

## SIGNOS DE DISTINÇÃO, CONSENSO E LEGITIMIDADE NO CENÁRIO DA POLÍTICA

ALEJANDRA SILVIA BENTOLILA\*

### RESUMO

A tentativa de articular uma reflexão crítica sobre a noção de “cultura política” constitui-se em filtro interpretativo ou indicador privilegiado deste artigo, cujo principal objetivo é mapear as formas de legitimidade política que emergem com a consolidação da comunicação midiática. O trabalho encontrar-se-á orientado, assim, pela hipótese segundo a qual o fluxo das mediações comunicativas, no atual cenário político brasileiro, passa a depender da administração de “signos de distinção”. A consolidação de formas de “legitimidade política” que emergem a partir da década de 90, leva-nos a refletir, também, sobre as tentativas de definição das condições de legitimidade política no âmbito daquilo que alguns autores chamam de “mercado geral de poder” (Guattari, F. e Rolnik, S., 1996).

\* Doutora em sociologia pela Universidade Federal do Ceará.

Levando em consideração a crescente complexidade do fazer político contemporâneo, o presente artigo tem como preocupação central o estudo das economias de opinião, de legitimidade e de consenso que, acreditamos tornar-se possível a partir de dois princípios básicos da atual gestão do presidente Fernando Henrique Cardoso: a política como agir racional (eficácia governamental, racionalização e modernização da economia e do Estado, estabilidade monetária, expectativas de crescimento, etc.) e a substituição do princípio tradicional de “identidade por alteridade” (princípio que opera em relação a um “alter intersubjetivo” involucrando existencialmente os sujeitos a partir de distinções que se constituem na base de uma oposição absoluta: esquerda-direita, progressista-não progressista, povo-oligarquia, etc.) pela “identificação por escenificação”<sup>1</sup> (onde, tenta-se envolver os indivíduos somente em algumas dimensões, criando vínculos descontínuos apoiados nos novos mecanismos de produção e apropriação de imagens).

O estudo do fazer político contemporâneo leva-nos, por um lado, a repensar o mito da racionalidade política que, relacionado com o conceito de modernidade enquanto forma societal diferenciada e complexa, tende a delimitar diferentes fases ou momentos de uma cultura política a partir de estratégias de

legitimação que escindem os campos do social e do político.

Nas formas de legitimidade política analisadas, a referência ao político e ao social semiotizam-se em campos considerados distintos e separáveis; o primeiro, enquanto cena pública onde os homens se reconhecem como iguais, é o lugar da produção de sentido; o segundo, enquanto lugar dos conflitos e dos paradoxos de sentido, é o lugar dos acontecimentos e da polifonia.

Ora, se o mito da racionalidade política constrói-se em torno da modernidade e do sentido, esta racionalidade somente é possível enquanto *mise en scène* dos agentes que, tematizando a problemática dos procedimentos de quem governa “referendado pela maioria”, outorgam ao campo político um valor meramente instrumental.

Assim, da mão de um governo “referendado pela maioria”, o Brasil enfrenta a tensão entre igualdade social e liberdade individual, entre o direito privado dos proprietários e a necessidade de outorgar ao Brasil, enquanto nação, um status social mais aceitável no marco de uma “economia globalizada”; a conhecida afirmação do presidente Fernando Henrique Cardoso – “O Brasil não é um país subdesenvolvido, o Brasil é um país injusto” – ilustra a necessidade imposta pelas novas relações que o capital globalizado exige dos países que, por suas condições sociais, econômicas, polí-

ticas e culturais “localizadas”, servem de contra-exemplo da “lógica da cidadania”, lógica, onde democracia e representação encontrariam a sua âncora no “contrato social”.

Ao mesmo tempo, as formas emergentes de legitimidade política ancoradas no princípio de “identificação por escenificação” permitem, por exemplo, ao presidente Cardoso anunciar “o fim da era Vargas”, enquanto encarnação semiotizada que, no atual cenário das oportunidades políticas, remete a um “passado em descomposição” e cujo único legado parece se circunscrever a um cemitério de hegemonias falidas.

Assim, tendo como recorte empírico a campanha eleitoral e os três primeiros anos da gestão do presidente Fernando Henrique Cardoso, acredita-se – enquanto hipótese de trabalho – que as formas emergentes de legitimidade política permitem a “unificação” do heterogêneo, através da potencialização de um cenário de oportunidades políticas que atua como princípio ativo e como lógica fundante do “consenso”.

O referido cenário, enquanto espaço concreto da produção das formas emergentes de opinião, legitimidade e consenso, leva-nos a considerar aquelas fórmulas que codificadas no seu significado provocam uma “ressonância”, um “cochicho”, um “rumor social” provido de aceitabilidade generalizada, eficiência simbólica – efeitos de sentido desejado – e eficácia social.

Surge, assim, a necessidade de repensar o conceito de “cultura política” para além do marco da história política onde este parece esgotar-se na referência a instituições (partidos, parlamento, sindicatos, associações, etc.), ou às “elites” capazes de formular uma ideologia e/ou a idéias objetivamente construídas que dariam conta da “inércia do político”.

Se nas abordagens clássicas da década de 70, a expressão “cultura política” referia-se ao conjunto das criações do espírito e das instituições onde estas criações se encarnam era porque, dentro de um contexto que poderíamos caracterizar como fortemente marcado por oposições rígidas, o cultural-político apresentava-se como vanguarda renovadora não somente

da ordem política, mas do modo de vida em geral; porém, quando o caudal semiótico do cultural atinge os limites impostos pelo mercado do poder, a utilização da expressão “cultura política” torna-se ambígua. Os escândalos da vanguarda perderam sua capacidade provocativa e a problemática do “médium” tornou-se vital para qualquer forma pública de organização. Isto é, o cultural-político passou a circular no contexto da comunicação reproduzível onde predominam os enunciados vocativos com destinatário incorporado e valência pragmática.

Acreditamos, enquanto hipótese, que as máquinas destinadas a produzir informação suscitam um mundo cultural particular, onde as formas públicas de organização relacionam-se estreitamente com instrumentos, suportes e materiais específicos. A relação de transversalidade entre cultura, política e mídia, enquanto hipótese de partida, coloca em evidência a necessidade de repensar as correlações entre as formas políticas de organização e a evolução dos suportes e vetores de difusão.<sup>2</sup>

As formas emergentes de legitimidade política (vinculadas materialmente às aparelhagens do mundo técnico) que analisamos vêm-se relacionadas com:

- a valorização de um espaço-tempo cênico como lugar preferencialmente escolhido para a produção de um consenso instituído a respeito das relações de poder (onde se incluem as representações do poder enquanto a “expressão da vontade geral” e as representações ante o poder enquanto demandas coletivas apresentadas publicamente);
- a articulação entre os processos tecnologicamente mediados e a gestão da coisa instituída;
- a utilização de diversos dispositivos que visam à uniformização das “representações sociais” a respeito das relações que os homens mantêm entre si e com o mundo (estetização das relações de poder, subordinação do dissenso à necessidade pública de consenso).

Na tentativa de instituir “uma rotina democrática” que daria conta da inércia do político, as formas emergentes de legitimidade política, mediadas pela lógica da presença midiática, subordinam o dissenso à necessidade pública de consenso. O eu vivencial como razão suficiente – “eu fui exilado, eu sei o que Marx disse, eu não sou o que vocês estão dizendo” –, forma de auto-referencialidade absoluta, parece ocupar o lugar deixado pelas “ideologias falidas” que, segundo o discurso governamental, representariam um passado em decomposição. Isto é, cada enunciado que foge à lógica “consensualista” – é agenciado sistematicamente como “má-fé” ou “burrice”, cada articulação do dissenso torna-se oportunismo dos que “resistem a olhar para frente”.

Frases – devidamente veiculadas nos principais mídia impressos e eletrônicos – como a do presidente Fernando Henrique Cardoso: “O Brasil está com rumo”, levam-nos a repensar as formas emergentes de legitimidade política em um cenário onde as “circunstâncias e as oportunidades” determinam o que os “outros” podem ou não podem dizer ou fazer. Quem ousa manifestar algum sintoma de dissenso cai no “dilema do prisioneiro”: ante uma “política de êxitos e de resultados concretos” – que foram capazes de criar a necessidade de novas intervenções – a oposição por temor a incorrer nos erros de avaliação cometidos, no passado, na campanha eleitoral e na primeira fase do governo – onde a crítica recaía sobre o “plano de estabilização econômica” –, renuncia a seu próprio desejo e escolhe saídas cujos resultados estão longe de ser considerados, por ela mesma, ótimas ou razoáveis, agravando a “impossibilidade” que tenta superar.

É neste sentido que acreditamos que o conceito de hegemonia – conjunto de idéias ou colocações ético-políticas fundadas no alicerce de uma ampla base social e de extensa duração no tempo – não responde às particularidades das formas emergentes de legitimidade política administradas a partir da descanonização dos processos ideológicos; no cenário das oportunidades políticas, “a rotina democrática” não se semiotiza no “ideal verdadeiro”, mas no resultado pragmático.

No atual contexto, a própria relação entre ordem e conflito assume novas características. Centrado na sua própria liderança mais que na legitimidade dos partidos que apóiam a sua gestão, o presidente Cardoso assume a tarefa de definir as condições de legitimidade do “conflito”, outorgando à dimensão positiva da ordem<sup>3</sup> uma destacada visibilidade; mas, a partir da redução desta à esfera econômica. “Eu vou governar com o imaginário”, afirmou o presidente em entrevista à mídia impressa, sabendo que o imaginário político da dimensão positiva da ordem sintetiza-se na fórmula “bem-estar comum”; categoria vazia, não universalizável no seu significado, mas sim na sua função<sup>4</sup>, o bem-estar comum é definido em termos de estabilidade econômica, expulsando qualquer outro conflito que a ameace.

Chegamos assim, a outra dimensão – menos semiotizada, mas igualmente constituinte – da ordem: a sua dimensão negativa, isto é, a definição dos seus limites. Sabemos que a definição dos mesmos somente pode realizar-se a partir de um conflito fundante, onde possa constituir-se um “outro” diferente à ordem; mesmo assim, a indizibilidade do social ou a “impossibilidade da sociedade”<sup>5</sup> impede a fixação dos seus limites, tornando a política uma tarefa impossível e, ao mesmo tempo, necessária que se traduz, no plano das interações políticas, na luta pelo sentido entre diferentes estratégias de representação do mundo ou daquilo que ele deve ser.

Quando a relação ordem-conflito atinge o ponto da “diferenciação”, constitui-se o vazio da “alteridade radical”, expulsando o “outro” para além do social, para além do espaço da “razão”, coloca-se o outro no espaço da fantasia ou da incompetência. Porém, a “força ameaçante do conflito” não se despotencializa unicamente pela criminalização do conflito; na relação conflito-definição da ordem esta última não somente está vinculada à declaração performativa do conflito fundante, mas também à interação entre distintas estratégias que, no intento por definir uma ordem, precisam neutralizar-se através da institucionalização do conflito. Em outras palavras, a definição de uma ordem

supõe a capacidade de suportar o conflito mediante a sua “normalização”.

Abordamos, assim, a terceira dimensão da ordem. A dimensão procedimental assegura a mitigação do conflito através da “pressuposição” do conjunto de regras e instituições reconhecidas como válidas para o jogo da política; esta pressuposição sintetiza-se, no caso analisado, na fórmula “democracia representativa” cuja significação, ao contrário das outras duas dimensões – a dimensão positiva da finalidade da ordem e a dimensão negativa dos seus limites – parece ter uma unicidade muito maior.

Operando no plano da “pressuposição”, sua definição discursiva fica fora de todo debate e é assumida como único regime possível ou desejável.

A fórmula “democracia representativa” como invariante discursiva pressuposta parece justificar o reiterado apelo a “enfrentar as coisas como são”; apelo que pode ser interpretado a partir da transformação da democracia em uma gramática dos procedimentos, onde a dimensão ativa e criativa da experiência – a dimensão participativa – fica neutralizada pela normatização do conflito, seja através da sua criminalização seja através da sua mitigação.

Ao mesmo tempo, acredita-se que as formas emergentes de legitimidade midiáticas no atual cenário das oportunidades políticas conseguem semiotizar-se enquanto estratégia a partir do momento em que o “movimentismo” deixa espaços a outras políticas. O projeto político, que ancorado na existência de um “sujeito histórico”, focalizava o Estado como a sua principal ferramenta de transformação, isto é, a visão segundo a qual o Estado é um “castelo a ser ocupado” por “atores sociais” que se encontram fora dele e se articulam para conquistá-lo, sofreu profundas críticas, e conseqüentes transformações, nas últimas duas décadas.

Com a “normalização institucional” e a “ressocialização política”, um outro paradigma começa a ser enunciado: o dissenso não é mais o elemento fundamental para garantir a “rotina democrática”. O novo cenário das oportunidades políticas demanda outras formas de construção da legitimidade ancoradas na unanimidade, onde

a manifestação do dissenso torna-se estritamente procedimental, reduzindo a dimensão positiva da finalidade da ordem a uma invariante discursiva: democracia representativa = consenso.

É importante lembrar que, como afirma Norberto Bobbio (1990), o consenso instituído enquanto “consenso vicioso”<sup>6</sup>, distingue-se do consenso construído nas democracias liberais sem por isso se reduzir a um consenso totalitário. As formas emergentes de legitimidade política promovem um consenso instituído, onde as formas institucionais de dissenso são reconhecidas, sempre que se reconheça a maioria como unanimidade.<sup>7</sup>

O novo cenário das oportunidades políticas insere-se, porém, num marco mais amplo que abrange transformações mais gerais; estas transformações apontam para três aspectos que deveriam ser desenvolvidos com maior precisão. A saber, a liberação dos sentidos atribuídos à política, a transformação pela qual a subjetividade redefine-se como âmbito teórico a ser abordado e a irrupção globalizada de bens simbólicos via meios de comunicação.

Como a análise destes aspectos é de fundamental importância na tentativa de entender por qual via se efetiva uma “cultura política da unanimidade”, caracterizada pela primazia absoluta da representação, tanto no sentido jurídico-político do termo (relação de controle regular entre governados e governantes) como no sentido da indústria do espetáculo (utilização da imagem, como conjunto de qualidades “estrategicamente” relacionadas para atingir um determinado objetivo), como no sentido mais comportamental (a representação-espelho, onde o órgão representativo espelha-se no corpo social), explicitarei a seguir parte da reflexão, ainda inconclusa, sobre a relação de transversalidade que parece existir entre política, cultura e mídia.

A análise desta relação de transversalidade leva-nos a repensar as “representações sociais” a respeito das relações de poder que, compreendidas em termos de “identidade”, negligenciam o espaço da experiência e a construção das subjetividades.

A primeira questão que nos colocamos diz respeito à semiotização atual da noção de

“sujeito político: será o sujeito político um morto que fala? Será que ele fala ou ele é falado? Para responder a essas perguntas é necessário sair do registro do sujeito e trilhar algumas veredas que começam a ser abertas no espaço das subjetividades.

Neste sentido, situar-se no espaço da subjetividade significa reconhecer nele um âmbito fecundo para tentar repensar as complexas relações entre Política, Cultura e Mídia; em outras palavras, o que aqui nos interessa é tentar cartografar – a partir de diferentes autores e abordagens – a categoria “subjetividade” como forma de contrabalançar, no campo político, o “emagrecimento do espaço da experiência”<sup>8</sup>.

Revisando a teoria sociológica, vemos que desde as suas origens ela movimenta-se em torno de duas posições vertebradoras: indivíduo e sociedade; ora enfatizando o indivíduo, ora sublinhando a preeminência da sociedade, ora apoiando-se na dualidade sujeito-objeto, ora tentando mediar aquilo que não poderia estar separado através das mais variadas categorias: ação social, interação, instituição, estrutura, sistema.

Se na sua fundação enquanto “ciência positiva”, a sociologia enfatiza o indivíduo, nas tradições posteriores legitima-se a supremacia da sociedade sobre ele. O conflito entre as diversas tradições sociológicas tentou resolver-se na categoria marxiana de “praxis” enquanto relação dialética de interdependência entre indivíduo e sociedade; segundo Marx (*Contribuição à crítica da economia política*), o indivíduo aparece como produto das relações sociais e a sociedade como o produto da atividade humana, isto é, o homem enquanto “zoon politikon” somente pode individualizar-se em sociedade.

Mas a “síntese” indivíduo-sociedade parece dissolver-se no pensamento sociológico posterior, a partir de duas perspectivas complementares: Durkheim e a sua definição de sociologia como ciência do “fato social” e Weber com a sua definição de sociologia como ciência da “ação social”.

Sabe-se que na definição durkheimiana a especificidade do social funda-se nos critérios de exterioridade – os fatos sociais são externos

ao indivíduo em dois sentidos: as crenças e as práticas existem antes do indivíduo e, portanto, existem fora dele, e, em segundo lugar, nenhum indivíduo singular cria as relações sociais, pois estas funcionam independentemente do uso que delas o indivíduo faz – e de coerção – não somente como obrigação propriamente dita, mas também como obrigação moral ou adesão. Assim, a sua abordagem metodológica outorga-nos uma visão válida da sociedade, mas somente da perspectiva do social constituído.

A outra perspectiva é abordada por Weber, para quem a ação social é fundamentalmente constituinte, excluindo toda ação não intencional. Não nos deteremos na formulação weberiana; interessa-nos simplesmente enfatizar a opção que este faz em favor do indivíduo.

Porém, é Norbert Elias quem realiza uma ampla crítica do conceito de indivíduo utilizado pela sociologia que, usualmente, parece referir-se a um ser estático, a um “adulto sem relações, centrado em si mesmo, completamente só, que jamais foi criança”<sup>9</sup>. Segundo este autor, visto que “Ego” e “sistema” não são independentes um do outro, é preciso romper as fronteiras entre psicologia, sociologia e história para obter uma visão mais global da individualidade moderna. É necessário, segundo Elias, substituir a imagem de ser humano que utilizamos nas ciências sociais, passando do *homo sociologicus* ao conceito de *homines sociologiae*, no plural; assim, somente a substituição do *homo clausus* pelos *homines aperti*, nos possibilitaria trabalhar com o conceito de indivíduos interdependentes e as suas relações nos seus diversos graus de autonomia, que jamais poderá ser total ou absoluta.

Para Elias, o balanço entre a identidade do “eu” e a identidade do “nós” tem mudado historicamente até se transformar na ficção literária, filosófica e sociológica do *homo clausus*, “*container* fechado por natureza”<sup>10</sup>, que justifica a petrificação das condutas humanas. Assim, é levando em consideração o conceito de indivíduo no plural, *homines sociologiae* ou *homines aperti* que analisaremos a relação de interioridade entre o emagrecimento da experiência e aquilo que de reacionário tem o conceito de

cultura; e ao mesmo tempo tentaremos pensar as relações entre os atuais cenários das oportunidades políticas semiotizados nos mídia e a construção da subjetividade.

Para pensar essas relações, é importante reavaliar a influência que determinados textos do discurso antropológico exerceram na “modelagem” da imagem que temos do “outro” e, portanto, do próprio conceito de experiência. O chamado “emagrecimento do conceito de experiência” refere-se explicitamente à integração do “outro” na história universal, sendo aqui o universal uma extensão da própria particularidade; isto é, quando tomamos o conceito de experiência a partir do discurso antropológico clássico, o outro somente pode ser defectivo – alguma coisa falta nele – respeito ao “nós”. Aquilo que de reacionário tem o conceito de cultura parece ter origem no discurso antropológico evolucionista que tem contribuído, direta ou indiretamente, a fraguar a idéia de sujeito enquanto “*container* fechado por natureza”.

Esta noção de sujeito – eixo do pensamento moderno – foi consolidada como categoria normativa entre a Renascença e a Ilustração; de Montaigne a Fichte, a categoria normativa de sujeito consolida-se nos conceitos através do quais este pode ser pensado: liberdade, autonomia, responsabilidade, igualdade, direitos. Mesmo que possamos diferenciar várias estratégias intelectuais estranhas entre si, a fase normativa da constituição do sujeito define-se em oposição à cosmovisão religiosa que vigorou até a Renascença; isto é, a constituição da subjetividade normativa se nos apresenta com um denominador comum no que se refere à defesa da subjetividade moral, política e jurídica.

A figura deste sujeito normativo autotransparente atinge o seu ápice com Kant. Este pensou o mundo moral como regido, igualmente ao mundo da natureza, por leis gerais e cujo fundamento último encontra-se na estrutura da consciência; este sujeito moral adquire substância, no modelo hegeliano, onde a fusão da subjetividade e da objetividade comunitária permitem que o espírito ocupe o lugar do indivíduo singular que o individualismo pos-

sessivo não conseguiu descrever de forma suficientemente coerente.

A “eticidade” hegeliana, pode ser interpretada como o começo do fim desse sujeito normativo que se possui a si mesmo. De Hegel a Marx, de Adorno a Foucault podemos reconhecer diferentes abordagens da subjetividade orientadas pelo “descentramento do sujeito”; assim, também devemos reconhecer no pensamento sociológico, filosófico, literário, psicanalítico e político atual que orientado pela desconstrução, realiza as melhores críticas à subjetividade enquanto *container* ou vazio a ser preenchido.

Porém, antes, é necessário pelo menos retomar brevemente um deslocamento que, igualmente, minara produtivamente a crença nesse sujeito “senhor da sua própria casa”: o descentramento estético hermenêutico iniciado por Nietzsche.

O exemplo do descentramento estético-hermenêutico, empreendido por Nietzsche e prosseguido por outros pensadores, parte da crítica da ideologia do sujeito como centro unitário e estável para mostrar que é a linguagem que cria essa ilusão. Por exemplo, no *Crepúsculo dos ídolos* (1888)<sup>11</sup> ele afirma: “a linguagem vê por toda parte atores e ação, assim origina-se a crença de que a vontade é a causa por excelência; de que o “eu” é ser e substância... Hoje sabemos que é uma palavra” ou “o eu tornou-se fábula, ficção, jogo de palavras”.

Nietzsche utiliza a crítica hermenêutica contra as doutrinas que, como a kantiana, justificam a existência de um “eu” especificamente moral; para Nietzsche a moral é tão-somente uma falsa interpretação, uma sintomatologia a conhecer para dela tirar alguma utilidade. Porém, uma vez destruído o sujeito moral, ele radicaliza sua concepção de indivíduo para proclamar uma subjetividade pensada como autocriatividade: o espírito livre, igual tão-somente a si mesmo, liberta-se da eticidade e do costume, para tornar-se um produto soberano de si mesmo.

A “filosofia a golpes de martelo”, recategoriza a noção de autonomia através do conceito de soberania criativa do indivíduo;

assim, em *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche reconhece a autêntica pessoa no indivíduo soberano: “Fazer de si mesmo uma pessoa completa...vale muito mais que essas miseráveis emoções e ações em proveito do outro”. Interessa-nos aqui, a profunda suspeita nietzschiana a respeito da relação entre potência política organizadora e cultura, pois, a tentativa de repensar as formas emergentes de cultura política não significa “vislumbrar” um novo e ruidoso acontecimento, mas pensar os acontecimentos na sua pluralidade: as formas emergentes de legitimidade no atual cenário das oportunidades políticas parecem sustentar-se na forte atribuição de valores às práticas sociais antes deixadas em aberto e à administração de determinados signos de distinção.

A tentativa de transformar o social num “universo de coisas igualmente possíveis para qualquer sujeito possível”<sup>12</sup> – o discurso sobre o possível – ganha eficácia simbólica quando, através do universo da *mas-mediação*, atinge o plano do “imaginário”: a oposição é colocada no lugar da diferença, submete-se a ambigüidade do social à inércia do político para estabelecer o consenso.

Antes de comentar a questão da subjetividade e da cultura nos autores contemporâneos, é necessário explicitar que, apesar de algumas leituras redutoras, o descentramento do sujeito não pode ser interpretado como “liquidação do sujeito”, “fim da História”, mas como reflexões fundamentais para entender a nossa contemporaneidade – e aqui surge uma pergunta incômoda: de quem somos contemporâneos? – no que diz respeito à ilusão (do) sujeito.

Em outras palavras, o descentramento do sujeito não equivale à derrubada da subjetividade; ao contrário, trata-se de reflexões que em nome da idéia de autonomia pretendem questionar a subjetividade como falta ou estrutura a ser preenchida. Estas reflexões foram enriquecidas com a tematização do Imaginário enquanto “espaço aberto à polifonia” e recusa ao “social instituído”<sup>13</sup>.

Recusando a definição de imaginário enquanto mera representação social, Castoriadis abre a possibilidade para a utilização da cate-

goria “imaginário” fora do registro da lógica identitária que permeou as discussões sociológicas sobre a noção de cultura, incluída, aí, a noção de cultura política que permeia este trabalho e que pretendemos repensar com o auxílio de abordagens que não reduzem o imaginário ao funcional simbólico.

Seguindo o texto de Castoriadis, pensamos as significações imaginárias como pura conotação que, à diferença das representações, não são “localizáveis” no plano do racional, do real ou do funcional, pois são estas significações as que constituem a representação. Acreditamos neste tipo de abordagem, pois ela possibilita “pinçar” os pontos de fuga que abrem as portas para uma “subjetividade sem garantias, sem fundamento divino ou o racional”, onde a autonomia surge como opção e salvaguarda do incessante trabalho de criação e onde os “outros” não são obstáculos exteriores ao sujeito, mas constitutivos dele.

Abre-se, assim, a possibilidade de trabalhar numa relação não-identitária, capaz de pensar não somente a subjetividade, mas a sua produção. A subjetividade é essencialmente social, porém, ela é assumida por indivíduos nas suas existências particulares; isto é, ela oscila entre um contexto de heteronomia, onde o indivíduo se submete a ela da forma como a recebe ou este pode reapropriar-se dos componentes da subjetividade e produzir processos de singularização.

Avançando na idéia de descentramento, alguns autores contemporâneos enfatizam a necessidade de reavaliar estes processos de singularização, utilizando como princípio metodológico o relativismo cultural. Estamos nos referindo à possibilidade de trabalhar com noções pluridimensionais de cultura e subjetividade, passando necessariamente pela consideração da ordem simbólica. Enquanto princípio metodológico, o relativismo cultural afasta-se radicalmente da idéia de incomensurabilidade entre diferentes culturas, bem como de uma pretensa neutralidade ética que, localizando-se no registro do “direito à diferença”, conduz necessariamente a julgamentos reacionários do tipo: “Vocês são diferentes, mas eu os perdô por isso”.

Em outras palavras, a necessidade de reavaliar as noções de cultura e subjetividade passa pelo reconhecimento do relativismo enquanto princípio metodológico, e da abordagem compreensiva enquanto instrumento válido na tentativa de analisar os fenômenos político-culturais sem negligenciar a relativa autonomia simbólica que lhes confere a sua singularidade.

Torna-se, assim, necessário reavaliar a utilização da noção de cultura nas ciências sociais, ora semiotizada enquanto aquilo que de universal possui a humanidade, – e aqui nos situamos na abordagem explicitada por Bourdieu: “l’universel est au coeur du particulier” –, ora ela semiotizada enquanto “esfera autônoma que só existe ao nível dos mercados de poder”<sup>14</sup>, quando relacionada com o modo de produção industrial de massa e associada a um vetor de difusão específico, a mídia.

Isto é, a noção de cultura torna-se, junto com a questão da subjetividade, uma dificuldade necessária que, inerente às ciências sociais, acaba permeando de forma ambígua os nossos trabalhos. Assim, os usos – explícitos ou implícitos, no singular ou no plural, adjetivados ou não – da palavra cultura não se dão por acaso e nos colocam ante a necessidade de cartografar a sua história semântica e, paralelamente, as significações sociais dessas definições.

Neste sentido, Denys Couche<sup>15</sup>, estabelece uma evolução decisiva na gênese social da noção de cultura quando esta, no Século das Luzes, passa a precisar aquilo que estava sendo “cultivado” através do acréscimo de um complemento de objeto: “cultura das letras”, “cultura das ciências”, “cultura das artes”, etc. Ou seja, é no século XVII que a noção perde a significação social que a relacionava a uma ação (a de instruir) e passa a definir um estado (o estado do indivíduo que tem cultura). Considerada uma totalidade, a noção de cultura passa a significar a soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade; a marca deste universalismo está no uso do termo sempre no singular, na estreita relação entre cultura e progresso – “o progresso nasce da instrução” –, e na sinonimização dos termos cultura e civilização.

Se a noção de cultura passa a evocar um progresso individual, a de civilização passa a representar o progresso coletivo; do mesmo modo que a cultura, a civilização enquanto conceito singular e unitário, reenvia às idéias de razão e conhecimento. É, aqui, uma significação social do conceito cultura.

Porém, a evolução semântica da palavra cultura aponta para um sentido mais limitado quando a burguesia alemã do século XIX opõe cultura à “aristocracia da corte”. Cultura enquanto missão nacional da *intelligentsia* alemã – kultur – opõe-se à civilização que fica restrita, na sua referencialidade, à superficialidade da corte. Em outras palavras, a noção alemã de cultura, sendo particularista, define o conjunto de conquistas intelectuais, artísticas e morais de uma nação (adquiridas uma vez para sempre), deixando os progressos técnicos no âmbito da civilização.

Tanto a visão particularista alemã como a universalista francesa, são largamente exploradas nas tentativas de definição científica da noção de cultura; as duas principais vias exploradas ficam no nível descritivo: a primeira privilegiando a unidade e minimizando a diversidade (Edward Burnett Tylor), a outra dando ênfase à diversidade e demonstrando que esta não entra em contradição com a unidade fundamental, a humanidade (Franz Boas).

Mas é no século XX, e fundamentalmente nos Estados Unidos, que a noção de cultura atinge seu ápice realmente normativo; a cultura de massa é, neste século, como bem explicita Rolnik (1996), uma cultura com vocação universal, mas totalmente disposta a tolerar territórios subjetivos em uma clara atitude de delimitação das suas próprias margens e de “produção de uma subjetividade capitalística”.

Rolnik descreve esta cultura como sendo produtora de indivíduos normalizados, articulados segundo esquemas hierárquicos e sistemas de submissão muito dissimulados; a cultura de massa, enquanto elemento fundamental da “produção da subjetividade capitalística”, garante a produção de individualidade que Rolnik opõe aos “processos de singularização” ou modos de subjetivação singulares.

Articulada segundo complexos esquemas de submissão, a noção de cultura passa a definir socialmente um campo de poder. A separação das produções subjetivas em universos semióticos estanques, confere – ainda segundo o texto de Rolnik – “legitimidade” ao argumento da competência, usado insistentemente no atual cenário “consensualista” da política brasileira.

Vemos, assim, que as relações entre a produção de um modo específico de subjetividade e a cultura, como campo privilegiado pelo mercado de poder, foram capazes de limitar os fatos de subjetividade a um contexto de oportunidades políticas onde as relações se estabelecem não entre singularidades, mas entre “indivíduos consumidores de subjetividade”. A continuidade deste cenário consensualista releva mais da subjetivação capitalística que da ideologia; isto é, releva mais da subjetividade enquanto matéria-prima, essencial a qualquer produção dentro do marco do “capitalismo mundial integrado” que das idéias, dos modelos de identidade, ou das estruturas. O que está em jogo, neste contexto, é a continuidade de um modo específico de produção de subjetividade que não mais se importa com a estrutura, e sim com a estruturação e reestruturação das produções simbólicas socialmente valorizadas.

Se as culturas, ou melhor, os diferentes “agenciamentos de subjetividade” nascem das relações sociais que são sempre não-igualitárias, eles somente poderão ser analisados desconstruindo a “idéia de cultura” enquanto justificativa da inércia do político.

Um último ponto que gostaria de mencionar diz respeito às ambigüidades da noção de cultura política, à luz da crescente valorização dos procedimentos institucionais em busca de um consenso. Na gestão do presidente Cardoso, dois grandes eixos poderiam nos aproximar de uma compreensão teórica do que chamamos “cultura política do consenso instituído”: a) a constituição do adversário político enquanto passado que se intenta superar, pois ele torna-se imagem do perigo da repetição de certas formas de fazer política que pressagiam a continuação da “crise”; b) a posicionalidade do atual presidente no lugar da “garantia ética”,

considerada como a melhor que a classe política poderia oferecer ao país no processo de “estabilização econômica”.

Estes dois eixos interpretativos nos levam a analisar a crescente valorização dos procedimentos institucionais em busca de um consenso como “garantia de reciprocidade” e conseqüente “previsibilidade do comportamento do outro”. Garantia de reciprocidade que funcionou durante toda a campanha eleitoral como princípio de unidade do imaginário político de um país fragmentado pela ausência de um contrato social, que assegura-se o vínculo entre a “palavra política” e a “ação política”; eficazmente, a verossimilhança do presidente Cardoso foi construída a partir de um acordo (pacto) suprapartidário que, se era e é reconhecidamente tingido por uma inspiração liberal, não a subordina às problemáticas conservadoras.

A eficácia desta estratégia, onde combinam-se as demandas sociais com os princípios das liberdades e direitos individuais, encontra sustentação na ressonância positiva que em grande parte do eleitorado teve a “luta em prol da estabilidade econômica”. O pacto suprapartidário estabelecia como eixo fundamental a luta implacável contra as “repetições” de certo passado que, no plano difuso e informal das culturas políticas, era necessário “esquecer”.

A complicada configuração do sistema de partidos políticos brasileiros impôs uma “gramática política” que respeita as relações entre demandas sociais, deliberação, procedimentos e estratégias, pactos institucionais e reforma do Estado. Porém, deve-se lembrar que o pacto foi selado entre tradições históricas diferentes, que mantinham relações também diferenciadas com eleitorados socialmente distintos; neste contexto caracterizado pela agregação de clientelas de bases heterogêneas e fraca estabilidade institucional, a figura do intelectual Fernando Henrique Cardoso teve um rol preponderante e, talvez, decisivo na instituição de uma cultura política – já que possui uma pretensão de longo prazo – que visa ao estabelecimento de formas consensuais que não respondem a matrizes partidárias.

É fato conhecido que, no atual sistema partidário brasileiro, os mecanismos

institucionais de representação são levados a competir com redes de poder e reconhecimento que incluem setores do mundo das finanças, meios de comunicação de massas, comportamentos políticos fortemente clientelistas e atrasados; o fato novo, porém, está na articulação das demandas sociais com esses setores que mantêm complexas relações com as instituições formais da democracia.

É aqui que podemos ler, nas entrelinhas, o caráter ambíguo da(s) cultura(s) política(s) em países onde a constituição do regime político não define, por si, as funções dos partidos políticos. O Plebiscito de 1993 sobre forma e sistema de governo<sup>16</sup> nos dá um exemplo das dificuldades encontradas quando se tentou definir as atribuições do político. A redefinição das atribuições do político no Brasil inclui, como em outras experiências de constante “redemocratização institucional”, as problemáticas conhecidas como: rol do Estado, a gestão social e as atribuições da iniciativa privada. Nestes casos, a busca do consenso através de um pacto suprapartidário não se apresenta como uma volta a algo natural (caso específico das democracias institucionalmente estáveis), mas remete a experiências concretas, nas quais se recriam velhos e novos sintomas das relações entre cultura e política. Acrescidas agora da relação destas com a mídia, elas compartilham de uma relação de transversalidade, a partir da qual já não mais podemos caracterizar a política midiática como representação falsa – ou menos verdadeira – da ação política.

Neste sentido, a “cultura política do consenso instituído” relaciona-se estreitamente com o que chamamos (temporariamente?) de “estetização das relações de poder”. Assim, acreditamos que o conceito de hegemonia não se adequa às particularidades das formas emergentes de cultura política, caracterizadas pela descanonização dos processos ideológicos, onde a “referência legítima” não se encontra no ideal verdadeiro, mas no resultado performático. As formas emergentes de cultura política parecem articular-se na noção de política como “arte do possível”, que se concretiza no apelo exacerbado a “enfrentar as coisas como são”, e, portanto, diz respeito à noção de “realidade”.

“O Brasil não é um país subdesenvolvido, é um país injusto”, afirma o presidente Cardoso. Desdobrando-se, no discurso do presidente Cardoso, a noção de “realidade”, alude, por um lado a seu referente externo, países subdesenvolvidos/países desenvolvidos, mas por outro lado – e fundamentalmente – diz respeito à realidade possível, gerada a partir de elos intersubjetivos que definem o sentido da ação.

Em outras palavras, a “construção da realidade”, no discurso político, remete-nos a uma dupla reflexividade: por um lado, o seu sentido define-se pela posicionalidade que frente a ele têm os interlocutores (o político-intelectual); por outro lado, sua enunciação supõe a realização de uma ação, a uma realidade que ele mesmo institui.

É assim que acreditamos que o “chamado à realidade” relaciona-se com a uniformização das representações sociais a respeito das relações de poder. Se é verdade que a democracia não se funda apenas no dissenso, devemos levar em consideração o fato de que a cultura política do consenso instituído, inviabiliza e posterga, mais uma vez, para o futuro a manifestação do dissenso.

Ideologia dominante, dizia o marxismo; hegemonia, indica com mais precisão Gramsci; consenso, diríamos hoje. A palavra continua, singularmente, obscura. Então, o que entendemos estritamente por consenso? Sabemos que a filologia o coloca na interseção do *concentio*, arte de cantar em conjunto, e do *consensio*, conformidade dos sentimentos. Para melhor avaliá-lo, recorremos a N. Bobbio<sup>17</sup> que o define pelo que ele não é:

- o consenso não é um termo jurídico, tal como o é a legitimidade que implica a conformidade com uma norma positiva (um poder não é mais ou menos legítimo, ele o é de maneira formal ou não é).
- não é um termo político, já que nenhuma instituição ou procedimento lhe serve de critério; ele designa menos o conflito do que a unidade.
- não é uma categoria moral já que o consenso é da ordem do fato, sem

imputação de valor e ainda menos de responsabilidade (que na Alemanha nazista, tenha havido consenso não justifica o nazismo).

Bobbio conclui: cultural demais para ser política, política demais para ser cultural, a noção de consenso designa, na realidade, o que, em cada sociedade, tem força de lei sem tomar a forma da lei, nem os meios da força. Rejeita-se, assim, a “interpretação jurídico-liberal” do consenso, segundo a qual é o consentimento que cria a força (Teoria do direito natural e do Contrato Social) e a “interpretação estatal-política”, segundo a qual a força cria o consentimento por simples decalque ou projeção (Teorias mecanicistas da ideologia como puro reflexo de uma relação de força preestabelecida).

Portanto, não existe consenso independente de suas condições midiáticas de exercício, e esses meios ou instrumentos não são formas neutras e polivalentes que possam ser preenchidas com este ou aquele “conteúdo de classe”. Neste sentido, a reprodução dos poderes e a produção dos discursos são inseparáveis porque partilham a mesma cliente, “a opinião”, entendida como um fato do discurso, um efeito da crença. Em outras palavras, se o *medium* é entendido como qualquer meio de produzir uma opinião ou de transmitir um discurso, isto é, de suscitar ou modificar uma crença coletiva, compreende-se que o *medium* dominante de uma época seja o pretexto de uma relação de forças políticas.

As duas questões: como funciona a crença? Como funciona o poder? definem-se na encruzilhada, ou seja, onde se cruzam produtores de opiniões e instâncias de controle. Ponto crítico de nossa organização política, onde o *medium* é de natureza reversível: “permite ao espírito tornar-se força e à força transformar-se em espírito” (Debray, 1993).

Assim, é possível colocar frente a frente *intelligentsia* e Estado, com mídia no meio, para repensar o velho modelo de hegemonia. Debray (1993) o representa como um quadro com duas entradas. A esquerda, o “intelectual” e a direita, o “Estado”; no centro, o utensílio comum que terá de ser partilhado já que o letrado e o ho-

mem de poder, o intelectual e o dirigente, ambos têm, do ponto de vista funcional, necessidade dele.

Assim, segundo Debray, o ato de tornar pública uma convicção privada é o ato intelectual por excelência. Todo mundo pode ter convicções, mas nem todo mundo tem a possibilidade de manifestá-las; é esse privilégio/aptidão que faz do intelectual, pessoa privada, uma pessoa pública, um poder social. Mas, a única forma de um espírito conseguir agir sobre outro é tomar corpo em uma materialidade sensível (palavra, escrita, imagem) e apoiar-se sobre um suporte; sem esta objetivação ou publicação, nenhum pensamento consegue tornar-se acontecimento, nem produzir efeito, como força a ser captada ou neutralizada (lembre-se que no “delito de opinião”, o delito não é provocado pelo conteúdo próprio da opinião, mas por sua materialização sensível).

Por outro lado, o ato de tornar privada uma convicção pública completa o poder do Estado. É porque e à medida que as opiniões dos dirigentes são transmitidas aos que delegaram o poder, e foram incorporadas por eles como válidas, que um poder de fato se transforma em um poder legítimo livremente aceito.

Publicação e privatização entrecrocavam-se no instrumento da materialização ou *medium*. O poder político produz efeito através do *medium*; o *medium* transforma o ato de pensamento em operador político e o poder político em operador intelectual. É o ponto de cruzamento das duas setas em direção a um alvo comum: os governados.

Esquematiza-se, assim, um sistema de soberania de duas entradas principais e quatro pólos: o detentor do poder simbólico (intelectuais) e o controlador político; embaixo a coletividade receptora (cidadãos); no meio, o *medium*, centro de aspirações e de redistribuição dos fluxos de informação, pretexto e meio das lutas pela preeminência.

O quadro funciona como um *identikit*. A partir dos diversos procedimentos de controle dos discursos públicos, dependentes do caráter técnico da relação de influência, o controle opera na fonte, incide diretamente sobre os homens

autorizados a falar e indiretamente sobre a palavra ou passa para meios e canais de emissão.

Distinguem-se, assim, três formas de canalização simbólica: os procedimentos de controle são integrados ao aprendizado das regras do discurso permitido, o Estado controla os meios legais de emissão dos discursos públicos e, quando os custos do controle excedem as vantagens, o Estado passa seu poder em benefício de uma auto-regulamentação por oferta e procura, onde nada é interdito, mas nem tudo é vendável.

A arte de fazer cantar em conjunto – o consenso – postula a arte de fazer calar, fazendo reinar o silêncio, não por intimidação, mas como recolhimento “espontâneo”; isto é, o direito de falar é tanto o objetivo quanto o meio do poder. Recorrendo ao texto foucaultiano, lembramos que o discurso é o elemento do poder, exige e vive de falar e fazer falar; prefere que seja útil, produtivo, construtivo, positivo, ou então, que seja completamente inútil, decorativo, pouco incômodo. O poder prefere, em suma, o seu discurso ao discurso dos outros.

Estamos num outro regime de verdade e de justiça, a lei do fórum não é mais a mesma e o dissenso expressamente permitido “às forças do atraso”, “aos caipiras”, “aos que resistem a olhar para frente”. Porém, sabemos que, afortunadamente, os mediadores não gostam das mediações; desfazer o abismo entre a técnica e nós pode ser um a privilegiar caminho na tentativa de compreender as formas emergentes de legitimidade midiática no atual cenário das oportunidades políticas. Quando o presidente Cardoso anuncia à imprensa portuguesa que os brasileiros são “caipiras”, dá-nos um exemplo formidável da concepção instrumental que tem da comunicação midiática; o presidente-sociólogo sabe (ou deveria saber) que não há língua inocente, nem *medium* gratuito, que não existe *medium* natural que assegure uma relação “tranquila” entre representantes e representados.

## NOTAS

<sup>1</sup> Achache, G. “*El marketing político*”, In Ferry J. Wolton et al.: *El nuevo espacio público*, Gedisa: Buenos Aires, 1992.

<sup>2</sup> Debray, R. *Tratado de midiologia geral*, Petrópolis: Vozes, 1993.

<sup>3</sup> Segundo a teoria política, no esforço da definição de qualquer ordem, o que está em jogo é a relação entre a “dimensão positiva” da ordem – isto é a sua finalidade, o para que da ordem –, a “dimensão negativa” – isto é, os limites a partir dos quais ela vê-se ameaçada e a “dimensão procedimental” – isto é, o conjunto de regras e instituições reconhecidas como válidas.

<sup>4</sup> A distinção entre as três dimensões da ordem foi repensada a partir do texto de Marina Farinetti, Ricardo Rodriguez e Valéria Hall: “*La significación del conflicto en el discurso político, entre la criminalización y la institucionalización*”, in *Política y Sociedad en los años del menemismo*, Universidade de Buenos Aires, Argentina, 1995.

<sup>5</sup> Seguindo a abordagem proposta por E. Laclau (*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, citado em *Política y sociedade en los años del menemismo*), o espaço político existe enquanto esfera da dizibilidade ante à impossibilidade – indizibilidade do social (condição de existência e fonte da política).

<sup>6</sup> Bobbio Norberto. Existe consenso e consenso. In *As Ideologias e o poder em crise*, UnB / Polis, 1990.

<sup>7</sup> O Senador Antônio Carlos Magalhães afirmou em Porto Seguro, na presença de Fernando Henrique Cardoso, que “a democracia é dizer sim a FHC”.

<sup>8</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993; citado por Fina Birules In *Tiempos de subjetividade*, Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>9</sup> N. Elias, *Sociología fundamental*, Barcelona: Gedisa, 1982.

<sup>10</sup> N. Elias, *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península, 1990.

<sup>11</sup> Nietzsche, F. *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona: 1972.

<sup>12</sup> Bourdieu P.; *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.

<sup>13</sup> Castoriadis, Cornelius; *A Instituição Imaginária da Sociedade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

<sup>14</sup> Guattari-Rolnik, *Cartografias do desejo*, Petrópolis: Vozes, 1996.

<sup>15</sup> Couche, Denys, *La Notion de Culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris, 1996.

- <sup>16</sup> Temática abordada na minha dissertação de mestrado em Sociologia: "Plebiscito e cidadania no registro da visibilidade", UFC, 1995.
- <sup>17</sup> Bobbio, N, *As Ideologias e o poder em crise*, São Paulo: Polis, 1990.

## BIBLIOGRAFIA

- ACHACHE, G. El marketing político, in Ferry Wolton et al., *El nuevo espacio público*. Buenos Aires: Gedisa, 1992.
- AMORIM, M. *Labirintos da Autonomia, A utopia Socialista e o Imaginário em Castoriadis*. Fortaleza: EUFC, 1995.
- ANGENOT, M. *Pour une Théorie du Discours Social*, Littérature nro. 70, Hachette, Paris, 1988.
- BOBBIO, N. *As ideologias e o poder em crise*, UnB/Polis, 1990.
- BOURDIEU, P. *El Sentido Práctico*. Taurus Humanidades, Madrid, 1991.
- BRUNI, L. Há uma crise nas Ciências Sociais?, In *O pensamento em crise e as artimanhas do poder*. São Paulo: UNESP, 1988.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- COUCHE, D. *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris: 1996.
- DEBRAY, R. *Tratado de midiologia geral*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DURKHEIM, E. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Schapire, 1972.
- ELIAS, N. *La sociedad fundamental*. Barcelona: Gedisa, 1982.
- ELIAS, N. *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península, 1990.
- FARINELLI, M. / RODRIGUEZ, R. / HALL, V. La significación del conflicto en el discurso político – Entre la criminalización y la institucionalización, in *Política y sociedad en los años del menemismo*, Universidad de Buenos Aires, 1995.
- FOUCAULT, M. *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- GUATTARI, F./ ROLNIK, S. *Cartografias do desejo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996.
- LINS, D. 140 Milhões de "caipiras", artigo publicado no jornal *O Povo*, Fortaleza, 22 de julho de 1996.
- NIETZSCHE, F. *Os pensadores*, vol. I e II, Nova Cultural, 1987.
- NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets, 1972.
- REINHART, KOSELLECK. *Futuro passado, para uma semântica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993; citado por Fina Birules, in *Tiempo de subjetividade*. Barcelona: Paidós, 1996.
- WEBER, M. *Economía y sociedad*. México: FCE, 1964.