descrevemos acima, que orienta a atuação de uma rádio comunitária, esbarra em dinâmicas políticas já cristalizadas, como clientelismo, e em uma cultura política autoritária, que tende a dificultar a participação de amplos setores da população, reduzindo a esfera pública. Transformar padrões e modelos de atuação cidadã requer esforço contínuo e atenção para os meandros da cultura política dominante.

Para melhor compreendermos como as rádios têm realizado essa tarefa, escolhemos duas experiências de radiodifusão comunitária para análise. Ambas estão localizadas na Baixada Fluminense, que ocupa um lugar periférico na Região Metropolitana do Rio de Janeiro e tem sua imagem fortemente vinculada à violência e a práticas clientelistas de poder. Por isso, antes de tratarmos especificamente de cada uma das rádios, abordaremos o lugar e o contexto em que se inserem, pois será de grande valia para entendimento e avaliação do trabalho que se impõe.