Universidade de São Paulo
Escola de Comunicações e Artes

Mônica do Amaral Britto Arouca

Inúteis para o mundo (?): dialética da exclusão, visibilidades televisivas e o paradigma do Homo Sacer na sociedade do espetáculo.

São Paulo
Fevereiro de 2011

Mônica do Amaral Britto Arouca

Tese apresentada ao Departamento de CJE da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências da Comunicação, sob a orientação da prof[a]. Dr[a]. Mayra Rodrigues Gomes.

São Paulo
2011

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação

Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo

Arouca, Monica do Amaral Britto
Inúteis para o mundo (?): Dialética da exclusão, visibilidades televisivas e o paradigma do Homo Sacer na sociedade do espetáculo/ Monica do Amaral Britto Arouca – São Paulo M. A. B. Arouca, 2011.
153 p.: il

Tese (Doutorado) – Escola de Comunicações e Artes / Universidade de São Paulo.
Orientadora: Profª. Drª. Mayra Rodrigues Gomes

1. Marginalidade social 2. Dialética 3. Meios de comunicação.4. Desigualdades sociais I. Gomes, Mayra Rodrigues II. Título.

CDD 21.ed. – 305

AROUCA, Mônica do Amaral Britto.
Título: Inúteis para o mundo (?): Dialética da exclusão, visibilidades televisivas e o paradigma do Homo Sacer na sociedade do espetáculo.

Tese apresentada à Faculdade de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de doutor em Ciências da Comunicação

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. José Ronaldo Alonso Mathias. Instituição: Centro Universitário Belas Artes de São Paulo.

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof[a]. Dr[a.] Bader Burian Sawaia. Instituição: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr[a]. Rosana Lima. Soares Instituição: Universidade de São Paulo.

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Manuel Carlos Chaparro Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr[a]. Mayra Rodrigues Gomes (Orientadora). Instituição: Universidade de São Paulo.

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedicatória

Às crianças da Comunidade Nova Divineia que me levam a pensar e a escrever.

Agradecimentos

Ao Ariel pelo apoio e incentivo desde o início.

À Márcia de Azevedo Arouca, tia e amiga querida, pelas conversas impagáveis e pela relação que jamais precisou de justificativas.

Aos meus amigos de sempre Enio Moraes e Natal pela mão sempre estendida.

Paulinho, Ivete e Elaine: pela vontade de sempre ajudar.

À Mayra Rodrigues Gomes, orientadora, pela oportunidade tão importante.

Aos meus filhos Lucas e Sophia, que souberam se virar – e sem reclamar - tantas vezes enquanto eu escrevia esta tese.

Resumo

Este trabalho analisa como a ideia de exclusão e inclusão é apresentada em programas de televisão. Por meio uma observação sistemática de certas práticas constituintes do modo de fazer televisivo, incluindo os relatos jornalísticos, o presente estudo atenta para as abordagens em que o tema da inclusão/exclusão surge em meio a discurso e práticas naturalizadores. Por meio da aproximação dos campos da Análise do Discurso de linha francesa, da Psicologia Social e da Sociologia, discute-se a construção de visibilidades de sujeitos inscritos sob a rubrica da exclusão. Assim, a partir da hipótese de que os chamados excluídos já estão incluídos de uma maneira instrumental na arena pública de uma sociedade espetacular, este estudo apresenta como os efeitos discursivos – incluindo as cenas de enunciação – de alguns produtos audiovisuais – provocam assujeitamentos e reforçam estigmas e desigualdades por meio de posições-de-sujeito já naturalizadas no campo social.

Palavras-chave: Dialética da exclusão/inclusão. Programas de televisão. Naturalização das desigualdades. Discurso. Posições-de-sujeito.

Abstract

This work analyses how the idea of social exclusion/inclusion has been showed in different television programmes. By looking systematically at its ordinary practices that include the ways the media and journalism are produced, we attempt to verify the approach of the theme through a kind of naturalizing discourse as well as the way these discourses reinforce stigmas. The approach of some fields such as French Discourse Analysis, Social Psychology and Sociology, allows discussing the construction of the identity and the social belongings of people under the exclusion rubric. Therefore, considering the hypothesis that the underclass are already instrumentally included in the public arena of a spectacular society, this research comprehends the manner the discourses effects – including the scenes of enunciation - of some audiovisual products provoke subjections and highlight social differences as a natural issue through the positions already naturalized in the social field.

Keywords: Dialetics of Exclusion; Television; Naturalization of social Differences; Discourse; Social position.

Résumé

Cet ouvrage examine comment l'idée d'inclusion et d'exclusion est présentée à la télévision. Grâce à une observation systématique des pratiques constituant le moyen de faire de la télévision, cette étude se penche sur les approches où la question de l'inclusion / exclusion aparaît dans les discours et praxis naturalisants. Ainsi, a partir de l'hypothèse que les soi-disant exclus sont inclus de façon perverse dans la sphère publique d´une société spectaculaire, nous cherchons à comprendre comment les effets discursifs - notamment des scènes de l'énonciation - de certains produits audiovisuels- provoquent la sujetisation et renforcent la stigmatisation et les inégalités à travers des positions-de-sujet déjà naturalisés dans le domanine social.

Mots-clés: Logique de l'exclusion. Television. Naturalization des inégalités; Discours, Positions de sujet.

Sumário

Banca Examinadora 4
Dedicatória 5
Agradecimentos 6
Resumo 12
Abstract 13
Résumé 14
Sumário 15
Introdução 12
Desigualdades e diferenças como dado natural 14
Naturalização: sutilezas da exclusão 17
Discurso e produção de sentido 22
Capítulo 1 26
Exclusão: do que se diz e do que se entende 26
1.1. Laços sociais, suas desintegrações e anomia: Esboços sociológicos para uma teoria da exclusão. 29
1.2 Processos excludentes: A problemática na modernidade 34
Perspectivas da Sociologia 34
1.3. Homo Sacer, biopoder e dispositivos disciplinares: a exclusão como tática ... 48
1.4. Perspectivas da Psicologia Social: no encontro de campos, a dialética da exclusão 54
1.4.1. A insuficiência da vertente trabalho/inclusão 55
1.5 As metamorfoses da exclusão 61
Capítulo 2 66
Discurso e produção de sentidos: construtos de realidade. 66
2.1. A entrada do humano. 67
2.2 Entre o sujeito e o mundo. 75
2.3 Identidades, identificações e posições-de-sujeito. 78
Capítulo 3. Do fato ao relato: distribuições de visibilidades. 90
3.1. De onde partimos: Motivações, procedimentos metodológicos e posicionamentos frente ao objeto. 90
3.2. Ainda o mito. 98

3.3. Cenas da enunciação: vontades de verdade. 101
3.4. Central da periferia 103
3.4.1. “Minha periferia é o mundo”: a proposta de Central da periferia. 112
3.5. Casos de família – descrição do programa e seus bastidores. 125
3.6. A condição de Homo Sacer 131
4. Conclusão 134
Referências bibliográficas 139
Anexos 144

“Afinal, não é muito grande a diferença que há entre um dicionário de biografias e um vulgar cemitério. As três linhas secas e indiferentes com que a maior parte dos casos os dicionaristas resumem uma vida, são o equivalente da sepultura rasa que recebe os restos daqueles que (perdoe-se o trocadilho fácil) não deixam restos. A página cheia, com autógrafos e fotografia, é o mausoléu de boa pedra, portas de ferro e coroa de bronze, mais a romagem anual. Mas o visitante fará bem em não se deixar confundir pelos alçados de arquitecto, pelas esculturas e cruzes, pelas carpideiras de mármore, por todo o cenário que a morte pomposa desde sempre aprecia. Igualmente deverá dar atenção, se está em campo aberto, sem referências, ao sítio onde põe os pés, não vá acontecer que debaixo dos seus sapatos se encontre o maior homem do mundo.

Não estará, porém, a pisar a sepultura de Giordano Bruno, porque esse foi queimado em Roma, ardeu atrozmente como arde o corpo humano, e dele, que eu saiba, nem as cinzas lhe guardaram. Mas ao mesmo Giordano, para que todas as fiquem nos lugares que lhes competem e justiça, enfim se faça, foram reservadas quatro linhas neste dicionário biográfico. Em tão pouco espaço, em tão poucas letras, ali, entre a data do nascimento e a data da morte, balizas de um universo pessoal que viveu no mundo, pouco se diz: italiano, filósofo, panteísta, dominicano, deixou as ordens, negou-se a renunciar às suas ideias, foi queimado vivo. Nada mais. Nasce e vive um homem, luta e morre, assim, para isto. Quatro linhas, descansa em paz, paz à tua alma se nela acreditavas. E nós fazemos excelente figura entre amigos, em sociedade, na reunião à mesa do restaurante, na discussão profunda, se deixamos cair adequadamente, de um modo familiar e entendido, a meia dúzia de palavras de que julgamos poder abrir uma vida e uma consciência.

Mas, para nosso desconforto, se estamos em hora é maré de lucidez, os gritos de Giordano Bruno rompem como uma explosão **que** nos arranca das mãos o copo de uísque e nos apaga dos lábios o sorriso intelectual que escolhemos para falar desses casos. Sim, é verdade, a incómoda verdade que vem desmanchar o suave entendimento do diálogo: Giordano Bruno gritou quando foi queimado. O dicionário só diz que ele foi queimado, não diz que gritou. Ora, que o dicionário é este que não informa? Para que quero eu uma biografia de Giordano Bruno que não fala dos gritos que ele deu, ali, em Roma, numa praça ou num pátio, com gente à roda, uns que ateavam o lume, outros que assistiam, outros que serenamente descreviam o auto da execução?

Demasiado esquecemos que os homens são de carne facilmente sofredora. Desde a infância que os educadores nos falam de mártires, dão-nos exemplos de civismo e moral à custa deles, mas não dizem o quanto foi doloroso o martírio, a tortura. Todo fica no abstracto, filtrado, como se olhássemos a cena, em Roma, através de grossas paredes de vidro que abafassem os sons, e as imagens perdessem a violência do gesto por obra, graça e virtude da refracção. E então podemos dizer, tranquilamente, uns aos outros, que Giordano Bruno foi queimado. Se gritou, não ouvimos. E se não ouvimos, onde está a dor?

Mas gritou, amigos. E continua a gritar”.

José Saramago, Bagagem do viajante.

Introdução

Este estudo inscreve-se na continuidade de pesquisa em nível de mestrado, oportunidade em que mostramos as modificações de sentido que sofreram as falas de entrevistados pobres e de outros excluídos sociais no telejornal popular Cidade Alerta. Partimos, naquela ocasião, da análise da organização discursiva do programa por meio de uma sistemática observância do conteúdo dos diversos suportes discursivos que nele eram erigidos, a saber: os gestos e a fala do apresentador, as "cabeças" e as conduções de matérias, as imagens, a grafia *das* câmeras e *dos câmeras*, as inscrições musicais no programa e como eram *dados a ver* os entrevistados pobres nas reportagens.

Percebemos que os enunciados eleitos no noticiário situavam/identificavam os personagens em contextos grotescos, em meio a fetiches e estigmas, que os perpetuavam em lugares discursivos que são historicamente destinados a ocupar e de onde não lhes cabe sair. Desse modo, tais pessoas eram sempre apresentadas e incluídas na arena de visibilidade pública por meio de um discurso destituidor. Assim, de acordo com o apresentador, deixavam de ser excluídos porque *tinham voz* no telejornal; no entanto, tal inclusão era artificial, precária e caricata.

Pudemos afirmar que, numa primeira instância, os discursos no entorno de todo o programa pareciam nada imputar de destituidor àqueles de quem falava, pois as interpelações do apresentador e as cenas previamente determinadas para irem ao ar faziam parte de um todo acordado, constituído de uma narrativa sobre o dano, construído dentro de regras que o compunham como tal e essa regra era a violência, a certeza da desigualdade social e da diferença forjadas na história humana e não no programa. Este, portanto, ao proclamar-se o "porta-voz da indignação cívica nacional", *apenas mostrava a realidade,* e as cenas, os modos de enquadrá-las (os planos-sequência, os cortes de câmera, a intervenção do apresentador) funcionavam como entrada para essa realidade ora mediada, ora construída pelo programa.

Chamou-nos a atenção durante aquela pesquisa que a maioria das edições diárias do referido telejornal obedecia a momentos estruturados de uma mesma maneira: uma interpelação (do apresentador), que estabelecia a relação inaugural eu-tu, uma relação dual e imaginária; uma ampliação do campo de interpelação, do eu-todos, com a predominância do eu; uma apresentação de imagens, de cenas fragmentadas de um todo impossível de ser simbolizado, um todo invisível, recoberto por narrativas e imagens de violência, dano e miséria, como já afirmamos.

Ora, se há na construção das narrativas algo que sempre escapa de ser simbolizado, que está fora do alcance da representação pela linguagem, é preciso que se considere "*este a mais situado para além da representação, do visível, do previsível*" (Soares, 2001:45) para entender os efeitos de sentido de um dado discurso.

Assim, o que não era possível de ser "visto" e "entendido" pelas imagens e pela condução da reportagem, era recoberto pelas falas (improvisadas) do apresentador que "explicava" o que era (para ser) visto. Por isso, dissemos que ao olharmos para aquilo que sobra da cena, nosso olhar, já organizado por ela, é remetido para a cena anterior, aquela da qual se originou a *cena da sobra.* A cena é, então,

> *a abertura para a construção sígnica à qual nos referimos ['fantasias de poder, de destruição, de punição e perseguição, de devoração (...)' (Prokop, 1986)]. O apresentador e a equipe de reportagem estão ao mesmo tempo dentro e fora da cena e são parte da mesma realidade, fazem a mediação entre os telespectadores e a cena. Podemos dizer, então, que há um aquém e um além da cena. Datena endossa essa ideia logo depois das imagens, comentando que essa [miséria, violência] é a realidade triste e dura do país. "Fazer o quê?", como quem diz: A barbárie está aí e não fomos nós que a criamos. (...).*
> *Esse universo imaginário, dividido entre bandidos e trabalhadores, tem por efeito caber na cena horrenda fora do sujeito. Ele não se confunde com ela. O problema é do outro, e muito embora pela via da identificação ele não se inclua, o problema poderia ser dele. Por isso mesmo é preciso vigiar o mal. (AROUCA, 2003:51)*

Durante quatro dias consecutivos de acompanhamento *in loco* da produção e gravação do telejornal, vimos diferenças cruciais entre o que é feito atrás e na frente das telas de televisão: da angulação de pauta à escolha do que seria elevado ao

status de notícia, o tempo que uma matéria deveria ficar no ar (o que, como presenciamos, esteve atrelado aos índices de audiência monitorados ao vivo pelos produtores e pelo apresentador), as condições de produção do programa e como as falas do apresentador – estas em especial - determinavam diretamente a queda ou o aumento da audiência.

Ao final daquela pesquisa, demonstramos que as estratégias discursivas e o *modus operandi* do programa, ao nomear e localizar os entrevistados pobres sob a rubrica da exclusão, não apenas sedimentaram uma discussão estéril sobre a desigualdade e a pobreza, como também não a problematizaram. Ao contrário, veladamente, fizeram com que os chamados excluídos ascendessem a uma outra posição, a de já incluídos de modo marginal, precário. No limite, a miséria humana estetizada e apresentada como espetáculo atrelou a identidade dos mais pobres ao exótico.

Desigualdades e diferenças como dado natural

Agora, busca-se analisar como a ideia de exclusão e inclusão social é desenhada em certos discursos televisivos, especialmente em programas de televisão. Nossa atenção recai também nos produtos produzidos por centrais de jornalismo[1] e aqueles cujo propósito não é *a priori* a abordagem desse tema, isto é, em que este surge em meio a discursos neutralizadores e forjados em condições de produções específicas do universo televisivo.

A partir dessa perspectiva, propomos a hipótese de que o modo (efeitos discursivos) como a exclusão/inclusão se anuncia nesses programas leva ao reforço das desigualdades por meio de posições-de-sujeito já naturalizadas no campo social. Porém, antes de abordamos de modo introdutório a questão da naturalização da exclusão e das desigualdades em suas várias formas, devemos mostrar que o termo exclusão e os diferentes sentidos que contemporaneamente lhe são atribuídos em múltiplos campos das ciências, em especial o das ciências humanas, e que

[1] Muitos programas alocados na categoria de *fait-divers*, a exemplo do *reality show* Big Brother (Rede Globo), são produzidos por centrais de jornalismo. Essa condição mobiliza jornalistas como apresentadores e como repórteres, dispondo, ao nosso ver, dos atributos em torno do jornalismo, principalmente os de verdade e precisão, de tal modo que as cenas de enunciação desses programas de entretenimento remetem ao modo de fazer jornalístico e aproximam campos distintos (jornalismo e programa de entretenimento).

perpassam por questões ético-políticas e morais – dentre outras – remetem a um estado de coisas existente desde sempre na história humana, haja vista o exílio político, o banimento, o ostracismo ateniense, o desterro romano, os guetos, os estatutos negativos ou negativados dos doentes, dos loucos, dos pobres, dos escravos, dos dissidentes políticos.

Apartações e desigualdades sempre se constituíram como parte da normalidade das sociedades, isto é, as segregações só inspiravam exame de consciência se "*suscitassem a misericórdia sob o signo da virtude da caridade*". (Freund, 1993). A exclusão existia, mas não era vista como rejeição, pois era condição natural, a regra.

Entretanto, Freund nos mostra ainda que mesmo as sociedades modernas atravessadas por revoluções cujo propósito ideológico e político era o rompimento com esse *antigo* estado de coisas mantiveram este último com outra roupagem:

> *Sob o pretexto de por fim às exclusões, reabilitaram-na de outra maneira. Prometiam eliminá-las em nome da igualdade, que seria o princípio das novas sociedades sem classes. É neste contexto que a sociologia fez da exclusão um dos seus temas de combate, moralizando, contudo, o problema e visando justificar a nova sociedade, após ter feito o inventário, dos vícios de que sofreriam as sociedades antigas. Na realidade, a ideologia não fez mais do que manter a exclusão, mas limpando hipocritamente a sua própria consciência.* (FREUND, 1993:8)

É nessa perspectiva ideológica que se dá a manutenção da exclusão porque nessa instância ela é menos visível e, paradoxalmente, quanto mais sutil, mais vil, isto é, na medida em que se torna mais diluída e escondida, torna-se mais invisível, a ponto de parecer não existir. As diversas formas de exclusão (física, material, geográfica) envolvem uma das piores exclusões, a simbólica, qual seja, aquela em que o sujeito excluído está fora dos valores não só materiais, mas também espirituais, culturais, ou seja, o sujeito é afastado de um pertencimento que determina uma representação coletiva do mundo. O que advém desse processo sempre latente diz respeito a uma autoexclusão de pessoas e por vezes de grupos inteiros que traçam para si e para *os seus* um percurso silencioso de *despertencimento*, desvinculação e de desenraizamento uma vez que se encontram

banidos de uma troca simbólica e são identificados como inferiores, maus, errados, dentre outras desqualificações.

Sobre esse fenômeno, encontramos clareza em Xiberras:

> *Logo que começam a aparecer, estes valores [espirituais, simbólicos] figuram decisivamente nas representações coletivas, mas numa forma inversa: o atributo do que não vê reside na sua maneira de ver diferentemente, mas, no olhar que vê, ele permanece cego. Ele possui um daqueles atributos negativos que, de toda a maneira, o classifica na categoria do estigma, a categoria negativa. Ele não é simplesmente excluído da troca material e simbólica, ele ocupa um lugar em falta. (...) O excluído pode jogar com essa indefinição para usurpar um lugar no mundo da normalidade, mas pode também sofrê-lo, mesmo sem compreender suas razões. (XIBERRAS, 1993: 19)*

Dados esses pressupostos, vemos a ideia de identidade na perspectiva dos Estudos Culturais como vital para a discussão que propomos neste trabalho. Silva (2000) mostra que as noções de identidade e de diferença constroem-se por uma relação de poder (Bhabha, 1994; Hall, 1993) marcando formas de exclusão, para fazer emergir "*o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, isto é, uma mesmice que inclui sem diferenciação interna*". (Silva, 2000: 109)

Na imposição que as define, temos que:

> *Não se trata, entretanto, apenas do fato de que a definição de identidade e da diferença seja objeto de disputa entre grupos sociais assimetricamente situados relativamente ao poder. Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a anunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relação ao poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. (SILVA, idem: 81)*

Ao se verificarem as sutilezas e as tramas da exclusão e as formas como ela se redesenha e é passível de se esconder nas circunstâncias ou a elas se adaptar, tal qual um elemento camaleão, torna-se possível entender porque as desigualdades

e as diferenças na perspectiva da exclusão são produções sociais e naturalizadas. A produção da identidade e da diferença, porque entrelaçadas nas relações de poder, sustentam o binômio inclusão/exclusão. Daí, portanto, derivam as categorizações, os pertencimentos, as noções de inclusão (fenômenos distintos, na concepção de Agamben – e o veremos mais adiante neste trabalho), que, em última análise, reforçam estigmas e estereótipos, provocam assujeitamentos e, consequentemente, reforçam também a naturalização das desigualdades e das diferenças.

Naturalização: sutilezas da exclusão

A desigualdade como elemento natural e determinado por uma matriz sócio-histórica recobre um referencial não apenas de diferença, mas também de *destino.* É o que mostra, por exemplo, os estudos de Lapa (2008) sobre a pobreza no Brasil: a relação entre o sujeito pobre e sua trajetória de vida é indissociável, sedimentada e aprofundada no amparo assistencialista do estado e da igreja.

Entre 1850 e 1930, período que marcou a transição do escravismo para o capitalismo, verificam-se as formas que a burguesia encontrava de arregimentar e disciplinar os pobres e os miseráveis, egressos ou não da escravidão: o enaltecimento do trabalho contra a vadiagem, a malandragem e a ociosidade. No entanto, tal enfoque trabalhista configurava-se na limitante dependência de classes, o que mantinha os valores burgueses e a “pobreza necessária”.

Dessa forma, a naturalização também pode ser compreendida nessa organização das diferenças:

> *As indagações sobre a origem e a evolução da pobreza sempre remontam a uma fatalidade da natureza e da condição humanas, na qual a desigualdade entre os homens em termos de capacidade, aptidões, talento etc pesaria para, através do trabalho, assegurar a sobrevivência e a reprodução numa economia natural de autoconsumo até acumular excedentes e, então, gerar escambo e o comércio, produzindo nesse processo a desigualdade da riqueza e da pobreza. Elementar, portanto. Seria inerente à vida em sociedade, o que acompanharia o homem na complexidade, nas mutações e nas diversificações que a ordem social apresenta ao longo da história.* (LAPA, 2008:19)

Lapa mostra também que a necessidade de acomodar e disciplinar os excluídos, os desiguais, os diferentes, exigiu dos aparelhos do estado sistemas de controle sociais para ser possível identificar quem é *pobre, carente* ou *dependente*, o que, de uma forma ou outra, onera o estado e a sociedade. Assim:

> *[a sociedade] hesita em assumir a responsabilidade de ser a causa da existência da mendicidade e, portanto, de derivá-la do sistema social, encarando-a como objeto de assistência social ou atribuindo a causa à vadiagem, à preguiça, à degeneração hereditária, e nesse caso, disciplinando com mais rigor o seu enquadramento*. (Idem: 33)

Para o Direito da época, aponta o autor, a legislação referendava garantias não apenas àqueles economicamente desprovidos, mas a quem *se* percebesse, além de pobre, como pertencente a uma situação diferente das dos demais, isto é, aquele que reconhecia que deveria ser amparado pela sociedade e pela legislação. Tal marcador identitário diz respeito aos chamados *remediados* e, de acordo com Lapa, contorna o que ele chama de "pobreza envergonhada".

Contudo, as noções de "pobreza envergonhada" aparecem ainda antes do período acima mencionado. Robert Castel (2009), em seu estudo sobre a trajetória histórica das práticas assistencialistas – sobre o qual voltaremos a discutir – mostra que a identificação dos pobres pelo "Estado Social", bem como as formas de gerenciamento do "problema" que para este e para a comunidade, já eram fortemente assinaladas na Idade Média. Muito embora Castel não reduza o quadro de "considerações da desvantagem" a coordenadas exclusivamente naturalistas, aponta para algumas posições-de-sujeito de cunho natural, ao mencionar que para ser atendido e protegido pela comunidade à qual gostaria de pertencer, o pobre deveria *reconhecer* e *ser reconhecido* como tal e aceitar sua posição muitas vezes atávica na estratificação social.

Para tanto, não apenas eram obrigados a usar distintivos que ilustrassem sua condição e, consequentemente, o "direito" de receber regularmente esmolas e de ser socorrido em hospitais: "*Desde o século XIV, começa-se a impor aos indigentes o uso de distintivos – medalhas, chapinhas de chumbo, cruzes costuradas na manga*

ou no peito"[2], como também eram nomeados distintivamente como "pobres envergonhados", "mendigos válidos" e "vagabundos"[3].

Tal aceitação do pertencimento comunitário por meio do reconhecimento e autorreconhecimento dos impeditivos sociais historicamente forjados já apontam evidentemente para a construção de uma plataforma naturalizadora das diferenças sociais.

Porém, alerta Castel, que a distinção entre essas categorias tributa-se à inerente ambiguidade dos termos e por isso a diferenciação nunca foi passível de uma aplicação rigorosa. Assim, à medida que aparecem as sociedades pré-industriais e industriais e aumenta a complexidade das relações societais, todas as categorias são arregimentadas em torno dessa volatilidade: para todos os efeitos de assistência e proteção (comunitária e estatal), todos pertencem a uma mesma classificação, ao mesmo lugar discursivo, o que levará, a *posteriori,* às sedimentações e ao reforço das naturalizações dos estatutos negativos, à desfiliação e à ruptura indivíduo/comunidade, à criminalização e à estigmatização de parte dos sujeitos lançados à margem das trocas sociais.

Para Spink (2006:13), "a naturalização é um processo social eficaz" porque, uma vez que se acredita que a desigualdade é a ordem regular e natural das relações humanas, tende-se a esquecer que ela decorre de processos construídos em todos os campos: do social ao político e ideológico, ou seja, ela é oriunda de forças que estabelecem, perpetuam e vigiam a ordem. Importa, então, atentar para a transformação em fato real do que é produzido social e ideologicamente.

Entendemos, então, que os efeitos dessa sobreposição transformam-se em *discursos-verdades,* organizadores dos modos de ver/ser visto, de ser e de viver, categorizando marcadores reducionistas de identidades que, como já dito, segregam, excluem e reforçam estigmas e preconceitos, além de promoverem, dentro dos aspectos psicossociais, a culpabilização individual pelo lugar

---

[3] Os pobres envergonhados eram assim representados: alguém que merecia assistência e proteção da comunidade e do Estado porque, indigentes, foram vítimas de circunstâncias: bem-nascidos, com alguma educação e prestígio social, perderam tudo e não podem se sujeitar a trabalhos braçais, uma vez que sua "linhagem", "*preconceitos de nascimento, da educação (...) a influência dos costumes lhes proíbe tal recurso"*. (idem¸ 2009: 88) O sujeito diante de tais condições envergonha-se porque "*a pobreza é indigna para um homem de qualidade*" (ibidem: 89). Os "Mendigos válidos" classificavam-se por serem incapazes de trabalhar, a saber: órfãos, velhos, viúvas, doentes físicos e mentais. Dessa forma, mereciam benevolência desde que não mostrassem preguiça e ócio, defeitos naturais dos vagabundos. Estes – "*able bodied*" são casos de polícia e não de caridade.

social/identitário que se ocupa.Tais marcadores que vemos como efeito e práticas de significação.

A noção de naturalização remonta uma visão biologicista dos processos de existir humanos, que ao longo da história foram referendados pelas ciências biológicas e naturais cujas investigações eram de linhas naturalizadoras[4], formuladas a partir das considerações do homem como espécie, desconsiderando a implicação humana nos contextos sociais e culturais.

As ciências que emergiram subsequentemente ainda sofreram o peso daquela vertente positivista dadas pelas ciências físico-naturais, conforme aponta Amorim:

> *[a visão biologicista] está intrinsecamente relacionada à forma com que a ciência veio a se constituir, isto é, o desabrochar da ciência e das várias disciplinas esteve relacionado aos processos de transformação social e econômica vigentes no e a partir do século XIX, muito marcado pela industrialização, em um processo que vinha requerendo especializações. (...) Cada uma das racionalidades construídas teve implicações práticas de atuação/investigação, acabando por ser utilizada como instrumento que, simultaneamente, agrupa e separa; que, ao mesmo tempo, cria especificidades/identidades de grupo, em contraposição à construção de diferenças e até mesmo de desigualdades. Na construção dessas racionalidades, acabou-se por estabelecer semelhanças e desigualdades aos processos filogenéticos e de evolução das espécies, além de processos ontogenéticos e individuais; semelhanças e desigualdades nas relações sociais. (AMORIM,* 2006: 191-192)

Para aquela autora, esses discursos científicos, presos ao paradigma que lhes é próprio, ainda se entrelaçam aos outros discursos sobre a natureza social dos sujeitos postos hoje em circulação. Assim, as práticas discursivas presentes no cotidiano frequentemente remetem àquela matriz. Nessa perspectiva, Spink (1999) assevera que as relações, os papeis e as construções de identidade, apesar de representados por processos constituídos no âmbito social, devem ser considerados à luz de práticas discursivas naturalizantes.

---

[4] De acordo com Amorim (op. cit.) as noções biologicistas do desenvolvimento humano constituíram-se nos Estados Unidos com as teorias pensadas a partir de campos recém-pesquisados da Genética, da Biologia Evolucionária e da Embriologia. Esta última, inclusive, atravessou concepções ligadas à Antropologia e à Cultura.

Interessa-nos a relação dessas naturalizações sutilmente reveladas por discursos e por práticas mídiaticos, sejam eles caracterizados pelo *fait-divers*, cuja estrutura "contém em si todo seu saber: não é preciso conhecer nada do mundo para consumir um *fait-divers*; ele não remete formalmente a nada além dele próprio" (Barthes, 1970: 58-59), sejam aqueles apresentados no campo da visibilidade do jornalismo, ou seja, aqueles produzidos, comandados, estruturados por enunciados cujos atributos de precisão, imparcialidade e principalmente de verdade, já estão consolidados no imaginário público.

O jornalismo nos importa porque temos como pressuposto que ele organiza um modo de ver a *realidade,* isto é*,* ele é fundado na referencialidade, faz-se de testemunha autorizada (Gomes, 2003). Essa noção funde-se com a de que o jornalismo é capaz de retratar a realidade, dando-lhe sentido. No entanto, ao jornalismo só é possível uma percepção (dentre muitas possíveis) do real. Esse pressuposto fica bastante claro nos estudos de Soares:

> *(...) ao organizar a realidade por meio do discurso, dotando-a de sentido, o jornalista interfere naquilo que de "mais real" possa existir – a realidade discursiva, o limite do "real possível", já que ao real nunca se poderá ter acesso, pois ele sempre falta. Organizando de outro modo, o jornalista modifica a realidade ao construí-la discursivamente.*
> *Os atuais profissionais da mídia, jornalistas ou não, trabalham sobre discursos instituídos, tomando-os como se fossem "real" e não a "realidade". Se consideradas como construtoras da realidade discursiva e da "arena simbólica" da sociedade, as mídias assumem seu sentido de mediação e deixam de ser um mero meio técnico de produção e reprodução da mensagem. (SOARES,* 2001:29)

Perguntamo-nos, então, como e em que medida os discursos produzidos pelas práticas midiáticas apresentam as noções de exclusão/inclusão social e, concomitantemente, como disponibilizam as identidades, reforçando a naturalização de que falamos, além de promover condições para assujeitamentos dos que "ganham voz" e/ou visibilidade dentro dessa arena. Cremos que esses questionamentos encontram possíveis respostas se analisarmos os sentidos que elas operam a partir das análises dos discursos televisivos e das cenas da enunciação.

Discurso e produção de sentido

A produção de sentido passa, de acordo com Charaudeau (2007), por três lugares que se articulam e determinam as representações, os discursos e as interpretações da máquina midiática como construto da realidade social. Na instância da produção - da informação elevada ao *status* de notícia – existem, impreterivelmente, as práticas de organização socioprofissionais e as práticas de realização de um produto.

Esse lugar ocupado pela produção dos discursos comporta o que o autor francês qualifica como "externo-externo" e "externo-interno". Respectivamente, dizem respeito aos espaços a que a mídia é submetida quanto às suas condições socioeconômicas, e quanto às suas condições semiológicas, isto é, "aquelas que presidem à própria realização do produto midiático (o artigo do jornal, a paginação, o telejornal, o programa de rádio*)".* (Charaudeau, 2007: 24)

O que será colocado em discurso - o agendamento de temas, a organização semiodiscursiva posta em prática por meio de cada suporte midiático - faz referência a uma intencionalidade, a saber: aquela que, num segundo momento, irá forjar um destinatário ideal da mensagem.

O segundo lugar refere-se não apenas às condições de produção de mensagens, mas também ao âmbito da "construção do produto". Essa instância envolve a mensagem organizada, tendo em vista a perspectiva do enunciador e do destinatário, dos efeitos advindos de uma intencionalidade visada (na produção) cujos efeitos (na interpretação/recepção) tornam o destinatário um tradutor dos efeitos possíveis, uma vez que estes dependem da interpretação que cada público faz da mensagem.

Mesmo no lugar da recepção, lugar último, a partir do qual o destinatário interpreta as informações, há um descompasso entre os efeitos visados, produzidos e interpretados. O percurso que se forma no encaminhamento das informações pela mídia até o receptor é sempre truncado, fragmentado, sempre um mosaico.

Desse modo, interessa-nos, em Charaudeau, o modo como este concebe as estratégias discursivas presentes no discurso midiático para atender às

necessidades de credibilidade, de captação e de ordenação dos acontecimentos que operam uma *vontade de verdade*, no dizer foucaultiano.

A enunciação, como acontecimento, é um dispositivo construído, pelo ato da linguagem, a partir do qual o mundo torna-se mais inteligível. O "mundo a se comentar" por meio de descrição, narração e explicação configuram as possibilidades de verdade e expectativas de verdade, das "condições de veracidade":

> *O verdadeiro e o falso como noções remetendo a uma realidade ontológica não pertencem a uma problemática linguística. Entretanto, acham-se no domínio linguístico noções como as de 'significar o verdadeiro' ou 'significar o falso', isto é, produzir um valor de verdadeiro ou de falso por meio do discurso". (CHARAUDEAU, 2007:88)*

Dessa noção infere-se que o discurso dentro do espaço da enunciação midiática tem como propósito legitimar aquilo que se fala, aproximando verdade de verossimilhança, a ponto de "forçar", de fazer crer que o que se dá como verdade na instância da enunciação tem sua igual designação na instância da recepção. Trata-se do fazer crer por meio de provas, de explicações, a tal ponto que se pode dizer (no espaço social) "a realidade é isso".

Nesse sentido, aquele autor acrescenta:

> *Nas mídias, o meio mais eficaz de designação é a imagem que, no imaginário social, participa da ilusão de verismo, fazendo com que se tome aquilo que apresenta o objeto (o representamem) pelo próprio objeto. (id.ib:89)*

A partir desse mapeamento por meio do qual buscamos encontrar respostas, organizamos este estudo em quatro capítulos. No primeiro capítulo pretende-se traçar um percurso dos significados dos termos exclusão/inclusão, a fim de analisar o que se tem entendido como exclusão social. Apresentaremos a importância da matriz dialética, aquela em que subjaz a relação com a oposição que a constitui. Esse referencial teórico permitirá discutir se a exclusão pode ter um caráter ilusório que possibilita formular a seguinte questão: os chamados de excluídos ascendem à categoria de já incluídos?

Tal leitura, tributada originariamente à Psicologia Social, é possível de ser deslocada para outros campos, verifica os aspectos subjetivos do tema e entende a desigualdade como núcleo da exclusão, atentando para os mecanismos que mantêm o sujeito excluído como parte integrante do tecido social.

Nossas inquietações se dirigem também à seguinte hipótese: haverá uma possível relação entre o modo como exclusão/inclusão são apresentadas no campo televisivo e a noção de *Homo Sacer*, tal qual discutida por Giorgio Agamben (mas também deslocada para o nosso campo de análise)? Se há, como ela se dá e a que práticas de assujeitamento, controle e disciplinarização leva? Quais contornos assume a figura do "homem sacro" (sacrificial) na dinâmica midiática da sociedade do espetáculo?

A perspectiva de Agamben nos aproxima da visão dialética observada na Psicologia Social, uma vez que para o filósofo italiano, ao discutir o estado de exceção, também concebe a paradoxal equação de "exclusão inclusiva" (Agamben, 2002), ou seja, *o Homo Sacer,* cuja vida "é matável", mantém-se atrelado marginalmente à norma, não sendo dela descartado pura e simplesmente porque constitui o ordenamento estatal política e socialmente, isto é, nele habita pela exclusão.

Na esteira desses conceitos, veremos, *a posteriori,* que o H*omo Sacer*, conforme diz Agamben ao citar as asserções de Binding, adquire uma condição cuja vida é "sem valor (ou indigna de ser vivida)", de acordo com Agamben (idem: 145). Embora Binding tenha aplicado esse conceito aos "incuravelmente perdidos" diante de doenças e ferimentos irrecuperáveis, postulamos que essa concepção não é atomizada, podendo ser deslocada para outros sujeitos cujos estatutos também são circunscritos por estigmas outros, tais quais aqueles atrelados aos pobres, aos sujeitos socialmente humilhados, aos criminosos ou *suspeitos* de crimes; enfim, a quem pertence às "*categorias do desvio".*

Em seguida, no segundo capítulo, abordaremos como a linguagem constitui o sujeito, organizando-lhe uma realidade dotada de sentido para um mundo *a ser visto.* Para tanto, recorremos aos campos teóricos que subjazem as Ciências da Linguagem, principalmente a psicanálise freudiana a partir da leitura de Lacan. Assim, buscamos referenciar a entrada do sujeito no mundo: por meio da linguagem, instância das relações sociais e das trocas simbólicas.

Ainda nessa etapa, verificaremos como essa trajetória nos permite discutir questões de identidade, de identificações, das formas de narrar o mundo que se dão também pelo interdiscurso que atravessa o sujeito antes mesmo de ele estar no mundo.

No terceiro capítulo, terá lugar a observação do corpus. Analisaremos os programas, seus enunciados, estruturação, cenas de enunciação, buscando pistas que comprovem ou não nosso objeto de estudo. Para tanto, nos ateremos na construção das estratégias gerais e rotineiras do fazer midiático televisivo, sua práxis e seu *modus operandi,* e no funcionamento dos bastidores do programa ao qual assistimos *in loco*.

A compreensão do *modus operandi* desses programas ficou ainda mais clara diante das entrevistas dos agentes neles envolvidos: produtores, chefes de reportagem e "personagens".

Nosso corpus recorta uma amostra de programas e matérias televisivas analisadas sistematicamente entre os anos de 2007 e 2010. Apresentaremos a análise de alguns episódios da série Central da periferia, de programas populares, como *Casos de família* (SBT) e algumas matérias "avulsas" e "factuais", que também, na intenção de avaliar matérias conduzidas por enunciados que permitam perceber mecanismos de inclusão/exclusão, de ordenamento disciplinar, de construção de identidades, realocando os mesmos lugares discursivos na perspectiva do reforço daquelas posições-de-sujeito já explicitadas.

Balizaremos pelos conceitos de cenas de enunciação, especialmente pelo de cenografia, de Maingueneau, como dispositivo para analisar o discurso enunciado a partir de um lugar instituído e, por isso, potencialmente legitimado, capaz de instaurar seu próprio espaço de enunciação. A intenção da cena de enunciação é fazer crer o que enuncia. Dessa forma, entendemos que, se a exclusão e a inclusão aparecerem nas matérias, as formas de mostrá-las ganham um estatuto de verdade, exatamente porque as condições do discurso constroem essa possibilidade (vontade?) de verdade, que não é percebida como construção imaginária.

No quarto e último capítulo, veremos se respondemos às nossas inquietações, retomando nossa discussão principal, ou seja, como os discursos midiáticos reforçam a naturalização das desigualdades na perspectiva do binômio exclusão/inclusão e o que consolidam os efeitos decorrentes desses dispositivos.

Capítulo 1

Exclusão: do que se diz e do que se entende

"De momento, parece fato que as pessoas unanimemente designadas como marginais, associais, inadaptadas ou deficientes são, na sociedade moderna, o que os pharmakoi eram para os atenienses, isto é, simultaneamente o mal e o remédio".
(Colette Petonnet)

Apesar de figurar como pauta prioritária para onde convergem as principais discussões sociais, econômicas e políticas contemporâneas, a exclusão social é um sentido em construção. A fluidez que lhe é inerente enquanto categoria analítica justifica-se na medida em que as noções sobre seus muitos objetos, interpretadas à luz de momentos sócio-históricos específicos, reconfiguram-se rapidamente, suscitando um leque conceitual tal, que se torna possível falar da exclusão como um paradigma em processo (talvez *ad infinitum*). Não se trata de um *vir-a-ser*, mas diz respeito ao que se entende por exclusão e a partir de que viés se analisam os sujeitos nomeados sob essa rubrica, sem desconsiderar os conceitos variados e distintos que o termo comporta, ou seja, sem ignorar o problema epistemológico que surge diante da multiplicidade de escolhas que lhe impede uma definição estanque.

Não obstante, qualquer discussão ou busca conceitual em torno da exclusão relaciona-se às representações coletivas, ao grau de coesão/integração social e às construções de identidades (e, portanto, de diferenças[5]) dos sujeitos (excluídos ou não). Esses fatores combinados e imbricados remetem a uma composição que

[5] O conceito de diferença é entendido de modo distinto (e muitas vezes de maneira conflitante) por autores que o estudaram (ver as perspectivas na Filosofia, na Antropologia, nos Estudos Culturais). Neste trabalho assumimos as ideias de Foucault (as diferenças/identidades forjadas em meio a mecanismos de assujeitamento), mas também alinhavamos algumas noções inseridas nos Estudos Culturais no que diz respeito à vontade/necessidade de pertencimento. Tal noção de pertencimento social, apesar de inscrita nos Estudos Culturais, remonta, como veremos, as correntes iniciais dos estudos que buscavam uma teoria sociológica da exclusão, como os de Durkheim, Simmel e Weber, por exemplo.

perpassa a história humana e por isso mesmo possibilitam a verificação e a descrição de uma trajetória do objeto em questão.

As representações agem como uma classificação de mundo – seus sentidos e significados - e de construção de valores (dentre eles a identidade) que marcam e invocam posições de sujeito dentro de determinados lugares discursivos histórica e ideologicamente configurados. Dessa forma, na medida em que a representação dá-se por meio da noção de reconhecimento, isto é, por semelhança, é em meio a essa postulação de (re) apresentar o real, de estabelecer valores e lugares discursivos que se reclama ou se estabelece o que é ou não da essência mesma do humano e determinante das práticas sociais. Tais marcações simbólicas (e sociais), assim postas, tornam possível (e legítima) a reivindicação de diferenças, determinando, *a posteriori*, por exemplo, quem é ou não excluído, quem é "normal" ou "desviante".

Ao analisar a importância das representações e das práticas sociais nos processos de exclusão, Xiberras (1993) mostra que, no jogo de tais estatutos, as representações são estigmatizantes e a rejeição, talvez a mais cruel delas, dá-se na incapacidade de o excluído ascender aos valores simbólicos e normalizantes das sociedades ocidentais modernas[6].

Para aquela autora, se é bastante visível que os sujeitos rejeitados materialmente são de pronto percebidos como excluídos e sofrem como consequência a fragmentação dos laços sociais, outras formas de exclusão sublinham o modo invisível de rejeição, aquele em o indivíduo é isolado, segregado porque não consegue pertencer à *norma*, isto é, às representações normalizantes.

Essa apartação confere à ideia de exclusão uma abrangência maior do que aquela inicialmente prevista, isto é, a que se dá por causa da pobreza, do afastamento do mercado, da troca econômica. Tal ampliação de campo diz respeito a um "acúmulo de deficiências[7]" inerentes a esse sujeito *marcado.*

---

[6] Enfatizamos os aspectos da modernidade tendo em vista o destaque da racionalização da vida individual e social, ou seja, a assunção de um sujeito portador de razão, vontades e poder, definindo-se, assim, como um sujeito soberano. No entanto, como já dissemos, as noções de exclusão são um "desde sempre" e suas formas variaram (e ainda variam) num percurso sócio-histórico. Mais adiante veremos que a adoção das características que moldaram o sujeito iluminista será insuficiente para discutir as posições de sujeito frente às condições de exclusão/inclusão (e de identidade) aqui debatidas, uma vez que elegemos a teoria foucaultiana para a qual os processos de construção de identidades, de exclusões e de inclusões associam-se a formas de assujeitamento, ou seja, é por meio desse dispositivo que emanam as possibilidades de significação; o sujeito não é ele mesmo fonte originária de sentido. Some-se a isso a descoberta do sujeito do inconsciente, do qual falamos.

[7] Os campos de estudo da exclusão contemplam um vasto leque investigatório, que vão do insucesso escolar à loucura, dos problemas de comportamento tido como desviante à pobreza, do insucesso da

> *Existe uma série de normas ou de níveis a atingir, aquém dos quais os indivíduos não parecem habilitados a participar do modelo normativo, isto é, do que é "bem", "belo", "conveniente", "competitivo". Praticamente, todas as esferas da sociedade moderna parecem submetidas a estes níveis ou limites de normalidade que definem, em resposta, um insucesso em relação à norma. Este insucesso em relação à norma parece constitutivo dos processos de exclusão. (...) Nascer no interior destes limites [do sucesso ou do insucesso] dá, imediatamente, uma identidade claramente definida, ao passo que nascer para lá destas fronteiras subentende um estatuto de estrangeiro ou de imigrado, pessoas para as quais o processo de exclusão está claramente demonstrado*. (XIBERRAS, 1993: 29-30)

Na análise dessa asserção, Xiberras assinala que, se tais insucessos não contribuem diretamente para a exclusão, mas possuem potenciais vetores que a ela conduzem. Nesse sentido, exemplifica:

> *(...) a loucura conduz cada vez menos seguramente ao enclausuramento e, logo, à exclusão por definição. No entanto, para a deficiência mental, como para a deficiência física, encontrar uma habitação, ou encontrar um emprego, permanecem atividades específicas, levando redes especializadas, bem longe da integração normal ou "como toda gente". O insucesso numa esfera social não conduz à exclusão, mas multiplica a má sorte de um revés em outras esferas, por proximidade. Logo, a acumulação de insucessos, ou a acumulação de deficiências, torna-se, contrariamente, uma causa certa de exclusão social. Tudo se passa como se a sociedade de acolhimento pudesse, em rigor, aceitar a diferença ou desvio em relação à normalidade, ao menos no que respeita a um ponto, mas a acumulação, ou a soma, de demasiadas diferenças tornar-se-lhe-ia insuportável*. (Idem: 31)

---

vida conjugal à segregação étnica, ideológica e política. É isso que está contido na expressão assinalada nas palavras que exigem esta nota.

1.1. Laços sociais, suas desintegrações e anomia: Esboços sociológicos para uma teoria da exclusão.

Falávamos que as reflexões sobre exclusão reclamam, além das questões sobre as representações coletivas, as discussões sobre a coesão social e as formas como os laços sociais emergem ou se rompem. Xiberras (1993), recorrendo às teorias sociológicas, aponta para a visão durkheiminiana de solidariedade, a fim de analisar a exclusão face ao não-pertencimento aos estatutos normalizantes há pouco mencionados.

Para aquela perspectiva, é na observação da natureza dos laços sociais que está a possibilidade de compreender as razões (fundantes) por que os indivíduos se agrupam e buscam um dado ordenamento social, passível de solidariedade, de representações coletivas e pertencimentos identitários. Desse modo, tem-se que os indivíduos, ao perceberem no outro uma semelhança que os liga, tornam-se naturalmente solidários (solidariedade mecânica) e, assim, "*experimentam os mesmos sentimentos, aderem aos mesmos valores e reconhecem o mesmo sagrado*". (Durkheim apud Xiberras, 1993:45)

Sob essa ótica, o ordenamento social desenvolve valores e crenças, ou seja, representações sociais semelhantes; o contrário disso é a diferença, que exclui todos aqueles que não a apresentam. Contudo, consideramos que tal ideia guarda noções voláteis, uma vez que os conceitos que subjazem os processos de exclusão são relativos, bem como a própria noção de diferença.

As teorias da sociologia clássica, pertinentes para a compreensão de um aspecto fundador nos estudos da coesão social, ajudam-nos a entender o importância dos laços humanos. Estes, tanto para a sociologia quanto para a Psicologia Social, são condições *si ne qua non* para as análises sobre exclusão/inclusão. Para aquela, importa a interpretação das variáveis constitutivas dos vínculos sociais como ponto de partida para a compreensão do porquê os indivíduos unem-se ou se apartam. Para esta, interessa principalmente quais laços sociais são modelados diante dos processos de exclusão, ou seja,

> *com efeito, a exclusão induz sempre uma organização específica de relações interpessoais ou intergrupos, de alguma forma material ou simbólica, através da qual ela se traduz: (...). Decorrendo de um estado estrutural ou conjuntural da organização social, ela [exclusão] inaugurará um tipo de relação social. Sendo o resultado de procedimentos de tratamento social, ela se inscreverá em uma interação entre pessoas ou entre grupos.* (JODELET, 1999:53)

Assim, para ambas as perspectivas, é nos estudos das relações sociais que se revelam os vários processos fundantes de exclusão/inclusão. Embora a sociologia a partir de Durkheim - em seguida com Simmel e Weber - não tenha como escopo a exclusão propriamente dita, é com eles que nasce o esboço para os estudos do tema, iniciados com a Escola de Chicago, nas primeiras décadas do século dezenove (antes mesmo de Lenoir[8] – a quem a criação do termo exclusão foi atribuído).

No panorama que traçou sobre o ordenamento social, Durkheim avalia que os tipos de solidariedade humana (mecânica ou orgânica), advêm das representações coletivas. Estas imprimem um modelo/imagem de com os laços sociais devem se estabelecer, criando, *a posteriori*, uma consciência coletiva que anuncia as crenças e sentimentos comuns por meio dos quais os sujeitos se relacionam.

A consciência coletiva passa a ser uma entidade a qual os sujeitos se submetem para que o ordenamento social, a partir de uma experiência cognitiva consensual, aconteça. Desse modo, quanto mais forte a agregação sob esse efeito, mais “densidade moral” encontra-se intrínseca nos laços sociais.

Entende-se por densidade moral a força coercitiva que mantém os indivíduos integrados em torno de crenças coletivas, ou seja, diz respeito a imperativos sagrados por meio dos quais os sujeitos reconhecem e experimentam a consciência coletiva:

---

[8]Cf. Wanderley, Mariângela. *Refletindo sobre a noção de exclusão. In As artimanhas da exclusão* (op. cit.), 1999:16.

> *(...) a força e o grau que ligam os homens à consciência coletiva variam com a força e o grau de coesão que ligam os homens entre si. É esta intuição fundamental que está demonstrada na análise do funcionamento dos dois grandes tipos de solidariedade. Nas sociedades tradicionais, a consciência coletiva cobre a maior parte das consciências individuais. (...) A solidariedade exprime-se, pois, de maneira espontânea, como uma prática social natural, fidelidade que pode ir até ao sacrifício de cada um dos membros pelos outros, ou pelo coletivo (o altruísmo).* (XIBERRAS, op. cit.:47-48)

A densidade moral das relações sociais será tão forte quanto forem coerentes as representações postas em circulação, uma vez que a experiência coletiva reclama, tendo em vista a manutenção da coesão social, a identificação de valores que motivam os indivíduos a permanecerem agregados, ou melhor, unidos em torno de valores coletivamente legitimados.

Para Durkheim, o contrário dessa perspectiva, isto é, o vazio instalado no campo das representações sociais, leva à anomia, e a desagregação dela advinda designa o esvaziamento decorrente também das referências comuns.

Essa análise durkheiminiana nos interessa na medida em que é nesse ponto que o autor – após ter discutido a estrutura dos laços humanos - passa a verificar como as sociedades modernas respondem em grande medida pelos vários estados anômicos - pela quebra ou esgarçamento do laço - pelos quais as relações sociais passam e aos quais se submetem. É nas sociedades modernas que se abre a lacuna entre as representações coletivas e as práticas sociais até atingir os laços sociais.

Assim:

> *A anomia figura, pois, como o principal mecanismo de exclusão: em primeiro lugar entregue o vazio das representações coletivas, o homem da modernidade é, seguidamente entregue à ausência dos quadros sociais de integração tradicional, acabando de se confrontar, sozinho, com a dor do infinito*. (XIBERRAS, 1993:86)

Na concordância com tais ideias, Maffesoli (1972)[9] salienta que nas sociedades modernas, dada a sua configuração social e política altamente complexa, as representações coletivas não são dotadas de coerência suficiente para formar um sistema de pensamento/consciência solidário ou agregador.

Em situação de anomia, avalia Durkheim, diante da dispersão dos sujeitos que não mais encontram a coerência necessária de que falamos, o Estado aparece como a instância catalizadora capaz de reelaborar as representações coletivas ausentes. No entanto,

> *não se trata de reconstituir o conjunto da consciência coletiva, fenômeno social que o ultrapassa largamente, para se enraizar na experiência cognitiva de cada sujeito social, confrontado com os seus diferentes grupos de pertença. Trata-se de aderir à existência dessa consciência coletiva para representá-la. A consciência do Estado é, pois, uma consciência especial, mais restrita do que a coletiva, mas mais clara porque é composta por leis. (XIBERRAS, 1993:60)*

Para Durkheim, apesar dessa busca das representações coletivas como substrato das práticas sociais solidárias, coesas, é na divisão do trabalho, na diferenciação imposta por ele, que as representações sociais coletivas "fundam" a consciência individual. O individualismo, para essa esteira sociológica, é próprio da modernidade, quando os processos de exclusão adquirem contornos mais claros.

Preocupado com as formas de interação nas sociedades modernas, Simmel introduz no debate da coesão social, a relação com a alteridade. É nessa perspectiva que inicialmente se discute a questão do outro, o estrangeiro, e a configuração das relações humanas pelo reconhecimento de um oposto (e complementar) por meio de uma "semelhança universal" (pertencimento à humanidade) ou por um não-reconhecimento do outro diante de diferença singulares, individuais ou de grupos de indivíduos "iguais", isto é, com as mesmas características singulares.

---

[9] Para Maffesoli (1982, 1989), os mecanismos de exclusão nas sociedades modernas estão presentes principalmente nas formas de higienismo (como uma recorrente moral oficial de um estado de pseudo-bem-estar), nos genocídios, nas incitações à violência. A anomia se mostra nos genocídios, nas perseguições, nos campos de concentração. Tais pressupostos também são discutidos por Agamben (2003, 2004).

Suscitando a problemática da diferença, Simmel também verifica que a distância abissal estabelecida entre o sujeito e o outro promove uma agregação parcial das quais derivam inclusões distorcidas, ou seja, o diferente é integrado na "sociedade do acolhimento" desde que conserve suas características naturalmente estrangeiras. Para aquele autor, a modernidade inaugura o paradigma do individualismo cuja coroação é a permanente estranheza em relação ao outro. Em última análise, o individualismo acarreta uma união sempre transversal.

Já em estudos cronologicamente bem mais adiante dos de Simmel, e no âmbito não mais da Sociologia Interacionista, mas no dos Estudos Culturais, Hall (2006), em discussão sobre o nascimento e morte do sujeito moderno, também assevera que a modernidade possibilita novas formas de individualismo, de onde emergem, no centro, o "sujeito individual" e a identidade que o constitui .

Entretanto, a ideia de sujeito como indivíduo não nasce com a modernidade, esta apenas potencializa aquela noção, na medida em que o entendimento de indivíduo define-se dentro das estruturas que configuram a modernidade.

> *As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo dos seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes, acreditava-se que elas eram divinamente estabelecidas; não estavam, portanto, sujeitas a mudanças fundamentais. O status, a classificação e a posição de uma pessoa na "grande cadeia do ser" – a ordem secular e divina das coisas – predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano [dotado de desejos e interesses pessoais]. (*HALL, 2006: 25)

No cenário em que se avaliam as brechas constituintes da modernidade, os valores que a formam - do racionalismo econômico às formas de legitimidade (no sentido weberiano) -, não dão conta de preencher o vazio perene que se instaura. Na composição de uma nova ordem social inaugurada sob a égide do desvio, da anomia, das marginalizações e das diferenças, instala-se também (e paulatinamente), as condições para uma sociedade de exclusões. É assim que o esboço dos estudos da exclusão, na travessia de um percurso histórico (principalmente do século XIX para o XX), encontra uma perspectiva de ascender a categorias de análise, já com algum contorno do objeto propriamente dito.

1.2 Processos excludentes: A problemática na modernidade

Perspectivas da Sociologia

A teoria da Ecologia humana[10], cuja hipótese se coloca nos anos 30, na Universidade de Chicago, parte dos estudos fundadores já mencionados, focalizando principalmente o problema da baixa densidade moral e sua relação direta com as segregações e exclusões, com os processos anômicos e desviantes nas cidades industriais. Estas, para os adeptos dessa vertente, eram verdadeiros "laboratórios naturais" a partir dos quais se poderiam verificar as pressupostos iniciados com Durkheim, e ir além, ou seja, pensar na proposição de uma arqueologia dos processos de exclusão social. Assim, por meio do que chamou de "relações de vizinhança", a Escola de Chicago tratou de cuidar da formas de heterogeneidade moral dada no nível das individualidades que corroboram para a dispersão e enfraquecimento do laço social até a sua ruptura.

Os sociólogos de Chicago postulam a noção de gueto - entendidos como bairro dos excluídos - como objeto de pesquisa. Interessa-nos, porém, não apenas essa visão, que aponta para as questões das apartações pelas diferenças as mais variadas, mas também como a ideia de uma organização humana sectária que vai se apresentando como "natural".

A metáfora ecológica (atrelada às cidades, vistas qual um "organismo vivo") remonta a noção biologizante do humano ao indicar a ocorrência de uma ordenação social sobre tal base, conforme a análise de Xiberras:

> *Pode, pois, chamar-se, por analogia, "ecologia humana" à disciplina que estuda as relações sociais e temporais dos seres humanos, afetadas por fatores de seleção. Esta disciplina poderia enriquecer-se com observações já efetuadas sobre outros sistemas vivos. Por exemplo, qualquer formação, especialmente humana, tem tendência a desenvolver-se até um ponto culminante: o clímax. (...) definido como uma situação de apogeu, onde o processo de invasão, ou de desenvolvimento, se estabiliza com a emergência de um tipo dominante na*

[10] De acordo com Xiberras (1993), o termo, embora apresentado nos anos 30, foi mais bem desenvolvido por Robert Park, em *La Ville, phénomène naturel* (1972).

> *organização ecológica: o sistema é capaz de resistir às outras invasões. Assim, o desenvolvimento das cidades está, talvez, a limiares desse tipo.* (XIBERRAS, 1993:100)

A contribuição daquela escola está em mostrar como a ordenação social pode estruturar-se na da constituição de uma plataforma de semelhanças e da organização das diferenças (tal como pensado por Simmel). A essa análise chegou-se a partir das noções dos espaços como organizadores naturais das cidades e, consequentemente, dos grupos que diante do rápido crescimento demográfico e do cosmopolitismo, tendem a se mostrar cada vez mais diversificados e heterogêneos, a tal grau que se pode apontar para a impessoalidade no laço social e para as diferenciações provocadas por novas posições-de-sujeito, ou seja, por novas identidades dos indivíduos dentro dos grupos e do ordenamento social como um todo.

As diferenciações mencionadas dizem respeito principalmente a alguns fatores perpetrados nas cidades e entendidos como processos naturais (inerentes) da modernidade: alta mobilidade dos indivíduos, a divisão de tarefas (a diferenciação pelo trabalho), a divisão dos espaços naturais (e culturais) dados pelos reagrupamentos gerados por “uma multidão ou metrópole anônima e impessoal” (Hall: 2006:32), e pelas possibilidades de aproximação (assimilação) dos considerados iguais e segregação dos tidos como diferentes.

De fato, a naturalização das desigualdades pode ser vista já nessas observações sociológicas em que a confecção natural dos espaços tecem polarizações e, consequentemente, exclusões próprias, isto é, criam agregações comunitárias dos que compartilham o mesmo sentimento e consciência coletiva e afastam ou acolhem parcialmente os que se contrapõem a isso.

Nesse sentido, temos a seguinte análise:

> *A hipótese das áreas naturais parte da constatação de que, embora tenham nascido sem desígnio prévios, estes espaços preenchem uma função. Por exemplo: o bairro dos casebres, a zona degradada, é contíguo ao loop, bairro dos negócios de Chicago. Esta situação começa a ser contrária ao desejo de todos, mas depois é aceita porque permite uma disseminação dos guetos. (...) A segregação joga um papel semelhante ao de um mecanismo de triagem, ou de filtragem, que confere uma*

> *forma natural à expansão. No interior das áreas naturais, as relações sociais são de simbiose: as pessoas vivem em conjunto não só porque são semelhantes, mas também porque são úteis umas às outras.* (XIBERRAS: 104-105)

A questão do espaço importa para os processos de exclusão e desigualdades na medida em que ele se torna um produto social (Lefebvre, 1991) e justapõe as práticas sociais e materiais na criação de uma ideia de realidade, ou seja, de um imaginário social. É nele, a partir dele e das categorias que ele imprime em quem o habita, que se darão também as representações e a produção de significados compartilhados por um grupo ou por uma comunidade.

As fronteiras que se firmam nas relações delineadas pelo pertencimento ao lugar determinam as categorias para diferenciar os indivíduos dando-lhes identidades com as quais jogarão/negociarão na busca de suas posições de sujeito no campo social e no jogo de poder.

Desse modo, conforme afirma Woodward, é por meio de um sistema de classificação que se *"aplica um princípio de diferença a uma população de uma forma tal que seja capaz de dividi-la (e a todas as suas características) em ao menos dois grupos opostos nós/eles; eu/outro".* (Woodward, 2009:40).

Em concordância com a visão durkheminiana sobre a importância e o funcionamento dos processos simbólicos inerentes a toda e qualquer ordenação social, Woodward acredita que

> *os sistemas de classificação dão ordem à vida social, sendo afirmado nas falas e nos rituais. Se quisermos compreender os significados partilhados que caracterizam os diferentes aspectos da vida social, temos que examinar como eles são classificados simbolicamente*. (WOODWARD, idem)

Na visão de Durkheim, as relações sociais produzidas (e reproduzidas) dentro da cultura, sistema dentro do qual partilham-se significações, dão-se por meio de ritos, por símbolos, ou sejam, via sistemas simbólicos, *"sem os quais os sentimentos sociais teriam apenas uma existência precária".* (Durkheim apud Woodward, 2009:41)

Vemos, então, que os sistemas simbólicos agregam representações coletivas e estas constroem uma realidade coletiva que se forma como construto de uma unicidade identitária, porque antiga (tradicional) coesa, fixa, a partir da qual o que "sobra" é o diferente (o profano, na concepção durkheminiana).

A dicotomia, a demarcação pela diferença é essencialmente excludente e, de modo geral, configurada por oposição (nós/eles, por exemplo). Nesse sentido, tais oposições funcionam também como relações de poder, de estigmatizações e de naturalização das desigualdades, na medida em que a identidade estabelecida e dominante distingue o que/quem é normal e que/quem é desviante, como se a identidade não fosse instável.

A concepção de uma identidade unificada - criticada e refutada tanto pelos Estudos Culturais quanto pelas investigações sociológicas contemporâneas (principalmente as que estudaram as teorias do desvio, como Becker e Goffman) -, remete ao essencialismo identitário. Este, por sua vez, fundamenta a identidade como uma categoria natural. Nessa proposição, as concepções de verdade que emanam dessa visão limitada e biologizante, impede que se perceba a identidade (na modernidade e na contemporaneidade) como algo estratégico e posicional.

Nesse sentido, compartilhamos com a ideia de que:

> *muitos dos confrontos contemporâneos e das explosões identitárias pleiteiam a centralização de elementos reconhecedores de identidades por compreendê-las como algo naturalizável, estável, essencialista. Essa compreensão torna-se muitas vezes autoritária por se fechar sobre uma posse perigosa de suas práticas, demandando um reconhecimento que sempre torna aquilo que se é, ou se representa para os outros.* (MATHIAS, 2005)

Em semelhante posicionamento crítico a respeito do essencialismo identitário, e na concordância com a política da identidade, Hall salienta que *"(...) O segundo desafio de alguns dos novos movimentos sociais tem consistido em questionar o essencialismo da identidade e sua fixidez como algo natural, isto é, como categoria biológica"* (Hall:2000:37) e cita Weeks (1994) para quem *"as políticas de identidade tem sido a de construir uma política da diferença que subverte a estabilidade das*

categorias biológicas e de construções binárias". (Hall, 2000: 37 apud Weeks: 1994:12)

Woodward (2009) e Elias (2000) trabalhando em seus campos de análise, respectivamente, os Estudos Culturais e a Sociologia, identificaram os *insiders* e os *outsiders*, como produtos opostos *de* e *para* a manutenção de uma ordem (e controle) social e de uma identidade dominante. Para aquela autora, o criminoso é um forasteiro, cuja identidade foi regulada considerando-se a identidade local, é excluído e marginalizado porque representa o perigo, o desvio.

Já nos estudos de Elias, no "paradigma empírico" da vila de Winston Parva, a oposição binária entre os estabelecidos e os *outsiders* reclama questões outras, tais quais: por que um grupo posiciona-se como melhor do que outros ou por que acredita piamente sê-lo?

Elias rejeita de pronto a mera discussão do preconceito racial individual, uma vez que observou o problema em nível grupal, e aponta para a implicação de uma convivência interdependente e de uma relação de poder determinantes para o domínio dos estabelecidos e a estigmatização dos excluídos (*outsiders*).

Também naquela pesquisa fica claro que a desobediência às regras sociais estabelecidas leva à anomia. Assim, ao não comungar com as normas impostas pelos estabelecidos, a saber, o desrespeito "às normas e tabus coletivos", que "põe em risco as defesas profundamente arraigadas do grupo estabelecido", os *outsiders* são vistos como seres humanos inferiores.

Na difusão dessa crença ditada pelas relações de poder absolutamente desigual, os *outsiders* se veem como anômalos, ou seja,

> *(..) avaliam-se pela bitola dos seus opressores. (....)Assim como os grupos estabelecidos veem seu poder superior como sinal humano mais elevado, os grupos outsiders, quando o referencial de poder é grande e a submissão é inelutável, vivenciam afetivamente sua inferioridade de poder como inferioridade humana.* (ELIAS e SCOTSON, 2000: 28)

A problemática da exclusão e das diferenças diante do desacato às normas dadas é também a esteira da investigação do interacionismo simbólico que, a partir

de 1960, revigora as teorias sociológicas sobre o desvio, na retomada e na revisão das hipóteses da Escola de Chicago.

Classificam-se as novas categorias de desvio, tais quais as doenças mentais e o alcoolismo e as drogas. Afirma Xiberras (1993) que os sociólogos interacionistas da chamada Etiqueta social (*labelling theorists*), preocupam-se com a facilidade como eram concebidas essas novas categorias e como se enquadrava, como desviante, grande parte da população.

De acordo com a antropóloga francesa:

> *Eles [interacionistas] observam, então, dois tipos de ação com que se defrontam, em geral, nas representações coletivas e, em particular, nas relações face-a-face. O olhar da sociedade, que define a categoria de desvio. O olhar dos estigmatizados, que integra a etiqueta aposta pela sociedade, mas que desenvolve, não obstante, o seu próprio ponto de vista. Para os interacionistas, o desvio não é, pois, jamais inerente aos atos ou aos indivíduos, mas construído pouco a pouco, no decurso das atividades numerosas e misturadas, por agentes múltiplos, com aproximações diferentes e mesmo antagonista.* (XIBERRAS, 1993:116)

O interacionismo simbólico retoma as postulações de Georges Herbert Mead (1934), que concebe a identidade como interativa, isto é, ele inaugura a visão binomial social/eu (*self*), uma vez que são as outras pessoas a interface mediadora entre o sujeito (já não centrado na sua autossuficiência e autonomia, conforme pregado pelo Iluminismo) e os valores simbólicos que o constituem.

Com Becker (1963) e Goffman (1961), as pesquisas e hipóteses sobre a noção de desvio ganham um novo fôlego. Os estudos *in situ* feitos por eles contestam as ideias adotadas pelos estudos da criminologia para os quais tributava-se ao autor (à sua origem, lugar de residência, tipo de trabalho, personalidade, função social, entre outros elementos) os motivos do desvio, da deliquência, da desobediência às normas, ou seja, imputa-se ao sujeito uma culpabilização individual que, como veremos mais adiante, será motivo para um percurso de ruptura do indivíduo com o corpo social.

A partir de uma visão interacionista, Becker indaga se pode ser considerado desviante alguém que rompe com as normas de seu grupo para confrontar-se ou pertencer a outro.

Numa análise de Xiberras sobre tais postulações, tem-se, como já dissemos, que, se o sujeito é atravessado pela sua relação com o outro,

> *(...)[o desvio] não é mais uma qualidade do ato cometido ou do seu autor, mas uma consequência provocada pela reação dos outros: um atributo, ou um estigma, segundo Goffman. O desvio constitui, pois, uma propriedade que não pertence nem à pessoa desviante, nem ao seu comportamento, mas à interação entre dois grupos: aqueles que transgridem e aqueles que regem o ato de transgressão. Um dos processos de ação constitutivo do desvio reside, pois, na diferença entre o grupo criador da norma e o grupo, muitas vezes diferente, encarregado de a fazer respeitar. (...) Encarregados de fazer respeitar o conjunto das normas e de descobrir a totalidade dos desvios, este grupo estabelece também uma hierarquia nas ações a levar a cabo que é específica e depende dos seus próprios interesses.* (XIBERRAS, 1993: 121-122)

Na interdependência entre sujeito e sociedade, o que se tem é o “duplo olhar do estigma”: o olhar da sociedade e o olhar do sujeito estigmatizado (Goffman, 1975). A identidade social forja-se na categorização de indivíduos classificados dentro de certos atributos e estereótipos sociais. Esse construto diz respeito à identificação quem se enquadra na ordem “dos viciados, amputados, deficitários, desacreditados ou deficientes”, isto é, na categoria dos estigmatizados e, portanto, de excluídos. Dessa forma, Irving Goffman amplia a visão do estigma: a marca reveladora determinante de uma desordem social, moral ou mental é o que Goffman chama de “atributo negativado” e assim generaliza [o estigma] as características que permeiam o universo dos excluídos.

> *O termo estigma e seus sinônimos ocultam uma dupla perspectiva: Assume o estigmatizado que a sua característica dinstintiva já é conhecida ou é imediatamente evidente, ou então que ela não é conhecida pelos presentes e nem imediatamente perceptível por eles? No primeiro caso, está-se lidando com a condição do desacreditado, no segundo com a do desacreditável. Esta é uma diferença importante, mesmo que um indivíduo estigmatizado em particular tenha,*

> *provavelmente, experimentado ambas as situações. (GOFFMAN, 1978:14)*

Trata-se, no dizer de Goffman (1975), de atribuir uma identidade virtual (não-real) aos estigmatizados. Assim, como mais tarde também discutiu Elias (op. cit.), o grupo dos estigmatizados tende a se sentir estranho, anômalo perante a categoria dos "normais", aqueles alocados dentro dos estatutos normatizantes/normalizantes. A culpabilização individual dos estigmatizados, isto é, a certeza da suas próprias deficiências (que os fazem pertencer "naturalmente" aos desacreditáveis ou desacreditados), traça-lhes o percurso do autoexílio social, por meio de um isolamento provocado, na medida em que os excluídos apreendem e reconhecem seus atributos negativos cuja consequência é a impossibilidade de adentrar em um sistema simbólico para o qual os atributos positivados dão acesso. A naturalização da desigualdade revela-se nessa cisão social e ideologicamente imposta, mas assimilada como um dado inerente às categorizações do ordenamento social.

Noções de atributos negativados como fenômenos nucleares para e na discussão das desigualdades e exclusões contemporâneas também encontram respaldo nas investigações criteriosas de Robert Castel, em seu ensaio sobre a sociedade salarial[11], para quem a dificuldade de inserção no mercado de trabalho, aliada à produção social de um "individualismo negativo" e de "discriminações positivas" cria os "inúteis para o mundo": pessoas que, marcadas/identificadas pelo acúmulo de deficiências e de incapacidades (até mesmo de serem atreladas às variadas redes de dependência e assitência social do Estado), são excluídas e "desfiliadas por excelência" (Castel: 2009:119).

No entanto, Castel critica fortemente o termo exclusão e o banal e indiscriminado uso que dele se faz. Para ele, a utilização heterogênea da palavra leva ao reducionismo da "nova questão social", ao considerar a ideia de exclusão válida apenas diante de acontecimentos deslocados, isolados, que ignoram os processos de coesão social. O debate que pleiteia recupera a discussões sobre as ações e o caráter do Estado Social, as origens da sociedade salarial que *"vinculava o estatuto liberal do contrato à vulnerabilidade e indignidade deste grau zero de garantias e direitos, tantas vezes redescobertos como condição de cura para todos os 'males' econômicos e sociais"*. (Rizek in Castel, op.cit.: 15)

---

[11] CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social - uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 2009.

Sobre uma análise das mudanças históricas que culminaram na sociedade salarial moderna, Castel destaca que os processos de exclusão constituídos em torno do eixo do trabalho assinalam a fratura social e as sucessivas trajetórias de desvinculação social que a instabilidade econômica configura.

Entretanto, entendemos que a análise da exclusão/inclusão na circunscrição trabalhista deva considerar a observação dos seus entornos, uma vez que o sem-número de práticas assistencialistas classificou ao longo da história da assistência social os que estão sujeitos por “direito natural” (aspas nossas) a serem protegidos ou não pelo Estado, o que resultou na produção de “solidariedade primárias” e “secundárias” (Castel, 2009) e na ordenação de pertencimento comunitário.

Ao nosso ver, essa organização das necessidades dos sujeitos marginalizados e dos socorrros a eles prestados estruturou-se como um dispositivo disciplinar (no sentido foucaultiano) que em muito explica tanto as diversas sujeições aceitas pelos sujeitos alocados histórica e discursivamente como *outsiders,* como também a construção de uma identidade negativada para si e para “os seus”.

A depreensão de que a assistência concorre para a estruturação, digamos tecnicista de organização das desigualdades, surge da gradação crescente de controle a que esse mecanismo foi submetido (e submete quem está sob ele): proteção, integração, prevenção e repressão. Isso significa que esses quatro momentos da assistência não representaram apenas a confluência de interresses de coesão social, mas de uma sutil e volátil medida de apartação (porque encontram-se submetidos a uma classificação hierárquica) dos aptos e inaptos para a proteção estatal e para o pertencimento comunitário.

Tal reflexão se concretiza com as de Castel, quando este afirma que durante a Idade Média, momento em que a assistência se delineia, o fato de alguém reconhecer ou ser reconhecido com carente era condição insuficiente para ser protegido e “integrado" mediante as ações do Estado, visto que determinados requisitos determinavam qual população seria atendida e qual seria rejeitada. Um desses critérios dizia respeito, por exemplo, a “ser membro do grupo ou estrangeiro”, “ser apto para o trabalho ou incapaz”, ou seja, significa saber quem deve, ou melhor, quem pode ou não ser incluído.

Entretanto, considerar o excesso de desvantagens, aponta Castel, não significa uma redução a vertentes meramente naturalistas; há que se ater também para o que foi forjado dentro da história social, econômica e política cujas

consequências, como a desfiliação, o despertencimento, a busca por um representação social e pela posse de uma identidade verificam-se até hoje.

Se temos que ambivalência das práticas de assistir os pobres "envergonhados" ou os pobres "válidos" pode levar - no limite - à segregação, haja vista que são produzidas dentro e a partir de um discurso de poder, elas convergem para o inevitável e histórico paradigma que contrapõe o eixo caso de estado/caso de polícia.

A criminalização dos "vagabundos", isto é, de acordo com o que pesquisou Castel (2009),[12] dos que "escolheram" a mendicância ou o crime, levou o Estado a entender que o sistema de "acolhimento" deve fazer do pobre alguém "útil para o estado", uma vez que são naturalmente inúteis para o mundo. Assim, a política de repressão a esses sujeitos e a sua inexorável condenação "*é o caminho mais curto entre a impossibilidade de suportar uma situação e a impossibilidade de transformá-la profundamente" (Castel, 2009:137).*

Entretanto, há que se ressaltar que:

> *O paradigma do vagabundo não tem que coincidir com a realidade sociológica da vagabundagem. Realmente, saber que a maioria dos indivíduos rotulados de mendigos ou de vagabundos era, de fato, formada por pobres coitados levados a tal situação pela miséria e pelo isolamento social, pela falta de trabalho e pela ausência de suportes relacionais, não podia desembocar em nenhuma política concreta no quadro das sociedades pré-industriais. Em contrapartida, estigmatizando ao máximo os vagabundos, criavam-se os meios regulamentares e policiais para enfrentar os tumultos pontuais provocados pela reduzida proporção de vagabundos verdadeiramente perigosos. Podia-se, também, sem dúvida, pesar um pouco sobre o que, então, funcionava como mercado de trabalho, tentando obrigar inativos a se empregarem por qualquer valor a fim de fazer os salários caírem. (CASTEL, 2009:139)*

Aí está o momento da dissuasão e da prevenção de que falamos anteriormente. Tal "política pública" aponta para um dispositivo que atinge os sujeitos pobres - e outros tidos como excluídos - disciplinando-lhes corpo e mente. Conjecturamos,

---

[12] Referimo-nos às leis e às condutas diante de um entendimento do objeto na Europa, particularmente na França, entre os séculos XIV e XVIII, de onde partem os estudos de Robert Castel para chegar à compreensão do assunto nas sociedades pré-industriais e modernas e nos dias de hoje.

então, que já se anuncia nesse tipo de mecanismo – que nada tem de contingente - uma inclusão instrumental dos sujeitos marcados, ou seja, eles são integrados frágil e precariamente por meio de um estatuto negociado nas instâncias de um discurso de poder e de controle, cabendo-lhes exclusivamente o fardo amedrontador de não levarem a si (e os seus) para o exílio do perímetro que lhes foi dado a existir[13].

A paulatina, mas enérgica transmutação da questão social em questão de polícia e a implementação de sistemas protetores que incluem sempre na margem, desconsiderando o sofrimento e a subjetividade, estabelecem uma discussão urgente, conforme mostra Castel, quando afirma que "*o processo pelo qual uma sociedade expulsa alguns de seus membros obriga a que se interrogue sobre o que, em seu centro, impulsiona essa dinâmica. É essa relação encoberta do centro com a periferia que se deve agora tentar fazer aparecer.* A lição poderá valer também para os dias de hoje: o cerne da problemática da exclusão não está onde estão os excluídos" (CASTEL, 2009: 143)

De fato; e tal asserção vai ao encontro desta: As técnicas, as artimanhas, os esquemas de produção de populações cada vez mais discriminadas obedecem, segundo Foucault (1975, 2002, 2009), a táticas que instrumentalizam a exclusão por meio de dispositivos disciplinares (discussão à qual voltaremos detalhadamente, expondo as relações entre a figura do *Homo Sacer*, bipoder e disciplina).

Ao analisar, por exemplo, os modos de controle corporais/mentais criados e geridos pelo Estado na busca e sedimentação de indivíduos domesticados, Foucault (2009) mostra que o eixo político-ideológico posto em funcionamento desde o século XVII, marca [14] os sujeitos que têm sua identidade imobilizada diante de formas jurídicas abstratas e de um exercício do poder/saber que atinge, como já dissemos, o *bíos*, a fim de assegurar a individualização cuja consequência ("corpos e mentes dóceis") é a sujeição. Aqui, não se contempla apenas os pobres, mas qualquer indivíduo.

Assim, consideramos o seguinte cenário descrito por Foucault:

> *O indivíduo é, sem dúvida, um átomo fictício de uma representação "ideológica"' da sociedade; mas também é*

[13] Para se ter noção mais pontual da disciplinarização de que falamos, vale ler texto formulado em 1764 pelo Controlador Geral do Antigo Regime, na França. Cf. Castel (2009)

[14] O grifo nosso na palavra marca não é aleatório; ele quer fazer recuperar a ideia de marca como estigma, tal qual demonstra Goffman (1988), a clara autodistinção que o sujeito carrega e por meio da qual revela ininterruptamente seu estatuto de "desacreditado", "sua identidade social".

> *uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder em termos de "disciplina". Temos que deixar de descrever sempre efeitos de poder em termos negativos: ele "exclui", "reprime", "recalca", "censura", "abstrai", "mascara", "esconde". Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção. (FOUCAULT, 2009: 185)*

Temos que os diversos processos de subjetivação - constituintes do sujeito - estabelecem a conformidade deste com o poder, ou seja, à noção de sujeito (o sujeito histórico, foucaultiano) agregam-se os estatutos a que ele deve obedecer, os jogos de verdade aos quais deve estar submetido para inscrever-se e assegurar-se como sujeito. Assim, há discursos e mecanismos que geram significações, ou seja, o sujeito não fala por si, mas por meio de uma exterioridade que lhe antecede e por isso mesmo o enforma a partir e dentro de um contexto sócio-histórico que lhe impinge racionalidades, produzindo-o.

Exposta essa questão, voltamos novamente a Castel, no intuito de estabelecer uma reflexão sobre as suas concepções de "nova questão social", de "sociedade cadastrada" e "individualismo negativo" e o indivíduo, na perspectiva que acabamos de abordar.

Castel (op.cit.) postula que a sociedade moderna (ou pós-moderna) é uma sociedade de exclusões e centraliza as discussões às quais nos referimos em uma observação sócio-antropológica, que privilegia o estudo do indivíduo diante da crise da sociedade salarial. Dessa proposta, então, deriva o debate sobre dois tipos de políticas de pertença do indivíduo: a de integração e a de inserção (inclusão) e as consequências delas tanto para a individualidade como para a coletividade.

Antecipando brevemente algumas perguntas que nos fizemos e as quais ainda responderemos, elegemos uma cadeia de supostos baseada em Castel para entender algumas práticas antitéticas cotidianamente vistas: por um lado algumas ações de resistência (coletivas, individuais) contra identidades impostas, pertencimentos comunitários estigmatizantes; por outro, a aceitação conformada das mesmas situações.

Assim, balizando-nos por Castel, elegemos as seguintes premissas:

1. Os "inúteis para o mundo", os "supranumerários" são o núcleo da questão social de hoje. (2009: 593), o que implica o "individualismo negativo", uma vez

que existe a dificuldade de o Estado integrar toda uma massa de sobrantes a um pertencimento coletivo;

2. O gerenciamento/jogos com estatutos identitários na sociedade salarial em crise expõe diversos tipos de "desfiliações" em que o paradigma do vagabundo ("*a man with no lord"*) é a excelência (209: 597). Assim, para não sê-lo, ou não ser identificado como tal, é mister estar integrado, se não pelo trabalho, protegido por meio de sistemas sociais de amparo mínimo (Podemos, na mesma lógica dizer,então, *a man with a lord*?), que persiste em ligar o indivíduo a um "coletivo abstrato" (2009:508);
3. O liberalismo sublinha a passagem de dois tipos de "políticas de proteção": a de integração e a de inserção. Nesta, não há mais a promessa de uma sociedade homogênea, costurada pelo equilíbrio social e jurídico. Antes, ela constroi-se sob a lógica da discriminação positiva: "*definem com precisão a clientela e as zonas singulares do espaço social e desenvolvem estratégias específicas para elas.(...) Sofrem de um déficit de integração. São os inintegráveis*". (2009:538). Castel aponta para os que tentam participar da vida "normal" da comunidade. No entanto, afirma, *a posteriori*, que a maneira como o Estado lida com os inintegráveis e a matriz capitalista impedem que voltemos à ideia de *Gemeinschaft* (Comunidade). A transição definitiva para a Gessellschaft (sociedade) (2009: 593) resulta, portanto, na condição de viver a indivualização por conta e risco próprios. (2009:595), de forma tal que "*não se trata mais de tentar reduzir as desigualdades, mas de deixar ao máximo a margem de mercado, controlando apenas as consequências mais extremas do liberalismo.*" (2009:540);
4. A intervenção do Estado na vida dos que carecem de acolhimento parece esconjurar-lhes o risco de anomia (não só para os que precisam do conjunto de proteções, mas para toda a coletividade[15]), mas para tanto é necessário que o estado não haja sozinho, aparecem, pois, os seus aparelhos[16]. A saída para os duas categorias de sujeitos para pertencerem comunitária e identitáriamente dá-se ou pela subjugação às políticas e práticas de integração pela dependência, ou pela

[15] Bauman (2005, 2008) analisa a produção do que ele chamou de "refugo humano" para designar a população excedente e "perigosa" que inflaciona o mundo e o amedronta e para a qual é preciso rápida solução, ainda que esta seja o controle (que pode ser a manutenção do silencio pela dependência de um mínimo de proteção social para viver) até o puro e simples descarte.

[16] Conforme referência Althusseriana.Cf. ALTHUSER, Louis. *Aparelhos ideológico do Estado*. São Paulo: Graal, 2000, 10ª. Ed.

assunção de pseudoliberdade representada por certa autonomia (inclusive de emprego – haja vista os profissionais liberais, os empregados informais). Para os dependentes, o silêncio e as trajetórias de desfiliação/despertecimento (Paugam, 2003); para os autônomos, a conta e o risco de viverem no modelo *struggle for life.* (2009:509). Viver esse modo de vida social e pessoal é convite para um passeio pelos contornos do abismo: à menor imprevisibilidade e a qualquer instabilidade, pode-se ser dado a pertencer ao "outro" extrato social e individual, ou seja, trata-se de um "pulo" para a culpabilização de si mesmo de uma situação produzida fora do indivíduo.

A sistemática e irrefreável "vida carente de sentido" (Martins, 2009) e a plataforma de práticas dicursiva que constituem o sujeito ajudam-nos a pensar sobre as razões dos assujeitamentos, ou, como descreveu Foucault (1997:71), "*é preciso procurar saber como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos"*, como singularizam identidades e como estas gerenciam, então, as diferenças:

> *Nas sociedades modernas, "as diferenças foram postas como exclusão, como forma de legitimar imperativos racionais, como forma de dotar a identidade de um antimodelo e geri-la" (...). A diferença produz a identidade e esse jogo entre elas produz um sujeito que reforça em si a necessidade de identidade e pertencimento. Identidade e diferença fabricam modos de sujeição". (MATHIAS, 2005: 39-40)*

Já sabemos que o sujeito soberano, oriundo do legado iluminista, está morto. O sujeito concebido nas sociedades modernas industriais tem sua identidade marcada pela diferença e construída por vontades de verdades, dispositivos disciplinares, e é marcado pelas vicissitudes da sociedade salarial que também estabeleceu modos de individualização, conforme acepções de Castel.

Desse modo, o sujeito está preso a dispositivos disciplinares e discursivos que projetam a ideia da unicidade identitária (Hall, 2006) associada à aplicação de um poder cujo cerne são os sistemáticos e contínuos mecanismos de controles, de vigilância e de imposição comportamentais individuais e coletivos, que registram formas e razões de e para o assujeitamento. Deve-se, logo, considerar as reflexões de Mathias (idem), sobre a constituição de práticas constitutivas de identidade, quando afirma que "não há diferença na identidade", e o faz a partir da convicção de

que as identidades mantêm-se paralelamente aos processos de exclusão social, de submissão e de gestão das diferenças.

> *Por um lado, não há diferença porque o processo de subjetivação é gerido, controlado; por outro aspecto, se for adotada a perspectiva do racionalismo cartesiano, exclui-se o não- racional (...), uma ameaça a autoconsciência do sujeito, ou seja, não há sentido algum – sociológico ou cultural – que perturbe a celebração dessa identidade modernizada. Pode-se dizer que a identidade moderna nasce para criar e produzir continuamente a diferença; para permitir um espaço ao poder, de fazer morrer e deixar viver. (...) Esse movimento está ligado à emergência da razão do Estado. (MATHIAS, 2005: 65)*

A razão do Estado elegeu práticas políticas que tomam de assalto a vida dos indíviduos por meio de um profundo e contínuo controle da vida política dos sujeitos. O Estado moderno, na suposta proposição de salvaguardar a democracia, exercita mecanismos de biopoder, em que os seres humanos, sua “vida nua”, conforme aduzido por Agamben (2003), são estrategicamente importantes para o estado cujo paradigma de governo é o estado de exceção, ainda que se respeitem os direitos humanos, pois, diante do que se postula nessa visão é uma que as relações sociais e políticas acontecem sempre sobre um forçamento nessa direção.

Dada essa perspectiva, o pensamento do filósofo italiano dialoga com o de Foucault (2010).

1.3. Homo Sacer, biopoder e dispositivos disciplinares: a exclusão como tática

1. Fallujah, oeste de Bagdá, abril de 2004: soldados americanos, cujos corpos foram carbonizados, são pendurados em praça pública por iraquianos, que os chamam de mercenários;
2. Prisões de Abu Graib, Bagdá, 2004; e de Guantánamo, Cuba, 2002: centenas de pessoas são torturadas e mortas pelos mais variados motivos, de terrorismo à traição**;**
3. . Bairro Palestina, periferia de Salvador, Brasil, 2003. Hamilton dos Santos, brasileiro, pobre, pai de nove filhos, deve cumprir uma ordem judicial: derrubar com uma

retroescavedeira a casa de madeira de uma mulher pobre, mãe de sete filhos. Passa mal. Não consegue. Diz que não acha justo. O oficial lhe diz que se não o fizer, vai preso. O homem tenta novamente. Passa mal. Não consegue. Diz que não consegue cumprir a ordem. Vai preso, mas, posteriormente, diante do ato "anormal" tem sua prisão revogada.

4. 4. Irã, 2010. *Sakineh Mohammadi Ashtiani*, viúva, acusada de matar o marido e de manter um relacionamento conjugal, mesmo depois de viúva, é condenada à lapidação por apedrejamento, conforme leis iranianas.

5. Rio de Janeiro, novembro de 2010. Uma operação conjunta entre a Polícia Militar do Estado do Rio, a Polícia Federal e o Exército, leva a termo a estratégia de invadir e tomar a região da favela carioca, conhecida como Complexo do Alemão. Numa tentativa histórica de desarticular o tráfico de drogas, dezenas de pessoas – bandidas ou suspeitas – são perseguidas, presas, interrogadas e, eventualmente, agredidas e/ou mortas. A ação é considerada um sucesso e tem o apoio irrestrito da população local e adjacente.

Fatos como esses são, cotidianamente, debatidos e *publicizados* sob o signo da violência. Trata-se de um exame monolítico das questões sociais e das ações políticas reduzidas a caso de polícia, que dificilmente engendra na arena da opinião pública, ou melhor, *do público*[17], o vetor invisível da exclusão social, dos estigmas, dos discursos de poder, do ordenamento e da regra cuja ancoragem muitas vezes é a anomia (paradoxalmente objeto a ser combatido pela lei, dentro do Estado de Direito).

Não se pretende aqui uma contenda sobre a necessidade ou não de uma missão militar nos morros cariocas, por exemplo, mas apontar para os efeitos dessa ação a partir dos parâmetros que vimos abordando ao longo deste capítulo.

Na trilha de tais efeitos, à procura de compreender a rede de significações que acabam por formar o imaginário público e sua inscrição no Real, cremos necessários os conceitos que ampliam a ideia subscrita no trinômio violência/caso de polícia/ "necessidade" política.

Poderíamos somar aos exemplos dados centenas de outros, mas escolhemos apenas alguns, recentes, distribuídos pelo mundo afora e pelo tempo, apenas para

[17] Sobre a noção a que nos referimos Cf. BOURDIEU, Pierre. A opinião pública não existe. In *Questões de Sociologia*. São Paulo: Marco Zero, 1983.

ilustrar como as pessoas, direta ou indiretamente associadas aos fatos mencionados, guardam um elo comum: vivem na categoria de *Homo Sacer,* contabilizadas dentro do que Foucault (2008) denominou de Biopolítica (e que Agamben explora com acuidade). Trata-se de um outro (mais um) modo de entender a exclusão e, nesse sentido, de avaliar o termo menos como conceito e mais como efeito que se origina de uma estratégia política, conforme veremos.

Antes, porém, retomemos a ancoragem paradoxal do Estado de Direito, supostamente democrático, na anomia. Por que e como ela é possível?

Agamben (2003) ao discutir o Estado de Exceção[18] como paradigma de governo, cita o *USA Patriot Act,* promulgado em outubro de 2001, pouco depois do 11 de setembro. O documento permitia a prisão (e a criminalização) de todo estrangeiro ilegal ou de americanos que lhes prestassem qualquer ajuda, ou seja, na suspensão de normas garantidoras de um estatuto de direitos inalienáveis do indivíduo vigora a dominação, o controle, a vigilância como estratégia de sujeições e de medidas excepcionais *incorporadas* como regra natural.

Desse modo, a noção de "estado de exceção", tal qual a concebe Agamben, deixa de ser uma situação emergencial para figurar sistematicamente como regra administradora da vida dos sujeitos. O indivíduo passa, então, a existir como um ente inominável e para o qual, entendemos, pode-se atribuir um nome (qualquer nome) que o classifique de acordo com as exigências da "excepcionalidade".

As práticas inerentes às racionalidades alocadas no regime político, que encerra por sua vez uma economia política[19], conforme aduz Foucault (2008) faz da vida política uma "vida nua", estabelecendo um eixo paradigmático em que um vazio se instala "entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida" (Agamben, 2003:12) Assim, o ordenamento jurídico ao pairar nessa lacuna nebulosa, encoberta, não parece ser arbitrário e guardar uma relação com a anomia, antes simula a salvaguarda dos direitos e da democracia.

---

[18] Entende-se pelo sintagma em questão a reunião de conceitos doutrinários semelhantes: Estado de Necessidade, "Estado de Sítio (político ou fictício, *état de siège fictif*)", Lei Marcial, Estado de Emergência (Emergency Powers) . Agamben (op.cit,: 15). A abordagem de Agamben não se confunde com a doutrina schimittiana para a qual a suspensão da norma por um estado soberano é a própria norma.

[19] Em O nascimento da Biopolítica (2008), Foucault salienta a importante distinção semântica da expressão economia política nos diversos contextos dos quais ela é aproximada. Tomamo-na aqui não somente o sentido de prática intrínseca à "arte de governar", que discute a razão do Estado, mas no sentido de avaliar a legitimidade das ações dessa racionalidade e os efeitos de verdade, portanto, de realidade a que leva.

A questão que importa para a análise desse contexto são os efeitos dele advindos: 1) A indiferenciação que pousa sobre a sujeito, isto é, o poder que se sobrepõe à vida política (*bios*) e a vida biológica, orgânica (*zoé*). Essa é a configuração de Agamben para a Biopolítica; 2) O jogo de verdade que se instala na ordem do discurso e se inscreve no real; 3) a sedimentação de uma sociedade normalizadora, ou seja, constituída de dispositivos disciplinares, que atinge a vida individual e coletiva e a gerencia até o nível do corpo e o faz duplamente: à proporção que dilata a força corporal para o trabalho, para o aspecto produtivo e utilitário do corpo, despotencializa - diante da docilidade do corpo adestrado e domesticado - a capacidade dos sujeitos à resistência política, sem que isso seja percebido como ato repressivo.

A cooptação do sujeito para dentro das estruturas e das relações de poder pode passar despercebida na medida em que, se outrora o corpo era o lugar do suplício[20], das medidas punitivas, a partir do século XVIII ele passa a ser tomado como objeto de estratégia do poder, de um biopoder, qual seja, aquele que se ocupa não mais em matar ou deixar viver, tal qual o poder do soberano, mas que se caracteriza pela "administração dos corpos e pela gestão calculista da vida". (Foucault, 2009: 152) Assim, os dispositivos e as práticas disciplinares alcançam tanto o nível individual, a "anátomo-política"; como o geral em que o objeto é a população, inscrita numa biopolítica.

A disciplina e o poder estabelecidos nas sociedades ocidentais modernas não se apresentam objetivamente apartadores ou negativos, como senhores dos interditos, uma vez que se apoiam além de nos corpos, nas instituições a ela "aparelhadas", que lhe servem de ampliadores. Por isso mesmo, muito embora a finalidade da disciplina seja a sujeição, os processos disciplinadores constituem a norma, a naturalização, portanto. Desse modo, fica mais fácil a obediência e o assujeitamento.

> *A disciplina não é mais simplesmente uma arte de repartir corpos, de extrair e acumular tempo deles, mas de compor forças para obter um aparelho eficiente. Ela define como se pode ter domínio sobre o corpo do outro, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer. (FOUCAULT, 2001: 138)*

[20] FOUCAULT, M. *Vigiar e punir. História de violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 2009.

Contudo, a sutileza da produção de corpos e mentes dóceis não descarta o potencial fator de segregação desses mesmos mecanismos.

> *(...) se o desenvolvimento dos grandes aparelhos do Estado, como instituições de poder, os rudimentos de anátomo e de biopolítica, inventados no século XVIII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operaram também [no aparecimento e fortalecimento do capitalismo], como fatores de segregação e de hierarquização social (...) garantindo relações de dominação e de hegemonia. (FOUCAULT, 2010: 153-154).*

Agamben (2007) toma a biopolítica como núcleo de uma sociedade regulada pela exceção política e, consequentemente, cada vez mais excludente. Estrategicamente excludente. Afinal, enuncia o filósofo italiano que uma sociedade contornada pela força-de-lei (sem lei), em que a suspensão da norma é a própria norma, permite a aporia de “estar-fora e pertencer”: eis a estrutura topológica do estado de exceção. É exatamente nessa brecha jurídica que surge a anomia entre direito e democracia, o rompimento entre direitos inalienáveis dos cidadãos e a decisão do soberano.

> *Esse espaço vazio de direito parece ser, sob alguns aspectos, tão essencial à ordem jurídica que esta deve buscar, por todos os meios, assegurar uma relação com ele, como se para se fundar, ela devesse manter necessariamente uma relação com uma anomia. (...) O problema crucial ligado à suspensão do direito é o dos atos cometidos durante o “institium”, cuja natureza parece escapar a qualquer definição jurídica. À medida que não são nem transgressivos, nem executivos, nem legislativos, parecem situar-se, no que se refere ao direito, em um não-lugar absoluto. (AGAMBEN, 2003: 79)*

Na crítica à doutrina schmittiana sobre o estado de exceção, *necessitas legem non habet* (não há necessidade da lei), Agamben aponta para o limite máximo a que podem chegar as tensões jurídicas: a sua aplicação invade o real de modo arbitrário (não-conforme, aleatório) , dando-lhe um sentido, exatamente por que dota-se, nesse espaço anômico, "uma fictio, por meio do qual, o direito busca se atribuir sua própria anomia". (Idem: 61)

Para esclarecer esse excedente de significação na camada do real, e forçar a compreensão para uma coerência, Agambem faz uma relação com a linguagem, a saber, aquela que permite extrair da mera "subsunção lógica" a "passagem de uma proposição geral dotada de um referente puramente virtual à referência concreta a um segmento da realidade" (ibidem: 62), isto é, a passagem do semiótico ao semântico e seus efeitos. Assim, é possível entender, no ponto de vista de Agamben, a lógica e a práxis de uma sociedade que evoca a exclusão como tática.

Essa perspectiva possibilita a discussão do *Homo Sacer*[21] e a análise da sua existência na política ocidental moderna. A vida do *Sacer* "matável e sacrificável" tem "função essencial na política ocidental (...) ela nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço público do Ocidente" (Agamben, 2007:26)

Agamben postula que se deve indagar por que a política ocidental é constituída por uma exclusão da "vida nua" e qual relação estabelecem a política e a vida se esta se apresenta como algo que paradoxalmente se inclui[22] (lembremos a suspensão do direito como norma) por meio de uma exclusão ou por uma existência sempre à margem do ordenamento político. Tal assertiva nos leva a pensar: há a possibilidade de lutar contra essa condição, se se está fora do poder?

---

[21] Homo Sacer (homem sacro), figura do direito romano arcaico, é, por definição, alguém cuja vida é "matável". "Aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio" (AGAMBEN, 2007: 196)

[22] O Sacer Importa salientar uma distinção que Agamben (2007) apresenta a respeito de pertencimento e inclusão, evocando a teoria dos conjuntos para, sem seguida, traçar uma analogia com a questão política, conforme demonstrou Alain Badiou (1988). Para aquela, a inclusão acontece quando um termo é parte do conjunto e compõe com ele uma unidade; entretanto, um termo pode *pertencer* sem estar incluído. Badiou deslocou essa teoria em termos políticos: "Ele [Badiou] faz corresponder o pertencimento à apresentação, e a inclusão à re-apresentação" (AGAMBEN, 2007:31) Assim, em termos políticos tal analogia revela que os indivíduos só podem estar incluídos em uma situação se são representados na metaestrutura (Estado), ou seja, eles podem pertencer à sociedade, mas estarem incluídos nela.

Agamben pergunta, de outra forma: “como é possível ‘politizar’ a ‘doçura natural’ da *zoé*?” (Idem: 16) A resposta para tais indagações entrelaçam-se na “biopolítica do totalitarismo moderno, na sociedade de consumo e no hedonismo de massa” (id. Ib. 16-17)

O H*omo Sacer* moderno é alguém “cuja vida é indigna de ser vivida”. Assim, como aduz Duarte (2004), ele é uma “figura por meio da qual a vida humana se inclui na ordem jurídica unicamente sob a forma de exclusão, pois constitui a figura jurídica daquele que pode ser morto por qualquer um, desde que tal morte não seja o resultado de um ritual ou processo jurídico”. (Duarte, 2004: 50)

Nesse sentido, a exclusão é configurada por violações de direitos e pelo impedimento de autonomia, mas que não parecem figurar como tais, diante dos processos de sujeição frente às práticas políticas.

Os sujeitos (e a sua vida) são reduzidos a condição de H*omo Sacer,* que os interpela como excluídos de uma comunidade política.

Zizek tem um bom exemplo ilustrativo dessa condição: imaginar um avião de guerra voando sobre o Afeganistão: “nunca se sabe se ele vai jogar bombas ou pacotes de alimentos”. (2002:114)

1.4. Perspectivas da Psicologia Social: no encontro de campos, a dialética da exclusão

A perda da efetivação de uma potência humana não é de impacto tão só individual, mas coletivo. Perde a sociedade quando uma potencilidade humana é impedida de se efetivar. (*Aldaiza Sposati)*

Na Psicologia Social, a abordagem das desigualdades e da exclusão tem como um dos focos investigativos as articulações sociais e a decorrente degradação social, física, mental e emocional por que passam os excluídos. Para essa visão, interessam para o campo dos estudos psicossociais os contornos epistemológicos que suscitem um debate menos reducionista da desigualdade e da exclusão sociais.

Retomamos alguns conceitos de exclusão contemporâneos voltados para a visão da Psicologia Social, mas privilegiamos neles os referenciais da dialética da

inclusão e o da dimensão subjetiva do sofrimento como uma categoria possível de análise, como já demonstrado por Bader Sawaia (2001, 2002).

Temos que o sofrimento preside a lógica da exclusão qualquer que seja ela e, se assim é, torna-se imprescindível captar-lhes as redes de significações, e as materializações dos seus sentidos, desvelando os mecanismos que o sustentam e, pior, o gerenciam, para que ele possam justificar algumas ações simbólicas e estéreis que lhes contornam e isso inclui a falsa afetividade exercida em alguns programas de televisão e seus efeitos, conforme verificamos em pesquisa de campo.

Logo, nosso estudo inspira-se no referencial teórico-conceitual chamado de ético-político, contemplado nas concepções de Bader Sawaia (2001, 2002). Por já o tê-lo como certo e pressuposto, examinaremos a matriz ético-política na medida em que ela nos traz elementos para discutir não apenas as emoções e a afetividade, mas os mecanismos midiáticos e o que deles resulta, não incorremos num aprofundamento dos conceitos e no percurso sócio-histórico que o determinaram, a saber, a convergência do materialismo histórico de Vigotsky com ética de Spinoza.

Sawaia (2002), ao apresentar pesquisas que privilegiaram a afetividade como categoria de análise no debate exclusão/inclusão, aponta que aqueles autores dialogam com Foucault e isso nos intreressa sobremaneira, pois essa relação diz respeito aos dispositivos disciplinares às relações de poder e aos mecanismos de assujeitamentos.

1.4.1. A insuficiência da vertente trabalho/inclusão

A literatura francesa, responsável pela maior parte dos estudos da exclusão, parte de publicação de *Les exclus: un français sur dix*, de René Lenoir (1974), a quem se tem tributado a noção contemporânea do termo, como já dito.

Tendo direcionado sua investigação em uma pequena parcela da população da época, a atenção de Lenoir recai sobre os que ele denomina de *handcaps* (inadaptados), isto é, deficientes físicos e mentais, prostitutas, delinquentes, imigrantes, idosos. Entretanto, de acordo com Wanderley (2001), aquela obra silencia-se sobre a relação exclusão e pobreza, que embora não sejam ideias

sinônimas, constituem-se como fenômenos correlatos e nucleares da desigualdade social.

Zione (2006 apud D'allons 2003) também afirma que a obra fundadora das questões sobre exclusão, apresentava a palavra apenas no título; ao longo do texto o que se discutia era a inadaptação, ou seja, o termo *handcap* era recorrente e recobria uma pequena parcela dos franceses.

D'allonds apresenta um outra aspecto sobre *Les Exclus*: Lenoir era Secretário de Estado para ação social, no governo de Georges Pampidou (1969-1974) e, motivado pelo cargo que ocupava, escreveu o livro mais interessado com uma eficaz resposta editorial do que com uma preocupação extamente conceitual. Zione (2006) diz ainda citando Escorel (1999) que o nome dado por Lenoir vinha a reboque do êxito conquistado por Foucault por causa dos estudos deste sobre a loucura.

De qualquer modo, a obra contribuiu para uma percepção do termo como um conceito "guarda-chuva", que de fato é, conforme estamos vendo diante de um campo epistemológico tão vasto; conceito "bonde", conforme quer Castel e um conceito em construção, como propomos aqui.

Les Exclus – un français sur dix comporta, então, um caráter liberal – por isso mesmo constituiu alvo de severas críticas esquerdistas – e veio na esteira de um visão política e social remanescente ainda do pós-guerra.

Os diferentes entendimentos sobre a exclusão social observam, portanto, necessidades humanas imediatas oriundas daquele momento histórico específico. Sim, porque antes de Lenoir, duas outras obras, *Les dividendes du progrès* (1960), de Pierre Massé; e *L'exclusion Sociale* (1965), de Jean Kanfler, já abordavam - ainda que de modo adjacente – o problema da exclusão.

Em linhas gerais, Zione (id.ib) nos apresenta o seguinte cenário: a partir de 1955, a mobilização política suscitada pela exclusão (sem esse nome) dá-se em torno de condições de pobreza e de moradia.

> *os interesses voltaram-se para o setor de habitação, conforme os cânones do urbanismo modernista. As casas eram projetadas a partir de critérios racionais que criariam um habitat adequado para a inserção na nova vida urbana e industrial e para a superação da pobreza. Os pobres, depois do conflito mundial, não mais eram percebidos como totalmente responsáveis pela sua situação.* (ZIONE, 2006:1)

Nos anos subsequentes, entre as décadas de 1950 e 1970, apesar da escassez de moradias representar tema fundamental para a inserção dos pobres, estes são vistos e apresentados pelo poder público como “pobres de longa data”, isto é, pessoas infelizes, psicologicamente desequilibradas, desesperançosas e sem qualquer aptidão para o progresso.

Para eles, os agora chamados de inadaptados, a inserção (era assim vista a precária noção de inclusão) passava pela construção de conjuntos habitacionais - incluídas aí as moradias operárias - que foram, paulatinamente, “acolhendo” todos os tipos de “inadaptados” e “corrompidos pela vida”, segundo o crivo do governo francês: de pobres a doentes, de deficientes físcos e mentais a idosos. Eram as “cidades de urgência e/ou de passagem”.

Como se pode notar, portanto, aos poucos a “questão social” se fez “coincidir” com problema de saúde pública.

> *Previstos para readaptar e normalizar a vida dos indivíduos, esses conjuntos acabaram por reforçar a estigmatização de seus moradores. No imaginário popular aparecem como casas de readaptação ou de correção, representações essas que remontam a práticas medievais de confinamento dos devedores, dos doentes, dos pobres. Nesse sentido, aqueles que foram colocados de lado o foram porque eram loucos, pobres, ladrões ou tarados. Para os que vivem no habitat dos pobres, a desconfiança dos comerciantes e empregadores não tem fim jamais. (PAUGAM, 1996 apud ZIONE, 2006: 1)*

A obra de Lenoir surge em 1974, como já mencionamos, e apreende boa parte das questões vigentes naquela época. Daí insistirmos em afirmar que não é possível considerar as características atribuídas à exclusão social fora de tempo e lugar.

No Brasil, por exemplo, nas décadas entre 1960 e 1970, a não adaptação também tinha lugar central no debate sobre o enraizamento da pobreza – e de sua adjunta, a exclusão: o grupo de “sobrantes” era formado pelos que não encontravam lugar depois do êxodo rural[23].

---

[23]Os estudos do arquiteto e urbanista Lucio Kowarick sobre as favelas e seus moradores, que lá viviam sem condições mínimas de salubridade e sem direitos fundamentais de primeira ordem formam noções importantes sobre exclusão e a questão da favela. Cf. Kowarick (1975).

Apesar de tudo, conforme aponta Wanderley sobre Lenoir, atribui-se à sua obra a noção primeira de exclusão nas sociedades modernas:

> *os princípios mesmos do funcionamento das sociedades modernas. Dentre suas causas destacavam-se o rápido e desordenado processo de urbanização, a inadaptação e a uniformização do sistema escolar, o desenraizamento causado pela mobilidade profissional, as desigualdades de renda e de acesso aos serviços. [Lenoir] Acrescenta, ainda, que [a exclusão] não se trata de um fenômeno marginal referido unicamente à franja dos subproletários, mas de um processo em curso que atinge cada vez mais todas as camadas sociais.* (WANDERLEY, 2001:17-18)

Verifica-se, contudo, que as observações do autor francês foram ampliadas, uma vez que o século XX assistiu a novas formas de ordenamento social e inteligibilidade de mundo: da crise do sujeito à constituição de novas identidades, do declínio de um estado de bem-estar a novas ordens econômicas e sociais e a globalização.

Ainda de acordo com Wanderley (2001) e Castel (2009), analisar a exclusão pressupõe, necessariamente, atentar para as configurações das décadas de 80 e 90 do século passado no que diz respeito às crises das sociedades salariais, ao agravamento do desemprego e à instabilidade nas relações trabalhistas, bem como o acirramento do “Estado-Providência”. Cria-se, pois, um outro problema: a expulsão cada vez maior e cada vez mais cedo de parcelas enormes da população, de tal modo que, se as pessoas estão “aptas ao trabalho e adaptadas à sociedade moderna”, passam a ser

> vítimas da conjuntura econômica e da crise do emprego. Assim, os excluídos na terminologia dos anos 90, não são residuais, nem temporários, mas contingentes populacionais crescentes que não encontram lugar no mercado. (Wanderley, 2001:18)

Importa, entretanto, ressaltar que, muito embora a pobreza seja adstrita às relações de trabalho, a exclusão abrange outros e mais amplos aspectos que mantêm o sujeito excluído, dentro do sistema econômico. Isso significa que, se a pobreza é uma dos núcleos políticos da desigualdade e da exclusão, é preciso

considerar que devem ser vistos como desiguais os sujeitos que são colocados fora de todos os valores simbólicos de uma sociedade, numa verdadeira apartação que não diz respeito tão somente à renda.

A manutenção monolítica da vertente da inclusão pela empregabilidade faz parecer que a pobreza, a desigualdade e a exclusão são temporárias, levando a um "apagamento" do problema em outros campos, como, por exemplo, o identitário, o ético-político e o psicossocial.

Sob uma ótica parecida com a de Castel (2009), Wanderley aponta que a pobreza não resulta apenas da falta de renda, mas de ausência de poder:

> *Nesta direção [a de ausência de poder], o novo conceito de pobreza se associa ao de exclusão, vinculando-se às desigualdades existentes e especialmente à privação de poder e de ação e representação e, nesse sentido, exclusão social tem que ser pensada a partir da questão da democracia.* (WANDERLEY, 2001:23)

Logo, apesar da legítima correlação entre redução de pobreza e de desigualdade e inserção social pelo trabalho, essa matriz não pode ser o único e solitário norteador na discussão sobre exclusão. Como fenômeno multidimensional, a exclusão exige outras categorias analíticas porque percorre trajetórias de desvinculação, de desqualificação, de desfiliação e de estigmas sociais que ultrapassam o âmbito econômico-financeiro. Para além disso, as questões transmutam-se predominantemente naquelas que envolvem os motivos da fragilização social e o rompimento das relações indivíduo/coletividade:

> *Estas trajetórias de desvinculação podem percorrer diversos âmbitos. (...) A precariedade e a instabilidade dos vínculos do mundo do trabalho informal produzem contingentes populacionais desnecessários. No mundo das relações sociais a fragilização dos vínculos (família, vizinhança, comunidade, instituições) pode produzir rupturas que conduzem ao isolamento social e à solidão.* (WANDERLEY, 2001:23)

A não-representação pública citada por Wanderley é um dos apagamentos possíveis na discussão sobre a exclusão. A falta de representação pública ou a identidade negativa significa a ausência de poder, eixo estruturante da

subalternidade que atrela a população pobre aos socialmente estabelecidos por meio de precários e instáveis laços sociais e afetivos. Nessa precariedade residem a naturalização das diferenças, das desigualdades, além do desinteresse sobre os processos multifacetados de exclusão, isto é, ignora-se em grande medida, que na exclusão e a pobreza habitam questões de ordem subjetiva.

Ao tratar da questão da exclusão e da nova desigualdade social, José de Souza Martins (2009) expõe a importância do aspecto psicossocial de que falamos, ao discutir, sobretudo, acerca da "carência de vida com sentido", tida por ele como o maior e mais grave de todos os tipos de exclusão social. Assim, refuta veementemente as diversas acepções da noção de exclusão que impedem o entendimento de que ela é dotada de uma contradição, ou seja, que não pode ser vista como

> *um estado, uma coisa fixa (...) como se a exclusão fosse resultado único, unilateral da dinâmica da sociedade atual; como se o mesmo processo não gerasse e não pusesse em movimento, ao mesmo tempo, a interpretação crítica e a reação da vítima, isto é, sua participação transformativa no próprio interior da sociedade que exclui, o que representa a sua concreta integração. (MARTINS, 2009:17)*

Para o autor, tais distorções levaram e levam ao risco de *"se imputar às características próprias da contradição e do conflito entre desenvolvimento econômico e o desenvolvimento social uma polarização que pertence a outro âmbito interpretativo, que é o da Teologia, como se estivéssemos em face de uma peleja apocalíptica entre o Bem e o Mal"* (Id. Ib.)

A dimensão subjetiva da exclusão, ao atravessar o reconhecimento de que a inclusão não se limita ao plano econômico, mostra que o aspecto ético-político costura os processos de inclusão e propõe que estes não sejam meros movimentos temporários, mas que se desdobrem em possibilidades reais de pertencimento identitário, moral, simbólico, ou seja, é preciso que o alguém excluído "passe a contar" como sujeito inscrito numa dada ordem social, em vínculos societais; o contrário disso é a "coisificação" do sujeito, a perda dos atributos humanos – a sua desvinculação do gênero humano, na expressão de Buarque (1993). Assim, ao se

"coisificar" o sujeito, retirando-lhe sua "humanidade", qualquer discussão posterior que dessa concepção – e prática social – advenha, será vã, embotadora.

1.5 As metamorfoses[24] da exclusão

> *Sofrimentos políticos não são enfrentados apenas psicologicamente, uma vez que são políticos; mas não é bastante que sofrimentos políticos sejam politicamente enfrentados, uma vez que são sofrimentos" (...). Igualdade não é identidade ou equação, eu e o outro juntos como eu e o retrato de mim. Não é a supressão de diferenças: igualdade implica certamente a supressão da dominação. Conta quando nos reunimos no igual direito de agir e de falar, no direito de governar cidade e trabalho; ninguém no direito de governar alguém.*
>
> *José Moura Gonçalves Filho, Homens invisíveis.*

Os processos psicossociais da exclusão e da desigualdade, categorias privilegiadas para análise em Psicologia Social, fizeram emergir vertentes conceituais que imbricam aspectos sociológicos e psicológicos. O aprofundamento das dimensões ético-políticas da exclusão, a partir dessas matrizes, tem como esteira norteadora a ausência de inscrição dos excluídos em "estruturas que têm sentido" (Castel, 1995).

A empregabibilidade não garante o desaparecimento da desigualdade, da não-representatividade política, tampouco o fim dos aspectos psicossociais da exclusão. Tal pressuposto pode ser mais bem entendido com os estudos de Christophe Dejours (2007) sobre as condições de sofrimento e dominação pelo trabalho, e com conceitos desqualificação social e de nova pobreza, de Serge Paugam (2003).

---

[24] Usamos aqui a palavra metamorfose inspirados no sentido que lhe atribui Robert Castel em seu ensaio sobre a questão social (2009). O sentido dado pelo autor precisa o enfoque que privilegiamos nesta pesquisa: "*Metamorfoses, dialética do mesmo e do diferente: evidenciar as transformações históricas desse modelo, sublinhar o que suas principais cristalizações comportam, ao mesmo tempo, de novo e de permanente, ainda que sob formas que não as tornam imediatamente reconhecíveis; porque (...) os processos que produzem essas situações [de isolamento social, instabilidade e fragilidade social etc] (...) são homólogos em sua dinâmica e diferente nas suas manifestações"* (CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social – uma crônica do salário*. Op. Cit.: 27-28)

Dejours demonstra como as empresas estruturam mecanismos para manter seus trabalhadores produtivos e como estes, para se fixarem no emprego, aceitam o sofrimento e a humilhação para não engrossar a filas do “exército de reserva”. Assim, entre as pessoas comuns, a relação para com o trabalho, de acordo com aquele autor, é de resignação e ele se dissocia cada vez mais “da promessa de felicidade e segurança” proposta pelo capitalismo na esteira de inclusão pelo trabalho:

> *Esse sofrimento aumenta com o absurdo de um esforço no trabalho que em troca não permitirá satisfazer as expectativas criadas no plano material, afetivo, social e político. As consequências desse sofrimento para o funcionamento psíquico são preocupantes, mas não desativa a maquinaria de guerra econômica. Ao contrário*, *alimenta-a por uma sinistra inversão que cumpre elucidar.* (DEJOURS, 2007:18-19)

Ao analisar a questão do sofrimento dentro do trabalho (produção coercitiva) e fora dele (desemprego), Dejours aponta que ele existe diante de uma injustiça, mas que para a maioria das pessoas há uma clivagem entre essas noções, o que leva, *a posteriori*, a uma falta de ação política contra o que ele chamou de “banalidade da injustiça social”, isto é, “a banalidade de um processo que é subjacente à eficácia do sistema econômico liberal”.

> *Para os que nela [clivagem] incorrem, o sofrimento é uma adversidade, é claro, mas essa adversidade não reclama necessariamente reação política. Pode justificar compaixão, piedade ou caridade. Não provoca necessariamente indignação, cólera ou apelo à ação coletiva. O sofrimento somente suscita um movimento de solidariedade e de protesto quando se estabelece uma associação entre a percepção do sofrimento alheio e a convicção de que esse sofrimento resulta de uma injustiça. Evidentemente, quando não se percebe o sofrimento alheio, não se levanta a questão da mobilização numa ação política, tampouco de justiça ou injustiça. Para compreender o drama que representa a precariedade da mobilização contra o desemprego e a exclusão, seria preciso analisar precisamente as relações ou os vínculos que se estabelecem ou se desfazem entre sofrimento alheio e injustiça (ou justiça).* (DEJOURS, op. cit.: 20-21)

O que o autor visa a elucidar é que a percepção de injustiça diante do desemprego ou da dificuldade de inserção social pelo trabalho é dissociada da de sofrimento, uma vez que estar fora do circuito econômico - e consequentemente social – é entendido como um fenômeno sistêmico, uma “fatalidade” sobre os quais nada resta senão a resignação. Trata-se, mais uma vez, da recorrente tese de destino.

Os vários processos de exclusão perpetuam formas de controle social e a desigualdade parece ser negociada por meio da disciplinarização dos excluídos. Nesse sentido, a pesquisa de Lapa (2008), a qual já mencionamos, mostra como a pobreza, na transição do escravismo para o capitalismo, fez acionar vários mecanismos de sustentação desse tipo de controle:

> *(..) que a ordem social emergente impõe como pré-requisito à sua viabilização. Nesse sentido, o discurso e a prática convergem para o enaltecimento do trabalho como recurso de superação da pobreza, o que significa dizer que o não-trabalho se identifica como vadiagem, que é mãe do crime, da imoralidade, dos vícios, da preguiça. Ora, essa proposição encontrava resistências num universo em que o trabalho era próprio do escravo, e uma suposta ociosidade parecia, portanto, permear toda a sociedade. Motivar e impelir para o trabalho, dentro do controle social, disciplinar e reprimir, se necessário for, para que a pobreza seja útil, desde que mantida nos lugares que lhe são destinados, como o comportamento moral que os valores burgueses exigem. Esses são os códigos que parecem prevalecer nessa transição. Essa é a ‘ pobreza necessária’ à reprodução do sistema, que, sob controle, não é para gerar tensões em constituir ameaças.* (LAPA, op. cit., 17-18)

Vê-se que a exclusão e a desigualdade são perpassada pela subjetividade que contorna as desigualdades e o sofrimento, ou seja, o que está em jogo são as variados mecanismos e as diferentes formas de descriminar, de apartar e, num limite, tolerar e justificar essa apartação como natural.

Se o trabalho de algum modo insere, ele também exclui. Como já mencionado, pode haver (e há) dentro das estratégias coercitivas do trabalho, por exemplo, a identidade negativa de que fala Paugam (2003).

As diversas representações trazidas pelas identidades e identificações negativas dos sujeitos incluídos, seja pelo trabalho, seja por meio da dependência

de assistência social pública, revestem-se de uma desvalorização e desqualificação pessoal e social, tais que os pobres e excluídos são marginalizados e estigmatizados a ponto de apartarem-se por si mesmos.

Nesse sentido, recorremos à seguinte ideia:

> *Nas sociedades modernas, a pobreza não é somente o estado de uma pessoa que tem falta de bens materiais. Corresponde igualmente a um estatuto social específico, inferior e desvalorizado que marca profundamente a identidade dos que a experimentam. O pobre foi sempre portador de uma condição humilhante, mas na civilização cristã medieval todas as ideologias se referem à Sagrada Escritura e reconhecê-lo o valor espiritual da humildade e da abnegação. Paralelamente a esta doutrina da pobreza, faz-se o elogio da caridade, considerada como um dever geral, porque os ricos não têm outra razão de ser na Igreja senão o alívio dos pobres (...) Nas sociedade [modernas] que transformam o sucesso em valor supremo e onde domina o discurso sancionador da riqueza, a pobreza é símbolo do fracasso social, (...) um artefato, uma sobrevivência, uma anomalia. (PAUGAM, op.cit. 24).*

Essa asserção expõe que o entendimento de que a desqualificação social suscita a análise dos estatutos sociais, ou seja, das identidades dos sujeitos desacreditados econômica, social e moralmente.

Nesse sentido, José de Sousa Martins (1997) verifica que se tornou fundamental debater o questão no âmbito moral e ético porque, caso contrário, não se discute a constituição ideológica do imaginário público sobre quem são os excluídos, o que acaba por contribuir para uma “fetichização” de uma noção já tão vaga.

Martins (1991), ao ponderar sobre a noção de modernidade e sobre como as ações das grandes corporações, a tradição e a “economia moral” sobrepuseram-se aos direitos sociais, assinala:

> *Essa imposição [da precedência do lucro a todos os níveis da vida social] significava a conversão do ser humano de sujeito em objeto, em vítima da racionalidade modernizante. Mesmo condicionada pelos interesses sociais e pela resistência que lhe foram opostas, ela difundiu uma maneira social objetiva e impessoal (Martins, 1999:21)*

Em outros estudos, a desqualificação (Paugam, 1991, 1993) parte da análise de que os diversos acúmulos de fracassos e os sucessivos insucessos nas tentativas de reintegração social levam o Estado a criar políticas assistenciais, que integram, mas sempre na margem. O sujeito é reconhecido pelo seu estatuto negativo, o que, apesar de garantir um direito mínimo à sobrevivência põe em cheque a real inclusão, uma vez que a tendência do indivíduo sob esse rótulo é buscar o percurso do desapego do todo social.

Castel argumenta os “estados de despossuir”. Trata-se de uma paulatina mais enfática desfiliação com o todo social, de um frágil pertencimento à sociedade.

> *O sujeito desfiliado é aquele cuja trajetória é feita de uma série de rupturas com relação a estados de equilíbrios anteriores, mais ou menos estáveis ou instáveis. O que chamei de desfiliação não é o equivalente necessariamente a uma ausência completa de vínculos, mas à ausência de inscrição do sujeito em estruturas que têm um sentido*. (CASTEL, 1995:416)

Para a teoria da desinserção propostas por Gaujelac e Leonetti (1994), a exclusão deve ser refletida na dimensão simbólica, uma vez que os sujeitos são vistos fora da sociedade e afastados do vínculo social por não poderem adentrar nos sistemas e estruturas simbólicas, que determinam as identidades, articulando-as com elementos subjetivos que configuram a coesão social.

Enfim, para que se extirpem as possibilidades de uma inclusão instrumental, é preciso deixar de ver o outro como objeto coisificado nas relações humanas.

Apresentados os vários entendimentos que constituem a questão da exclusão social, ocupamo-nos, a partir de agora, em como o termo se desenha nas práticas midiáticas televisivas, incluindo o jornalismo, e a que efeitos leva. Antes, porém, é mister analisar o âmbito da linguagem a partir do qual pensamos o sujeito.

Capítulo 2

Discurso e produção de sentidos: construtos de realidade.

> *A verdade é que a imagem não é a única que mudou. O que mudou, mais exatamente, foram as condições de circulação entre o imaginário individual (por exemplo, os sonhos), o imaginário coletivo por exemplo, o mito) e a ficção (literário ou artística). Talvez sejam as maneiras de viajar, de olhar, de encontrar-se que mudaram, o que confirma a hipótese segundo a qual a relação global entre os seres humanos com o real se modifica pelo efeito de representações associadas com as tecnologias, com a globalização e com a aceleração da história.* (Marc Augé)

Por partirmos do pressuposto de que a linguagem é a dimensão das trocas e dos laços sociais e que configura lugar privilegiado de onde emanam a produção de sentidos e a construção de "realidade", pensamos a Comunicação sob esse viés desde o mestrado. Dessa forma, mais uma vez, nossas referências trilham as Ciências da Linguagem, matriz teórica que nos permite recortar a realidade social por meio da análise dos discursos que a organizam. Além disso, outras ciências convergem para o campo da linguagem, aumentando-lhe o leque investigatório, a saber, a Linguística (pós-Saussure, ou seja, a língua pensada em sua ordem própria de relativa autonomia), a Antropologia/Etnografia (de Marcel Mauss, na leitura de Lévi-Strauss, para os quais as relações simbólicas interpõem-se na vida social) e a Psicanálise freudiana nas interpretações de Lacan (principalmente na noção de sujeito do inconsciente).

Não temos a pretensão, nem é nosso escopo, fazer exposição teórica sobre as várias alçadas da teoria escolhida, trabalho já realizado no em 2003[25] mas recorreremos a elas na medida do nosso propósito.

Assim, longe de entender a língua como mero aparato instrumental das relações humanas, vemo-na como implicada no âmbito simbólico, que derivam as

[25] Cf. AROUCA, Mônica. *Cidade Alerta: o dito e o feito*. Dissertação de mestrado. ECA- USP, 2003

possibilidades de compreender aspectos fundamentais da ambiência social que buscamos: 1. O sujeito se faz como tal a partir da sua instauração na linguagem, de modo que a linguagem o determina e não o contrário; 2. Inserido em uma ordem simbólica, o sujeito deve ser pensado como sujeito do inconsciente, sempre constituído de uma falta que o mantém em permanente busca por algo que lhe propicie uma completude, para si e para o mundo em que vive; 3. A realidade social compõe-se nos entornos dessa eterna ausência; 4. Há uma distinção entre Real e realidade (entendida como realidade discursiva) que estrutura e narra o mundo; lugar aonde o sujeito chega já atravessado por outros discursos, ou seja, o sujeito se compõe como uma derivada de um interdiscurso.

Para além dessas perspectivas, temos ainda a condição - dada pela amplitude de campo dos estudos da linguagem - de abarcar as noções de representações sociais, de pertencimentos identitários, de ditos e interditos. Assim, será possível penetrar igualmente no território das palavras de ordem, dos dispositivos disciplinares e das vontades de verdade que modulam a existência humana, se vista pelo prisma do discurso.

2.1. A entrada do humano.

Encontrar um sentido no mundo. Nos “mantos do mundo”, para utilizar uma metáfora apropriada de Gomes (2008), a fim de referenciar as estratificações que vivemos como realidade[26]. Nomear, classificar, demarcar e isolar campos: eis que estamos na jurisdição da linguagem, do corte simbólico, por meio do qual o humano se faz e adentra o mundo.

Reunir o que está socialmente dissipado, estruturando o mundo nas diversas imbricações social, histórica, política e cultural que o constituem: vemo-nos já envolvidos no(s) discurso(s) que dota(m) a realidade de sentido, como se lhe fosse o fiador, já que o discurso – articulador de língua e ideologia – determina realidades específicas, na medida em que organiza um modo de ver e dar a ver a(s) realidade(s), porque, afinal, “a realidade é o discurso” (Freitas, 1997 apud Soares,

[26] Cf: Gomes, Mayra Rodrigues. *Comunicação e Identificação – Ressonâncias no jornalismo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

2001:28); assim, o discurso a funda, ou seja, seguindo uma leitura lacaniana: não existe realidade pré-discursiva.

Nesse ponto, mais um e inexorável encontro: a assunção de três ordens outras, distintas, mas inseparáveis, Real, Simbólico e Imaginário, que dizem respeito à topologia lacaniana do sujeito. Por meio dessa injunção, o mundo é apresentado e representado, e a partir dessas relações de constantes "apresentações de mundo" (em termos wittgensteinianos) eclodem e colidem significados de e para a construção de uma "realidade por meio da qual os sentidos emergem.

É, pois, pela passagem inicial desse *topoi* que será permitido dizer que em toda lei da ordem simbólica constituem-se posições-de-sujeito socialmente assumidas, isto é, nos diversos discursos formados em diferentes tempos e épocas; uma ordem sem a qual o mundo seria um *continuum,* um indiferenciado.

Ainda por meio desse simbólico será possível chegarmos às questões-ponte (para analisar alguns discursos, enunciados e seus efeitos), cujos percursos recobrem, inclusive, mecanismos psíquicos de aceitação e rejeição do outro e precedem a instalação de identificações sociais, habitantes da ordem do imaginário – e com elas o reconhecimento de si e de uma alteridade, entidade fundamental na constituição do eu.

Logo, a partir dessa dimensão simbólica que nos lança o sentido das práticas e trocas sociais, explicam-se as razões pelas quais os sujeitos assumem a identidade que lhes são disponibilizadas, por que se subsumem a ela – quando a incorporam – e quando resistem a essa demanda; afinal, as identidades são negociadas e não elementos unitários e fixos.

Não obstante, e porque as três ordens acontecem simultaneamente sem uma hierarquia que as instale, o imaginário também é realidade construída no mundo, na medida em que nele habitam a representação dos significados. À apresentação de mundo também corresponde um modo de ver imaginário, organizado pelo simbólico.

> *O imaginário corresponde a tais significações, geradas a partir de circunscrições de campo. Ele corresponde, ainda, ao seu conjunto dessas significações que, vem se constituir em realidade, vem constituir estratificações, se quisermos: o sentido de mundo assim produzido.(GOMES, 2008:37)*

Assim, se falávamos que o eu constitui-se pelo olhar do Outro, devemos lembrar que a ideia de uma ordem imaginária já estava presente no estágio do espelho, pois o eu percebe a si pela imagem do Outro. Dessa forma, é a partir da plataforma do imaginário que as identificações e as identidades são distribuídas; o imaginário torna materializáveis os significantes, aquilo que foi nomeado/significado no campo simbólico.

> *Mas é precisamente aqui que passa a fronteira entre o imaginário e o simbólico: o imaginário tende a refletir e a agrupar em cada termo o efeito total de um mecanismo de conjunto, enquanto a estrutura simbólica assegura a diferenciação dos termos e a diferenciação dos efeitos. (DELEUZE, 1995:272 apud GOMES, 2008:32)*

As instâncias topológicas do sujeito, portanto, engendram modos de ver o mundo, apontando-o para uma realidade construída, instaurada nos e pelos discursos e reclama uma distinção com o Real. A diferenciação importa, na medida em que ao Real corresponde uma falta impossível de ser simbolizada, e à realidade corresponda uma articulação discursiva estruturante das relações sociais. Assim, da perspectiva dos lugares Real, Simbólico e Imaginário, temos que "formam um triângulo no qual se inscrevem o verdadeiro, a aparência e a realidade" (Soares, 2009:109).

> *Tais correspondências fazem do real uma abertura entre a aparência do ser (resultante simbólico) e a realidade enquanto baseada no concreto da vida humana. Nessa concepção, "vale apelar para o verdadeiro, como corretamente somos levados a fazer, é simplesmente lembrar que não é preciso enganar-se, e crer que já se está mesmo dentro da aparência" (Lacan, 1985:128) (SOARES, id.ib: 109)*

Porém, no imaginário público, Real e realidade se equivalem, o Real é tomado por realidade.

> *(...) a realidade discursiva na qual o homem se inscreve é, pois, diferente de uma suposta 'realidade' tomada como sendo o 'real'. Os acontecimentos só estão presentes como ausência ou como falta, pois ao elaborá-*

> *los na linguagem – ainda que seja no 'aqui e agora' da televisão ao vivo – eles já desapareceram" (Soares, 2001:50).*

Sob essa ótica, o dito e o feito das mídias e os relatos jornalísticos funcionam exemplarmente para elucidar esse ponto de vista de dupla leitura, haja vista que os acontecimentos noticiados, as narrativas ficcionais e os programas de entretenimento (tais quais programas de auditório), assumem uma de duas perspectivas no imaginário: ou trazem "verdades" (são "reais", configuram a "realidade") ou "refletem a realidade".

A linguagem, o discurso, ordenadores do mundo, mediam a arena pública onde os sentidos e os significados são simbolicamente negociados e coletivamente assumidos. A ordem do Real não se relaciona com a camada mais "concreta" sediada no simbólico, ou seja, ela não diz respeito ao que chamamos de "realidade", em outras palavras o Real não leva à "realidade"; o que temos é a realidade discursiva.

> *(...) a linguagem enquanto discurso não representa nem simboliza a realidade – ela é a própria realidade (e não "o real", na medida em que a cria. "O real (como definido por Lacan) está na linguagem enquanto fórmula que daí é retirada como estrutura. (SOARES, idem: 63)*

Assim, aduz Soares (2001), que os profissionais de mídia, incluindo os jornalistas, cuja práxis é mediada pelos discursos instituídos, tomam-nos como real e não como realidade (discursiva), mas, de fato, a interface entre eles e o público, é a realidade mediada pelos discursos, cujas consequências já mencionamos.

> *Se consideradas como construtoras da realidade discursiva e da "arena simbólica" da sociedade, as mídias reassumem seu sentido de mediação e deixam de ser um mero meio técnico de produção e produção de mensagens. O discurso coloca algo que estava fora da realidade discursiva em sua organização. Incluindo-o. Pode-se dizer mesmo, seguindo Lacan, que o "real" é*

> *esse algo que está fora e insiste, mas não consiste, naquilo que se institui como realidade discursiva. (SOARES, 2001: 29)*

Se temos que o discurso abarca modos de dizer, ditos, interditos, não-ditos, consideramos também que no seu bojo ensejam-se legitimações, vontades de verdade e de saber, sistemas de exclusão/restrição por excelência, como nos assevera Foucault, em A ordem do discurso (2010). De acordo com ele, esses sistemas são a resultante das formas de controle, seleção, organização e distribuição da produção dos discursos inerente a toda sociedade. Produções cuja função é "conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade". (Foucault, 2010:9)

Dizíamos que os modos de relatar o mundo pressupõem uma realidade que se opõe ao real. Dizíamos ainda que distinção deve ser considerada porque os meios de comunicação impingem na arena pública a noção de que existe uma realidade a ser apresentada e que a mídia e o jornalismo, este, principalmente, dão conta dessa demanda.

Lembramos que a construção discursiva tem início já na concepção de um produto midiático dentro de um polo de negócios da comunicação, uma vez que estão presos, na maior parte das vezes, às mesmas estratégias de produção/audiência. Afinal, não há como desconsiderar que as emissoras, os jornais, os portais eletrônicos são unidades negociais[27].

Isso posto, voltamos ao binômio real/realidade. O fato de o Real figurar como elemento sempre faltante ao qual não se tem acesso, a impossibilidade de sua simbolização traduz-se na metáfora de Zizek: um deserto[28], diante da sua indeterminação, como apontou Gomes (2008).

Assim, tomar uma coisa por outra, isto é, tomar o aquilo que resiste à simbolização como algo passível de quer simbolizado leva a uma interpretação ambígua de mundo, a saber, à falsa possibilidade de dizer que "a realidade é isso", ou seja, não possível subtrair todas as camadas do elemento amorfo que é o Real, e

---

[27] As emissoras de TV mantém programas - jornalísticos ou não - em departamentos, orçamentos, linhas editorias, edições diferentes, com equipes distintas, que na maioria das vezes não estabelecem qualquer vínculo entre si, sequer se conhecem. Some-se a isso a condição crescente no Brasil, uma realidade de outros países: quem é admitido numa equipe deve ter uma propensão executiva, de gestão em TV.

[28] ZIZEK, S. *Bem-vindo ao deserto do Real!* .São Paulo: Boitempo, 2003.

descobrir-lhe, num ponto zero, uma essência não-arbitrária que apresentasse a exata correlação entre a coisa e sua inequívoca correspondência.

> *[O Real] é pensado como um conjunto de promessas, o lugar donde todas as respostas proviriam. O Real seria assim desde que essa indeterminação que ele representa pudesse um dia ser superada por um movimento de saturação que tudo contivesse e retivesse, em sua verdadeira natureza. Mas a promessa se furta, de modo que, em outra acepção, ele é pura negação; é o lugar que se recusa a ser subsumido por meio de seu contínuo recuo em relação às diferenças instaladas pelos isolamentos de campos da operação simbólica. (GOMES, 2008:36)*

Nesse sentido, vale lembrar a crítica de Zizek, ao discutir a Paixão (política) pelo Real, assinala-o como "o preço a ser pago pela retirada das camadas enganadoras da realidade" (2003:19), como uma probabilidade de nele penetrar e recomeçar uma nova ordem sociopolítica, estética e cultural, apagando as falsas aparências da realidade, isto é, a Paixão pelo Real pode ser vista como a mola propulsora que critica as aparências, mas a legitima de outra maneira, pelo "efeito espetacular de destruição", pela construção de uma "fantasia social" para dar conta de uma estratégia paradoxal que não permita o confronto com o Real.

Nas palavras de Safatle[29]:

> *(...) a fantasia é o modo de defesa contra a impossibilidade de totalização integral do sujeito e de seu desejo em uma rede de determinações positivas. Isto permite a Zizek (...) ver na fantasia um modo de desmentir a negatividade radical do sujeito (lacano-hegeliana) e, com isto, de criar uma realidade consistente na qual nenhum antagonismo Real, nenhuma inadequação intransponível pode ter lugar e tudo se dissolve na positividade harmônica de um gozo sem falhas. (SAFATLE in ZIZEK, 2003: 189)*

[29] Vladimir Safatle, assina o posfácio da obra de Zizek (2003), em que analisa a concepção e o uso da expressão Paixão pelo Real. De acordo com aquele, La passion Du réel, concepção original de Alain Badiou, busca responder a questões que remontam a essência da humanidade, como, por exemplo, a origem do sofrimento social ante o modo como vivemos e que sustentou o século XX. A resposta de Badiou:, "a origem do sofrimento vem de uma paixão, de um afeto produzido pelas exigências de um real 'horrível e entusiasmante, mortífero e criador, que deve, no limite, livrar-nos de uma subjetividade esgotada a fim de instaurar um homem novo". (SAFATLE, V. In Revista Cult, 24/3/10, ed.118).

A paixão pelo Real pode refletir a busca de um ponto zero no Real, um ponto zero inexistente; pois o que há é a ordem simbólica/imaginária de onde as representações são construídas, de onde derivam as significações (e seus deslocamentos) de mundo postas em circulação por meio de realidades discursivas, o lugar em que o sujeito inscreve.

Daí dizermos, a partir da leitura que temos de Zizek (2003), da procura por um Real tomado como um semblante para além da *realidade vivida*[30]: consiste em se "identificar com a fantasia (...) que estrutura o excesso que resiste à nossa imersão na realidade diária" (2003:32). O Real, nessa direção, é esse efeito último sob a égide do simulacro, como sustentação da rede simbólica/imaginária: "caindo" essa rede, desaba igualmente a realidade.

Talvez por isso mesmo a leitura que nos propõe o autor é a de que a Paixão pelo Real aceita uma repulsa e uma atração. Estamos no confronto com a experiência pós-moderna de lidar com as imagens destrutivas, violentas, cujo conteúdo esvazia-se de sentido, na medida em que se inicia e "termina no puro semblante do espetacular efeito do real" (2003:24) e porque assume a realidade virtual vista como o a realidade cotidiana, ou seja, faz da realidade diária o simulacro de si mesma[31].

Conforme aponta o autor, a virtualização, como nova dimensão da vida diária, chega a um ponto tal que não mais nos opomos à política sem política, à guerra sem baixas. E o que dizer dos "pais de papel cartão"? Trata-se de um *display* (*Flat Daddies*) em tamanho natural de um homem ou de um mulher, que ocupa cargo militar, geralmente alguém casado e/ou com filhos, que substitui a pessoa em sua ausência.

---

[30] Adotamos a expressão *realidade vivida* como sendo aquela equivalente à realidade diária, proposta por Zizek (2003), que se confronta com a acepção de Real e de realidade enquanto discurso.

[31] Recordamo-nos de uma experiência interessante que diz respeito ao que se discute nessas considerações sobre a paixão pelo Real. Em 2007, fizemos, com alunos de produção em televisão, um estudo que se revelou surpreendente: editamos trechos do filme de ficção francês *Irreversível* (*Irreversible*, 2002, do franco-argentino Gaspar Noé) em que uma mulher é estuprada, numa sequência absolutamente violenta; e editamos também trechos do documentário *Notícias de uma guerra particular* (1999, de João Moreira Salles) em que há uma fuga. Apresentamos as duas cenas editadas, para mais de 100 pessoas, aleatoriamente, em ambientes acadêmicos, nas ruas, em diversos locais públicos. Apenas as que tinham assistidos às respectivas produções, conseguiram distinguir o que era filme de ficção e o que era documentário. (Informação pessoal)

Conforme informado no jornal Folha de São Paulo (ver anexo) “imagens em tamanho natural são levadas a festas, jogos e participam da rotina familiar enquanto o modelo real está longe”. A matéria informa ainda que a empresa, a gráfica SCF Ohio, até 2008 já tinha distribuído sete mil “pais” e 300 “mães” (também para civis) em todo o mundo, inclusive para o Brasil.

Podemos ver também virtualização da qual alerta Zizek, na seguinte composição: o que dizer do grau de verdade que apresenta a matéria jornalística produzida da seguinte forma: informar um fato, digamos, a invasão do Iraque, a partir de informações de um jornalista brasileiro, sediado em Londres, com imagens da CNN (disparadas por agências de notícia, o que dispensa a presença de repórteres na reportagem e homogeniza as imagens)?

Essa equação repleta de variáveis não esvazia o conteúdo do enunciado, na sobreposição mesma de vários enunciados, quase num embate de signos que nos remetem muito mais a uma virtualização da própria notícia? Afinal, a reportagem dispensa o repórter, seu parecer *in loco* substitui-se pelo parecer de um olhar único, por uma narrativa imagética ubíqua (o repórter designado para cobrir repassa a imagem – a imagem, como no caso dos pais-cartão - é quem fala).

As imagens enviadas por agências de notícias fazem um trabalho equivalente ao do *release* do jornalismo impresso. Sim, porque não é novidade que é da rotina de muitas emissoras receber as imagens, editarem-nas de acordo com os interesses muitas vezes particulares travestidos de públicos (que, aliás, conforme já discutimos[32], são os jornalistas como *newsmakers,* que determinam o que é interesse público, ou melhor, *do público.*) e gravarem um *off* sobre a imagem, o que se chama tecnicamente de nota coberta (e nota não se confunde com reportagem. São gêneros absolutamente diferentes dentro do jornalismo).

Se *bad news* equivale a *good news,* mais uma vez o terror/fascínio da carne exposta é o que nos contorna o olhar e nos mantém atrelados ao Real ao mesmo tempo em que impede o confronto com ele, como nos mostra Zizek. O que dizer, por exemplo, das imagens da tomada do Complexo do Alemão, no Rio de Janeiro (cujas tomadas lembram muito o filme Tropa de Elite), exibidas diariamente, em contrapartida, as imagens da zona sul carioca, onde as pessoas gozavam da praia?

[32] Cf. Arouca, Mônica. (id. ib). Ver também as teorias sobre *Agenda Setting.*

Entendemos que essa é também a “desrealização” do horror apontada pelo filósofo esloveno. Essa é a paixão sem o confronto com o “núcleo duro do Real”.

2.2 Entre o sujeito e o mundo.

Apoiados pelo quadro epistemológico até aqui exposto, dizemos que o conjunto das acepções que o descrevem leva-nos à composição de uma narrativa de mundo. No entanto, queremos nos ater a um subconjunto dela, qual seja, às narrações possíveis desse mundo, ao ato mesmo de contá-lo, e, ao fazê-lo, de vislumbrar as apropriações e reapropriações das *histórias* que nele (e dele) se contam. Tais narrações parecem estruturadas em atualizações das significações por meio do discurso.

O modo como o mundo continua a ser relatado – para usar uma expressão de Charaudeau (2007), estrutura deslocamentos de sentido que parecem volver, depois da inércia, para o mesmo lugar, mas imputando ao sentido outras significações possíveis. Dito de outra maneira: cremos o que nos parece estar em jogo na construção de uma visão de mundo não diz mais apenas a uma realidade organizada pelos discursos, em que os sucessivos significantes e significados promovem os sentidos do que será apreendido coletivamente na arena simbólica.

O ato de narrar o mundo, entre comentários, relatos e explicações que se supõem objetivos, diante da própria incompletude do discurso, dos sentidos e dos sujeitos, estabelece uma disputa semiológica, na busca de representações sociais, em torno de uma hegemonia dos significados e dos sentidos, tendo em vista suas atualizações.

Essa contenda não se limita entre os meios de comunicação; ela se estende entre os meios e entre os meios e as instituições. Nesse sentido, vemos que a relação entre os meios estruturada no que Bourdieu (1997) chamou de circulação circular da informação, em que o agendamento dos assuntos e, consequentemente dos significados e sentidos que dele surgem, promovem uma homogeneidade do que deve ser vista sob a lógica da concorrência e remetem novamente a produzir aquele olhar ubíquo que mencionamos.

Contudo, a partir do aumento da visão negocial e executiva, que preside as rotinas do fazer midiático em seus bastidores, é preciso que os discursos dos meios,

para além dos dispositivos de encenação que lhes são próprios, atrelem-se às possibilidade de identificações, de tal forma que o meio coopte o sujeito-destinatário para uma comunidade imaginária que ele constrói.

É nessa comunidade imaginária, nesse auditório invisível, que se estabelecem os significados, geram-se as identificações e representações sociais. Nesse elo que os une estão postas as identificações e a ”realidade”. Os apresentadores de programas, por exemplo, incorporam a noção de que falamos e reforçam essa comunidade imaginária.

Vemos a atualização de uma significação, também em outro aspecto, por exemplo na série de artigos de Renato Janine Ribeiro, em A sociedade contra o social (2000). Ao analisar as ações políticas como compensação de um passado histórico, ele examina as ações políticas adstritas à expressão “politicamente correto”.

Neste artigo específico, A grandeza e a miséria do politicamente correto, em que discute as políticas afirmativas contra a discriminação, tais quais as cotas raciais, o autor afirma que primeiramente é preciso ter claro que a sociedade atual recorta-se de modo mais conservador do que o da década de 80. Em face disso, o ataque à desigualdade não a registra como tal, antes, ela é minorada perante políticas que favorecem uma falsa ascensão social tão benemérita quanto aquelas propostas no século XIX.[33]

Além disso, Janine Ribeiro aponta ainda que:

> *(...) o “politicamente correto” [enquanto ação política] constitui a ponta de um iceberg formado por movimentos sociais organizados na defesa dos direitos humanos (no caso, os de minorias). Como os Estados Unidos pulverizaram sua vida política em ações de lobbies, esses movimentos sociais, às vezes generosos, às vezes egoístas, se constituíram de uma forma que pouco tem de esquerdista: a esquerda sempre mantém algum compromisso com o socialismo (por vago que seja esse termo) e, portanto, sempre enuncia um projeto de sociedade, não de grupos. (RIBEIRO, 2000:31)*

[33] Entendemos a importância das políticas afirmativas, sem as quais, talvez, não fosse possível a inserção de mulheres (haja vista a cota para assentos políticos), dos negros, dos deficientes. No entanto, precisamos considerar igualmente certos efeitos de uma ação política que também é da ordem do pertencimento identitário e dos aspectos dialéticos da exclusão, que buscamos discutir. Portanto, limitamo-nos na exposição desses aspectos.

Desse modo, tal crítica vai em direção de que as ações políticas em torno do que se esboça como “politicamente correto” têm em vista a microssociologia de grupos sociais, isto é, “não vai adiante dos conflitos sociais de certos grupos, o que reduz toda ação política a *lobbies*, ou seja, à promoção de interesses privados com escassa justificação [no que reivindica ou exige]”. (Id.ib, 40)

Isso significa que as ações políticas circunscrevem uma demanda aprisionada na seguinte ordem: cada grupo social que cuide das suas reivindicações particularizadas, o que em última análise, minimiza noção de direito (pensado como estatuto coletivo e como “oposição à força”). Some-se a isso, que as políticas em torno do “politicamente correto”, apesar de serem tomadas diante de um conflito cujo teor é absolutamente social, frequentemente operam-se na dimensão de etnia, de gênero, reduzindo a gravidade do conflito social ao convertê-lo em “natureza”, ou seja, uma instância que está acima da ação humana (apesar de que, assinala Janine Ribeiro, haja organizações de esquerda que contemplem a intervenção humana nessas reivindicações e a vejam como questões sociais e não dadas à naturalização).

Vemos, pois, que o eixo ideológico pouco se altera; apenas parece deslocar sua significação e continuar a girar no eixo de sempre.

O ensaio de Zizek (2003) também nos parece esclarecedor no sentido de que as demandas travestidas de novas com respostas igualmente “inéditas”, reinscrevem os lugares históricos, políticos e discursivos de sempre. São reapropriações, e isso nos basta?

> *Em vez de aplaudir açodadamente esses deslocamentos e reinscrições como potencialmente “subversivos” e elevar Shrek à condição de mais um “lugar de resistência”, devemos focalizar o fato de que, por meio de todos esses deslocamentos, contou-se a mesma velha história. Em resumo, a verdadeira função desses deslocamentos e subversões é exatamente tornar relevante para a nossa era “pós-moderna” a história tradicional – e dessa forma evitar que ela seja substituída por uma nova narrativa. (ZIZEK, 2003: 89-90)*

Na aproximação ainda maior com o nosso objeto, Martins (2009) assevera que a “nova pobreza” é a reabilitação das novas formas da desigualdade social. Da mesma desigualdade de sempre. O que se passa é que se por um lado a nova

desigualdade aparta materialmente, por outro, une ideologicamente, por meio de um substrato cujo nome é mercado. As relações sociais estabelecidas sob esses aspectos levam nomes diferentes, mas dizem respeito às mesmas questões. Contudo, os conflitos sociais inerentes à história humana ganham o bálsamo do consumo. Assim, é possível discutir no que se estrutura a dialética da exclusão:

> *[A fenomelogia dos processos sociais excludentes] não produz uma reinclusão em relações sociais precárias e marginais, como produz também uma reinclusão ideológica no imaginário da sociedade de consumo e nas fantasias pasteurizadas e inócuas do mercado, qualquer que seja ele, até mesmo o mercado dos valores sagrados da tradição ou da dignidade humana. (MARTINS, 2009:21)*

As atualizações dos discursos na perspectiva de disputa pelo modo de representar o mundo põem em circulação novos significados e valores no espaço público, é e por meio dessa variação dada pela atualização que novas posições-de-sujeito se estabelecem, outros pertencimentos e noções identitários são reclamados.

2.3 Identidades, identificações e posições-de-sujeito.

Já havíamos considerado as motivações iniciais/primordiais que para a Sociologia e para a Psicologia Social fazem com que os indivíduos estabeleçam fortes laços e busquem a coesão social. Consideramos agora uma perspectiva tributada da Psicanálise, mais precisamente na noção freudiana de ideal de eu *(Ich Ideal*), que nos parece a porta de entrada para examinar o campo simbólico, de onde o sujeito se vê como visto por Outro, de onde ele busca por um vetor de completude impossível, pois à necessidade de completude corresponde sempre uma falta, como já mencionado.

Recorremos às ponderações de Gomes sobre as asserções que o conceito contempla: é na combinação de uma identificação primária do sujeito e dos componentes sociais que se dá a instância onde os ideais coletivos são absorvidos, ou seja, aquilo que Freud denominou de ideal de eu.

> *De fato, ele [Freud] nos alertava para o fato de que há um componente social na formação do ideal de eu uma vez que este nasce da interação com o outro e incorpora os discursos desde outro. Já se vê agora o ideal de eu, em relação à fase do espelho sob outra nuance, pois, como produto de uma formação social, resulta da internalização de concepções e modos de vida. (GOMES, 2008:84-85)*

Essa afirmação explica porque o sujeito é um produto de um significante e não sua origem: O significante sempre representa o sujeito para outro significante. O Outro celebra-se também como um significante para o eu.

Vemos que as relações entre indivíduos dentro de um grupo estão sujeitas a um elo, um ponto em comum que as sustenta e que impreterivelmente passa pelo discurso do Outro, ou seja, a realidade constitutiva do eu, a alteridade vista como reflexo, como se compusesse uma unidade embora impossível, sempre buscada pelo sujeito, e cuja origem é a fase narcísica, de pré-maturação simbólica. É nessa fase denominada por Lacan como estágio do espelho, que a criança se reconhece: vê seu corpo refletido na imagem especular, o que até então lhe era uma situação indiferente.

Assim, no amálgama desses reconhecimentos pulsionais, da imagem do corpo do eu com a de um Outro igual, a autorreferência identitária se erige, perpetrando a possibilidade de corresponder a vários ideais de ego que se espera do sujeito, ou seja, o sujeito se constitui por meio das sucessivas identificações que lhe estão disponíveis (e incluímos aí as vias dos discursos instituídos) e pela relação de correspondência possível com sua alteridade.

> *Capturada pelo fascínio de sua imagem no espelho do olhar do Outro, como Narciso diante de seu reflexo no lago, a criança sucumbiria à impossibilidade de corresponder à perfeição do eu ideal se não encontrasse a possibilidade de identificação com a imagem do corpo do seu semelhante. O estágio do espelho termina quando se inaugura a possibilidade de identificação com a imago do semelhante, que representa para a criança não mais um ideal de perfeição inatingível a acompanhá-la até o túmulo (...), mas uma série de ideais de eu aos quais, por identificação, ela poderá corresponder. (KEHL, 2003: 251)*

Diante da sobreposição do Outro, portanto, faculta-se ao sujeito desdobrar as identificações (na esteira da equação identidade/alteridade), aplacando suas

angústias, dando-lhe guarida face aos interditos e às imperfeições que o cercam. Tais angústias implicadas na subjetividade concernem ao âmbito inconsciente do eu e o lança em busca das posições-de-sujeito, das identidades que se acomodam nas práticas socioculturais e no interior das categorizações/representações que elas estabelecem para o sujeito (sujeito já interpelado pela ideologia, como pensado por Althusser).

Assim, a identidade uma vez tomada inexoravelmente pela subjetividade pressupõe falhas, sentimentos e sensações que levam ao assujeitamento, isto é, para o lugar para onde os sujeitos posicionam-se identitariamente; desse lugar se vêem e são vistos; em outras palavras, classificados.

Tais explorações sobre a formação do ego, ainda que em linhas gerais, leva-nos a pensar sobre o indivíduo diante do coletivo, uma vez que o sujeito só se configura como tal diante do seu Outro.

Gomes (2008) mostra as veredas abertas por Freud para o entendimento das alterações mentais experimentadas por indivíduos pertencentes a um grupo: a ligação primeira entre eles dá-se inicialmente por uma atração instintiva em torno de um elo libidinal, "relacionado ao que é recoberto pela palavra amor, impulso em sua base, de mesma natureza da união sexual. Mesmo quando desviado deste seu objetivo, configurando-se como laços emocionais, tal impulso conserva ainda características, 'como anseio de proximidade e auto-sacrifício'". (Gomes, 2008: 68).

A autora alerta, entretanto, que a inevitável e natural má distribuição desses laços afetivos entre os membros do grupo favorece a desagregação e a hostilidade e a incursão de diferenças. "A expressão 'narcisismo das pequenas diferenças' contorna esse processo ao mostrar que, onde não há diferenças substanciais, diferenças serão criadas e definições e oposições marcadas". (Id.Ib:)

Vê-se exemplarmente essas demarcações nos estudos de Elias & Scotson (2000) e nos de Goffman (2008) anteriormente apresentados. Em Winston Parva, por exemplo, a evocação dos *status* de *Established* e de *Outsider* dizia respeito a um potencial vetor de diferenças e exclusões: as famílias que habitavam o espaço havia mais tempo – preconizada sua organização, tradição e estabilidade - consideravam-se e eram consideradas superiores; por isso, compunham o grupo dos *estabelecidos.*

De modo geral, tem-se que o recorte de diferenças - instigadoras[34] de processos excludentes - giram em torno de outras marcas estigmatizantes tais quais cor, gênero, etnia, classe social. Contudo, apontam Elias e Scotson, a única diferença dizia respeito à antiguidade dos moradores da vila, antiguidade esta que se tornou o ponto comum de e para a identificação entre os grupos que se sentiam iguais e superiores, em detrimento aos que eram vistos (e se sentiam) como diferentes e inferiores, a partir de um corte simbólico que opera por oposição; nesse caso, na simples dicotomia “nós/eles”.

Não obstante, nos lembra Foucault, é nessa redutora divisão do sujeito que o torna passível de ser um algo gerenciável e classificável; foi assim que as categorizações identitárias do louco, do criminoso, do desviante (e consequentemente dos que lhe fazem oposição) tornaram-se possíveis e asseguradoras de mecanismos de poder e de vontades de verdade.

Interessa perceber que as diversas estigmatizações postas em circulação - geridas pela produção de subjetividades e pelas relações de poder - não dizem respeito apenas à detenção material dos meios de produção, isto é, mais do que analisar as vantagens da superioridade pelo âmbito econômico, deve-se atentar igualmente para o *sentimento,* para *a sensação* de superioridade e, consequentemente, a evocação “legitimada” do seu oposto.

Na eleição desse vetor analítico residem algumas das preocupações sobre a identidade na perspectiva da dialética inclusão/exclusão, pois refletir sobre quem preside as indagações acerca da identidade diz respeito a procurar quem a concede, de que lugar social e discursivo o faz e quais as motivações se encadeiam nessa outorga.

As respostas ainda que variadas podem nos esquadrinhar as relações que subjazem a construção de identidade e diferença, qual sejam, seus estatutos posicionais e negociados dentro das representações e práticas sócio-culturais, suas relações com os mecanismos sutis de poder, de assujeitamento e de exclusão.

---

[34] Cabe ressalvar que a noção de diferença também é um sentido em construção, como aponta Mathias (2005). Desse modo, observamos os conceitos conflitantes inerentes à discussão do tema e vemos que importa registrar que a noção de diferença, a partir de exames principalmente dos Estudos Culturais, “não mais se expressa, necessariamente, como uma manifestação de exclusão” (MATHIAS, 2005:188) porque, de acordo com o autor, pode ser vista como modo de pertencimento identitário via políticas de inclusão. Daí nossa opção em construir um vocativo para a frase com a palavra “instigadoras”.

Para Sawaia:

> *Ao se indagar por identidade, para discutir a cidadania ou conhecer um fenômeno, penetra-se nas filigranas das relações de poder e as respostas obtidas podem questionar ou repor as significações hegemônicas que a sustentam. (...) A pergunta pode ser uma forma de narcisismo ou dominação, quer no plano individual, quer no coletivo, configurando uma identidade ficcional, que se cristaliza acima das subjetividades e teme a alteridade. (SAWAIA, 2001: 123-124)*

O alerta é para que se pense a identidade como para além do uso político-discriminatório que dela se faz, a fim de explorar o outro e até de culpabilizá-lo pelo seu lugar de pertença como dado natural. O exemplo do que falamos é aquele que distribui o lugar dos indivíduos dentro do estreito corredor histórico.

Sawaia (idem) e Lapa (op. cit) nos falam, por exemplo, que o trabalho já foi elemento definidor de identidade principalmente no Brasil colonial e se fez incorporar na legislação daquele período. Desse modo, por meio então legitimado pelo Estado, índios, mulheres, negros, "vagabundos", pobres foram excluídos dos seus direitos civis e políticos, ou seja, pode-se dizer que há aí uma suspensão deles na categoria que chamamos de humana. De algum modo ou de outro, todas as justificativas para a consolidação de estatutos identitários sob a rubrica da exclusão, da discriminação, do estigma deveu-se a uma filiação "natural": índios e vagabundos por não serem aptos ao trabalho, os negros e pobres pelo lugar social e histórico (de "destino", como já discutimos) e a mulher por sua fragilidade e pelos dotes voltados às coisas do lar e da família.

Ao analisar como os excluídos se julgam e tomam para si a culpa, a vergonha e a humilhação de pertencerem aos "inferiores", Elias e Scotson, afirmam:

> *Em termos das normas de seus opressores, eles se consideram deficientes, se vêem*[35] *como tendo menos valor. Assim como, costumeiramente, os grupos estabelecidos vêem seu poder superior como um sinal de valor humano mais elevado, os grupos outsiders, quando o diferencial de poder é grande e a submissão inelutável,*

> *vivenciam afetivamente sua inferioridade de poder como um sinal de inferioridade humana. (ELIAS & SCOTSON, 2000:28)*

Esses recursos de estigmatização mantinham os “de fora” em sua “devida posição” e perpetuavam papeis sociais específicos que conotavam a ideia de desvio; portanto, muito mais fácil manter a identidade deteriorada pelo descrédito de que fala Goffman (1988). A resultante instrumental daquela equação lançava os sujeitos para uma de duas alternativas: ou a da incorporação do estereótipo que os recobria, ou a figura do ameaçador, do mau exemplo para os que eram “respeitáveis”, insurgida contra a estigmatização a que eram submetidos, o que, num círculo vicioso, retroalimentava as relações de poder para manter a mesma segregação.

Uma vez que a estigmatização tende a seguir um padrão mundo afora, a imputação do estigma ilustrada pelos autores acima sobre os *burakumin* (grupo *outsider* do Japão) revela claramente o que queremos mencionar sobre a encarnação do estigma como um sinal identitário natural e do sofrimento que lhe é adjacente:

> *Eis uma entrevista feita com um burakumin anos atrás: perguntou-se ao homem se ele se sentia igual a um japonês comum. Resposta: “Não, nós matamos animais, somos sujos e algumas pessoas acham que não somos humanos”. Pergunta: “Você acha que é humano?” Resposta (depois de uma longa pausa): “Não sei... Somos ruins e sujos”. (FRANKLAND apud ELIAS & SCOTSON, 2000, 30)*

No entanto, a materialização do estereótipo também se verifica no “preço a pagar” pelos estabelecidos e superiores, uma vez inseridos no “carisma coletivo” do seu grupo. Daí que os modos de sujeição que parecem atomizados nas esferas dos grupos inferiores, mostram-se também recorrentes entre os que se consideram organizados, estáveis e hierarquicamente coesos.

> *A participação na superioridade de um grupo e em seu carisma grupal é singular é, por assim dizer, a recompensa pela submissão às normas específicas do grupo. Esse preço tem que ser individualmente pago por cada um de seus membros, através da sujeição de sua conduta a padrões específicos de controle dos afetos. O*

> *orgulho por encarnar o carisma do grupo e a satisfação de pertencer a ele e de representar um grupo poderoso – e, segundo a equação afetiva do indivíduo, singularmente valioso e humanamente superior – estão funcionalmente ligados à disposição dos membros de se submeterem às obrigações que lhes são impostas pelo fato de pertencerem ao grupo. Tal como em outros casos, a lógica dos afetos é rígida: a superioridade das forças é equiparada ao mérito humano e este a uma graça especial da natureza ou dos deuses. A satisfação que cada um extrai da participação do carisma do grupo compensa o sacrifício da satisfação pessoal decorrente da submissão às normais grupais. (ELIAS e SCOTSON, idem: 26)*

O carisma coletivo mencionados pelos estudiosos de Winston Parva é consoante com o laço emocional – pensado em termos de sujeição mental - necessário para a entrada dos processos de identificações, para a aproximação e autossacrifício do indivíduo para com o seu grupo de pertença, lugar onde os ideais comuns emergem, ou seja, a inserção no *e pelo* carisma corporifica o elo de união dos sujeitos em torno de uma identificação que modela o ideal de eu, reduzindo as diferenças no interior do grupo.

Nesse *locus* de realização do ideal, “a identificação tem seu fundamento na percepção de uma analogia significante que sustenta, como elo, a aproximação na vida social”. (Gomes, 2008:70) O contrário dessa projeção ideal, comum, de um pertencimento simbolicamente estruturado pela redução das diferenças e ampliação do acolhimento reforça a aversão ao grupo considerado, então, anômico, de uma anomia contagiante, como aduzem Elias e Scotson.

Compartilhando o mesmo sentido, não podemos dizer que a repugnância ao comportamento anômico está bem configurada nas condutas expurgatórias expressas por Xinran, em *As boas mulheres da China* (2003)?

A jornalista revela, entre outros fatos, a intransigência do governo maoísta para com as mulheres que ousaram a lutar contra a Revolução Cultural. As chinesas que tendo ido estudar ou morar no Ocidente, mais precisamente nos Estados Unidos, voltaram para seu país de origem, e sofreram as mais terríveis humilhações e censuras – sempre públicas - para mostrar que os hábitos e ideias estrangeiros adquiridos fora da China, ou melhor, fora da revolução, fogem do “teste de lealdade” invariavelmente aplicados a vários cidadãos chineses durante aquele período.

> *(...) cortavam-lhes os cabelos de maneiras mais estranhas possíveis; lambuzavam-lhes o rosto com batom; amarravam sapatos de salto alto um no outro e penduravam-nos no corpo delas; prendiam-lhes na roupa pedaços quebrados de todo tipo de "artigos estrangeiros". (....) De volta ao país, não só tiveram que lidar com o trabalho doméstico usando os aparelhos mais básicos, como precisavam eliminar os hábitos confortáveis e as atitudes a que tinham se acostumado no exterior. (XINRAN, 2003:232)*

Fatos como esses e como tantos outros ao redor do mundo dizem respeito aos processos de identificação, identidades e diferenças e todos envolvem as posições-de-sujeito, relações de poder e vontades de verdade, o que explica alguns dos aspectos excludentes inerentes a esses estatutos. Afinal, as identidades são invocadas e construídas diante da diferença, ou seja, somente pela ligação como Outro, do outro como faltante, a identidade é realizável. Assim, as identidades funcionam, de acordo com Hall "como pontos de identificação e apego apenas *por causa* da sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em 'exterior', em abjeto". (2009:110)

Essa noção nos parece bastante contemplada, por exemplo, nas recentes políticas antiimigração propostas no Estado do Arizona e na França. Medidas excludentes como essas retomam a noção de comunidade imaginada (Anderson, 1983; Hall, 2006), para a qual existe uma identidade cultural que subjaz uma identidade nacional, ou seja, ela remonta o cunho essencialista, já superado, uma vez que as identidades são formadas e transformadas (e em se falando da pós-modernidade até contestadas) nas representações construídas pela dinâmica sócio-histórica.

Percebe-se, então, que se trata da estratégia de legitimar um passado comum de sujeitos inscritos nesse suposto pertencimento identitário unificado e natural. Desse modo, a oposição binária "nós" (os que pertencem naturalmente ao passado, que possuem identidade, desejos e ideais comuns) e "eles" (os que automaticamente estão excluídos desse grupo) pode ser legitimada.

As identificações - reforçadas por ideal comum sob o qual se delineia a base solidária de um grupo - acham-se circunscritas na ordem imaginária e, como anteriormente dissemos, dela disparam os processos de representações discriminadas e demarcadas no simbólico, isto é, do conjunto dos significados que

deste advêm. Como assinala Gomes (2008), o imaginário pode ser concebido como um elemento concomitante ao simbólico, e tais ordens operam a eixos que se completam para uma ordenação de mundo.

Sabemos o imaginário, parte constituinte da realidade (discursiva, vivida), apesar de ser comumente atrelado ao reduto da imaginação não se confunde com ele. Assim, importa ressaltar que a noção de imaginário que elegemos para trilhar rumo ao entendimento das identificações e das posições- de-sujeito via identidades, não encontra no simulacro sua interface.

O imaginário é a dimensão que contempla os desejos e os instintos do ser, e que não se encontra na ordem das palavras, mas no *continuum* de mundo. Assim, se temos que o imaginário é também construção de realidade e de identidade, importa também dizer que nascem daí as representações mentais, as categorizações, que de uma forma ou de outra, determinam as relações entre os sujeitos.

Quando falamos dessas possibilidades classificatórias, estamos falando também que elas se sistematizam em torno da diferença, que por sua vez demarca um campo de exclusões, ou seja, a diferença, como propõem os Estudos Culturais, é sustentada pela exclusão.

É pela noção de que existe alguma diferença (algo ou alguém que o sujeito não é) que a identidade surge determinando assunção de posições-de-sujeito, ou seja, as identidades são posicionais e forjadas na interpelação dos sistemas culturais e simbólicos que atribuem significados às relações sociais. Assim, as identidades definem-se em torno do discurso; não é dada pela natureza como um elemento fixo e imutável, como propagado pela visão essencialista que remonta a matriz histórica e biológica.

A esse respeito, lembra-nos Hall de que apesar de uma noção como raça, por exemplo, ser entendida como categoria discursiva, ela não elide a lógica operada em torno dos problemas que a ideia de raça demanda, haja vista a eugenia, o fascismo e outras ideologias nesse sentido (poderíamos incluir nesse bojo os demais discursos historicamente sustentados em torno do gênero, do sexo etc).

> *A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto*

> *frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais etc – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo do outro. (HALL, 2006:63)*

Alocar a questão da identidade no discurso significa tirá-la do seu aspecto naturalizável e a mostrá-la como a processos de mudança e transformação, uma vez que configuram elementos estratégicos, principalmente se se busca quebrar a unidade de uma identidade nacional e unificada.

No entanto, como assevera Woodward (2000:28), "isso não significa negar que a identidade tenha um passado, mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação".

O passado a que se refere a autora alude a comunidade imaginada, onde o "nós" preside a noção de uma identidade unitária que não encontra cabimento na modernidade tardia.

Elias (1994) acena para uma reformulação social que inaugura um indivíduo, ou melhor, um conjunto de indivíduos cujo ordenamento de papeis e funções específicas advindos de lugares sociais e discursivos específicos, tais quais pertencimento familiar, comunitário, social, imprime na sociedade desejos e ações isoladas e particularizadas que não remetem ao uma finalidade comum, conforme se espera de uma composição social. Nesse sentido, a dicotomia nós/eles tende a ser superada pela sobreposição identitária do "eu" sobre a do "nós".

De um modo ou de outro, o que está em jogo no debate sobre a identidade aponta para a celebração de identidades passíveis de reposicionamento que desembocam na legitimação das reivindicações por reconhecimento, por possibilidades de pertencimentos não-estanques e até mesmo pelo direito à diferença.

O contrário disso é a segurança das instituições, as vontades de verdades criadas por meio de mecanismos de assujeitamento e exclusão, ou seja, a identidade carregada de um ideal separatista[36], esvaziada do seu conteúdo político libertário

Apesar de identidade e diferença serem conceitos entendidos a partir de um ampla matriz epistemológica e de interpretações as mais diversas, encontram nas

[36] Sobre análises nessa perspectiva cf. SAWAIA (1996, 2001).

práticas midiáticas e no jornalismo um fechamento que impede de concebê-las como elementos plurais, estratégicos, forjados no discurso, nas relações de poder, no percurso sócio-histórico e na dinâmica da cultura.

A não problematização das questões ligadas à identidade e à diferença pelo jornalismo e o modo estanque e naturalizado como a mídia as apresenta, tornam a da identidade e diferença no imaginário público um produto pronto, imutável alguma coisa que incorre no “pegue e leve” imediato.

Há, conforme diz Mathias, “uma permanente produção de identidades vividas como diferenças” (2005:66). O que se tem é uma representação dos sujeitos em categorias cada vez mais estigmatizantes e redutoras: ou se cabe nas possibilidades de identidades fixamente ofertadas, ou se configura como estranho, esvaziando o sentido político que a questão reclama.

> *A sociedade de controle, como lembra Gilles Deleuze, transforma tudo o que está além em instrumentos para reforçar a si mesma. É bom pertencer nesse sentido. Tudo o que for extradiscursivo deve voltar ao discurso. O estranho deixa de ser uma potência revolucionária para se tornar um processo de domesticalização. (MATHIAS, 2005: 67)*

Assim, os sujeitos que aparecem na arena midiática tendem a ser recobertos pelas narrativas de identidades hegemônicas e pelas artimanhas das identificações culturais.

As identificações passam pela projeção que o eu em tais identidades inseridas no “circuito da cultura” (Woodward, 2000; Hall, 2006) cujos valores e significados tendem a ser incorporados, lançando os sujeitos aos lugares e às identidades que vêm ocupar social e culturalmente, isto é, a partir de que lugar tomam-se as posições-de-sujeito e se produzem as subjetividades inerentes ao esse lugar ocupado.

As representações são a guarida das identificações, dos processos que atrelam o sujeito ao seu Outro. Woodward (2000) aponta que a mídia apresenta as várias posições-de-sujeito e como se deve existir a partir delas.

O jornalismo por seus atributos de verdade, precisão, atualidade reforçam as categorias identitárias apresentadas pelas mídias, quando apenas reproduz as classificações simbólicas disponibilizas por elas, quando não se incomoda de ir além

do lide, desconsiderando a necessidade de aprofundamento ou de problematização de questões sociais. Se não há problematização, a tendência é assumir certas verdades como naturais, principalmente se dados no âmbito do sistema televisivo, diante de sua característica autorreferente.

Some-se a isso que o jornalismo tem um poder disciplinar, ordenador do campo social, ou seja, seus enunciados têm são palavras de ordem[37], e do portador da "realidade revelada", como já exploramos.

O que nos parece fundamentalmente importante na análise das identidades construídas e reforçadas por esses meios é atentar para os enunciados postos em circulação, em especial as falas dos apresentadores, dos jornalistas, que aparecem com o *ethos* fiador do discurso, como se soubessem o quer o público para quem se dirigem, afinal, conhecem-lhes a identidade. O jornalismo, como nos aduz Moretzsohn (2002), fala em nome de todos.

Nesse sentido as identificações coletivas, unificadas em torno de uma identidade nacional (confundida com cultural) sobrepõem-se às identidades individuais. Ora, não se pode entender que o telespectador para quem se fala, configuram todos os telespectadores, não, se falamos das identidades e das identificações.

Em entrevista exclusiva para este trabalho, o editor-executivo do programa Câmera Record, da Rede Record, Celso Zanbel, nos afirmou que as pautas e as edições das reportagens do programa baseiam-se no que o "seu José e a dona Maria" esperam ver. "Eu tenho que me colocar no lugar deles, sentir o que eles sentem, senão, não estarei acertando". Eis aí a sedimentação e o exercício das identificações que perpassam um discurso mitificado.

Recordamos que não foi um processo diferente do que vimos durante nossa pesquisa de mestrado (quando o apresentador Datena afirmava - com o aval dos telespectadores que lhe escreviam – que ele simplesmente falava o que as pessoas queriam e precisavam ouvir. Isso continua no programa *Brasil Urgente*, na rede Bandeirantes de Televisão). E vai continuar também em todos os outros: é, como veremos, a fala roubada.

---

[37] Cf. Gomes. Poder no jornalismo. São Paulo: Hacker, 2003.

Capítulo 3. Do fato ao relato: distribuições de visibilidades.

O acúmulo da ilusão fica sendo o acúmulo do sagrado.
Fuerbach, A essência do cristianismo.

3.1. De onde partimos: Motivações, procedimentos metodológicos e posicionamentos frente ao objeto.

Este capítulo trata da análise de alguns programas de televisão a que assistimos e que pinçamos de uma vasta de amostra para demonstrar o recorte de nossas indagações. Entre os anos de 2007 e 2010, observamos sistematicamente a exibição de cinquenta produtos televisivos, incluindo matérias jornalísticas, a fim de verificar como ideias de exclusão/inclusão neles se desenham, como as identidades se apresentam e quais (e como) as silhuetas de diferença, de sujeições e de disciplina os contornam.

A partir das acepções de Agamben sobre *Homo Sacer*, buscamos examinar o possível deslocamento dessa figura para nosso campo de análise e dentro da visibilidade do espaço público contemporâneo mediado pela televisão e espetacularizado por todas as formas e de todos os modos.

Nosso procedimento metodológico, qualitativo-interpretativo, contempla a análise das estratégias e dos lugares de enunciação, a partir das quais consideramos as inscrições verbais, imagéticas e sonoras, para compreender o fluxo de sentidos e de significados nos programas. Além disso, acompanhamos *in loco* a pré-produção e a gravação de três episódios do programa Casos de família, dos quais pinçamos um para análise, sem prejuízo das demais. Na ocasião, entrevistamos diversos agentes neles envolvidos, tais como produtores e “personagens”, e pudemos verificar aspectos importantes das práticas que precedem a exibição e que foram importantes para a compreensão dos acordos invisíveis sobre os quais o programa se sustenta.

Inevitavelmente, à proporção que caminhamos pelo corpus, alguns contornos conclusivos já se deixam revelar reforçando uma costura que arremataremos no final. Entretanto, sem o catastrofismo sempre alerta, que se percebe recorrente na discussão das mídias, e sem o forçamento da entrada de nossa hipótese a qualquer custo, buscamos as respostas que perseguíamos de espírito aberto.

Da observação inicial, pinçamos uma pequena, mas significativa amostra que apresentam semelhanças entre si. Elegemos, então, alguns episódios dos seguintes programas:

1.*Central da periferia (*já fora do ar*):* interessou-nos porque o projeto da série era dar uma outra visibilidade à periferia, a partir de uma narrativa distante da do paradigma da exclusão e da discriminação em que ela geralmente é localizada;

2. *Casos de família:* (programa de auditório do SBT) chamou-nos a atenção na medida em que se propõe a resolver conflitos de diferenças as mais variadas dentro de grupos pertencentes a uma mesma comunidade (família, vizinhos, amigos, colegas de trabalho);

3. Matérias factuais e comuns do dia-a-dia dos telejornais de emissoras variadas nas dos canais abertos: observamos mais precisamente pautas que esquadrinharam discursos naturalizadores de estigmatização, de exclusão/inclusão e aquelas que nos revelaram mais fortemente palavras de ordem e de assujeitamento em direção ao ingresso a uma normalidade/normatividade que, conforme vimos, permitem localizar onde incide o biopoder e os contornos do “homem sacro”, tal qual o interpretamos. Estão presentes nessa abordagem as seguintes matérias:

3.1. São Paulo, 30/10/2009: A estudante Geisy Arruda é hostilizada na universidade onde estuda;

3.2.14/11/2010, São Paulo: Rapaz é agredido com lâmpada por grupo de cinco jovens;

3.3. 25/11/2010, Rio de Janeiro: Polícia invade Vila Cruzeiro e depois toma complexo do Alemão.

Essas três matérias foram escolhidas aleatoriamente dentro de muitas outras que para nós guardam a mesma recorrência, a saber desenhos de exclusão que não se vê numa primeira visada, pois a cena de enunciação que nos convoca se

desdobra em uma outra. Somos chamados a olhar para um caso que se visibiliza apenas pela violência (quando dizemos apenas não estamos minimizando a cena, apenas querendo mostrar que o relato não se subsume a violência tão somente).

Antes de proceder ao exame de tais programas, importa apresentar de que ponto enxergamos a televisão enquanto instância midiática, e qual a importância de se considerar as rotinas de produção da informação para entender o enunciado posterior em sua totalidade; que lugar ocupam as cenas de enunciação, esse dispositivo que fala a partir de um espaço instituído pelo próprio discurso que dele provém e que, portanto, proclama sua autolegitimação.

Partimos da noção de que a televisão não configura apenas uma interface mediadora de uma realidade social, mas também se manifesta como seu construto na medida em que inserida como fato de e na linguagem, estabelece e consolida sistemas de valores, de modos de dizer, de produção de pertenças identitárias, seja por meio do *modus operandi* que antecede a sua realização, seja por intermédio das organizações discursivas postas em circulação no espaço público, que é, na contemporaneidade, regido pelo sistema televisivo.

Esta última noção nos leva a compartilhar com Bucci a ideia de que a televisão pensada como lugar é o novo espaço público, isto é, ela institui e expande a esfera pública[38], mesmo porque parece não haver, longe de seu território imagético, outro lugar onde enunciados de verdades se ancorem melhor, haja vista o poder autorreferente desse suporte. Porém, não estamos fechados em torno na concepção habermasiana de espaço público, uma vez que ela prescinde do inconsciente, ou melhor, do sujeito do inconsciente. Em nossas análises - e mostramos isso já em nossa escolha teórica -, esse sujeito não se abstrai; ao contrário, na sociedade espetacular o inconsciente costura seus processos de regulação social e a ação dos seus sujeitos, na arena das trocas simbólicas.

Voltando à questão do *modus operandi* cujas resultantes interferem no que será visto como real no imaginário público, não se pressupõe que haja um maquiavelismo pronto para ser exercitado pelos meios, mas que há no conjunto de suas práticas (desde a concepção de uma ideia até a sua materialização em produto e posterior distribuição no mercado) a impressão de um modelo de sucesso e de eficácia que diz respeito à retroalimentação dessas mesmas práticas. Portanto, não

---

[38] Cf. Entre outros trabalhos, BUCCI, E. *Videologiass* (2004); *Hegemonia do significado e hegemonia do significante.*

se pode simplesmente enunciar o mito de que as mídias manipulam, que se edificam no exercício deliberado do engano e da distorção.

Conforme lembra Charaudeau (2007:18), para exercer a manipulação, haveria de existir, antes de tudo, um agente manipulador e a proposição de uma tática de exercitá-la em direção ao manipulado. “Como o manipulador não tem interesse em declarar sua intenção, é somente através da vítima do engodo que se pode concluir que existe manipulação”.

Quando dizemos que há um sistema de retroalimentação já enraizado nas práticas, a produção de pautas pode servir ao nosso intento de ilustrar a círculo vicioso de determinadas rotinas: Toda pauta é angulada, isto é, no caso do jornalismo, o repórter ao sair para uma matéria está sob a orientação de um encaminhamento que deve cumprido. Para tanto, há *experts* que são chamados a reafirmar o que a pauta sugere, caso contrário não seriam ouvidos. As regras de funcionamento, que embora não sejam de todo rígidas, pouco permitem uma alternativa que escape ao senso comum das técnicas e da instrumentalização das redações, dos bastidores dos meios de comunicação.

A “captura” de um público, em termos bastante objetivos para os executivos de televisão, depende exclusivamente da audiência, da contrapartida comercial, ou seja, todas as concepções de projetos e até mesmo a formação de uma equipe atrelam-se a isso. De alguma forma ou de outra, as rotinas e a instrumentalização dos bastidores do fazer televisivo mostram que a esteira industrial da produção da notícia ou de qualquer informação que deva ganhar visibilidade como tal subsume-se a uma mecânica que já encontrou seu par na audiência.

Na “linha de produção”, por exemplo, há uma frase de Walter Clark, repetida por Daniel Filho[39], que a maioria dos produtores e diretores leva como um axioma fundamental: em televisão é melhor errar rápido do que acertar devagar. Embora seja uma frase de efeito (ou exatamente por isso), essa referência diz como a mecânica da produção preocupa-se com o retorno da audiência: se houver o que ajustar, as mudanças devem responder rapidamente ao que delas se espera, a saber, a eficácia traduzida no paradigma da audiência.

O que se discute acerca do que deve ou não ser aperfeiçoado fica estagnado na dinâmica do *modus operandi* que precede a visibilidade do fato virado relato;

[39] Cf. FILHO, Daniel. *O circo eletrônico – fazendo tv no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

esvazia-se o questionamento sobre os efeitos dessa *práxis* em detrimento da sua conformidade ou não-conformidade com a mecânica em seu *input:* os efeitos visados na instância da produção reclamam uma preocupação que diz mais respeito ao próprio eixo operacional da máquina midiática, e menos uma consideração sobre efeitos que, mediados por ela, incidem no espaço público.

Até mesmo o modo das entrevistas, no sistema televisivo, apresenta uma economia de falas, de pensamentos, uma economia de atos. Basta acompanhar as perguntas que giram em torno do eixo de sim/não, e do reforço/repetição – na fala, nas imagens – do que é (re) apresentado.

Chauí (2006:6-7), ao discutir a destruição da esfera da opinião pública, critica, entre outros aspectos da mídia, exatamente esses procedimentos meramente instrumentais que desqualificam as opiniões, limitando-as a questionamentos tais quais: "O que você sentiu/sente com isso? ou gosta/não gosta? (...) os assuntos se equivalem, todos são de gosto ou preferência, todos se reduzem à igual banalidade do gosto ou não gosto, do achei ótimo, achei terrível (...)".

Esse comportamento dos profissionais das mídias, particularmente nas conduções dentro do jornalismo, diz Chauí, assemelha-se aos procedimentos persuasivos da propaganda, na medida em que vislumbram uma "venda" do seu produto no mercado *tout court* e ao passo que o apresentam uma sorte de estereótipos e preconceitos.

Da extração desse fazer instrumental, as categorias de credibilidade e confiabilidade são postas em xeque, conforme aponta Lasch (1983)[40] ao construir sua análise de uma sociedade narcísica, política e socialmente descompromissada com o todo social.

Mininni (2008:19), a partir de uma análise psicossocial e cultural da mídia, expõe que a expressão "não sei" é um "verdadeiro tabu nos meios de comunicação"; antes, o treinamento que se tem no e para o âmbito midiático (o autor não discute a televisão em particular) é que os entrevistados, principalmente os *especialistas,* os psicólogos da mídia e os profissionais da redação trabalhem sob intervenções negociadas bem antes (na produção), ou seja, é na rotina das práticas, que se darão os contornos da visibilidade do que será e como será relatado.

---

[40] LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997

Na maioria das vezes, a remodelagem de um produto somente se verifica diante da perda da audiência/anunciantes, e de lides judiciais. Tendo em vista o polo de negócios da televisão, para seus executivos esses elementos exigem (aí, sim) a reflexão de um programa, a saber, repensar o esquema da produção; e, caso o programa não sofra essas agruras, o que quer que seja fica no ar, isto é, em exibição, independentemente do que de nefasto ou não seja disponibilizado ao público.

Guy Debord (1997: 14-15) expressa que o espetáculo, fator constituinte da vida dominante da sociedade "é a afirmação onipresente da escolha *já feita* na produção, e o consumo que decorre dessa escolha".

Entretanto, se se discutem os efeitos visados na instância da produção tendo em vista o êxito na instância da recepção, não se pode esquecer o fato de que a audiência é constituída por sujeitos forjados numa dinâmica social espetacularizada; afinal, é dentro desse circuito e a partir desses registros que surgem as falas sociais, que se erigem e se cristalizam as representações coletivas, os jogos de identificação.

Na sociedade do espetáculo, asseveram Bucci e Kehl (2004), deve-se considerar também o poder do capital, ou melhor, a lógica que ele engendra. Sob essa visão, é preciso reconhecer que apontar a instância midiática como instância do poder exige algumas ressalvas.

Charadeau (op.cit.), em o Discurso das mídias, contraria a acepção da mídia como lugar de poder tal como comumente ele é pensado no imaginário público. Dito de outro modo: não se faz um atrelamento automático entre mídia e poder como se houvesse um sujeito portador desse poder presidindo a prática midiática.

Nesse sentido, Chauí (2004:9)[41] alerta para que se pense no poder na TV não a partir dos referenciais de senso comum que gravitam em torno da crítica dos meios de comunicação, quais sejam, aqueles que vislumbram "a ação de agentes determinados que deliberam sobre o seu próprio agir em vista da dominação", mas na direção do que Bucci e Kehl (idem) registram acerca do poder e da lógica da sociedade do espetáculo (nos termos herdados de Debord).

> *Como observam com bastante pertinência Maria Rita Kehl e Eugênio Bucci, o sujeito do poder não são os*

[41] CHAUÍ, Marilena. In *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.

> *proprietários dos meios de comunicação, nem os Estados, nem grupos e partidos políticos, mas simplesmente (e gigantescamente) o próprio capital. (...) Os proprietários dos meios de comunicação são suportes do capital. (...) Não se trata de negligenciar o poder econômicos dos senhores dos conglomerados midiáticos nem sua força para produzir ações ou efeitos sociais, políticos e culturais. (...) Trata-se de compreender que essas ações exibem poder, mas não o constituem, pois sua constituição encontra-se no modo de produção do capital. (CHAUÍ, 2006:74)*

Para Charadeau, se é possível falar em poder e manipulação, tal registro circunscreve as montagens (da informação, da notícia, do espetáculo) *conscientes* dos produtores. Ao analisar a escolha das imagens e da sequência em que são editadas e exibidas, principalmente dentro de um processo de espetacularização do drama alheio, o autor afirma:

> *A imagem é, ao mesmo tempo, um testemunho da realidade em difração e um espelho de nós mesmos. Seria melhor dizer: um testemunho em difração porque o espelho de nós mesmos. Ainda aqui se instala um mal-entendido entre a instância televisionada e a instância cidadã: esta última toma como reflexo da realidade aquilo que é resultado de uma co-construção entre essas duas instâncias. Sob esses aspectos, é certo que as mídias nos manipulam, mas excetuando-se algumas montagens conscientes [a verdadeira-falsa entrevista de Fidel Castro à PPDA (...) fatos reconstruídos a posteriori] os jornalistas e diretores de televisão não têm verdadeira intenção manipuladora. É muito mais por efeito indireto que essa manipulação de exerce. (CHARAUDEAU, 2007:256)*

Quando se fala, então, de poder atribuído à TV (ficaremos nos limites do nosso objeto) diz-se de um poder cujo exercício se manifesta dentro de uma ordem outra, mais inefável, qual seja, conforme propõem Bucci e Kehl (ibidem: 20), a da supremacia do espetáculo, o poder visto “como o mecanismo de tomada de decisões que permitem ao modo capitalista, transubstanciado em espetáculo, a sua reprodução automática”.

O poder de que falam os autores considera o mito e a sua morada na linguagem que, constituída pela relação arbitrária e fluída mantida entre significante e significado, sustenta-se eternamente como um terreno movediço, onde as trocas

humanas buscam sentido. Nessa medida, mostram que é na sedimentação ideológica, que o sentido, tão caro ao mundo, se apresenta. Assim, então, os mitos (que Barthes nomeia como significação) cristalizam-se como naturais, “com a perda de seu caráter histórico e contingente” (Bucci e Kehl, Ib.:17), como se as todas as coisas do mundo fossem um aquém dos sujeitos sociais (e sobre isso já falamos, mas de outro ângulo, quando mencionamos a atualização dos significados nas narrações que atravessam o espaço público).

Nesse ponto é interessante lembrar que Barthes, na análise que faz entre forma e conteúdo dos mitos, aponta para flexibilidade dos conceitos míticos, isto é, “eles podem construir-se, alterar-se, desfazer-se, desaparecer completamente. E é precisamente porque são históricos, que a história pode facilmente suprimi-los” (1975: 142-143). Daí alertar para a perda de que falam Bucci e Kehl.

Para os ensaístas de Videologias, “quando um conjunto de significações que sustentam os sujeitos no campo simbólico se naturaliza, o poder atinge sua eficácia máxima” (id.ib.:18) e o poder se exerce no campo da palavra, da fala roubada enunciada por Barthes.

> *A TV não manda ninguém fazer o que faz; antes autoriza, como espelho premonitório, que seja feito o que já é feito. Autoriza e legitima práticas de linguagem que se tornam confortáveis e indiscutíveis para a sociedade, pelo efeito da enorme circulação e da constante repetição que ela promove. A TV sintetiza o mito. (BUCCI e KEHL, idem:19)*

Desse modo, ainda que se fale de seleção de fatos, de estruturação e instituição de espaço-tempo, de passagens de discursos em atos, de dispositivos disciplinares, de palavras de ordem e de cenografias, não se está exprimindo a promulgação de normas a serem seguidas. Além disso, ao se estabelecer uma equação simplista liquefeita na análise monolítica da questão poder-televisão suprime-se a co-participação do público nos vários processos de espetacularização do mundo dados pelas práticas midiáticas. Abstrai-se também o valor de considerar a pluralidade de vozes e as possibilidades debate público essenciais para qualquer democracia.

O binômio poder-televisão, portanto, deve ser considerado à luz de tais postulações. Não haveremos de encontrar um detentor do poder conforme a história nos apresenta, antes, ele *encarna* a lógica sobre a qual discorremos, apontadas pelos autores cujas ideias compartilhamos. O grande Outro que olha os sujeitos sociais, que os sujeita, que os controla e a quem o acesso é sempre adiado, tal qual o grande irmão, vislumbrado por Orwell.

3.2. Ainda o mito.

A Retomada e a exploração - ainda que breves - da importância do mito como fala mítica, tal qual o descreve Barthes (1975), e conforme nos acenam as perspectivas de Bucci e Kehl (2004) quando, da leitura atual de Barthes, assinalam a noção de *Videologias* para indicar que os mitos hoje são mitos olhados, permitem compreender como os significados se naturalizam e revestem as significações no espaço público. Levam a crer também que as narrativas circulantes, determinantes da produção de sentido nas trocas sociais substituem o mito, na medida em que, como ele, os discursos enunciados nessas narrativas de mundo operam igualmente modos de significações e acomodam o sujeito em torno de verdades instituídas dentro da uma dada circunscrição histórica, interpelando-o e a sua coletividade para que dele apropriem os sentidos. Afinal, como escreve Barthes “o mito tem eletivamente uma dupla função: designa e notifica, faz compreender e impõe” (idem:139) e, de acordo com que temos debatido sobre as narrações de mundo que chegam aos sujeitos sociais, encontramos semelhanças entre a imperatividade própria do mito e a ordenação do mundo dada pela linguagem.

Ao verificar o *dar a ver* das práticas e discursos que reforçam a naturalização das desigualdades e da exclusão no sistema televisivo, o mito, ou melhor, a fala mítica também nos ampara para o entendimento do que se enuncia com sentido (ou, como preferimos, entendido como coerente) no imaginário público porque a fala mítica pode ser suportada por qualquer possibilidade de representação, independentemente da sua oralidade. Assim, cremos que a fala mítica esteja nas cenas de enunciação, nas cenografias nas quais o discurso registra sua inscrição legitimante: a fala mítica dá suporte às imagens, à ortografia da câmera, ao espaço e ao tempo da cena.

As ideias até aqui expressas nos levam a pensar também que a fala do apresentador de televisão é a instância onde se dá o melhor exercício da fala mítica, já que funciona como reforço e fiador da mensagem e de todos os signos que nela gravitam. Ora, compete aos enunciados elaborados pelos apresentadores de fazer caber o mundo em relatos, explicações, interpretações e comentários, costurando neles um sentido, sem qualquer ambiguidade. Dito em outras palavras: a fala dos apresentadores tende a forçar uma sobreposição significante/significado (ou vice-versa, dada a relação arbitrária que os mantém) em direção à produção de um sentido não-arbitrário do que *se dá a ver* no espaço da televisão.

Essa exposição de ideias recupera o que falamos anteriormente sobre dizer (pelas práticas e discursos midiáticos) *eis a realidade*. A performance dos apresentadores, a retórica de sua fala[42], bem como os modos espetacularizados de apresentar o mundo em muito de assemelha à constituição característica do mito, pensada por Barthes.

> *(...) o mito é uma fala definida por sua intenção (...) muito mais do que pela sua literalidade (chamo-me leão)[i]; e que, no entanto, a intenção está de algum modo petrificada, purificada, eternizada, tornada ausente pela literalidade. (O Império francês? Ora, é um fato: esse bom negro que faz a continência como qualquer moço aqui da terra. Esta ambiguidade constitutiva da fala mítica vai ter duas consequências para a significação: esta vai apresentar-se simultaneamente como uma notificação e como uma constatação. O mito possui um caráter imperativo, interpelatório (...) é a mim que ele se dirige: está voltado para mim, impõe-me sua força intencional. (BARTHES, 1975: 145)*

O mito se faz por meio da fala e ela não lhe oferece resistência, uma vez que dificilmente a linguagem se impõe com um sentido completo e indeformável; ao contrário, a língua presta-se ao mito com sentido aberto, donde ele pode tomar corpo, fazer significar o real.

---

[42] De acordo com Charaudeau (2006:435), A retórica da fala é conceito atribuído a Kallmeyer (1996), que estende as noções de retórica a todo tipo de fala, “na medida em que implicam um modo de gestão de faces dos interactantes (ethos); um tratamento dos dados orientando para um fim prático (logos); um tratamento dos afetos (pathos)”. Vemos que ela corresponde exatamente à performance espetacular da televisão, dos enunciados dos apresentadores às formas de apresentar uma informação.

Assim, é fundamental examinar que a fala mítica se compõe também por um momento oculto que a trespassa, rouba-a e a restitui. Esse é o caso em que estando o sentido pleno, preenchido, o mito não pode devassá-lo e, por isso, o rouba e transforma, diz o semiólogo francês. Para ele, o mito é uma linguagem, uma fala *roubada* restituída, mas "a fala que se restitui não é a mesma que foi roubada: trazida de volta, não foi colocada no seu lugar exato. É esse breve roubo, esse momento furtivo de falsificação, que constitui o aspecto transido da fala mítica" (Ib. 147).

Na interpretação de Bucci e Kehl, o lugar outro onde se restitui a fala roubada perpassa o poder (essencialmente do capital travestido no espetáculo que promove as atuais sujeições), arrastando-o consigo e se fixando nas trocas simbólicas.

> *O mito é a fala "roubada" das falas emergentes – geradas pelas relações horizontais entre os humanos – pelos agentes de poder, que não necessariamente sabem o que estão fazendo. Essa fala restituída a um outro lugar: o lugar dos códigos estabelecidos e 'naturalizados', que contribuem para estabilizar o laço social dotando de consistência imaginária aquela parcela de renúncia exigida de cada sujeito que participa da sociedade. (BUCCI e KEHL, op.cit.: 22)*

Posto isso, vemos que se torna ainda mais relevante considerar as cenas de enunciação, em especial a cenografia, como dispositivo por meio do qual se pode analisar alguns enunciados presentes nos produtos audiovisuais que acompanhamos. Assim como o mito opera a sedimentação de verdades no imaginário coletivo, as cenas da enunciação efetuam *vontades de verdade* e, como entendemos, estas reforçam posições-de-sujeito histórica e socialmente naturalizadas.

3.3. Cenas da enunciação: vontades de verdade.

Em Análise do Discurso[43], a ideia de cena remete para uma representação que um discurso faz de si mesmo, ou seja, trata-se de um dispositivo em que o discurso encena sua própria comunicação, e, uma vez que o faz dentro de uma unidade de sentido que impõe, institui-se, na mesma medida em que se autolegitima.

Para Maingueneau e Charadeau (2006:95), a cena da enunciação acentua o fato de que "a enunciação acontece em um espaço instituído, definido pelo gênero de discurso, mas também sofre a dimensão construtiva do discurso, que se 'coloca em cena', instaura seu próprio espaço de enunciação.

Assim, escreve Maingueneau (2006:95) "a cena da fala não pode, portanto, concebida com um simples quadro, uma decoração, como se o discurso sobreviesse no interior de um espaço já construído e independente desse discurso. Ela é constitutiva dele".

Na mesma trilha de Maingueneau, Charaudeau[44] utiliza a noção de cena para designar o "espaço interno da comunicação", qual seja, a função e o papel que o interlocutor recebe a partir de uma atribuição escolhida pelo locutor, portador da fala, do discurso.

Muito embora as cenas da enunciação contemplem três tipos diferentes (genérica, englobante e cenografia), ateremo-nos especialmente à última, pois que seu conceito abrange o discurso como fonte, que autoriza o que ele próprio engendra, validando, o enunciado a que se refere ao mesmo tempo em que ele opera o mesmo tipo de legitimação.

Entretanto, convém mostrar os demais planos da cena da enunciação, a fim de, inclusive, localizar a tensão e a injunção que os três quadros estabelecem para e na dinâmica da enunciação.

Tem-se por cena genérica aquela que se define pela particularidade dos gêneros discursivos. Ela requer um modo específico de instaurar o espaço-tempo,

---

[43] Referimo-nos aqui à escola francesa de Análise do Discurso.
[44] Cf. CHARAUDEAU, P. *Language et discours. Eléments de sémioliguistique*. Paris: Hachette, 1983.

isto é, de inscrever suas circunstâncias, finalidades, o papel dos interlocutores nela envolvidos, o suporte material pelo meio do qual ela dispara o discurso.

A cena englobante implica um tipo de discurso, ao qual imprime um estatuto pragmático, em que o interlocutor seja capaz de compreender prontamente o quadro cênico em que se insere, porquanto esse tipo de cena dirige-se ao seu interlocutor particular. A cena englobante exemplifica-se no discurso político, publicitário, religioso, científico etc, que formam uma unidade maior de sentido na imposição de sua encenação.

No entanto, Maingueneau (20004:86) afirma que é insuficiente, por exemplo, "dizer que a cena de enunciação de um enunciado político é a cena englobante política", uma vez que o interlocutor, ou co-enunciador, não está se interagindo diretamente com o político, mas com um gênero do discurso particularizado.

Assim, é por meio desse quadro cênico constituído pelas cenas genérica e englobante, que o discurso encontra seu suporte, seu plano de fundo estável e por meio do qual enuncia o seu sentido. A cenografia, por sua vez, faz com que o quadro cênico perpetrado pelas demais cenas seja deslizado para um segundo plano, ou seja, o confronto direto do destinatário com mensagem acontece pela via da cenografia e não por intermédio daquele quadro cênico. A cenografia não é uma simples cena e por isso não se confunde com ela, pois não assume uma estabilidade dentro qual se desenvolve a enunciação. A cenografia, aponta Maingueneau (2008), deve ser vista como em decurso.

> *A –grafia é um processo de inscrição legitimante que traça um círculo: o discurso implica uma certa enunciação, um ethos e um código linguageiro através dos quais se configura um mundo, que, em retorno, os valida por sua própria emergência. O "conteúdo" aparece como inseparável da cenografia que lhe dá suporte. (MAINGUENEAU, 2008:51)*

Na intenção de ilustrar essa condição da cenografia, ou seja, que não se deve opor "cena de enunciação e enunciado como forma e conteúdo" - dado que "a cena de enunciação é uma dimensão essencial do conteúdo" (Ib.: 52) -, o autor faz referência ao romance *O estrangeiro*, de Camus, que nos parece bastante clara:

> *O leitor se encontra preso no processo de legitimação progressivo da cenografia, que lhe permite precisamente enunciar como "estrangeiro". Quando ele abre esse texto, recebe certa palavra estranha às cenografias romanescas habituais: frases breves, no passe composé, remetidas a um eu desinvestido. Aqui, o lugar e o momento da enunciação são um limite último: único "lugar" e o único "tempo" à medida dessa voz de estrangeiridade: logo após a morte da mãe, na praia do assassinato, à espera da execução. A história tem precisamente por função validar essa cenografia desconcertante, a leitura preenchendo a lacuna assim criada pelo surgimento da narrativa. (MAINGUENEAU, id. Ib.)*

Assim, a cenografia não se impõe pelo gênero nem pelo tipo discursivo, mas se institui pelo discurso que inscreve. Por isso mesmo, dizíamos que, ao contrário das demais cenas, a cenografia se institui de imediato e exige do enunciado a mutualidade de legitimações.

Às cenas de enunciação, portanto, corresponde sempre uma tripla e simultânea interpelação do interlocutor, mas e cabe aos gêneros suscetíveis à recorrência cenográfica[45], manifestar seu agir sobre se destinatário e que fazer com este aceite seu lugar na cenografia, que altere sua maneira de se ver e ver o mundo, ou seja, o discurso mobilizado na cenografia, articula a relação sujeito e mundo, a partir de um agir intencionado.

3.4. Central da periferia

A temporada da Central da periferia a que assistimos foi exibida no programa Fantástico, da Rede Globo de Televisão, entre 9 de setembro e 23 de dezembro de 2007[46]. Produzida a partir de uma concepção de Regina Casé e do antropólogo Hermano Vianna e com direção de Estevão Ciavatta, marido de Casé, o programa foi apresentado e conduzido pela atriz, e trouxe episódios sobre as periferias ao

---

[45] Nem todos os gêneros e tipos discursivos são passíveis de mobilizar uma cenografia. É o caso, por exemplo, dos textos de lei, os textos de lista telefônica, de dicionários, as correspondências administrativas, os relatórios periciais, e outros textos de cenas consideradas fixas.

[46] O programa estreou em 2006, na Rede Globo, como uma coprodução, aos sábados à tarde e mostrou oito episódios sobre as periferias brasileiras.

redor mundo, uma vez que o projeto, em 2006, já tinha percorrido o Brasil (não acompanhamos essas edições).

Nosso intuito, ao acompanhar os episódios, foi o de verificar em que medida e como a série constrói o que propôs: traçar um percurso de visibilidade das periferias longe dos juízos de senso comum cristalizados no imaginário coletivo que enxerga a periferia como o "l*ocus* do mal" (Moretzhon, 20001): lugar da violência, da exclusão social, da invisibilidade dos seus moradores, da redução identitária maniqueísta (bandidos/trabalhadores), da ausência de poder e de representação política.

De acordo com Hermano Vianna[47]:

> *Cada vez mais, a periferia toma conta de tudo. Não é mais o centro que inclui a periferia. A periferia agora inclui o centro. E o centro, excluído da festa, se transforma na periferia da periferia. O Central da Periferia quer colocar todas essas questões em discussão, trazendo essa realidade periférica - e suas festas, e seus problemas - para a TV (mesmo tendo a humildade de saber que a cultura da periferia não precisa mais da TV para sobreviver). O nome do programa já é uma provocação, já abre o debate: hoje a fronteira entre o centro e a periferia - mesmo que o centro não queira, e que invista no apartheid cultural, no aprofundamento do abismo entre um lado e outro. (VIANNA, 2006)*

O antropólogo apresenta com clareza a questão de que a periferia não quer mais ser incluída pelo centro, que nunca o quis. Agora que ela própria reivindica seu pertencimento global falando de onde está.

De fato, deve-se considerar as mudanças que a modernidade tardia operou na questão da identidade, principalmente no que tange à globalização e sua interferência direta na identidade cultural. Como expresso por Marx (1973), a solidez da tradição desmanchou-se diante das novas comunidades e identidades que tomaram de assalto as antigas e rígidas relações humanas e não foi apenas um corte conceitual, mas uma distinção que pôs em marcha o valor da diferença que produzem posições-de-sujeito até então impensadas, porque a identidade passa a ser mutável. A identidade, diante do que se verifica nas novas conexões e interconexões sociais, nega o caráter essencialista que lhe revestia.

---

[47] Ver texto integral anexo.

Nesse sentido, quando Laclau (1990 apud Hall, 2006:16) utiliza a noção de deslocamento é de uma substituição do centro “por uma pluralidade de centros de poder”. Na perspectiva de Bhabha (1998), é o “entrelugar” uma intersecção entre o centro e a periferia, onde se articulam as relações sociais e as práticas discursivas.

Para os produtores:

> *“a economia artística informal é um produto de uma inclusão social conquistada na marra, quando a periferia deixa de se comportar como periferia, ou deixa de conhecer o "seu lugar", o lugar que o centro desejava que para sempre ocupasse (o lugar daquele que sempre espera ser incluído, que sempre acha que é do centro que virá sua libertação). O Brasil vai ter que se acostumar com essa "inclusão" forçada, de baixo para cima, feita assim aos trancos e barrancos.*

A questão que nos instigou foi como esse encaminhamento da série foi possível numa emissora hegemônica que congrega seus telespectadores em torno de uma noção completamente oposta. Afinal, os programas da Globo, das telenovelas aos telejornais, disponibilizam identidades e posições de sujeito prontas para consumo.

Apesar de ser uma produção independente, realizada pela Pindorama Filmes, produtora de Regina Casé, Central apresentou-se inicialmente como um série em formato de programa de auditório e, na temporada internacional, assumiu o formato documental.

A série virou um quadro temporário dentro do Fantástico, uma revista eletrônica cuja estrutura baseia-se na maior parte no *fait divers* e isso, por si só, já torna relevante a verificação de como as noções de cidadania, identidades e diferenças podem aparecer na articulação com outras matérias que reforçam exatamente o oposto do que objetiva o programa.

Como, então, dentro de uma grade de programação em que os quadros são verdadeiras atrações pitorescas, poderia se encaixar a proposta convidativa de que falava Vianna, no texto de lançamento da série para o Fantástico? Poderia ser possível valorizar ou compreender as ideias dos produtores dentro das representações disponibilizadas pela revista eletrônica em especial? Que efeitos poderiam ser captados na injunção das enunciações que emanam do Fantástico, de

onde os episódios seriam vistos? Sim, porque, afinal, a cena primeira em que se escreveu a série foi o programa dominical, isto é, Central apresenta-se primeiro como uma atração do Fantástico, depois como um produto que põe em discussão a visibilidade e as representações de cidadania e inclusão, pela cultura, nas periferias, conforme originalmente foi concebida.

Isso posto, fazemos um adendo: não pudemos deixar de considerar que a Rede Globo se utiliza periodicamente do seu espaço televisivo privilegiado para propagar noções de cidadania atreladas a "campanhas-show" e de voluntariado imposto - muito dos quais por meio de patrocínio, ora da própria emissora, ora de outras empresas - que geram grande faturamento e reanimam a identificação do telespectador com a Globo, na medida em que, em verdade, ela fala de si mesma (com seus atores, com seus jornalistas, com sua marca, seu símbolo), a exemplo de *Criança esperança* e *Amigos da escola*.

Campanhas como essas revolvem ao eterno jogo de identificações que a emissora traça para seus telespectadores na comunidade imaginária que ela cria em seus slogans, tais quais "Cidadania: a gente vê por aqui". É, como escreve Gomes (2008), a redundância enquanto ressonância nos jogos das identificações.

O interlocutor-telespectador não percebe, mas, invariavelmente, a cidadania pleiteada na programação daquela emissora é a cidadania-atração, posta na via de mão única: é direito. Até aí, ninguém discorda. Mas falta a sua inexpurgável contrapartida: a cidadania é também, e necessariamente, um dever. Dever do qual a emissora, na linha que apresenta, se abstém na maior parte das vezes.

Não é de hoje que se propõem soluções reducionistas e simples para os problemas sociais calcados na cidadania como respostas prontas. Moretzsohn (2002) discute essa questão quando discorre sobre a inserção de jovens pobres em programas que vendem o esporte, a arte como integração social, com amplo alarde da imprensa.

Em uma análise do jornal O Globo, de junho de 1999, a autora mostra que a Globo louvou a iniciativa dos "Jogos da paz", numa matéria sobre um time de futebol composto por meninos pobres e infratores, cujo título anuncia uma promessa: "O esporte vira arma da luta contra a violência". (Moretzsohn, op.cit.: 29)

Vale a pena estendermos o texto da autora e a reprodução que ela faz da matéria do jornal para o entendimento do que debatemos nesse momento. Antes, porém, descrevemos foto que se apresenta como elemento paratextual de reforço

ao *lead*: A fotografia mostra a tradicional imagem do time formado (parte dos jogadores em pé, parte agachada), mas os meninos estão de costas, pois, menores e infratores, não podem ter seu rosto relevado. Têm o cabelo raspado e os pés descalços. Logo abaixo, a legenda: "O time do Padre Severino posa de costas, como manda a lei, para preservar a identidade dos menores infratores: sonhos de uma vida melhor". (idibem)

Moretzsohn nos posiciona sobre o encaminhamento da matéria:

> O *campeonato, promovido pelo Movimento Viva Rio, com apoio da Unesco, contava com cerca de 40 mil jovens entre 14 e 17 anos, "a maior competição envolvendo adolescentes no Brasil", reunindo times de colégios, condomínios, favelas e instituições para menores infratores, que estariam em campo para "enfrentar a cidade partida", numa maratona que terminaria em fins de novembro daquele ano.* (id.ib)

E eis o *lead,* parágrafo pelo qual a repórter escolhe iniciar a reportagem como informação mais importante *(e* que Moretzsohn entende como a "regra do jogo"):

> *O adolescente estava quase terminando de responder (sic) sua ficha de inscrição. A lacuna seguinte, uma das últimas, era "Nome do time". _ "Lá Vai Bala" – respondeu ele, sem alterar o tom de voz [grifo nosso]. Um instante depois, o menino pediu à funcionária que não escrevesse o nome. "_ Acho que não combina, né? Vamos trocar. Escreve aí: União pela paz"- decidiu. (id.ib)*

Em seguida, a autora diz que a repórter compara a cena à Olimpíada, na Grécia Antiga, "quando os homens desistiam da guerra para se dedicar às disputas desportivas".

O que se tem nessa "exposição de cidadania" nada mais é do que um enquadramento, que recorta a identidade negativa dos sujeitos pobres, e a posiciona lugar discursivo de sempre, buscando assentá-los na inclusão pela normalização de sua existência, na disciplinarização dos seus corpos, na docilidade dos seus afetos.

A suspensão temporária e instrumental do acúmulo de suas deficiências nãos os tira da posição-de-sujeito que ocupam, mas o telespectador pode se aliviar com doses homeopáticas de pseudossolucões que trazem a vida de volta à norma.

Trata-se de ações afirmativas reducionistas que funcionam como carimbos de discriminações positivas nas demandas que promovem uma inclusão mais abstrata do que efetiva, estampada numa promessa de um vir-a-ser (que é exatamente a promessa capitalista).

Aqui outra intervenção: Canclini (2003) nota que as expressões *affirmative action* e *discrimination positive* guardam sinonímia quando da sua apropriação, respectivamente, pelos americanos e pelos franceses, ou seja, uma expressão se traduz na outra, sem uma relação de causa/consequência[48]. Não é o que dizemos aqui.

Pensamos na ação afirmativa como algo que põe em funcionamento uma discriminação positiva, uma identidade virtual nos termos de Goffman, quer dizer, a ação afirmativa nos termos vistos na matéria do jornal implicam o paradoxo da discriminação positiva e mantém as aparências de uma ação política, que, em última análise, não é nem efetivamente uma ação (é uma abstração, uma condição efêmera, que não se mantém), nem efetivamente política, mas um efeito político. Sim, porque conforme lembra Canclini (2003: 103 apud De Rudder e Poiret, 1999:397): “usar o sintagma discriminação positiva é, por si só, uma crítica implícita, pois a união de dois termos contraditórios produz um efeito de pura e simples acumulação de sentido ou em efeito semântico de antinomia, se não de absurdo”.

A apresentação de propostas tais quais os “Jogos da Paz” como saída social e justiça para o resgate de cidadania se repete recorrentemente nas emissoras de televisão. É uma prática.

Ao final, o extrato das exibições assemelha-se a uma gangorra que ora apresenta o mal e ora o bem, histórias tristes com algumas promessas tais qual o

---

[48] Canclini (2003) mostra que a ação afirmativa não faz sentido como política pública na França; daí o uso de *discrimination positive* e não de *affirmative action*. O direito francês – até o momento do Estado de bem-estar -não disponibilizou recursos para reparar discriminações e desigualdades como compensação histórica porque as leis tem “o indivíduo como cidadão universal, ligado ao Estado-Nação laico e independente de qualquer privilégio que pudesse derivar de sua religião, etnia ou sexo. Os componentes surgidos dessas diferenças podem, por direito, ser manifestados na vida privada, mas não concedem benefícios adicionais”. (CANCLINI, idem: 103).No entanto, o autor atenta para as mudanças que aos poucos reclamam outra exigência política diante dos fluxos imigratórios e da unificação do mercado e comum europeu.

happy end dos folhetins. Assim, fica um saldo de realidade positivo e suportável, que ampara as doses humanas de angústias diárias. É, como bem apontou Borges (2009: 345) sobre o invisível contrato que o Jornal Nacional celebra com sua comunidade imaginária: a oferta de "doses suportáveis de realidade, de modo que retornemos à assistência no dia seguinte e com ele [a autora se refere a Bonner, mas nós nos remetemos ao *modus discendi* que costuram toda e qualquer práxis] estabeleça vínculos duradouros".

Uma última consideração ainda sobre a promoção da visibilidade de cidadania cuja referência dá-se pela via dos projetos de que falamos e é reproduzida sob a regência da imprensa (e salientamos que é via sistemática da Globo). Gomes (2008) assinala a intervenção de iniciativas do chamado terceiro setor na promulgação de soluções cidadãs:

> *No caso do terceiro setor, a nomenclatura serve a propósitos vários como o de construção para a cidadania; essa construção que pode ser lida como operação de tornar os indivíduos adaptados e funcionais, normalizando-os dentro de determinado contexto. O veículo de tal discurso torna-se o ponto estratégico de difusão, portanto, a instância em que a ordenação se objetiva. É assim que o jornalismo, ao operar como repassador de informações/palavras de ordem, se constitui com dispositivo disciplinar. (GOMES, 2008:52)*

Voltemos à série. Central da Periferia não fez parte da programação da Globo; ela nasceu de um projeto independente, por isso, não esteve sob o processo de fabricação de notícias típicas das grandes emissoras, tampouco foi pensada pelo tempo do acontecimento televisivo, a saber, rápidas tomadas de decisão pautadas na audiência presumida, edições "contra o relógio" e de acordo com o recorte da grade de programação, "brigas" por espaço de exibição; além disso, a série partiu de sua "própria noção de cidadania", a partir de como a veem seus criadores.[49]

Portanto, analisar a Central da periferia exige primeiro que se fale de sua inscrição inicial, ou seja, da estrutura e do formato do Fantástico, onde a série foi alocada.

[49] Sobre essas rotinas cf. Bonner, Willian (2009); Vizeu, Alfredo (2005); Tuchmann, Guy (1983).

O programa, um dos mais antigos da emissora, no ar desde 1973, já foi objeto de vários estudos, mas com Borges (2009) encontramos suas referências mais recentes, bem como (e coincidentemente) a localização da série que analisamos.

De acordo com a pesquisadora, o Fantástico apresenta as seguintes características: duas horas e cinquenta minutos de exibição divididas em sete blocos cuja duração média varia entre 18 e 20 minutos e que podem ser assim esquematizados (e que mencionamos em linhas gerais)[50]: primeiro bloco: informações e notícias rápidas para atrair a atenção do telespectador, que vão de enquetes a "pegadinhas". Posteriormente, passa-se a reportagens de âmbito nacional que fazem alusão aos fatos da semana ou "àquelas que recrudesceram (a famosa cozinha jornalística" (2009:222). Segundo bloco: destinado à "atração" principal, tem os quadros mais longos. "*É muita história*, uma ficcionalização de fatos 'reais' que sucederam no passado remoto, encontra abrigo nesse bloco" (idem).

Para Borges, houve uma mudança nas atrações do segundo bloco, porque tempos atrás, esse era um momento reservado para matérias factuais, "alusivos à cena social e política brasileira" e agora se apresentam teatralizações de temas alheios ao factual. Em seguida surge o espaço para prestação de serviço, que recorrentemente volta-se para a área da saúde, curiosidades da ciência e dicas de emprego. Central da periferia, apareceu, como registra aquela pesquisa, no quarto bloco, destinado à leveza e à descontração, mas com inclinação jornalística. O espaço subsequente mantém o tom jornalístico, com quadros ligados à notícias as mais variadas. No bloco sexto tem lugar o esporte, com comentários e mediação do apresentador Tadeu Schmidt. O sétimo e último bloco configura-se com o "infelizmente estamos indo embora", não sem antes apresentar mais uma breve reportagem , geralmente cultural, e reportar o telespectador ao *site* do programa, em que ele "continua".

Com a estrutura leve, Fantástico é predominantemente assentado na estrutura do *fait-divers*[51], devido à sua sistemática exibição de bizarrices, curiosidades e futilidades, que travestidas de informação e legitimadas sob o signo do jornalismo, formam uma fronteira tênue entre realidade e ficção. Por isso mesmo, a profusão de textos e imagens costurada com o *status* de notícia além de ser

---

[50] Para ver texto completo cf. BORGES, Rosane da Silva. Ficção e realidade – as tramas discursivas dos programas de TV. Tese de doutorado. São Paulo: ECA-USP, 2009.
[51] A esse respeito ver, entre outros trabalhos, Mesquita (2000), Barata (2006), Motta (2006).

estrategicamente pensada, dificulta o raciocínio crítico de um telespectador que assiste ao programa para se informar.

O *fait-divers* vigora como uma informação que prescinde de todos os elementos que a constituam dentro de um contexto previamente conhecido; sua estrutura fechada já contém em si mesma tudo o que se precisa saber sobre o que nele é relatado, sua informação não remete a nada que não ele próprio, seu conteúdo, como já escreveu Barthes (1970) é imanente e se articula sempre em equações que o devolvem para o seu próprio enunciado; nenhuma exterioridade é reclamada para que se entenda uma informação edificada em tais moldes:

> *Cada vez que se quer ver funcionar a nu a causalidade do fait divers, é uma causalidade ligeiramente aberrante que se encontra. Por outras palavras: os acasos puros "e exemplares" são constituídos pelas perturbações da causalidade, como se o espetáculo (a "notabilidade", deveríamos dizer) começasse ali onde a causalidade, sem deixar de ser confirmada, contém já um germe de degradação; como se a causalidade não pudesse ser consumida senão quando começa apodrecer, a desfazer-se. (BARTHES, 1970: 60)*

O modo como as informações são apresentadas (e aí temos que relembrar que a ordem não é aleatória, ela segue o que está previamente esquematizado no espelho do programa) faz parecer que as informações pertencem indiscriminadamente à mesma categoria, ou melhor, que possuem o mesmo valor.

Com o formato de revista semanal que traz um resumo do que foi notícia no Brasil e no mundo, o programa coloca no mesmo nível de relevância diversos temas, inclusive problemas sociais graves, cabendo aos apresentadores, por meio de gestos e expressões faciais, a comunicação do grau de seriedade da informação.

Desse modo, estão dispostos na mesma "prateleira de venda" a morte trágica de uma criança, conflitos sociais, receitas de bolo, dicas de moda, curiosidades do mundo animal, entre outras "matérias", ainda que exista uma blocagem que as submeta a determinadas categorias na tentativa de diferenciá-las, isto é, varolá-las diferentemente.

Foi nesse "varal de informações" que a série *Central da periferia* pode ser inserida. Interessa-nos, então, examinar os efeitos dessa alocação, já que o

propósito do programa Central da Periferia é, como veremos, colocar em debate a nova relação entre as produções culturais do centro e do Brasil afora.

3.4.1. "Minha periferia é o mundo": a proposta de Central da periferia.

De acordo com o *Blog da Central da periferia*[52], a ideia da série surgiu em 1991 (mas só saiu do papel em 2006), para "colocar em debate a nova relação entre as produções culturais do centro e do Brasil afora. O objetivo era fazer um programa de tese, com um ponto de vista bastante evidente e defendido com vigor, mas utilizando uma linguagem de programa de auditório".

Em reportagens pelo País, o programa já havia mostrado as diversas manifestações populares vivenciadas nas periferias, que vão do "forró pop cearense" ao funk carioca até a "tchê music gaúcha", passando pelo pagode, axé, dentre outros gêneros musicais. A música foi o mote que revelou alguns dos comportamentos e tornou-se ponte para a apresentação situações sociais, políticas e identitárias nas periferias.

Ainda de acordo com o blog, o "Central trouxe material para uma grande reflexão" sobre os temas abordados [exclusão, pobreza, cultura e comportamento], sugeriu soluções para os problemas das mais diferentes ordens. Destacaram-se também projetos brasileiros (AfroReggae, Ilê Aiyê, Edisca, CUFa, o Banco Palmas, o Cidadania Feminina, dentre outros), cujo objetivo é trabalhar com a "cultura como arma contra a injustiça social".

Os criadores do programa abriram espaço para mostrar as semelhanças das manifestações culturais nas diversas periferias do Brasil. Assim, o projeto foi ampliado para mostrar periferias em várias partes do mundo. Ao final de um dos textos (sem nome do autor) que inaugura o primeiro episódio da série, lê-se que os projetos de Regina Casé acontecem pelo viés do arriscado, em busca do novo. De acordo com os produtores:

> *A situação urbana atual é tão complexa que só a renovação constante do olhar e a disposição para enfrentar a realidade cara a cara, conseguiremos enfrentar seus desafios e entender melhor o que está*

[52] Disponível em http://fantastico.globo.com/Jornalismo/Fantastico/0,,9543,00.html. Último acesso em 26/12/2007.

> *acontecendo, mudando os destinos deste planeta". (Idem)*

De partida, o programa ofereceu um vasto material para análise, pois seu *blog* do disponibilizou não só alguns episódios que foram ao ar, como também criou um espaço para trocas de informação sobre a produção e um canal para que telespectadores opinassem sobre a série, apresentassem sugestões e críticas.

Importa ressaltar que, independentemente do que verificamos no programa, o espaço aberto faz jus a um exercício básico de democracia e do direito à livre expressão, na medida em que possibilita o resgate e/ou o acesso ao conteúdo veiculado. Essa nova abertura advinda com a Internet (não vamos entrar no mérito do que nela circula) vai de encontro com o comportamento das emissoras de televisão que, arbitrariamente, não disponibilizam seus conteúdos, que deveriam ser de acesso a qualquer cidadão[53].

Central da periferia não teve a pretensão de ser porta-voz dos sujeitos aos quais dá visibilidade, mesmo porque, conforme escreveu Vianna, eles não precisam de uma voz que fale por eles. A intenção, de acordo com os produtores, foi mostrar exatamente o contrário, qual seja, deixar que os moradores da periferia falem por si.

Embora nem a temática abordada nem a proposta do programa sejam inéditas, a série tem muitos méritos. Lançar no espaço público um material para reflexão é o mais importante deles. Some-se a isso a iniciativa dos seus criadores de pensar o projeto a partir da percepção de que é preciso rever a situação das periferias na era da comunicação digital, na tentativa de diminuir fronteiras. O roteirista Guel Arraes[54], por exemplo, um dos criadores do *Central* ao falar sobre o programa, assinala:

> *A periferia que sempre soube inventar suas próprias novidades, mas que não tem acesso direto aos grandes meios de divulgação, passou a se servir das novas tecnologias também descentralizadoras: Internet, pequenos estúdios de gravação. (...). Alijadas do centro*

---

[53] A pesquisa em arquivos de jornais, revistas e rádios é, obviamente, mais facilitada. Nenhuma emissora disponibiliza seus conteúdos (elas não vendem e, raramente, e mediante muita burocracia que pode levar meses para uma resposta positiva, permitem a consulta de seus arquivos). A TV Cultura que os vende por minuto. (informação pessoal).

[54] Disponível em http://fantastico.globo.com/Jornalismo/Fantastico/0,,9543,00.html. Último acesso 26/12/2007.

> *tecnológico, a periferia terminou abraçando-se com os meios mais modernos de divulgação que constestam justamente as grandes redes centralizadas. Mais uma contradição em se propor uma "Central da periferia", pois já não há mais centro e, portanto, não há mais periferia. (ARRAES, op.cit.2007)*

O percurso que traçamos para analisar Central da periferia contempla a inscrição das cenas de enunciação que instituem sentidos no programa. Dentro da enunciação privilegiamos a cenografia por meio da qual o discurso constrói a legitimidade daquilo que representa, ao mesmo tempo em que interpela diretamente os co-enunciadores, que estão em dois níveis: são tanto os telespectadores, quanto os entrevistados pobres da periferia.

O fato de ser concebido como uma série com teor informacional e noticioso, Central da periferia se instala, dentro de uma cena englobante, como um gênero jornalístico, cuja finalidade é apresentar o que se passa na "nova" periferia do Brasil e do mundo. No entanto, não é apenas com esse plano com que se deparam os co-enunciadores em todos os momentos, mas com uma cenografia que institui, um modo de apresentar essa periferia.

A cenografia é a origem e o produto do discurso. É nesse entrelaçamento paradoxal (Maingueneau, 2008) que a cenografia – desde a sua emergência – é paulatinamente validada: ela legitima os enunciados que, num fechamento circular, também a legitimam.

A partir dessa cenografia validada que as visibilidades da periferia foram publicizadas no espaço público que é a televisão. A ela voltaremos, para verificar a potência de seus efeitos, depois de descrever os episódios e seus enunciados.

Dos quatro episódios exibidos (México, Angola, França e Brasil) pinçamos os enunciados de três edições: Angola, episódio inaugural, cujo propósito foi o de apresentar como seriam as demais edições, que caminhos o programa se propunha a percorrer.

Dois episódio na França (A periferia de Paris, onde Casé traça um paralelo entre Rio de Janeiro e Paris por meio de uma remetência à Cidade de Deus, zona de conflito, que "amarra as informações" do episódio anterior, focando nos conflitos

ocorridos em 2005, em Clichy, por causa de uma manifestação dos moradores contra a exclusão e a desigualdade.

A análise de dois episódios não comprete a omissão dos demais. Todos eles guardam recorrências, são apresentados a partir de ritos culturais para desenvolver outros aspectos da comunidade.

Angola[55] é o país por onde a série inaugura sua excursão internacional. A apresentadora anda pelas ruas de um bairro da periferia de Luanda, conversa com as pessoas. Volta-se para a câmera:

> *A gente sabe que a periferia se comunica sozinha, que tem uma rede, que não precisa passar pelo centro, mas eu fiquei felizona de ver que a gente contribuiu para essa comunicação.*

As ponderações posteriores, explicam a quê veio o programa, depois de ter feito um durante um ano uma cartografia das periferias brasileiras:

> *A gente se perguntou: Será que é só aqui [no Brasil] que o pessoal anda de van? Que todo mundo repete tanto de ano que desiste da escola? Será que é só aqui mesmo, em um lugar miserável tem gente cantando, dançando? Será que só aqui que ninguém sabe onde enfiar o lixo? (....) a gente percebeu que geral (sic) está passando pela mesma coisa no planeta, e que a minha periferia é o mundo.*

A apresentadora, em seguida, convida ao desbravamento de um mundo "novo" que não se conhece, "um mundo que não aparece muito na televisão". É a partir desse enunciado - que recorta a ideia de centro e periferia, de cultura e engajamento social - que o programa se dispõe a percorrer a vida nas periferias.

Desde a interpelação inaugural, e isso se confirmou ao longo de todos os espisódios, aparece a instalação de uma dicotomia nós/eles, de centro e periferia, embora, vistos de dentro da periferia, todos são iguais, há, conforme deixa-se

[55] Episódio exibido em 9/9/2007.

entrever nas edições, uma identidade que costura a comunidade em torno dos mesmos interesses.

“Vai começar a viagem”. Com esse título, o primeiro episódio da série abordou o êxodo rural e a consequente favelização que tomou conta dos grandes centros, já que atualmente, de acordo com dados do programa, setenta milhões de pessoas deixaram o campo para morar nas cidades. Tomando por base informações das Nações Unidas, Regina Casé diz que vinte e cinco milhões de pessoas migram anualmente para favelas no mundo todo e, “se ninguém fizer nada”, em 2030 um terço da populaçao do mundo estará morando em favelas.

As próximas informações são apresentadas à medida em que Casé anda pelas ruas de Luanda. “A periferia é uma panela de pressão prestes a explodir”. “Aqui nada é fácil”. São as considerações iniciais. A partir daí passa a mostrar as características daquela periferia e como as pessas se comportam e vivem alegres em meio a miséria.

Casé aborda vendedoras ambulantes ,pergunta como sobrevivem. Antes que possa obter resposta, a população dispara a gritar que a polícia está chegado e todos correm desordenadamente. É o gancho para mostrar um *clipping* de outras periferias em confronto com a polícia, principalmente, no Rio de Janeiro e em Paris, onde, em 2005, jovens ativaram um conflito por melhores condiçoes de vida e pela reivindicação de direitos sociais e políticos. Esse seria o mote do próximo episódio. “O mundo todo tomou um susto quando aconteceu em Paris. Todo mundo achava que em Paris só tinha o Louvre, a torre Eiffel”.

O programa mostra que a dança de Luanda, chegou a Paris, que o pagode brasileiro chegou a Luanda, que o hibridismo cultural transformou a periferia. No meio da multidão que dança e canta: “Caraca, a periferia é mesmo o território da beleza e do caos. Parece uma contradiçao, mas é aí que eu acho que está a solução: como, lutando contra a miséria, a periferia consegue produzir tanta coisa linda,que alegra todo o mundo?”

Encerra o episódio apresentando um *teaser (*chamada com imagens brevíssimos, como um *pour pourri)* do que seria visto na semana subsequente. Casé mostra o trecho de uma entrevista com moradores de Chanteloup Les-Vignes, um bairro na periferia de Paris: “é a mesma coisa que no Brasil: Se você disser que mora aqui em Chanteloup Les-Vignes, você não consegue emprego. No entanto, o

episódio sobre a França foi exibido um mês depois, em 14/10/07. Assim, o programa a que se assistiu na semana subsequente foi a segunda parte da visita a Angola.

No episódio 2 de Luanda, apresenta-se aumento PIB e da exportação, alegando que o crescimento da economia não se refletiu na periferia: a expectativa de vida é de 50 anos, 55% vivem abaixo da linha da pobreza e 80% vivem da economia informal. Gancho para entrar novamente sobre o modo de vida na mesma periferia do programa anterior. Apresenta-se o mercado informal. “Se a gente acha que no Brasil tem jeitinho brasileiro, aqui tem jeitaço angolano”.

A segunda parte sobre Angola Os mercados mais exóticos do mundo mescla o formato de auditório com o de documentário. Casé entrevista o escritor angolano, José Eduardo Agualusa, com o historiador Mike Davis, autor do livro Planeta Favela. Este comenta sobre o fracasso do emprego formal que experimentaram todas as cidades, industriais ou não, e que levaram a altos índices de pobreza pela falta de trabalho. “A população pobre não é reconhecida pela sua capacidade de operar verdadeiros milagres”, disse Davis.

Agualusa afirma que a ONU tem Angola com o país de maior desigualdade social no mundo e que, se comparada ao Brasil, Angola é uma Suécia. A partir daí, as cenas são todas com a apresentadora nas ruas, conversando com os moradores. O foco é mostrar trabalho informal, mas não se vai além de curiosidades e aspectos pitorescos sobre o comércio informal e sobre as formas exóticas de se conseguir ganhar algum dinheiro. As informações são truncadas, incompletas, as narrativas suspensas. O que se viu de uma informação completa-se num outro episódio, num outro momento, numa elaboraçao de tempo-espaço organizado pelo próprio programa.

Casé aborda vendedoras ambulantes, que vendem numa bacia sob a cabeça, as mais variadas coisas. Elas também são chamadas de zungueiras, porque dançam a zunga (uma espécie de requebrado) enquanto anunciam, como em uma feira livre, suas mercadorias. Uma delas grávida de sete meses, carrega, segundo a apresentadora, por volta de 30 quilos de legumes sobre a cabeça : “Meu Deus, me explica uma coisa: de onde vem toda essa alegria?”. Resposta, depois de um breve silêncio: eu já nasci assim. Sou alegre desde criança. Fazer como? Já nasci com sofrimento. Tenho que trabalhar ou com sofrimento ou com a alegria.”

Diz a apresentadora em plano fechado para a câmera: que teve apenas um filho, que acha que trabalha muito e voltando-se para a mulher: “Estou com vergonha de estar ao seu lado. Parabéns, Marcelina”. Abraçam-se.

A cena é cortada pela correria da polícia, a mesma exibida no episódio um. Ponto de virada para mostrar o livre comércio. Volta o escritor é diz que a via paralela que se opõe à oficial é que a que organiza o caos. “Nós é que insistimos em organizar a vida de outro modo”, diz o entrevistado.

“Aqui é um laboratório de sobrevivência porque a gente consegue encontrar fórmulas de continuar vivo”, diz um rapper. Mc Kappa. “Somos muito parecidos”, diz Casé. O rapaz repete a mesma frase, e emenda: “nossas diferenças são cada vez mais curtas.”

Em outra entrevista, o escritor Robert Neuwirth aduz que a emigração do campo para a cidade é um “processo irreversível”, “não há pílula mágica” que reverta isso. Quase no fim do episódio, Casé mostra que como não há casas de câmbio por ali, que as pessoas ficam sentadas nas calçadas , com muito dinheiro, mas não assaltadas. Ponto. Falou-se do comércio e da informalidade na periferia de Luanda.

O programa sobre a França foi dividido em dois episódios: A periferia de Paris e Zona de Conflito. Ambos apresentaram problemas socioeconômicos , destacando um compartilhamento identitário entre as periferias francesas e brasileiras. O motivo da visita a Chanteloup Les-Vignes – um conjunto habitacional - foi inspirado, segundo os produtores, no filme O ódio (*La Haine*), de Mathieu Kassovitz. A maioria das famílias, cerca de 40%, está desempregada e as pessoas passam o dia nas ruas, à procura de trabalho.

Há grupos familiares em que há quase cinco gerações ou não se tem emprego ou se tem um subemprego. O grande impeditivo de adentrar no mercado de trabalho formal, diz respeito ao local onde se mora (Les-Vignes) e a etnia (há muitos africanos ou afrodescentendes).

O início do programa mostra imagens da Paris “oficial”, da Torre Eiffel ao Arco do Triunfo, de Notre-Dame ao L’Opéra. Em frente ao teatro Comédie-Française, o enunciado de abertura de Casé:

> *Só com essa petite promenade, essa voltinha por Paris já deu pra perceber que o francês é muito ligado na cultura e o governo daqui gasta uma grana com a cultura oficial. Mas tem uma Paris onde essa cultura oficial não chega,*

> *uma Paris que muita gente não conhece. Eu mesma nunca tinha ido lá.*

Em frente ao conjunto habitacional de Les- Vignes: “Te lembrou alguma coisa, né? Cidade de Deus! Esse conjunto habitacional que também gerou um filme que, aliás, muitas vezes me serviu de passaporte”

No último episódio sobre as periferias parisienses, Zona de Conflito, o programa percorre a periferia de Clichy Sous-Bois. O local foi palco de conflitos em novembro de 2005, quando os moradores num protesto violento, incendiaram carros, destruíram lojas e entraram em confronto direto com a polícia. O estopim para a revolta foi a abordagem policial também violenta que resultou na morte de dois jovens franceses, filhos de imigrantes. Segundo a apresentadora, como todos têm muito medo da polícia, os meninos correram, pularam um muro e caíram sobre um transformador elétrico. Os policiais viram a situação e foram embora. Os meninos morreram.

A revolta aumentou quando o então ministro do interior Nicolas Sarcozy, em rede nacional de televisão, defendeu os policiais.

Casé narra que a abordagem policial violenta é frequente naquele bairro, um dos mais problemáticos da periferia. Em off, em cima das cenas do protesto: “Era a perferia de Paris dizendo ‘olha eu aqui! Eu existo!’. Acabou aquele negócio de que Paris é só a Torre Eiffel”.

Entrar em Clichy foi difícil, pois os moradores não queriam a equipe lá, tampouco permitiriam filmagens. Desde os protestos de 2005, a comunidade não permite a presença da imprensa no bairro.

Regina Casé, então, apresenta aos homens que pararam o carro da produção, episódios da Central da Periferia, no Rio de Janeiro, “fui ganhando confiança. Consegui até sair do carro porque geral (sic) queria ver as imagens.”

O grupo assiste às danças, escutam as músicas e gostam delas, conversam e querem ver mais. “Mas o mais incrível mesmo foi quando eles entenderam que aquela era Cidade de Deus, do filme. Aí eu tava em casa”.

Segue-se depois uma entrevista com o documentarista Ladj Ly Kourtrajmé, morador do bairro, que produziu o filme *365 dias em Clichy.* O documentário, explica, Ly, é diferente do conflito que se viu na mídia porque ele mostra uma visão dos que estão “dentro do conflito” e comenta a importância de se escrever a própria

história. Na entrevista com o documentarista, ele conta que os jornalistas que foram cobrir os conflitos e os que depois de um ano ainda iam a Clichy saber sobre a revolta “contaram mentiras, faltaram com a verdade” e por isso no bairro não perimtem a entrada de jornalistas. Ao final do episódio, Casé ao mostrar imagens do conflito de 2005: “Sabe por que essas imagens são diferentes do que se viu na televisão? Porque é um filme produzido e dirigido pelo Ladj. O ponto de vista do filme é o ponto de vista de quem está dentro. Esta é a diferença. Não é o que a gente viu na televisão. Um jornalista nunca iria conseguir fazer isso.”

Off da apresenatdora: “se eles têm tanto raiva da mídia de jornalista que só mostram o lado negativo, na opinião dele o que eu deveria mostrar de Clichy?”. O rapaz diz que tem muita coisa positiva: a solidariedade das pessoas, o fato de 30 nacionalidades diferentes convivem no conjunto habitacional. “Só isso já é muito legal”, afirma Casé. Você acredita, pergunta ela, “que o filme ou um programa de tv pode mudar as coisas?”. Resposta: “Sim, mas são precisos mais filmes, mais programas”. O episódio se encerra com uma cena em que alguém pergunta: “O que vocês querem dizer? E um jovem responde: “que a gente existe”.

Esse resumo dos episódios privilegiaram as informações que dessem conta de compreender a narrativa. No entanto, não é possível descrever todos os risos, apertos de mão, todo os ínterins do programa. Mas, em linhas gerais, todos os programas se edificam nas festas, nas curiosidades. Esse tipo de condução da narrativa por parte de Casé, reforça ainda mais o que temos dito: uma cena de enunciação se abre para uma outra cena, com a qual se se depara.

A partir da descrição e dos enunciados dos epsiódios, consideramos a visibilidade dada pela série às periferias como inscritas em cenas de enunciação. Assim, do ponto de vista genérico, trata-se de um programa é de televisão com teor jornalístico, pois é nesse gênero que a série se pretende assentada. No entanto, o confronto direto dos co-enunciadores não é com os planos estáveis das cenas genérica e englobante, mas com a cenografia da enunciação, que põe em circulação um discurso sobre a periferia, isto é, um modo de ver a periferia e, como já dissemos, as demais cenas são postas em um nível secundário de importância.

Então, entendemos que a estratégia da enunciação em Central da Periferia diz respeito a apresentar a periferia como um mundo a ser desvendado, um mundo do qual pouco se conhece. É esse discurso dentro da cenografia, conduzido principalmente pela fala da apresentadora popular, que busca agir sobre os co-

enunciadores, telespectadores e moradores pobres, vistos aqui como pertencentes a uma comunidade imaginária.

Cabe ressaltar que a cena da enunciação cenográfica não implica somente as cenas de que falamos, mas um posicionamento que contempla também outros registros, tais quais a língua, o código linguageiro, tomada como discurso constituinte. O uso da língua não é apenas instrumental, nem neutro, antes ele se reveste de sentidos. O código linguageiro mobiliza o discurso para um sentido e o legitima.

Com Maingueneau, temos que:

> *A partir do momento em que se opera na fronteira do dizível e do indizível, é inevitável que a questão da língua torne-se crucial. A Verdade, a Beleza, O Bem etc não podem se "encarnar" em qualquer idioma. Não por acaso, durante muito tempo, os cristãos só tiveram acesso à Bíblia em latim, que não era nem a língua de Cristo, nem a dos Evangelhos; mas era a língua da Igreja. (MAINGUENEAU, 2008, 52-53)*

Além da mobilização do discurso pelo língua, Maingueneau assevera que a cena da enunciação registra um "investimento imaginário do corpo, a adesão 'física' a um certo universo de sentido. As "ideias" são apresentadas através de um maneira de dizer que é também uma maneira de ser, associada a representações e normas de disciplina do corpo". (id. Ib)

Para o analista francês, à essa ideia concorre a noção de *ethos*. Para nós, interessa-nos a noção do ethos retórico, que recobre a figura do orador. Apesar de a temporada da série não obedecer ao formato de programa de auditório como aconteceu nos episódios brasileiros em 2006, a apresentadora, em sua performance, desenha o caminho pelo qual a periferia será vista.

É na confiança que ela adquire junto aos auditório (para nós, nesse caso, os co-enunciadores) que garante a validade daquilo que se anuncia, embora não se esteja falando aqui "dos atributos" 'reais', do enunciador, ou seja, o destinatário os atribui a quem fala.

Nesse sentido, a julgar pelas respostas dos telespectadores que comentaram o programa no blog da série, percebe-se a eficácia da fala e da

performance da apresentadora, na medida em que os interesses pela matéria confunde-se com o carisma performático da apresentadora.

Anotamos alguns dos primeiros registros de *feedback* do programa.

> *É um programa que faz falta na TV brasileira, principalmente no sentido de mostrar a realidade as nossas diferenças sociais./Adoro a Central. Acho que para aprender como melhorar e aprender a compreender o próximo está em aceitar as diferença (sic) e quanta diferença;/Parabéns pela volta deste quadro que traz muita informação e meras semelhanças que o nosso Brasil tem com o restante do mundo;/ É muito raro ver na tv brasileira abordagens sobre países africanos lusófonos, mas a Central da periferia é exceção. (...) Em Portugal, como em todo país, também existe periferia. O programa é bom porque a periferia precisa ser conhecida. Você [Regina] consegue descobrir algo de bom, mesmo diante da realidade dura e difícil. Saímos informados e conscientes, porém com um astral positivo. Não há como não gostar das matérias da Regina Casé. Ela é fantástica. Adoro as reportagens da Regina, ela é autêntica, divertida e ótima apresentadora".*[56]

Não à toa criador e criatura se confundem. Regina Casé mostra a periferia a partir de um ponto de vista elitizado, comportando-se como uma colonizadora a desbravar o mundo que não se vê e celebrá-lo com todos que o desconhecem.

O modo como as cenas se organizam, colocando a performance da apresentadora para o primeiro nível da interação discursiva, potencializa as vontades de verdade em torno do ponto de vista desejado (inconsciente) pela apresentadora.

Com a palavra fiadora (o ethos), Regina Casé nos traz um recorte como ela propôs e como também disse seu último entrevistado, em Clichy, o lado bom da periferia. Ora, isolar um campo - sentido - significa partir do pressuposto de que a periferia é o *locus* do mal, embora nele haja coisas e pessoas boas. Dito de outro modo: Não é possível uma delimitação de campo, na instância da linguagem, que prescinda da classificação de uma "outridade" que lhe faz oposição.

É por meio dessa trama invisível de inclusão/exclusão social que se delineiam as distribuições de identidades no programa.

---

[56] Disponível em http://fantastico.globo.com/Jornalismo/Fantastico/0,,9543,00.html. Último acesso em 20/11/2007.

A artimanha entrelaçada entre esse desbravamento de que falamos e as posições-de-sujeito encontrou seu ponto forte quando do momento em que, para negociar a entrada no bairro de Clichy, Casé tem a ideia de fazê-los se reconhecerem diante de um traço comum encontrado uma outra periferia, em Cidade de Deus. Estaria lá um estatuto de onde eles, os moradores de Clichy, se veem desde sempre? Pois foi em torno dessa identificação de *pertencer a*, ou seja, de forma categorizada que se deu a entrada inicialmente proibida.

Gomes (2008), ao discutir os estudos em Winston Parva, mais precisamente sobre os efeitos das identificações e das relações de poder entre os grupos estabelecidos e os outsiders, lembra que:

> *ao longo da descrição desta dinâmica, os pesquisadores apontam a persistência da percepção e do raciocínio por estereótipo. Os estereótipos correspondem a uma grande concentração de significados em torno de um significante. A rigor, não são nem o bem, nem o mal. Auxiliam-nos na presteza de compreensão e na rapidez a determinadas circunstâncias. Não sabemos viver sem ele, eles que são da ordem imaginária. (...) Os estereótipos são uma representação coletiva pelo princípio da simplificação que dimensiona atitudes e comportamentos. Podemos dizer que são elementos preexistentes – formas de doxas ou de opinião estabelecidas*. (GOMES, idem: 74-75)

Ainda que em tempos de modernidade líquida, como quer Bauman ( ), quando já se sabe que as identidades fogem de um essencialismo histórico, as "identidades estão em diáspora", conforme nos assegura Hall (2000). Em todos as suas edições, o insistente mote "minha periferia é o mundo" operou sob o corte binário centro/periferia, nós/eles.

Sabemos que o periferia sempre foi marginalizada nas visibilidades televisivas, bem como nos oferecem posições-de-sujeito. Para a perspectiva dos estudos culturais, a mídia contempla modos de ver o mundo e de nele existir, e convoca à ocupação de lugares, de onde se pode falar, ou de onde alguém é visto. A cultura é um operador conceitual essencial para entendermos os sentidos que a identidades coletivas assumem. Sim, porque em Hall (1997) postula-se uma mudança paradigmática no conceito de cultura, que passa a ser compreendida não mais na sua dimensão meramente antrológica, isto é, vista como conjunto de

normas, valores e costumes, mas como uma ação que considera o sujeito como constituinte da cultura. A vertente antrológica enxerga o sujeito como ente paralelo ou exterior à cultura.

Sob essa ótica a cultura passa a ser objetivada. Ela é agora um território das representações sociais, da identidade e da diferença, local das reivindicações e contestações, tal que a noção de cultura estravaza o âmbito material para atingir a dimensão simbólica, de onde se constroem e emanam significados. Dessa nomeação de cultura resulta que "toda ação social é cultural, que todas as práticas sociais, expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação" (Hall, 1997:16)

No entanto, à exceção do que foi visto em Clichy, sobre os protestos de 2005, o programa conduziu a cultura como algo pitoresco, curioso, não como plataforma de onde as significações socias derivam. Os moradores da periferia foram vistos como exóticos (a vida na periferia é um laboratório de sobrevivência; não se reconhece o milagre que eles operam para viver, mesmo na miséria, cantam, dançam e riem).

As entrevistas que problematizaram a questão da desigualdade e da miséria ficaram em segundo plano, como um elemento paratextual, diante da cenografia que se instalou.

A vida paralela e intransponível como disse o escritor angolano, mantém as coisas como estão e o caos se organiza e "eles", os moradores da periferia, desenvolvem sua prórpria maneira de sobreviver, o que nos remete ao "man without a lord" de que nos falou Castel (op. Cit.).

A visibilidade produzida pelo Central da periferia fixou a identidade dentro de uma normalidade. "Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais todas as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa" (Silva, 83:2009)

O que a série fez publicizar nas suas estratégias de enunciação foi um assujeitamento de corpos dóceis e administráveis.

> *Mas quando penso na mecânica do poder, penso em sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir nos seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizadem, sua vida cotidiana. (GOMES, 2003: 15 apud FOUCAULT, 2001:131)*

O projeto incial de Central da periferia não chegou a termo. Mais do que mostrar as curiosidades da periferia, Regina Casé recortou desde o início uma circunscriçao de campo para mostrar “o lado bom da periferia”. Já aí instaura se um desenho nítido de exclusão. Também aqui os moradores foram incluídos ora pelo seu milagre “de viver feliz em meio a miséria”, ora por serem pitorescos. Vislumbra-se aí uma noção de um outro gênero, o pobre feliz, “bacana” que se opõe ao criminoso que todos os dias a mesma emissora se ocupa de produzir por meio de seus discursos. Pareceu-nos uma negociação. Em prol da disciplina.

3.5. Casos de família – descrição do programa e seus bastidores.

O texto de apresentação do programa casos de família[57] diz a que veio: apresentar, em formato de um *talk show*, histórias verídicas de pessoas que vivem variados tipos de conflitos com quem convivem. Não está no texto, mas está nos bastidores do programa que as pessoas devem expor seus problemas “porque todos aprendem com a história dos outros; todos podem ser uma família”, conforme disse apresentadora Cristina Rocha, ao mediar os conflitos no palco do programa.

Durante seis horas, em um único dia (15/10/2010), assistimos à produção e à gravação de três episódios do programa, dentro do Sistema Brasileiro de Televisão (SBT), percorremos os corredores, entrevistamos profissionais e “convidados-personagens”, observamos aspectos da produção e o funcionamento das gravações.

Embora não estejamos discutindo o programa em si, mas os desenhos de inclusão/exclusão que nele surgem, cremos que importa a descrição do espaço em que a cena de enunciação de desenvolveu, porque ele faz parte da dinâmica do que vimos e, a partir dela, verificamos com o que se confrontavam os co-enunciadores envolvidos dentro e fora do programa.

O caso do dia que escolhemos diz respeito àquele sobre o qual conseguimos mais informações durante a observação-participante. O tema agendado era “Quem não quer compromisso: o homem ou a mulher?”.

[57] Disponível em www.sbt.com.br/casosdefamilia/porgrama. Último acesso em 05/07/2010.

Não entraremos na discussão travada entre as pessoas e apresentamos os depoimentos, o espelho, as “pautas”, anexos nesta pesquisa. Tomamos as estratégias de enunciação e a cenografia que interpelação dos sujeitos e a confecção do *modus operandi* que fizeram as pessoas irem ao programa e exporem suas intimidades.

Das estratégias da enunciação: Mais uma vez voltamos à ideia de que o programa se pretende um *talk show*[58]*,* como cena englobante, mas é por meio de uma cenografia tomada como um tribunal de pequenas causas que a enunciação que se faz chegar aos destinatários.

Em formato de programa de auditório, ou seja, ladeados por uma platéia, quinze pessoas de uma mesma comunidade sentam-se, lado a lado, para discutir e aplacar as diferenças que o grupo encontra sob a mediação de um psicólogo e de uma apresentadora, que faz o papel de juiz, mas não um juiz sério, firme, formal (como se pretendia a antiga apresentadora). Ali instala-se uma falsa afetividade que percorre o programa todo, mas sem a afetividade forjada, não há o encontro de intimidades a que se propõe Casos de família.

Ao citar esses personagens e papeis assumidos pelos participantes do programa, retomamos Kehl (2004), em visibilidade política, visibilidade espetacular:

> *Na sociedade do espetáculo (...) é a própria sociedade de consumo, o mecanismo que garante a visibilidade necessária para que ela exista socialmente (no campo do Outro) já não é o da identificação (com o líder). Na horizontalidade da circulação de imagens/mercadorias, o mecanismo das identificações é substituído pela tentativa de produção de identidades. (idem: 158)*

O que a psicanalista argumenta é que não é mais com a imagem do Outro com que se tenta identificar, mas com uma “imagem corporal de si mesmo” no espaço da televisão. Essa “esperança de visibilidade para onde os sujeitos se dirigem, ainda que inconscientemente” ancora “suas escolhas de vida”. Assim,

---

[58] Segundo Aronchi (2004) classifica-se como gênero entrevista e mescla conversa informal e espontânea, com intimidade emocional , humor. Estrutura-se em formato de auditório.

nessa demanda posta pelo espetáculo, que os sujeitos procuram uma imagem que se torna ideal para os outros sujeitos.

Embora não haja um “líder responsável pelo ideal presentificado” ao qual o sujeito tenha que corresponder, é pela imagem, pelo discurso da imagem - que não é uma imagem qualquer se não a da TV - que eles correspondem a um assujeitamento.

Os cenários parecem prever essa condição. O que se vê na tela na composição das estratégias da enunciação é um palco, na forma de uma arena por onde se situará a apresentadora com os convidados do dia. Ao redor da arena, duas plateias, separadas, pela produção, entre homens e mulheres, aguardam o toque para iniciar o programa.

Uma grua de sete metros passeia pelo palco e pela plateia projetando-os em grandes telas estrategicamente posicionadas no cenário. A presença das telas completa a redoma que convida todos a se verem e a serem vistos na televisão, num jogo de espelhos, que concorrem para a produção de sentido no programa, para a presentificação imperiosa de que fala Kehl.

A apresentadora apresenta os convidados para a plateia e para “quem está em casa” e lança a pergunta-tema e se volta para o psicólogo: “doutor, dá para resolver isso? Hoje vai sair todo mundo feliz daqui?”

A câmera se volta para o psicólogo que acena que sim com a cabeça. Instalam-se aí as posições que cada qual deve ocupar a partir daquele momento, exercitando seus papeis específicos.

A estrutura é montada para receber a teatralização dos enunciados: não à toa, os convidados ali são chamados tecnicamente de personagens, eles têm uma história para contar, cujo tema é recorrente a todos os sujeitos. As narrativas que devem ser desenvolvidas têm de encontrar sujeitos que nela também se reconheçam para que trave um pacto ideal, de interesses comuns no grupo. Caso, contrário, na televisão, a pauta “não rende”, conforme manda o jargão.

Sobre a dramaturgia como estratégia de enunciação, Borges aduz que :

> *Do ponto de vista da enunciação, é possível afirmar que a dramaturgia do acontecimento apoia-se num conjunto de convenções dramáticas que se entrelaçam irremediavelmente para construir o discurso. (BORGES, 2009:238)*

Dessa forma, a estrutura dramática torna-se mais uma estratégia de enunciação que se aproxima de um efeito de realidade. Sob o ponto de vista de que se dá a ver o mundo, o programa, e os sujeitos que nele aparecem, deve ser considerado sob a sustentação que lhe dão a cena, o discurso, o espetáculo.

Como no programa anteriormente analisado e como será visto de modo inerente em qualquer narrativa, a adoção de um ponto de vista a partir do qual o mundo é apresentado já é uma ação disciplinar e, no programa em questão, o controle e a intervenção também se revelam doutrinários, na medida em que agendam temas que, no arremate das discussões, ensinarão alguma coisa dantes desconhecida.

No entanto, diferentemente do modo que verificamos os desenhos de inclusão/exclusão e dos assujeitamentos em Central da periferia, ou seja, a partir das cenas de enunciação e seus efeitos, optamos por analisar o caminho inverso, qual seja, como o *modus operandi* do programa constrói a cenografia com a qual os co-enunciadores são guiados.

Sabemos que programas como Casos de família, estruturam-se no *fait divers*, de onde bizarrices, curiosidades e toda sorte de informações insignificantes que, embora não estabeleçam nexo causal com um contexto que as explique, podem ser consumidas, pois como enuncia Barthes estamos “não no mundo do sentido, mas num mundo da significação” (1970: 66).

Dado o seu formato, já sabemos, igualmente, o que será visto no programa: pessoas que se conhecem irão expor suas intimidades e problemas publicamente. Elas se sujeitam a humilhações, a uma oferta de estatutos negativados, de discriminação positiva (quando assumem o papel do bom mocismo) e ficam esperando o julgamento no final do programa, como parte do todo acordado na lógica do espetáculo.

No entanto, o que queremos postular é que algo mais espreita essa passagem, e em todas as passagens em que os seres humanos são objetos de exploração da mídia (independentemente se dispõe a isso). Além de uma inclusão meramente instrumental, que faz dos entrevistados, especialmente os pobres, parecerem ganhar voz na arena simbólica do espetáculo, cremos que a figura do *Homo Sacer* inscreve-se em tais visibilidades midiáticas. Mas, obviamente, não o

Homo Sacer discutido por Agamben, mas o que, a partir dele, sofre deslocamentos para ser interpretado dentro da contemporaneidade e da lógica do espetáculo.

Antes, de entrar nessa seara, porém, precisamos voltar aos bastidores do programa, que determinaram sobremaneira o que foi visto na tela.

Os “personagens” convidados para o programa Casos de família são encontrados por líderes comunitárias de bairros da periferia de São Paulo. No programa a que assistimos in loco, conhecemos Dona Fátima, e Dona Zeza que respectivamente há seis e três anos, se encarregam de convencer as pessoas a participarem do programa. Cada uma delas ganha R$ 60,00 para encontrar as pessoas e indicá-las para os produtores. Zeza é professora voluntária na comunidade onde mora e também trabalha na Pastoral da Caridade. Fátima é professora aposentada da rede pública e dona de casa.

Como líderes comunitárias, elas conhecem todos os moradores da comunidade e sabem dizer se eles se “encaixam no tema”. Os estagiários da produção é quem lhes explica qual o perfil necessário para ser um convidado.

Zeza, com que mais conversamos, nos conta que a pessoa tem que falar diante das câmeras sem medo e sem vergonha, “senão, o programa esfria”. “Os meninos preparam a gente”, ela explica.

Os meninos são os estagiários que pertencem a três “grupos de busca” de convidados. Eles têm uma meta mensal para cumprir e devem indicar pelo menos quatro “bons” casos por mês (um por semana). Caso contrário, correm o risco de perderem o estágio. Assim, eles vão às periferias, encontram-se com as líderes e entregam-lhe a “pauta” do programa, que não é uma pauta convencional. Trata-se de um informe sobre o tema e data do programa.

Cada “contato” (termo que a produção utiliza para se referir aos “convidados”) ganha R$ 80,00. Mulheres ainda ganham no dia da gravação, um dia de princesa (cabelo e maquiagem) no camarim do programa. Para quem precisa, o programa paga uma dentadura e todas as despesas com dentista. “Daí é impossível recusar, né?”, comenta Dona Zeza. Todos almoçam na emissora.

Os temas considerados mais difíceis, de acordo com as líderes, são os que envolvem “mulher que trai e precisa pedir perdão”, “ex-marido, porque elas têm medo do depois, né?”; “os mais fáceis são sobre gays, principalmente quando o tema aborda ‘não aceito meu filho gay’”. “Esse tema rende porque gay adora falar”.

Antes de entrar no palco, os estagiários e produtores explicam como se devem comportar. A instrução gira em torno dos que é proibido fazer ou falar (desacatos, agressões físicas ou verbais). Mas a ordem é de provocar o outro, para fazê-lo, porque, de acordo com os estagiários, só assim é que se pode resolver os problemas. “Tem que lavar a roupa suja mesmo!”, explica um estagiário a um grupo de mulheres.

Conversamos com alguns dos convidados antes do programa. Todos sabiam o que deveriam dizer e que o dinheiro que eles ganham vale passar pela vergonha de falar de intimidades em público.

O que se verificou no palco dispensa muita descrição: em linhas gerais, são frases que jogam com estereótipos e estigmas dos mais variados tipos, mas diante do tema em questão, ideias que se registram giram em torno de que ser infiel ou ser amante não é certo. As intervenções do psicólogo Ildo Rosa acalmam os ânimos quando os convidados se exaltam: “A natureza feminina foi feita para seduzir”, “Quem trai, trai a si mesmo e não o outro”. Momento em que todos ficam quietos a pedido (fora das câmeras) dos produtores de palco. A “sessão” com o psicólogo é o gancho para o término do programa.

Todos os programas seguem as mesmas regras em torno de um espetáculo que humilha, instiga à beligerância, à intolerância. Como dissemos é um todo acordado sobre o dano, que se supõe resolvido no final pelo programa. Até aí nada de novo, mas chamamos a atenção é como a mecânica da produção impõe um efeito visado no final do processo.

A inclusão dos sujeitos acontece pela via da falsa afetividade dos agentes envolvidos e do sujeito por sua vida e dignidade tornadas caricatas e ridicularizadas. Vislumbramos essas possibilidades existirem porque a sociedade do espetáculo está sempre pronta para uma devoração do outro. Não há inicialmente uma visão de que o programa seja violento, pois a violência com a qual se está acostumado é de outra ordem, explícita.

3.6. A condição de Homo Sacer

Há quem por dinheiro – e só isso – já subiu ao palco para ser uma mercadoria para consumo. A recorrente coisificação do sujeito, a exploração de sua dignidade nos leva ao deslocamento do *Homo Sacer,* como um paradigma sustentado pela sociedade do espetáculo. Estamos nos referindo ao programa Casos de família, que poderia também ser qualquer outro.

Esse e seus primos (aqueles todos que envolvem a espetacularização da vida, lançando-a aos patamares mais baixos de exploração – e de repetição *ad nauseum,* a exemplo das imagens de crueldade) deixam revelar muitas vezes seu golpe baixo, mas há uma mesma lógica que opera a exploração que em princípio não se faz a direta correlação entre o que eles mostram e as noções – ainda que dentro de um conceito-bonde – de exclusão e de biopoder.

Nesse sentido, já antecipamos as matérias jornalísticas que nos chamaram a atenção dentro dessa perspectiva e que se configuram de uma mesma e sutil maneira de apresentar a exclusão como tática: se não de eliminação pura e simples, de uma violência que diz respeito ao desprezo pela "vida que não é digna de ser vivida", pressuposto que incorpora o Homo Sacer.

Zizek (2003) a partir dos conceitos de Agamben, exemplifica os Sans papier na França, os favelados no Brasil e os moradores dos guetos afro-americanos, como os atuais *Homo Sacer*. O posicionamento parte da consideração da biopolítica contemporânea enquanto pano de fundo que contrapõe a noção de cidadão em sua plenitude e o *Homo Sacer,* "que, apesar de ser humano vivo, não é parte da comunidade política" (idem:111)

A biopolítica se exerce na administração do corpo, de um sujeito tomado sempre a partir de um estatuto jurídico-político, que funciona como um dispositivo disciplinar

Quando Giorgio Agamben escreveu, no Le Monde[59], um artigo-manifesto sobre os motivos pelos quais não viajaria mais para Os estados Unidos: estava farto dos mecanismos cada vez mais rigorosos e abusivos de controle, que, em um limite último concorria para o que Foucault chamou de "animalização progressiva do

[59] Não à tatuagem biopolítica. LeMonde (2004), artigo reproduzido em http:folha.uol. combr.com.br.Acessado em 11/5/2008.

homem implementada pelas técnicas mais sofisticadas" (Agamben, 2004 apud Foucault 1994, v.III: 179)

> *O que está em jogo aqui não é nada mais que a nova relação biopolítica supostamente "normal" entre os cidadãos e o Estado. Essa relação não tem mais nada a ver com a participação livra e ativa na esfera pública, mas diz respeito ao registro, ao fichamento do elemento mais privado e incomunicável da subjetividade: falo da vida biológica dos corpos. Assim, aos dispositivos de mídia que controlam e manipulam a palavra pública, correspondem, portanto, os dispositivos tecnológicos que inscrevem a identificam a vida nua. Entre esses dois extremos de uma palavra sem corpo e sem palavra, o espaço daquilo que antes chamávamos política se torna cada vez mais exíguo. (Agambem, 2004:2)*

A biopolítica da qual nasce o *Homo Sacer* e sua vida nua, conceitos já abordados em outro capítulo, está para Zizek nas declarações de Donald Rumsfeld sobre os objetivos do bombardeio do Afeganistão: "Matar o maior número possível de soldados talibãs e membros da Al-Qaeda". A indignação do está no paradoxo que se instala: os outros são inimigos mais do que nós.

O que ele postula é que estamos "assistindo ao renascimento da velha distinção entre direitos humanos e direitos do cidadão. Há, então, uma separação entre homens apesar de todos pertencerem à humanidade, uns têm mais direitos dos que os outros, se se apresentam sob um estatuto jurídico regulamentado.

A sistemática micropolítica de humilhação psicológica sofrida pelos palestinos faz a condição do *Homo Sacer* contemporâneo.

A banalização da vida e o deslocamento dos sentidos "da vida matável" está contemplada nas matérias que fazem parte desse corpus. O que têm em comum nas narrativas dos relatos que trazemos? Ao nosso ver, todos eles assumem a condição de *Homo Sacer* na sociedade de espetáculo pelo modo como foram dados a ver na arena midiática.

É exatamente nessas pequenas porções de violência ligada a um aspecto considerado fora da norma que exclui e perpetra "a vida indigna de ser vivida" e por isso "matável", a metáfora aqui não é demasiada.

O *Homo Sacer* é esse sujeito que na sociedade do espetáculo ascende à visibilidade tornado coisa, e a partir disso tudo então pode se justificar. Ascende dialeticamente pela sua vida destituída do caráter humanizado e político. Apaga-se temporiamente o caráter sagrado da vida.

A moça cujo vestido era curto demais, o rapaz que foi agredido por suposta homofobia, os moradores do Alemão agredidos pela polícia, inclusive traficantes (as cenas de dezenas de homens correndo sob uma chuva de tiros), a menina de 15 anos presa durante 26 dias em uma cela com quase 30 homens, configuram a vida que acumula deficiências, pessoas que escapam da norma – um dos conceitos possíveis de exclusão. Eles estão sob uma exceção/suspensão pensada como alguém que está fora da norma, nas condições (entre o sacro e o profano) em que foram postos na visibilidade pública pela espetacularização, penso que assumem a dimensão da figura em questão.

Se a produção de um corpo biopolítico é a contribuição de um poder soberano, de controle da vida nua, o espetáculo em sua lógica assume esse papel.

4. Conclusão

Perguntar sobre a exclusão nos insere em um amplo quadro epistemológico. A fluidez que percebemos inerente à sua categoria análitica, levou-nos a conceber a exclusão social como um sentido em construção, um processo. No entanto, e paradoxalmente, a exclusão percorre um trajeto sócio-histórico que, com afirmamos, é um *desde sempre*.

As apartações são signos da história humana, mas o questão que deve ser discutida é que a exclusão e a desigualdade recobriram uma matriz de destino, como algo natural e não como uma chaga socialmente produzida. Por isso mesmo, por ter sido vista com esse referecial naturalista, é que permitiu e permite as mais diversas formas de segregação que muitas vezes podem não ser vistas como tal. O sujeito segregado ou visto sobre a rubrica de excluído é portador de uma identidade que o nomeia ao mesmo tempo que o diferencia.

Assim, não vemos como separar o debate da exclusão daquele da discussão sobre identidade e diferença, estas também, com vimos com Mathias (2005), também sentidos em construção.

Procurou-se neste trabalho traçar o percurso norteador da exclusão principalmente desde seu esboço sociológico, a partir do qual todos os estudos sobre o tema derivam.

Abrimos este estudo mostrando que a norma é o substrato para onde convergem a distribuição de estatutos e representações coletivas e de onde já se sai com a separação entre os normais e os desviantes, ou seja, os sujeitos são sempre classificados e isso promove as possibilidades de assujeitamento. Os primeiros estudos sobre a exclusão já apontavam para o entendimento nesse sentido, mas com Foucault ganham sua confirmação.

De todos os lados que se olhe, veremos que a matriz dialética exclusão/inclusão é imprescindível em qualquer conversa que se trave sobre o assunto. Como afirma Sawaia (2001), a sociedade exclui para incluir e essa condição implica o aspecto ilusório da inclusão. E é essa impossibilidade de

ascender como finalmente pertencente aos bens simbólicos coletivos que parece gritar em nossa civilização.

Nossa abordagem do tema mostrou que a inclusão exige tal alcance. Some-se a isso que a vertente trabalhista instrumentaliza o ser humano pela produtividade e pela ameaça constante da volta ao abismo do despertecimento a qualquer momento; também o trabalho é uma forma de biopolítica.

No primeiro capítulo, vimos que o Estado sempre exerceu forte poder de gerenciamento sobre os que são incritos e que se inscrevem (haja vista a culpabilização de si) nos parâmetros do que se chama de exclusão: das práticas assistencialistas,existentes desde a Idade Média, à administração ao nível do corpo que é sempre estratégica. Portanto, ao analisar a vida contemporânea, mais do que nunca, podemos entender a exclusão como tática. Sob essas condições que surge a figura do Homo Sacer, o excluído por excelência, que está no mundo, mas fora da categoria humana.

E onde as relações humanas se constituem e os laços sociais acontecem se não na linguagem, esse terreno movediço, por onde nos sabemos sujeitos? Na busca de ilustrar como a realidade é construída, traçamos um novo percurso sobre o discurso e as vontades de verdade que ele opera. Por meio do simbólico onde ele habita, nos percebemos sujeitos a partir de um Outro que nos constitui.

Para responder às nossas perguntas, como se desenham a exclusão e a inclusão nos discursos televisivos, recuperamos a noção de Bucci de que a TV é o novo espaço público contemporâneo que nos guia o imaginário, provoca identificações e nos disponibiliza identidades e as posições de sujeito que assumimos e que também distribuímos ao outro.

É por meio do autorrerência da televisão e sob o império do espetáculo que vemos e somos vistos. Assim, os programas e qualquer relato de televisão subsumem-se a essa ordem.

Nenhum dos programas a que assistimos (tendo em vista essa pesquisa) nos mostrou uma situação fora dessa possibilidade. Além disso, a relação entre o sujeito e aquilo que ele vê (em nosso caso na televisão) o faz deparar com uma cena de enunciaçao que no nosso entendimento sempre o interpela jogando-o para uma cena outra: ele nunca sabe bem qual é discurso que se lhe apresenta: pode-se estar diante de uma cena de exclusão, mas que nos chega, como vimos, como uma

brincadeira, como um bate-papo informal num programa de auditório, como uma imagem de denúncia, onde o sofrimento humano é espetacularizado, repetido *ad nauseum* até que a imagem se esgote e passe para o limite da tolerância.

Uma cena que inicialmente se enuncia, por exemplo, como informação de um relato político permeado pela violência, se tomada pela condução de sua narrativa e pelo discurso que engendra, pode ser dada a ver por meio de uma cenografia outra, qual seja, a de um caso de violência pela violência, pela redução do relato a caso de polícia: a cenografia, afinal, pode escolher o discurso que ela legitimará como enunciação primeira.

A televisão, em seus relatos jornalísticos e programas, principalmente popularescos, apresenta uma cena que se desdobram para outras cenas. A resultante mais grave que vemos nesse cenário é a inclusão sempre instrumental dos seres humanos por seu sofrimento, pela exploração da sua dignidade, do descaso da sua imagem. Nesse momento, os suejeitos tem sua “vida nua” desprovida de sentido, a vida privada, espetacularizada para o gozo alheio, assume a dimensão pública despojada de direitos, reduzida à cenografia que a apresenta. Ela só pode ser incluída se condicionada à sua visibilidade anômica ou dada como desviante (até do desvio contagiante, conforme discutimos).

Não à toa o título deste trabalho traz uma expressão de Castel:” inúteis para o mundo”, seguido de um ponto de interrogação. Precisamos, enquanto civilização, escolher de que lado estamos. Os sujeitos vistos sobre o recorte amplo que circunscreve a desigualdade e a exclusão carecem de um projeto ético-político que lhes dê um abrigo menos instrumental. Nesse sentido, eles não corresponderam à inutilidade de que fala Castel, não são exemplares de refugo humano, como pondera Bauman.

Mas, na sociedade do espetáculo, os sujeitos inscritos sob qualquer signo de diferença serão explorados como extremante úteis. Isso diz respeito às práticas midiáticas, aos relatos jornalísticos, inclusive, que sob a égide de seus atributos de verdade são os primeiros a operar dispositivos disciplinares e deixar tudo como está, embora tenhamos a ilusão que o mundo realmente se apresenta por meio da “realidade” que eles heroicamente nos desvendam.

Enquanto as práticas midiáticas produzirem visibilidades nas condições que apresentamos aqui, qual seja, a de incluir os sujeitos de modo instrumental e útil para manter a dinâmica e o jogo que sustenta o seu *modus operandi*, a figura do

Homo Sacer, guardados os devidos perímetros conceituais, vislumbra-se como um paradigma que deve ser considerado nas discussões que implicam as práticas midiáticas e a dialética da exclusão na contemporaneidade.

Referências bibliográficas

AGAMBEM, Giogio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004

_____ *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Humanitas/UFGM, 2002.

ALTHUSER, Louis. *Aparelhos ideológico do Estado*. São Paulo: Graal, 2000.

BARTHES, Roland. *Mitologias.* São Paulo: Difel, 1975.

_____. *Crítica e verdade*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *Medo liquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *Modernidade líquida.* Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Globalização - As consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BRAIT, Beth (Org.). Bakthin. Conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2008.

BRANDÃO, Helena N. *Introdução à Análise do Discurso*. Campinas: Editora da Unicamp,s/d.

BONNER, Wiliam. *Jornal Nacional – modo de fazer*. Rio de Janeiro: Globo, 2009.

BOURDIEU. Pierre (Coord.). *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Sobre a televisão: A influência do jornalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. A opinião pública não existe. In *Questões de Sociologia*. São Paulo: Marco Zero, 1983.

BUCCI, Eugênio. KEHL, Maria Rita. *Videologiass*. São Paulo: Boitempo, 2004.

CANCLINI, Nestor Garcia. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social – Uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso das Mídias.* São Paulo: Contexto, 2007.

_____. MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso.* São Paulo: Contexto, 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Simulacro e poder. Uma análise da mídia.* São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

COUTINHO, Eduardo G. (org.) *Mídia e Poder – ideologia, discurso e subjetividade*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

DEBORD, Guy*. A sociedade do espetáculo* – seguido de Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEJOURS, Christophe. *A banalização da injustiça social*. São Paulo: FGV, 2007.

DUARTE, André. *Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendhtiana ao presente*. In DUARTE, André, LOPREATO, Cristina e MAGALHÃES, Marion. (org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Rio de Janeiro: Relume Damará, 2004.

ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.

_____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

FREITAS, Jeanne Marie Machado de. *Comunicação e Psicanálise.* São Paulo: Escuta, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2009

_____. *Microfísica do poder.* São Paulo: Graal, 2009

_____. *O nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____ *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____*História da sexualidade – a vontade de saber.* São Paulo: Graal, 2010.

_____ *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2010

_____.*As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GILLESPIE, Marie. *Television, Ethinicity and Cultural Change*. London: Routledge, 1995.

GOMES, Mayra Rodrigues. *Jornalismo e Ciências da Linguagem*. São Paulo: Hackers, 2000.

_____. *Jornalismo e Filosofia da Comunicação*. São Paulo: Escrituras, 2004.

_____. *Comunicação e Identificação – ressonâncias no jornalismo.* São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

GOFFMAM, Irving. *Estigma - Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. São Paulo: LTC, 1988.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

KEHL, Maria Rita. *As máquinas falantes*. In NOVAES, Adauto (org.). *O homem máquina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KELLNER, Douglas. *Cultura da mídia. Estudos Culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2001.

KOWARICK, Lúcio. *Capitalismo e marginalidade na América Latina.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

LAPA, Amaral. *Os excluídos*. São Paulo: Edusp, 2008

MACHADO, Arlindo. *A tv levada a serio*. São Paulo: Senac, 2001.

MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da enunciação*. São Paulo: Parábola, 2008.

MARTINS. José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. *Exclusão Social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 2007.

MININNI, Giuseppe. *Psicologia Cultural da mídia*. São Paulo: Sescsp/Girafa, 2008.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais – investigações em Psicologia Social. Petrópolis*: Vozes, 2010.

MOTTA, Luiz Gonzaga. *Notícias do Fantástico*. Porto Alegre: Unisinos: 2006

PAUGAM, Serge. *A desqualificação Social*. Portugal: Porto, 2003.

PRADO, José Luiz Aidar (Org.). *Crítica das práticas midiáticas – da sociedade de massa às ciberculturas.* São Paulo: Hackers Editores, 2002.

RIBEIRO, Renato Janine. *A sociedade contra o social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SAWAIA, Bader (Org.) *As artimanhas da exclusão – Análise psicossocial e ética da desigualdade social.* São Paulo: Vozes, 2001.

_____. *A temporalidade do "agora" cotidiano na Análise da Identidade* Territorial. In Margem – Revista da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, EDUC, n.5. São Paulo: 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2009

SCHWARZ, Lília Moritz (Org.). *História privada no Brasil - Contrastes da intimidade contemporânea.* São Paulo: Companhia das letras, 1998.

SOARES, Rosana de Lima. *Margens da comunicação - Discurso e mídias*. São Paulo: Annablume, 2009

SPINKY, Peter, M. Jane. (Orgs.). *Práticas cotidianas e a naturalização da desigualdade – Uma semana* XXXXXX

TUCHMAN, Guy. *La producción de la noticia – Estudio sobre La construcción de La realidad*. Barcelona: Gustavo Gilli Editorial, 1983.

VIZEU, Alfredo. Decidindo o que é notícia.

XIBERRAS, Martine. *As teorias da exclusão.* São Paulo*:* Instituo Piaget, 1993.

XINRAN. *As boas mulheres da China – Vozes ocultas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real*! São Paulo: Boitempo, 2003.

Artigos em sistemas eletrônicos

GRISCI, I. Carmem Lígia (org.). *Trabalho imaterial e sofrimento psíquico: o pós-fordismo no jornalismo industrial.* Revista Psicologia e Sociedade. N.2, vol. 19. Porto Alegre: 2007. Disponível em www.scielo.br. Acesso em 23/5/2009.

MORETZSOHN, Sylvia. *Imprensa e criminologia: o papel do jornalismo nas políticas de exclusão social*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2002. Disponível em www.bocc.ubi.pt. Último Acesso em 24/3/2008.

_____. *O caso Tim Lopes: o mito da mídia cidadã*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, s/d. Disponível em www.bocc.ubi.pt. Último Acesso em 24/3/2008.

Zione, Fabíola. *Exclusão social: noção ou conceito?* Revista de Saúde e Sociedade. V. 15, n.3. São Paulo: 2006. Disponível em www.scielo.br. Acesso em 26/12/2010.

Artigos e matérias em jornais e em periódicos

AGAMBEN, Giorgio. *Não à tatuagem biopolítica.* Folha Online. São Paulo, 2004.

BUCCI, Eugênio. *Hegemonia do significado e hegemonia do significante.* Rio de Janeiro. Revista do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio Janeiro, vol. 15, 2005.

ROMERO, Carla. *Pais de papel-cartão amenizam ausência de soldados nos EUA*. In Folha de São Paulo: Caderno Mundo, 20/7/2008, A19.

SAFATLE, Vladimir. *De que filosofia do acontecimento a esquerda precisa?* In Revista Cult, São Paulo, 14/03/2010, Ed. 118.

YOUNG, Jock. *A sociedade excludente – exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade*. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia, 2003.

Teses e dissertações

AROUCA, Mônica. *Cidade Alerta: o dito e o feito*. Dissertação de mestrado. São Paulo: ECA-USP, 2003.

BORGES, Rosana da Silva. *Ficção e realidade: as tramas discursivas dos programas de TV.* Tese de doutorado. São Paulo: ECA-USP, 2009.

BUCCI, Eugênio. *Televisão objeto – a crítica e suas questões de método*. Tese de doutorado. São Paulo: ECA-USP, 2002.

MATHIAS, José Ronaldo Alonso. *Identidade e diferença – sentidos em construção*. Tese de doutorado. São Paulo: ECA-USP, 2005.

MESQUITA, Cristina da Rosa Samla. *Fantástico – 27 anos no ar: o caleidoscópio da TV brasileira*. Tese de doutorado. São Paulo: ECA-USP, 2000.

Anexos

Texto inaugural da Central da periferia – temporada Brasil.

Central da Periferia – Texto de Divulgação

Hermano Vianna

texto publicado pela TV Globo como anúncio em vários jornais brasileiros, no dia 08/04/2006, data da estréia do programa Central da Periferia.

Não tenho dúvida nenhuma: a novidade mais importante da cultura brasileira na última década foi o aparecimento da voz direta da periferia falando alto em todos os lugares do país. A periferia se cansou de esperar a oportunidade que nunca chegava, e que viria de fora, do centro. A periferia não precisa mais de intermediários (aqueles que sempre falavam em seu nome) para estabelecer conexões com o resto do Brasil e com o resto do mundo. Antes, os políticos diziam: "vamos levar cultura para a favela." Agora é diferente: a favela responde: "Qualé, mané! O que não falta aqui é cultura! Olha só o que o mundo tem a aprender com a gente!"

De um lado, há milhares de grupos culturais, surgidos na periferia, que em seus trabalhos juntam - de formas totalmente originais, e diferentes a cada caso - produção artística e combate à desigualdade social. Os exemplos da CUFA (Central Única das Favelas), que produziu o documentário Falcão, e do Afro Reggae, que inventou projeto para dar aulas de cultura para policiais, são apenas os mais conhecidos. Na maioria das periferias onde chego, em todas as cidades brasileiras, mesmo bem longe das capitais, encontro grupos muitíssimo bem organizados, com propostas de ação cultural cada vez mais supreendentes. Para citar apenas mais alguns: a Fundação Casa Grande, de Nova Olinda (região do Cariri, interior do Ceará), com suas equipes de rádio e TV formadas por crianças e adolescentes; a ONG Altofalante, do Alto José do Pinho, Recife, com suas lições de rádio e hip hop; o Instituto Oyá, de Salvador; a Companhia Balé de Rua, de Uberlândia... Há muito mais.

Do outro lado, assistimos também ao nascimento de indústrias de entretenimento popular que já produzem os maiores sucessos musicais das ruas de todo o país sem mais depender de grandes gravadoras e grandes mídias para construir sua rede de difusão nacional. É o caso do funk carioca, do forró eletrônico cearense (as banda têm DVD, sugerindo o surgimento de uma indústria audiovisual que não está baseada em recursos captados pela Lei Rouanet), do tecnobrega paraense, do arrocha baiano, do lambadão cuiabano, da tchê music gaúcha. Todas essas músicas são produzidas na periferia para a periferia, sem passar pelo centro. O centro apenas reclama da sua falta de qualidade musical, mas não pode mais usar o argumento de que o povo está sendo enganado por uma indústria cultural hegemônica, já que a tal indústria cultural hegemônica não tem a menor idéia do que está se passando - e parece ter perdido totalmente o contato com o que realmente faz sucesso - na periferia.

O tecnobrega paraense, por exemplo, desenvolveu um novo modelo de negócios fonográficos que não precisa mais de gravadoras para se desenvolver. As músicas saem direto dos computadores dos estúdios periféricos e vão parar nos camelôs e no circuito das festas de aparelhagem (que animam as noites de fim de semana dos subúrbios de Belém, com suas toneladas de equipamento de som e luz hoje com controle totalmente digital). Laptops gravam tudo o que estiver tocando e os dançarinos podem comprar o CD - com tudo que acabaram dançar - na saída da festa. O aparecimento de usos locais para as novas tecnologias é cada vez mais veloz.

O pano de fundo para essa grande transformação das periferias não é apenas brasileiro, mas reflete uma tendência global. A população urbana do mundo hoje é maior que toda a população do planeta em 1960. O número de habitantes das grandes cidades cresceu vertiginosamente num período em que a economia da maioria desses centros urbanos estava (e continua a estar) estagnada, sem gerar

novos empregos. Mesmo assim a migração para as cidades não parou, e hoje - pela primeira vez na história da humanidade - há mais gente vivendo em cidades do que no campo. Calcula-se que mais de um bilhão de pessoas vivam atualmente em favelas de todos os países (os "chawls" da Índia, os "iskwaters" das Filipinas, os "baladis" do Cairo, as "colonias populares" do México, as "vilas" de Porto Alegre, os "aglomerados" de Belo Horizonte, e assim - quase infinitamente - por diante). Cerca de metade dessa população favelada tem menos de vinte anos. Quase todo mundo com trabalho informal.

É muita gente, jovem. Governos e grande mídia não sabem o que fazer diante dessa situação. Muitas vezes não sabem nem se comunicar com essa "outra" população, que passa a ser invisível para as estatísticas oficiais, a não ser para anunciar catástrofes. Essa gente toda vai fazer o que com toda sua energia juvenil? Produzir a catástrofe anunciada? É só isso que lhe resta fazer? Sumir do mapa para não causar mais problemas para os ricos? Em lugar de sumir, as periferias resistem - e falam cada vez mais alto, produzindo mundos culturais paralelos (para o espanto daqueles que esperavam que dali só surgisse mais miséria sem futuro), onde passa a viver a maioria da população dos vários países, inclusive do Brasil.

Esses mundos culturais periféricos não são homogêneos. O pessoal dos grupos culturais politizados (os que usam a cultura como arma contra as injustiças sociais) geralmente tem horror aos produtos bregas das novas indústrias do entretenimento periférico, considerado alienado, alienante e reprodutor de desigualdades. As duas visões de mundo parecem incompatíveis, inconciliáveis, mas acabam produzindo, nas mesmas favelas - mas cada uma a seu modo, as novidades mais vitais (e nisso não há um julgamento estético - apesar de na minha opinião essas novidades muitas vezes serem mais interessantes também esteticamente) da cultura brasileira como um todo.

A própria idéia de inclusão cultural tem que ser repensada - ou descartada - diante dessa situação. Quando falamos de inclusão, partimos geralmente da suposição que o centro (incluído) tem aquilo que falta à periferia (que precisa ser incluída). É - repito - como se a periferia não tivesse cultura. É como se a periferia fosse um dia ter (ou como se a periferia almejasse ter, ou seria melhor que tivesse) aquilo que o centro já tem (e por isso pode ensinar a periferia como chegar até lá, para o bem da periferia). É como se as novidades culturais chegassem exclusivamente pelo centro, ou fossem criadas no centro, e lentamente se espalhassem - à custa de muito esforço civilizador - em direção à periferia. Nos exemplos acima vemos que a periferia não esperou que o centro apresentasse as novidades. Sem que o centro nem notasse, inventou novas culturas (muitas vezes usando tecnologia de ponta) que podem muito bem vir a indicar caminhos para o futuro do centro, cada vez em pânico diante do crescimento incontrolável da periferia.

Quando viajo pelo Brasil, fora das zonas ricas e oficiais do eixo Rio-São Paulo (mas muitas vezes a apenas poucos passos dos seus centros de poder), fico sempre com a seguinte impressão: o minúsculo país cultural oficial, mesmo o retratado nos programas mais "populares" da mídia de massa, parece uma pequena e claustrofóbica espaçonave, em rota de fuga através de buracos negros, cada vez mais afastado do país real, da economia real, da cultura da maioria.

Do lado de fora (na realidade em todo lugar), as periferias das cidades inventam com velocidade impressionante novos circuitos culturais, e novas soluções econômicas - por mais precárias ou informais que sejam - para dar sustentabilidade para essas invenções. Presto atenção especial nos circuitos festivos, que sempre atraem multidões todos os fins de semana. Hoje, quase todas essas festas - conseqüência também do descaso do poder público e do desprezo dos bem-pensantes - proliferam na informalidade (quando não são literalmente criminalizadas, como é o caso dos bailes *funk do Rio*).

De certa forma, essa economia artística informal é produto de uma inclusão social conquistada na

marra, quando a periferia deixa de se comportar como periferia, ou deixa de conhecer o "seu lugar", o lugar que o centro desejava que para sempre ocupasse (o lugar daquele que sempre espera ser incluído, que sempre acha que é do centro que virá sua libertação). O Brasil vai ter que se acostumar com essa "inclusão" forçada, de baixo para cima, feita assim aos trancos e barrancos. Enquanto isso o centro parece não conseguir deixar de lado esta nostalgia perversa de um país que "perdemos", quando os pobres e seus costumes "bregas" eram inaudíveis, a não ser num ou noutro livro de Gilberto Freyre (e Jorge Amado, é claro), ou num ou noutro filme de Glauber Rocha, ou numa noitada no Zicartola. O centro quer que a retirante nordestina ainda ande com vestido de chita, e não com shortinho e top de lycra, como manda o uniforme atual das periferias brasileiras...

Como cantam os Racionais MCs, periferia é periferia, em qualquer lugar. Essa letra é mais verdadeira do que nunca. Cada vez mais, a periferia toma conta de tudo. Não é mais o centro que inclui a periferia. A periferia agora inclui o centro. E o centro, excluído da festa, se transforma na periferia da periferia.

O Central da Periferia quer colocar todas essas questões em discussão, trazendo essa realidade periférica - e suas festas, e seus problemas - para a TV (mesmo tendo a humildade de saber que a cultura da periferia não precisa mais da TV para sobreviver). O nome do programa já é uma provocação, já abre o debate: hoje a fronteira entre o centro e a periferia - mesmo que o centro não queira, e que invista no apartheid cultural, no aprofundamento do abismo entre um lado e outro - rebola mais freneticamente que a egüinha pocotó do funk do MC Serginho. E queremos que rebole ainda mais.

O Central da Periferia não vai descobrir nada, não vai revelar nenhum novo talento desconhecido. A grande maioria das atrações musicais do programa é formada por ídolos de massa, já consagrados pelas multidões das periferias. Ou são projetos sociais que já influenciam decisivamente a vida de suas favelas, e contam com apoios internacionais. Mas que em sua maioria nunca apareceram na TV em rede nacional.

O Central da Periferia não quer falar por esses ídolos e projetos periféricos, mas sim abrir espaço para amplificar as múltiplas vozes da periferia, para que elas conversem finalmente com o Brasil inteiro. Você não precisa gostar de nada que o Central da Periferia vai mostrar. Você só não pode ignorar que isso tudo está acontecendo, e que essa é a realidade cultural da maioria, em todo o Brasil.

TEMA: QUEM NÃO QUER COMPROMISSO: OS HOMENS OU AS MULHERES?

2º CASO

BOMBOM: IRMÃ DA MEL, DIZ QUE ELA NÃO QUER NADA SÉRIO COM NINGUÉM.

MEL: JÁ FOI TRAÍDA E ACHA QUE OS HOMENS SÃO TODOS IGUAIS.

NAYARA: AMIGA DA MEL DIZ QUE OS HOMENS SÃO TODOS CACHORROS.

TEMA: QUEM NÃO QUER COMPROMISSO: OS HOMENS OU AS MULHERES?

MAZINHO: É MULHERENGO, SAI DE BALADA E AGORA NÃO QUER SE RELACIONAR.
CHARLES: ROMÂNTICO E ESTÁ A PROCURA DE UM RELACIONAMENTO SÉRIO
ANDRÉ: FOI TRAÍDO E NÃO QUER MAI SE RELACIONAR, FICOU TRAUMATIZADO.
ALEX: NÃO QUER CASAR E NEM TER FILHOS.

TEMA: QUEM NÃO QUER COMPROMISSO: OS HOMENS OU AS MULHERES?

VIVIANE: FOI CASADA 2 VEZES, HOJE FICA COM 4 HOMENS AO MESMO TEMPO.

ANA PAULA: NÃO QUER SE RELACIONAR, QUER CURTIR A VIDA E OS FILHOS.

ELIANA: NÃO QUER FICAR SOZINHA E ESTÁ A PROCURA DO PRÍNCIPE ENCANTADO

ELIS: SÓ GOSTA DE FICAR, NÃO QUER MAIS NINGUÉM MANDANDO NELA.

PATRÍCIA: JÁ FOI TRAÍDA E SE DECEPCIONOU MUITO, QUER FICAR SOZINHA.

TEMA: QUEM NÃO QUER COMPROMISSO: OS HOMENS OU AS MULHERES?

1º CASO

LUCIENE: IRMÃ DO ALESSANDRO, DIZ QUE O IRMÃO SÓ QUER CURTIR.

MANOEL:TIO DO ALESSANDRO, DIZ QUE ELE É IRRESPONSÁVEL E QUE NÃO QUER NADA DA VIDA.

ALESSANDRO: NÃO QUER TER UM RELACIONAMENTO SÉRIO COM NINGUÉM.

Casos de Família

Gravação: 15/10/2010 - 1ºPGM - 15h30
Grupo: CIRO
Tema: Quem não quer compromisso: os homens ou as mulheres?

sbt

Bloco 1												
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Bombom	Mel	Nayara										
Sentada	Sentada	Sentada										
Bloco 2												
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Bombom	Mel	Nayara	Luciene	Manoel	Alessandro							
Sentada	Sentada	Sentada	Sentada	Sentado	Sentado							
Bloco 3												
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Bombom	Mel	Nayara	Luciene	Manoel	Alessandro	Viviane	Ana P.	Eliana	Elis	Patricia	Mazinho	Charles
Sentada	Sentada	Sentada	Sentada	Sentado	Sentado	Sentada	Sentada	Sentada	Sentada	Sentada	Sentado	Sentado
Bloco 4												
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Bombom	Mel	Nayara	Luciene	Manoel	Alessandro	Viviane	Ana P.	Eliana	Elis	Patricia	Mazinho	Charles
Sentada	Sentada	Sentada	Sentada	Sentado	Sentado	Sentada	Sentada	Sentada	Sentada	Sentada	Sentado	Sentado

Treinando com o estagiário

Camarin - SBT