

DENNIS DE OLIVEIRA

Jornalismo e ação cultural pela emancipação

*Uma práxis jornalística com base
nos conceitos de Paulo Freire*

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

2014

Dennis de Oliveira

Jornalismo e ação cultural
pela emancipação

*Uma práxis jornalística com base nos
conceitos de Paulo Freire*

Tese apresentada para o Concurso de Livre-Docência da Escola de Comunicações e Artes da USP – 2014 na especialidade “Jornalismo, Informação e Sociedade” do Departamento de Jornalismo e Editoração

4 – Dilemas do jornalismo na civilização capitalista

4.1 – Capitalismo como civilização

Um argumento para explicar esta caracterização do jornalismo dissociado do interesse público reside na sua mercantilização recente. De fato, como empresa capitalista – e monopolizada – para a indústria jornalística o que se pretende é vender um produto. Assim, se a demanda por determinados bens simbólicos existe, nada mais natural que esta indústria atenda a esta demanda.

Muitos dos profissionais do jornalismo, principalmente os que ocupam cargos de direção, apresentam esta argumentação quase como um “habeas corpus” contra qualquer crítica que se faz ao jornalismo contemporâneo. Algumas empresas, inclusive, justificam determinadas pautas, abordagens, angulações, nesta perspectiva. Por exemplo, vários estudos demonstram o pequeno espaço que os países da América Latina ocupam nas páginas internacionais em favorecimento a uma presença maior da Europa e EUA.

Os editores das seções de internacional da mídia hegemônica são quase que unânimes em afirmar que isto ocorre porque os leitores dos jornais brasileiros são pessoas de classe média e que viajam ou querem viajar para estes países, portanto pouco importa o que ocorre nos vizinhos latino-americanos. Este argumento persiste mesmo com uma mudança recente na estratégia geopolítica do Brasil, mais voltada para América

Latina e África, que tem levado várias empresas (e, portanto, executivos, negociantes e trabalhadores em geral) para tais países.

Em relação às imagens estereotipadas de afrodescendentes nas revistas de comportamento, o argumento vai ao mesmo diapásão. Seguindo o padrão da média da sociedade brasileira, que admite a existência do racismo, mas individualmente quase que ninguém se considera racista, estes discursos eivados de estereótipos e preconceitos raciais como foi visto no capítulo anterior são justificados pelas demandas do mercado. Que demanda? Por brincadeira, futilidade, vaidade, diversão... Uma dimensão em que a seriedade e as consequências políticas são desconsideradas e esvaziadas.

De outra parte, algumas perspectivas críticas da mídia também consideram os problemas como fruto da estrutura do capitalismo. Entretanto, a visão de capitalismo apenas na lógica economicista – seja favorável ou contrária – é limitante para se perceber, primeiro, a profundidade e a complexidade deste fenômeno do jornalismo; e segundo, para se pensar em alternativas que não fiquem apenas no mero chavão “revolucionário”.

Para tanto, propõe-se entender o capitalismo para além da sua mera dimensão econômica e entendê-lo como uma *civilização*, na perspectiva apontada pelo professor Fábio Konder Comparato.

Para Comparato (2013), a civilização humana como conceito macro pode ser definida como uma estrutura societária onde existem três características: 1º) um sistema de hierarquias sociais que se configuram como estrutura de poder; 2º.) um espírito coletivo (como síntese de uma mentalidade e sistema ético compartilhado) e 3º.) uma base geoeconômica.

Assim, o capitalismo, mais que um modo de produção, pode ser entendido como uma civilização, pois reúne estas características de forma tal que a singulariza perante outros modelos civilizatórios precedentes.

A estrutura de poder da civilização capitalista tem uma característica própria que é a sua *anomia*. A classe dominante, a burguesia, exerce o seu poder por meio de instituições burocráticas expressas tanto na figura da *anômica empresa capitalista* como na *burocracia do poder de Estado*. E a medida que o capitalismo se desenvolve, entrando nas suas etapas industrial e pós-industrial, estes processos se acentuam.

Retoma-se a ideia de poder de Foucault (1984) quando o pensador francês fala da punição exercida não mais pela vontade despótica do soberano, mas pelo conjunto de instituições e dispositivos discursivos do Direito moderno.

Comparato afirma a respeito das estruturas de poder no capitalismo:

Entrou em cena um novo centro de poder supremo, a moderna organização estatal, cuja legitimidade, segundo Max Weber repousava no monopólio legítimo da coação

física (*Monopollegttimen physischen Zwanges*). Sustentou ele que o Estado moderno constituía uma organização impessoal (burocrática) de poderes públicos. Na verdade, o que se verificou é que, por trás do aparato burocrático, atuava sempre uma minoria de poderosos, agindo no seu próprio interesse e benefício. Os órgãos oficiais do Estado, portanto, na grande maioria dos casos, apenas aparentemente são públicos. (COMPARATO, 2013: p. 105)

O aparato burocrático como modelo de poder possibilitou uma originalidade em termos de estrutura de poder na civilização capitalista que foi a dissociação da dimensão religiosa. É a primeira experiência civilizatória em que há uma separação do poder instituído do poder religioso, uma vez que o discurso do poder se exerce por meio de uma pretensa razão universalizante.

Graças a isto, Comparato (idem) afirma que a civilização capitalista foi a primeira que se universalizou, isto é, não tem um território específico definido e praticamente incorporou todas as experiências societárias, religiosas e tradicionais. É a experiência pioneira de uma *civilização mundial*.

As hierarquias sociais foram sendo construídas com base nos repertórios informativos. Desta forma, a autoridade na civilização capitalista reside no repertório de informações e é desta forma que se forma o poder da burocracia administrativa estatal e da burocracia administrativa privada: o controle das informações necessárias para que os processos produtivos fluam. Com base nesta distinção, forma-se o que Gramsci chamou de “Sociedade Política”, ou o *Estado stricto-*

sensu, isto é, todo o aparato tecnoburocrático que movimenta a máquina estatal²⁹.

Desta forma, aquela estrutura que deveria ser a representação da sociedade civil constrói uma alternativa relativa a esta a medida que se transforma em um máquina cujo funcionamento complexo fica na dependência deste quadro tecnoburocrático.

Hannah Arendt, no texto *O que é autoridade* afirma que a autoridade se exerce garantindo a obediência sem recorrer à persuasão e nem a violência (coação física). Portanto, a autoridade, para existir, necessita de elementos de legitimidade. Em tempos remotos, Arendt afirma que a autoridade era a garantia de tornar o passado presente e de garantir certa estabilidade (ou segurança) no futuro. Os *repertórios* adquiridos em experiências passadas servem, assim, como elementos legitimadores desta forma de autoridade, assim como a pretensa garantia de uma previsibilidade (no sentido de um futuro sem mudanças abruptas, construído a partir da referência do passado). (ARENDR, 2009: pp. 127-188).

Estes mecanismos de legitimação aparecem, sobretudo, nas autoridades religiosas e/ou de espaços tradicionais. Por serem organizações pré-modernas, a autoridade se exerce

²⁹ Ver a este respeito os *Cadernos do Cárcere*, volumes II e V de Antonio Gramsci (Tradução Carlos Nelson Coutinho). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002

pela garantia da manutenção das tradições. Entretanto, mesmo na sociedade moderna, alguns espaços ainda eivados de aspectos tradicionais, como a família e a escola esta forma de autoridade aparece.

O *autoritarismo* é, para Arendt (idem), um sistema político no qual o poder se assenta pelo exercício pleno da autoridade – daí que nos regimes autoritários, as mudanças são pequenas e rigidamente controladas – e se manifesta por rígidas hierarquias sociais.

A importância destas considerações sobre autoridade e autoritarismo é verificar como estes processos se modificam radicalmente na civilização capitalista. O poder burocrático da civilização capitalista não se assenta em uma autoridade baseada na manutenção de tradições passadas, mas sim em um uso instrumental dos conhecimentos para que se gerencie processos futuros. É a autoridade da *razão instrumental*. O discurso da autoridade moderna é a da garantia de um futuro *melhor* que o presente e não da *manutenção* de valores do passado.

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhada pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel de domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la. (HORKHEIMER, 2002: p. 29)

A apropriação desta razão instrumental é a forma de fazer movimentar a máquina da civilização capitalista e o elemento legitimador das hierarquias sociais. É por esta razão que o sistema escolar vai paulatinamente passando de um espaço de mera erudição e absorção de repertórios para o de treinamento e preparação para ser operador da máquina capitalista.

É por conta disto que o poder na civilização capitalista também se exerce, conforme afirma Gramsci, no âmbito da chamada Sociedade Civil por meio dos “aparelhos privados de hegemonia”. Os valores intrínsecos à lógica da civilização capitalista são disseminados nas várias instâncias da vida cotidiana: família, escola, Igreja, mídia, entre outros.

Entretanto, é preciso destacar a afirmação de Comparato que “constitui um dos múltiplos ludíbrios do sistema de dominação capitalista sustentar que ele independe do Estado e se esforça por limitar o poder estatal, em nome da livre iniciativa”. (COMPARATO, op cit, p. 105). O jurista brasileiro cita Fernand Braudel que afirma que “o capitalismo só triunfa quando se identifica com o Estado e é o Estado”. (idem)

Comparato faz um breve histórico das relações da burguesia europeia e norte-americana desde a sua ascensão até a sua consolidação no poder com as estruturas estatais de cada momento, alianças com grupos religiosos, monárquicos, nobreza e estamentos políticos. Em cada um dos momentos,

os interesses da classe burguesa foram se articulando com cada um deles, dando formatações distintas às estruturas de poder estatal. É este caráter móvel, dinâmico e plural das experiências de poder que caracteriza a civilização capitalista e a singulariza em relação a demais experiências civilizatórias.

Isto ocorre porque o poder do capitalismo é “oculto ou dissimulado” (COMPARATO, op cit, p. 123), capaz de combinar com algumas formas de liberdade e até “à sombra da soberania do povo” (TOCQUEVILLE apud COMPARATO, op cit, p. 124).

Na verdade, o capitalismo sempre se apresentou na História como defensor dos nobres valores e ideais. Da filosofia do Iluminismo, a burguesia reteve e proclamou, com suas bandeiras de ação, a liberdade individual e a igualdade perante a lei. (COMPARATO, op cit, p 125)

A dissimulação e ocultação do poder são possíveis por conta da impessoalidade da tecnoburocracia (o fetichismo das normas e das técnicas) e do exercício do poder ideológico. Assim, os valores disseminados como estilos de vida são formas de exercício do poder, assim como os discursos legitimamente expressos como verdadeiros (a “vontade da verdade” de Foucault) e as técnicas consagradas nas instituições, inclusive o jornalismo. O poder da civilização capitalista se manifesta, assim, no formato dos dispositivos foucaultianos atravessando diversos momentos institucionais ou não da vida. Este caráter móvel, oculto e dinâmico do poder da civilização capitalista é que permite que esta

experiência civilizatória tenha capacidade de adequação a diversos territórios e experiências sócio-culturais.

4.2 – Jornalismo, conhecimento e capitalismo

Dentro desta civilização capitalista, o jornalismo aparece como uma das atividades sociais mais características. É uma das principais manifestações deste ludíbrio da burguesia em se apresentar como independente do poder de Estado.

Vários autores desmentiram esta ideia, desde Louis Althusser que considera os meios de comunicação como um “aparelho ideológico do Estado” (ALTHUSSER, 2001) a Noam Chomsky no seu estudo famoso feito com Edward Herman intitulado “O consenso fabricado” em que ele define o jornalismo como *máquina de propaganda*. (HERMAN & CHOMSKY, 2003)

Para além destes modelos denunciastas que tem a sua importância, entretanto ficam presos a uma postura *condutivista* da atividade que praticamente não deixa margens de superação da mesma a não ser que houvesse uma mudança radical na estrutura, é necessário verificar os aspectos contraditórios inerentes e internos a ela.

Se a civilização capitalista tem como uma das suas principais características a sua flexibilidade na adequação a distintos contextos sócio-culturais, isto propicia também a abertura de mais e mais contradições dentro dos processos internos do próprio capitalismo. Em outras palavras, na mesma lógica

onde reside a sua força, está também os seus pontos de fraqueza.

No caso do jornalismo, a contradição está presente na sua própria natureza de ser uma forma de conhecimento da realidade cristalizada na singularidade dos fenômenos, isto é, na sua apropriação empírica imediata.

As informações que circulam entre os indivíduos na comunicação cotidiana apresentam, normalmente, uma cristalização que oscila entre a singularidade e a particularidade. A singularidade se manifesta na atmosfera cultural de uma imediaticidade compartilhada, uma experiência vivida de modo mais ou menos direto. A particularidade se propõe no contexto de uma atmosfera subjetiva mais abstrata, no interior da cultura, a partir de pressupostos universais geralmente implícitos, mas de qualquer modo naturalmente constituídos na atividade social. Somente o aparecimento histórico do jornalismo implica uma modalidade de conhecimento social que, a partir de um movimento lógico oposto ao movimento que anima a ciência, constrói-se deliberada e conscientemente na direção do singular. (GENRO FILHO, 1989: p.160)

Destaca-se aqui a ideia de “imediaticidade compartilhada” e “experiência vivida de modo mais ou menos direto”. Genro Filho define o jornalismo como uma forma de conhecimento cristalizada na dimensão do singular que é produto desta imediaticidade compartilhada. Daí que ele está em perspectiva distinta do “particular”, produto de uma subjetividade abstrata e, portanto, presente na expressão artística; e do “universal”, típico do discurso científico em que as singularidades são sintetizadas nas grandes narrativas.

As teorias críticas do jornalismo se centram na forma que tal imediaticidade compartilhada é apropriada pelo jornalismo.

Entretanto, a sociedade contemporânea aponta para algo além disto: *qual imediaticidade é compartilhada atualmente?*

Diante disto, tem-se as seguintes premissas ou hipóteses:

1º.) A sociedade líquido-moderna de que fala Bauman (2007) individualizou ao extremo os sujeitos a ponto das relações sociais se liquefazerem e se transformarem meramente em conexões voláteis, descomprometidas e construídas apenas e tão somente para expressar o desejo de usufruir o prazer máximo. Com isto, reduzem-se e ficam extremamente superficiais as experiências coletivas compartilhadas.

Bauman fala da “guetificação voluntária” e da destruição do espaço público, Chauí fala da destruição da esfera pública política por meio da substituição dos debates racionais pelas sensações captadas.

Com esta atomização constante da sociedade capitalista, impulsionada pelas mudanças nos paradigmas de produção, não há uma percepção de coletividade por parte dos sujeitos. É a tal multidão solitária que muito fala mas pouco compartilha em termos de experiências coletivas.

2º.) A redução das imediaticidades compartilhadas propicia um ganho de espaço significativo no discurso jornalístico da “particularidade”, isto é, as apreensões particulares dos sujeitos que falam e narram passam a ser a referência do discurso jornalístico. É a transfiguração da opinião para o opinionismo.

Esta situação é favorecida pelo fortalecimento da cultura imagética e do simulacro, onde a verossimilhança ocupa o lugar da veracidade. O que importa é quem fala e como fala e não o que fala.

O conceito de simulacro vem de Baudrillard (1991) que aponta que as representações passam a ter autonomia perante as suas referências, a medida que direcionam a forma de captação destas mesmas.

Hoje a abstração já não é a do mapa, do duplo, do espelho ou do conceito. A simulação já não é a simulação de um território, de um ser referencial, de uma substância. É a geração pelos modelos de um real sem origem nem realidade: hiper-real. O território já não precede o mapa, nem lhe sobrevive. É agora o mapa que precede o território – precessão dos simulacros – é ele que engendra os territórios cujos fragmentos apodrecem sobre a extensão do mapa. É o real, e não o mapa, cujos vestígios subsistem aqui e ali, nos desertos que já não são os do império, mas o nosso. O deserto do próprio real. (BAUDRILLARD, 1991, p. 8)

A ideia de simulacro parte do pressuposto, primeiro, de que as representações são construções sobre uma referência e não um reflexo da mesma (lembrando o conto de Jorge Luis Borges da inutilidade de um mapa da mesma escala do território mapeado³⁰); e segundo, que tais representações constróem uma legitimidade pela verossimilhança. Com isto, cria-se uma autonomia relativa do universo das representações que direciona a forma de olhar e atuar sobre a realidade percebida. Perspectiva semelhante a proposta pelo

³⁰ Jorge Luis Borges, História Universal da Infâmia, 1935.

pensador Walter Lippmann, do “pseudoambiente” na qual ele afirma que os seres humanos atuam, tomam posições e pensam a partir de um ambiente construído por um universo de representações que deve ser gerenciado por uma classe de especialistas. A diferença de Lippmann, uma “neoplatônico” como ele se autodenomina, está em que ele acredita na possibilidade de existir uma classe de “especialistas” que gerenciaria este processo. (LIPPMANN, op cit)

Para Genro Filho, o jornalismo potencialmente tem a possibilidade de ser um instrumento revelador de um conhecimento cristalizado na singularidade dos fenômenos, situação esta que abre uma dimensão contraditória na própria atividade.

... pode-se pensar a cultura em geral e o jornalismo em particular como *práxis*, não apenas como manipulação e controle. De um lado, em virtude da propriedade privada dos meios de comunicação e da hegemonia ideológica da burguesia, o jornalismo reforça a cosmovisão dominante. De outro, a apreensão e reprodução do fato jornalístico podem estar alicerçadas na *perspectiva* de uma cosmovisão oposta e de uma ideologia revolucionária. (GENRO FILHO, op cit, p, 212)

Mais adiante, o autor aponta referências desta potencialidade transformadora do jornalismo, a o citar Trótski que, no livro *Questões do modo de vida* recomenda aos jornalistas soviéticos no período pós-revolucionário que os leitores não querem lições ou sermões e que um jornal não tem o direito de não se interessar pelo que interessa às massas e que os chamados “fait-divers” sensibilizam grandemente as massas

porque são exemplos expressivos do que a vida faz. (idem, p. 219)

O que está implícito na proposta de Genro Filho é que a interação social do cotidiano, fazer o ser humano sentir-se agente do fazer história abre possibilidades de conscientização revolucionária tanto quanto a colonização ideológica.

A afirmação do autor tem sentido, porém há limites. O principal deles é que esta imediaticidade compartilhada socialmente é reproduzida simbolicamente de uma forma tal que as suas representações em simulacros constroem uma forma de ver esta própria imediaticidade. Isto ocorre não apenas por conta dos simulacros, mas principalmente pela sua espetacularização. Conforme afirma Guy Debord,

O espetáculo apresenta-se, ao mesmo tempo como a própria sociedade, como uma parte da sociedade e como instrumento de unificação. Como parte da sociedade, ele é expressamente o setor que concentra todo olhar e toda consciência. Pelo fato desse setor estar separado, ele é o lugar do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza é tão somente a linguagem oficial da separação generalizada. (DEBORD, 1997: p. 14)

4.3 – Da autoridade à celebridade

A espetacularização do simulacro transforma o processo mediático em encenações. Daí que há um enfraquecimento do critério de “objetividade” no jornalismo na perspectiva metodológica, de se centrar nos fenômenos verificáveis como ponto de partida de construção da notícia. Principalmente porque há uma forte colonização midiática da vida cotidiana,

reforçada pela fragilização dos laços humanos, conforme mostra Bauman, que aponta para um olhar sobre a realidade cada vez mais pautada pelas simulações e pelos espetáculos midiáticos.

Graças a esta situação, observa-se cada vez mais uma tendência ao discurso “assertivo” do jornalismo hegemônico, no fornecimento de opiniões nem sempre pautada em dados objetivamente verificáveis e sim em tomadas de posições que confortam sujeitos isolados e em busca de um discurso com uma narrativa diretiva e pretensamente “objetiva” para lhe dar sentido e conforto. É desta forma que esta narrativa do jornalismo hegemônico contribui para resolver o mal estar da civilização freudiana, dando segurança discursiva para uma liberdade de ser dissociada da interação com o outro.

O agente principal desta narrativa jornalística hegemônica contemporânea também se modifica. Não é mais a autoridade e sim a celebridade.

Autoridade não é a mesma coisa que poder, embora estas duas instâncias se confluem. Autoridade é a instância discursiva que confere *legitimidade* a determinadas práticas sociais; o poder, no sentido foucaultiano, configura-se por dispositivos que produzem determinadas tipologias de comportamento.

Para Arendt (2009), não existe um conceito absoluto de autoridade, mas sim um histórico. Segundo a pensadora, a autoridade que se estabeleceu nas sociedades modernas se

baseia na articulação dela com a tradição e religião. A autoridade é, então, uma narrativa que busca manter certa estabilidade e previsibilidade das práticas sociais evocando sempre a tradição (um passado que se repete no presente) e a religião (enquanto espaço de reconexão com este passado).³¹

As sociedades autoritárias têm rígidas hierarquias sociais, quase como estratificações. A figura que representa melhor esta tipologia de sociedade é a pirâmide, onde a desigualdade é o tom. O discurso autoritário *justifica* a desigualdade e não atua no sentido de reduzi-la. É um discurso de manutenção de privilégios sempre se legitimando enquanto espaço de preservação de determinadas tradições (que podem ser de cunho religioso ou não).

Retomando o conceito de Genro Filho de jornalismo como uma forma de apropriação de conhecimento cristalizada na singularidade dos fenômenos, como uma forma de compartilhamento das imediaticidades, é evidente que a sua lógica de conexão permanente com a transformação, com o fazer o mundo humano, é, por si só, *anti-autoritária*.

O jornalismo dissolve toda a estrutura tradicional na máquina de moer processos, de permanente

³¹ No texto “O que é autoridade” desta coletânea, Arendt faz um histórico das autoridades desde a Grécia antiga até as revoluções modernas. Segundo ela, a origem conceitual das ideias de autoridade remetem ao pensamento de Platão, em especial em *A República*. A partir deste pensamento platônico, desenvolvem-se as ideias de como articular o isolamento como condição de construção da percepção da essência (Filosofia, fora da caverna) com as ações práticas no coletivo (Política, dentro da caverna).

construção/desconstrução do novo, daí que esta atividade se confronta fortemente com estruturas de autoridade tradicional. É disto que resultam os incômodos de cientistas, artistas, educadores e outras personalidades vindas de instituições tradicionais com o jornalismo, manifestados por críticas apocalípticas, rejeição a qualquer forma de interação com os profissionais do jornalismo ou mesmo uma avaliação negativa quanto à legitimidade da atividade no sentido propedêutico.³²

O crescimento da atividade da comunicação de massa, mesmo com estas resistências, ocorre *pari passu* com a crise da autoridade. Arendt (op cit) chama a atenção de que esta crise da autoridade nas sociedades capitalistas decorre da crise da articulação entre ela e a religião e a tradição. E é por isto, inclusive, que a pensadora afirma que a violência passa a ser costumeiramente a ser uma prática do poder.

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. (ARENDR, op cit, p. 129)

O capitalismo na fase contemporânea – a sociedade de consumidores ou líquido-moderna para empregar os conceitos de Bauman – tem como características um aumento da velocidade da produção/descarte e a edificação

³² Disso vem, inclusive, os questionamentos quanto ao jornalismo ser um campo de conhecimento acadêmico.

de uma concepção de tempo não linear, mas pontilhista, isto é, fragmentária. (BAUMAN, 2008)

Esta configuração societária não dá margens para a existência de autoridades no sentido tradicional dado por Arendt. Não há passado para ser preservado, não há tradição para ser evocada como elemento legitimador do discurso. A crise da autoridade é produto do próprio capitalismo na sua fase atual. A *civilização capitalista* de que fala Comparato é anti-autoridade na sua lógica. No lugar da autoridade, o que entra são as “falas autorizadas” que transitam entre espaços institucionalizados. Não é quem fala o que importa, mas de que lugar se fala. Os lugares de fala é quem dão a autorização da mesma.

Os meios de comunicação de massa, o jornalismo inclusive, ganham espaço a ponto de se transformarem na nova arena pública. Com isto, passam a ser as instituições de autorizações de falas – daí surgem as *celebridades*.

Disto, resultam duas situações que se complementam:

a-) Os meios de comunicação de massa se transformam em um novo *espaço de legitimidade*, em um poder “de facto”, colonizados pelo capital e guiados pela lógica mercantil-privada.

b-) A lógica presente neste espaço midiático não é a da *autoridade* e sim da *celebridade*, isto é, tem força quem tem visibilidade neste espaço. O discurso da celebridade se guia não por uma referência à tradições que buscam sua

perenidade mas principalmente por estilos de vida espetacularizados que se transformam em padrões de comportamento.³³

Os padrões de comportamento produzem lógicas de consumo que se adequam as novas configurações produtivas do capitalismo. Conforme afirma Marx, a produção é consumo, pois toda forma de produção cria e organiza determinados padrões de consumo. O discurso midiático das celebridades tem esta funcionalidade no capitalismo contemporâneo.

Este discurso “soft” das vidas privadas das celebridades que colonizam cada vez mais o espaço jornalístico tem consequências no debate político reverberado pela mídia. Esvaziado o debate público no sentido da racionalidade, mesmo da razão instrumental, com as relações sociais permeadas pela instantaneidade e um passado descartável pela concepção pontilhista de temporalidade, resta para tal espaço o discurso assertivo e esvaziado de argumentações, virulento. Não se trata de um discurso autoritário, mas sim violento pois se legitima única e exclusivamente pela desqualificação do outro. Violento por que a palavra violência vem do latim *violentia* que significa ato de força com objetivo de destruir o outro.

³³ Importante notar que mesmo as religiões contemporâneas buscam se adequar a esta lógica do espetáculo midiático, construindo suas legitimidades perante a sociedade não pela defesa rígida de determinadas tradições mas fundamentalmente pela dimensão espetacular dos seus atos litúrgicos, boa parte deles intermediado pelos meios de comunicação de massa.

É aqui que se confluem os discursos das revistas segmentadas analisadas em que se percebem os estereótipos racistas e machistas mascarados pelo discurso “soft” de matérias comportamentais com o discurso violento na cobertura de campanhas eleitorais. Apesar de atingir públicos diferentes, serem produtos midiáticos diferentes e até serem produzidos por profissionais e empresas distintas, há uma lógica que permeia e unifica estes dois tipos de discursos: ambos fazem parte de uma configuração societária que, ao mesmo tempo, possibilita a visibilidade de múltiplas oportunidades de consumo e de estilos de vida, é extremamente violenta no aspecto político, da esfera pública, condenando práticas sociopolíticas que desagradem as elites no poder. Sintetizando, por trás do grande espetáculo, há uma violência sistêmica.

5 – Jornalismo como ação cultural pela emancipação: por uma práxis jornalística alternativa

5.1 – As ideias freireanas de libertação

O educador brasileiro Paulo Freire afirma que sistemas de opressão desumanizam tanto o opressor como o oprimido. Por isto, entende ele que a ação dos oprimidos liberta tanto eles como os seus próprios opressores. Isto porque, segundo Freire, uma relação de dominação implica necessariamente em uma desumanização. (FREIRE, 1987)

Esta afirmação de Paulo Freire vai de encontro a concepção aristotélica de que a servidão de outros é condição *sine qua non* para a liberdade dos “homens livres”. Segundo Arendt, expondo esta concepção de Aristóteles:

O domínio sobre as necessidades tem então como alvo controlar as necessidades da vida que coagem os homens e os mantém sob seu poder. Mas tal domínio só pode ser alcançado controlando a outros e exercendo violência sobre eles que, como escravos, aliviam o homem livre de ser ele próprio coagido pelas necessidades. O homem livre, o cidadão da polis, não é coagido pelas necessidades físicas da vida nem tampouco sujeito à dominação artificial de outros. (ARENDR, op cit, p. 159)

Esta ideia de que a liberdade de uns depende fundamentalmente da opressão de outros tem origem, segundo a mesma Arendt, na contradição exposta pelo mito da caverna de Platão, entre o isolamento do filósofo na busca da essência e a dificuldade de interação com os demais membros da caverna presos à aparência. Por isto que a ideia de liberdade nesta tradição de pensamento vai no sentido do

isolamento e de uma pretensa autonomia perante a outro ou outros.

A grande inovação exposta no pensamento de Freire é pensar que os processos emancipatórios são construídos coletivamente. Para Freire, “ninguém se conscientiza separadamente dos demais. A consciência se constitui como consciência do mundo.” (op cit, p. 8) Isto porque para o pensador brasileiro um sistema de opressão objetifica o oprimido e desumaniza o opressor, a medida que contrói uma relação não entre seres humanos mas sim entre um ser que se pretende vivo e outro que se considera objeto. Para fundamentar este pensamento, Freire lembra a ideia de necrofilia fundamentada por Erich From que diz o seguinte:

Enquanto a vida se caracteriza pelo crescimento de uma maneira estruturada, funcional, o indivíduo necrófilo ama tudo que não cresce, tudo que é mecânico. A pessoa necrófila é movida pelo desejo de converter o orgânico em inorgânico, de olhar a vida mecanicamente e como se todas as pessoas viventes fossem coisas. Todos os processos, sentimentos e pensamentos da vida se transformam em coisas. A memória e não a experiência, ter e não ser, é o que conta. O indivíduo necrófilo pode realizar-se com um objeto - uma flor ou uma pessoa - unicamente se o possuir; em consequência uma ameaça a sua posse é uma ameaça a si mesmo; se perde a posse, perde o contato com o mundo. Ama o controle e o ato de controlar, mata a vida. (FROM apud FREIRE, op cit, p. 29)

Assim, é na perspectiva do *diálogo* que Freire constrói sua ideia de emancipação. “Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, os homens se libertam em comunhão”, afirma Freire. A libertação é, assim, uma *práxis coletiva*.

O raciocínio de Freire segue a seguinte lógica: os mecanismos de opressão se expressam, simbolicamente, pela naturalização das condições de hierarquia existentes. É em função desta naturalização das hierarquias que emerge o conceito freireano de *cultura do silêncio*.

Na citação a seguir, Freire aprofunda mais o seu conceito de cultura do silêncio articulando-o com o passado de colonização.

Só é possível compreender a cultura do silêncio se a tomarmos como uma totalidade que é, ela própria, parte de um todo maior. Neste todo maior devemos reconhecer também a cultura ou culturas que determinam a voz da cultura do silêncio. (...) A compreensão da cultura do silêncio pressupõe uma análise da dependência enquanto fenômeno relacional que acarreta diversas formas de ser, de pensar, de expressão, tanto da cultura do silêncio quanto da cultura que tem voz. A sociedade dependente é, por definição, uma sociedade silenciosa. Sua voz não é autêntica, mas apenas um eco da voz da metrópole – em todos os aspectos, a metrópole fala, a sociedade dependente ouve. O silêncio da sociedade-objeto face à sociedade metropolitana se reproduz nas relações desenvolvidas no interior da primeira. Suas elites, silenciosas frente à metrópole, silenciam, por sua vez, seu próprio povo. Apenas quando o povo da sociedade dependente rompe as amarras da cultura do silêncio e conquista o seu direito de falar – quer dizer, apenas quando mudanças estruturais radicais transformam a sociedade dependente – é que esta sociedade como um todo pode deixar de ser silenciosa face a sociedade metropolitana. (FREIRE, 1976: pp. 70-71)

Os escritos de Freire foram produzidos como reflexões das suas atividades como educador entre camponeses de países da América Latina, daí a sua constante articulação com a colonização. Diante disto, é importante salientar que os mecanismos de opressão expressos na cultura do silêncio na sociedade brasileira ocorrem como produto de um passado

colonial, como uma perenidade de uma tradição marcada pelo patrimonialismo, colonialismo e escravismo.

Outro pensador latino-americano, Martin Baró aponta os obstáculos de natureza objetiva e subjetiva para a democracia no continente latino-americano. Entre os obstáculos de natureza objetiva, Martin Baró cita a concentração do poder econômico nas mãos de uma elite oligárquica, a ação imperialista dos Estados Unidos legitimada ideologicamente pela doutrina de segurança nacional e o poder militar constituído de forma a conter as reivindicações populares. (MARTIN BARO, 1985)

Já quanto os aspectos subjetivos, Martin Baró afirma que

Desde un punto de vista psicosocial, el terreno privilegiado de la ideología dominante en un orden social es el del "sentido común" o, como dice Garfinkel, la "cultura común". El sentido común está constituido por todos aquellos presupuestos que hacen posible la vida cotidiana, la interacción "norma:l" entre las personas, aquellos elementos que se asumen como obvios y por ello mismo nunca o rara vez se someten a cuestionamiento y revisión. Todo lo que en una sociedad se estima como "de sentido común" ES identificado con "lo natural", situándolo de esta manera por encima de las vicisitudes históricas. Cuando las exigencias objetivas de un sistema social logran articularse como exigencias subjetivas de sentido común que se traducen en hábitos, rutinas y roles estereotipados, puede afirmarse que ese sistema ha echado raíces. (idem, p. 105)

Esta naturalização dos processos sociais de que falam Freire e Martin Baró apontam para um “fatalismo” no qual a pobreza, os problemas sociais, as precariedades são produtos da própria forma de ser.

La cultura de los pueblos latinoamericanos no constituye la raíz básica de su subdesarrollo, como parecen afirmar

ciertos enfoques psicologistas. Sin embargo, sí es cierto que esa cultura logra cerrar el universo de sentido en el que los grupos y las personas se mueven, disorsionando la percepción de la realidad e inhibiendo así los procesos de cambio. Es claro que el fatalismo latinoamericano, ya sea referido a un presunto orden natural o a la voluntad de Dios, ha bloqueado importantes dinanismos históricos. (idem, p. 105)

Esta vontade divina que sustenta uma cultura de opressão, como demonstra esta afirmação de Martín Baró hoje é expressa pelo poder do espetáculo midiático, das celebridades midiáticas que transformam a sua vida em *sonhos de consumo*.

Daí então é que os aspectos opulentos da vida de tais celebridades espetacularizadas pela mídia ganham notoriedade e audiência, transfigurando o chamado *interesse público*, no sentido da relevância pública, isto é, dos impactos que determinados fenômenos tem no conjunto ou na maioria da sociedade, em *interesse DO público* que se legitima única e exclusivamente pela curiosidade e preferências individuais.

O *interesse do público* é a principal busca das empresas de comunicação pois isto significa maior audiência, mais leitores, mais consumidores.

Estruturalmente, a cultura da opressão é produto da Ação Direta do Capital, esta que na busca pela desintermediação política das relações sociais transfigura tudo em relações mercantis de consumo. As celebridades são produtos de consumo, as suas narrativas (explícitas ou não) são discursos publicitários de incentivo ao consumo.

Freire fala da sujeição construída na relação de trabalho, a naturalização segundo ele se dá na medida em que os trabalhadores não percebem que o mundo vivido é produto do trabalho coletivo, do qual *eles são sujeitos*. O conceito de Freire é muito próximo da ideia de “fetichização da mercadoria” de Marx dado, segundo ele, pela alienação por parte dos produtores (a classe trabalhadora) em relação aos produtos transformados em mercadorias e submetidos a uma relação de valores de troca.

A perspectiva de Genro Filho (op cit) de uma possibilidade emancipatória no jornalismo em função das imediaticidades compartilhadas é interdita, aqui, não apenas pelo “controle” dos meios de comunicação, seja por conta do poder político ou econômico, como ele afirma em sua obra, mas por outra intermediação simbólica existente neste compartilhamento de imediaticidades feito pelas mercadorias fetichizadas.

Paulo Freire contrapõe à cultura do silêncio, o conceito antropológico de cultura. Segundo Lima

Freire era coordenador do Projeto de Educação de Adultos do Movimento de Cultura Popular do Recife quando lançou o círculo de cultura, mais tarde denominado contexto teórico. (...) Utilizando recursos visuais para debater temas levantados pelos próprios participantes, Freire e seus companheiros tentavam ‘ou clarificar situações ou buscar a ação derivada dessa clarificação’. Inúmeros aspectos da realidade brasileira da primeira metade dos anos 1960 foram discutidos nos círculos de cultura. (...) A experiência do círculo de cultura foi a origem imediata do famoso método de Freire para educação de adultos. Mas a discussão fecunda dos diversos aspectos da realidade brasileira

também deu origem àquilo que Freire chamaria mais tarde de 'temas dobradiça'. Trata-se de temas não sugeridos pelos analfabetos e são apresentados pelo professor-aluno, O conceito antropológico de cultura foi o primeiro desses temas dobradiça utilizados por Freire antecedendo ao início do processo de alfabetização propriamente dito. (LIMA, 2011, pp. 114-115)

O conceito antropológico de cultura foi elaborado a partir da discussão de situações existenciais em que é explicitada a relação de transformação da natureza operada pelos seres humanos, independente da sua condição social. Toda a realidade que cerca o ser humano é produto do trabalho humano no qual todos participam de uma forma ou de outra, ainda que muitas vezes não tem consciência disto.

Nos círculos de cultura, Freire mostrava imagens de seres humanos tirando água do poço, caçando, pescando, plantando, enfim, *intervindo* na natureza para construir suas condições de existência. Isto ocorre desde processos mais simples, como exemplificados nos círculos de cultura até os mais complexos, como por exemplo, as cadeias produtivas globais do capitalismo contemporâneo que articulam desde trabalhos científicos complexos com extração de matérias primas em condições precárias – tudo para produção de produtos com alto valor tecnológico agregado,

Ao descobrir-se como ser produtor e, mais que isto, que a condição humana é dada pela ação social sobre a natureza, o conceito antropológico de cultura estabelece-se como a antítese da cultura do silêncio (em que há uma naturalização das condições e de um *mutismo* perante a uma realidade que

se apresenta como acima – e não como produto – da ação humana).

É desta contradição que surge a proposta de Freire de entender a educação como *ação cultural*.

Não há nenhum outro contexto em que o conceito de cultura se revele tão claramente em Freire como no de ação cultural. A ação cultural é equiparada a educação, não podendo ser adequadamente compreendida sem um conhecimento prévio tanto do conceito de cultura do silêncio como do conceito antropológico de cultura. Pode-se dizer ainda que a ação cultural é o conceito mais dialético da linguagem relacional de Freire, cuja explicação é tão difícil quanto sua apreensão. (LIMA, op cit, p. 130)

O pensamento de Paulo Freire aponta para uma ruptura com uma tradição epistêmica de se considerar o ser humano em uma dimensão autocentrada, de forma que os problemas ontológicos residem na relação com o outro – o outro sempre visto como potencial adversário ou como um limitador da sua liberdade (expresso, por exemplo, na propensão a agressividade no pensamento freudiano).

Por isto, pensamentos construídos com base nesta tradição epistêmica, mesmo aqueles de natureza crítica, oscilam entre as possibilidades e as interdições funcionais da humanidade. No limite, apontam para uma emancipação com base em uma perspectiva de práxis intelectual (reapropriando-se da ideia hegeliana de *espírito absoluto*).

É neste sentido que Paulo Freire critica, além dos mecanismos educacionais que reproduzem a lógica da opressão, as tentativas de “emancipação” construídas sem o diálogo com os oprimidos. Este é o sentido da frase contida

na obra *Pedagogia do Oprimido*: “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, os homens se libertam em comunhão”.

O diálogo crítico e libertador, por isto mesmo que supõe a ação, tem de ser feito com os oprimidos, qualquer que seja o grau em que esteja a sua luta por libertação. Não um diálogo às escâncaras, que provoca a fúria e a repressão maior do opressor. O que pode e deve-se variar, em função das condições históricas, em função do nível de percepção da realidade que tenham os oprimidos é o **conteúdo** do diálogo. Substituí-lo pelo anti-diálogo, pela sloganização, pelos comunicados, pela verticalidade é pretender a libertação dos oprimidos com instrumentos de domesticação. Pretender a libertação destes sem a sua reflexão no ato desta libertação é transformá-los em objeto que se devesse salvar de um incêndio. É fazê-los cair em um engodo populista e transformá-los em massa de manobra. (FREIRE, 1994: p. 29)

A dialogia é, então, mais que um mero procedimento metodológico, mas sim um componente fundamental em uma *ação cultural emancipatória* ou ação cultural para a liberdade como Freire denomina a sua proposta educativa.

Esta ideia da dialogicidade em Freire é fundamental para, a partir das considerações das potencialidades do jornalismo expostas por Genro Filho, construir um conceito de jornalismo alternativo como uma *ação cultural emancipatória* ou uma práxis jornalística emancipatória.

5.2 – *Jornalismo como ação cultural emancipatória*

A construção de uma proposta de jornalismo como práxis emancipatória parte dos seguintes pressupostos:

1º.) Há uma potencialidade no jornalismo expresso na teoria de Genro Filho de ser um momento de compartilhamento das

imediatricidades que proporciona o ser humano ver-se como partícipe do processo histórico. Ainda que haja uma limitação no sentido de que o fato do jornalismo ser uma forma de conhecimento da realidade cristalizada na singularidade dos fenômenos, é evidente que conectar-se com o fazer cotidiano do mundo é um passo importante para a (re)construção do ser humano como agente da história.

2º.) O grande problema limitador do jornalismo como é praticado atualmente nas mídias hegemônicas é o fato dele se afastar dos princípios originários e entrar na dimensão da espetacularização dos simulacros. Com isto, os critérios de veracidade e de objetividade metodológica (não no sentido da pretensa “neutralidade”, mas sim de se alavancar em fatos e dados verificáveis empiricamente) são transfigurados para verossimilhança e espetacularização. O direito da liberdade de expressão é, assim, modulado para “direito da liberdade de opinião” ainda que tal opinião seja falsa ou manche a imagem de outro. A liberdade de opinião como direito absoluto *conferido aos aparelhos midiáticos* constitui em uma distorção à medida que protege um direito que se expressa a partir de uma lógica patrimonial.

3º) A sociedade capitalista contemporânea, na fase das cadeias produtivas globais, se caracteriza pela desregulação das relações produtivas possibilitando a *ação direta do capital*. Com isto, o poder se dissocia da esfera política e se concentra em mãos privadas, particularmente no tripé dos

monopólios do dinheiro, das armas e da indústria da comunicação e da cultura. As sociedades deixam de ser reguladas por pactos, contratos e normas para se colocarem no fluxo dinâmico do consumo – não há mais cidadãos, mas sim indivíduos consumidores. Este universo do sonho do consumismo é o cenário para atuação do jornalismo-espetáculo em que a verossimilhança passa a ser o critério norteador. Desta forma, não é possível o compartilhar imediaticidades, ainda que dentro de uma perspectiva ideológica burguesa por conta da inexistência de uma esfera pública no sentido clássico do termo, como um espaço para o debate mediado pela razão (ainda que instrumentalizada pelo capital). O que existe é um lugar-simulacro, espetacularizado com a presença de indivíduos (e não cidadãos).

Estes processos amplificam de forma geométrica a fetichização da mercadoria, transformando os próprios seres humanos em objetos de consumo. Tudo em uma perspectiva mais radical do que a citada por Freire e Fromm citada anteriormente.

Os mecanismos opressivos se intensificam e o lugar da política vira lugar da polícia. Vários dos autores citados aqui demonstram a crise deste modelo à medida que os seus próprios valores originários (liberdade, direitos, democracia, igualdade) não são apenas distanciados, mas até *questionados* como instrumentos adequados a esta nova lógica do capital. Como disse o pensador Ernest Mandel

(1985), há um esgotamento das possibilidades civilizatórias do capitalismo.

Por isto, a proposta de Freire de uma emancipação a partir da ação dos oprimidos ganha corpo neste contexto. Inclusive a própria recuperação do jornalismo.

Todos os processos sócio-políticos mencionados acima não acontecem sem resistência. E esta resistência vai ao sentido, primeiro, de se reivindicar como seres humanos viventes na sociedade e, segundo, de criar espaços de construção de sociabilidades alternativas pontuais, assistemáticas ou mais estruturadas.

Para Milton Santos, a ideia de cidadania no Brasil parte, principalmente, das classes subalternas. Em entrevista concedida a revista *Caros Amigos*, edição de agosto de 1998, Santos afirma que:

A política é feita pelas grandes empresas. Os políticos não fazem política, o aparelho de Estado não faz política, são porta-vozes. O povo faz política, os pobres é que fazem política. Porque conversam, porque conversando eles defrontam o mundo, e buscam interpretar o mundo. E agem, quando podem, em função do mundo. Creio que essa é a questão do MST. O outro aspecto é que a organização é importante, e a desorganização também. A organização conduz obrigatoriamente a palavra de ordem, a certa necessidade imposta. Tem de ter as duas coisas. E, para voltar ao que o Sérgio sugeriu, o que as periferias revelam é um pouco disso. Só que não estamos preparados para entender. (Revista *Caros Amigos*, agosto de 1998, p. 27)

Mais adiante, Santos afirma que:

A gente quer repetir a interpretação do Brasil através do que aprendeu na Europa e nos Estados Unidos com a classe média, porque pobres não havia. Na Europa em que

essa geração estudou quase não tinha pobre, e a classe média era defensora da democracia e do seu aperfeiçoamento. Tanto que houve a expansão da social-democracia, que era uma forma de aperfeiçoamento da democracia. E os pobres são tratados por nós, que aprendemos a epistemologia europeia na universidade, como o chantilly no bolo. A gente faz a construção, depois coloca o pobre em cima. Partidos de esquerda também fazem isso. Quer dizer, a construção toda é de classe média, e depois os pobres são colados lá em cima, porque resta aquela idéia de que a classe média queria defender os princípios fundamentais da humanidade e que os pobres, coitados, não têm nenhuma possibilidade de ser visionários, porque estão no dia-a-dia, "vivendo da mão para a boca". O dia-a-dia era considerado pela antropologia e sociologia oficiais como algo que impedia qualquer vocação para o futuro. Quando é o contrário, porque quando tenho todos os dias que renovar o meu estoque de impressões, de conhecimentos, de luta, que é o que o povo faz, sou obrigado a renovar também a minha filosófica, vamos dizer assim. Quer dizer todos os dias o povo se renova, e num país como o Brasil, essa urbanização tão galopante, tão rápida, essa mudança de lugar (reivindico o assunto para a minha área) tem um papel extraordinário na produção desse outro homem, já não tão seguro, ainda que ao mesmo tempo lhe ensinem que o consumo é bom, e o façam crer que ele vai poder consumir. (idem, p. 27)

Há, assim, uma tentativa de recuperação da política no espaço ocupado pelas classes subalternas (os "pobres" na afirmação de Santos) tanto de forma organizada e institucionalizada pelos movimentos sociais, como também por fora desta "organização", nas periferias. O movimento de reconstrução, de ressignificação operado pelas classes subalternas como forma de resistência e até sobrevivência aos mecanismos de opressão é o elemento fundante da construção deste novo espaço da política, segundo Santos.

Sendo assim, são nestes espaços vividos que residem as possibilidades de constituição de um jornalismo como forma

de apropriação do conhecimento cristalizada nas singularidades. Aqui, o compartilhamento das imediaticidades vividas pode atuar no sentido da emancipação, desde que construída na perspectiva da dialogia freireana, rompendo com a cultura do silêncio, contrapondo com o conceito antropológico de cultura e se constituindo em uma ação cultural para emancipação.

A prática deste jornalismo emancipatório tem seus fundamentos próximos a ideia de “sistematização de experiências” de Oscar Jara. Este educador elaborou esta proposta metodológica como uma forma de realizar procedimentos de avaliação processual de experiências de movimentos sociais no sentido de instrumentalizar suas formas de renovação e readequação. Embora os objetivos de uma prática jornalística emancipatória não sejam necessariamente os mesmos propostos por Jara, entende-se que a sua preocupação em constituir um procedimento metodológico que parta da análise de “experiências vividas” pelas classes subalternas é um denominador comum.

Em um texto de 1994, Jara apresenta as seguintes justificativas para propor o seu método de sistematização:

... el nuevo escenario de este fin de siglo há puesto em cuestión las prácticas y las concepciones teóricas de los movimientos sociales y las ciencias sociales latinoamericanas. Nos enfretamos a nuevas preguntas y a desavios inéditos. Es um momento histórico privilegiado para la creación, pero las respuestas a las nuevas preguntas no van a surgir de ningún otro lugar sino de la própria experiencia histórica acumulada. Lamentablemente no hemos acumulado aún los aprendizajens necesarios

contenidos en esas experiencias. La sistematización, como ejercicio riguroso de aprendizaje e interpretación crítica de los procesos vividos, sigue siendo una tarea pendiente y hoy – más que nunca – puede contribuir de forma decisiva a recrear las prácticas de los movimientos sociales y a renovar la producción teórica de las ciencias sociales, desde la experiencia cotidiana de los pueblos de América Latina, em particular, de aquellas comprometidas con procesos de educación y organización popular. (JARA, 1994)

Mais tarde, Jara afirma que “la sistematización de las experiencias está comenzando a dejar de ser tarea pendiente” (JARA, 1998) pois várias iniciativas de instituições de educação popular e acadêmicas têm contribuído para gerar novos elementos para aprofundar o método e as reflexões teóricas advindas dele.

Extraindo reflexões a partir de um estudo realizado com camponeses deslocados na Guatemala por conta da violência e da repressão política, Jara propõe que as interpretações das experiências sistematizadas devem ser “integrals e dialéticas” levando em consideração os seguintes elementos:

- Entender as experiências com todas nossas capacidades humanas (mentais, sensíveis, emotivas, intuitivas)
- Entender as diferentes etapas, as mudanças mais importantes, as razões dessas mudanças e seus efeitos. A lógica de todo o processo
- Entender como os momentos de mais dificuldades contribuíram a que se tenha maior criatividade para buscar soluções

- Entender a relação entre o pequeno e o grande, entre o particular e o geral.
- Entender a particularidade das experiências dentro da estrutura econômica, social, política e ideológica do país.
- Entender como se localiza nossa experiência no transcurso da história
- Entender como os elementos culturais e que marcam nossa identidade estão presentes em cada experiência
- Entender, a partir de várias experiências particulares, fatores que podem sinalizar para certas generalizações e reflexões teóricas. (JARA, 1998)

A proposta de Jara compreende uma observação densa de processos cotidianos e a sua reflexão constante, articulando dialeticamente com elementos conceituais. É, utilizando as categorias lucacksianas usadas por Genro Filho, um trânsito constante entre o singular e o universal. É por esta razão que

La sistematización crea nuevos conocimientos a partir de la experiencia concreta, pero, em especial – em la medida em que su objeto de conocimiento son los procesos sociales y su dinamica – permite aportar a la teoria algo que le es próprio: explicaciones sobre el cambio em los procesos. (JARA, 1998)

O método de Jara traz uma outra novidade que é a substituição do tradicional “marco teórico” por “contexto teórico”. Para ele, contexto teórico se define como um conjunto de categorias de análise que nos serve de referência para iniciar a sistematização, todos os conceitos e conhecimentos com os quais fundamentamos a prática, o que

fazemos, os objetivos, prioridades e procedimentos. Ou, como ele mesmo diz, “nuestra apuesta institucional, nuestra vision del contexto y la coyuntura, nuestras afirmaciones sobre el sentido del trabajo que realizamos” (JARA, 1998).

A distinção de contexto teórico para marco teórico está em que as categorias conceituais em um caráter mais claro de definição de posição e visão de mundo que necessariamente em repertórios de autores ou erudição.

É com base nisto que Jara entende o processo de sistematização como uma interpretação crítica, vista esta como um reordenamento ou reconstrução do processo vivido e a suas interconexões.

O principal problema da aplicação deste método em uma proposta de jornalismo é o confronto com a objetividade, um dos cânones da atividade. Entendendo a ideia de contexto teórico muito mais como uma tomada de posição, pode-se cair na armadilha de considerar o jornalismo meramente como um exercício da subjetividade e, portanto, cristalizado na dimensão da particularidade.

Jara afirma que a sua proposta de sistematização não aspira olhar as experiências com objetividade mas sim **objetivar a experiência vivida**.

Se trata de describir, ordenar, clasificar, los hechos, situaciones, pensamientos, intuiciones com los que hemos actuado em la pratica, para tomar distancia de ellos, para sacarlos de nosotros mismos y proyectarlos fuera, objetivando sus características y condiciones. (idem)

As perguntas que devem ser respondidas são “por que passou isto que passou” e “por que não passaram outras coisas”. Em outras palavras, de forma “rigorosa intelectualmente” como afirma Jara, pode-se desvendar componentes e os seus trajetos a partir de uma perspectiva processual.

Qual é a relação desta proposta metodológica de Jara a um projeto de jornalismo emancipatório?

O primeiro é que ele parte do pressuposto de uma tomada de posição (visão de mundo) assumida claramente na construção do “contexto teórico” no qual serão interpretadas as experiências vividas. Nota-se que o chamado “contexto teórico” é também produto de uma reflexão sobre posições assumidas em práticas cotidianas, em perspectivas societárias. Um jornalismo emancipatório se faz, necessariamente, por um ponto de partida de criticidade do contexto vivido – só se pretende ser emancipatório se considerar o contexto vivido como opressor. E há uma posição tomada, que é a do oprimido.

O segundo é que ele vai ao encontro da perspectiva freireana de libertação em comunhão, isto é, que a emancipação é um projeto construído coletivamente. Ao propor que as perspectivas teóricas, de posição política se articulem dialeticamente com experiências vividas, o método de Jara foge tanto de um dogmatismo teórico subjetivista como de um objetivismo raso e acrítico. É justamente isto que tem pautado o dilema do jornalismo hegemônico que oscila entre

em um empirismo cético e até cínico (“as coisas são assim mesmo”) com um opinionismo que se legitima pelo subjetivismo marcado pela superficialidade dos argumentos e pelo “direito de opinião”.

O terceiro é que esta proposta metodológica vai ao encontro também da perspectiva freireana de um mundo em construção, de um ser humano que se faz permanentemente e que a sua cotidianidade é um fazer-se constante. É neste aspecto que a proposta de Genro Filho, da potencialidade transformadora do jornalismo se complementa. Não se trata apenas de compartilhar experiências cotidianas, mas mediá-las pela interpretação crítica e mediadas pela perspectiva da emancipação.

5.3 – Alguns exemplos de práticas jornalísticas emancipatórias

A realização de uma prática jornalística emancipatória na proposta elaborada no item anterior é dificultada por uma visão ainda estreita tanto pela perspectiva liberal como também doutrinária do jornalismo. Entretanto, os dois exemplos destacados abaixo, demonstram que há possibilidades de exercê-la desde que a postura do jornalista transcenda meramente a visão funcional de “expor os fatos” ou ainda querer “propagandear uma ideologia”.

Desta forma, os dois exemplos que serão expostos e analisados a seguir vem de dois periódicos diferentes em vários aspectos. Um é uma reportagem publicada no jornal “Folha de S. Paulo” em 18 de julho de 2004 sobre trabalho

escravo, de autoria da jornalista Elvira Lobato. O segundo exemplo é uma pequena matéria sobre beleza feminina que saiu na edição de novembro de 2013 do jornal comunitário Notícias do Jardim São Remo.

Os dois exemplos são interessantes porque vem de modelos jornalísticos distintos (um empresarial e outro comunitário e laboratorial), tratam de assuntos de natureza diversa – um de caráter sócio-político (trabalho escravo) e outro de comportamento (estética e beleza feminina) e, propositalmente, fez-se uma inversão de expectativas, pois a matéria de caráter sócio-político, mais comum em um jornal comunitário, veio de um jornal da mídia hegemônica; e outro, de comportamento, que seria mais esperado de um jornal comercial, de um veículo comunitário.

5.3.1 – A reportagem de Elvira Lobato e colaboradores

Em 18 de julho de 2004, a Folha de S. Paulo publicou uma extensa reportagem que ocupou cinco páginas na sua edição dominical, sobre o trabalho escravo no Brasil, com o título de “Lavoura arcaica”. Assinada pela jornalista Elvira Lobato, esta reportagem foi subdividida nos seguintes blocos informativos:

- O uso do trabalho escravo por agronegócio e pecuária de ponta
- Posicionamentos de órgãos oficiais: denúncias do Ministério do Trabalho, contestações de prefeituras dos municípios onde

foram constatados a existência de trabalho escravo, críticas da OIT (Organização Internacional do Trabalho)

- Depoimentos de pessoas diretamente envolvidas no fenômeno: os empreiteiros de trabalho escravo (chamados de “gatos”), famílias que foram escravizadas e fugiram
- Informações técnicas sobre a legislação a respeito
- Posição da Pastoral (como representação de movimento social)

Além da diversidade de fontes consultadas, a reportagem da Folha de S. Paulo combina descrição de cotidianos de pessoas envolvidas (em uma das partes da reportagem, narra a saga de um trabalhador piauiense escravizado que foi resgatado diversas vezes e sempre retorna a mesma situação por conta da falta de oportunidades), ambiência (com descrição pormenorizada de aspectos do ambiente e as relações sociais decorrentes disto), personagens e consegue fazer pontes com elementos institucionais (legislação, ação de órgãos governamentais, ativistas da Pastoral, prefeituras, OIT).

O resultado desta reportagem é uma narrativa *densa* do fenômeno, articulando elementos singulares (presentes no cotidiano, personagens e ambiência) com universalidades (elementos institucionais e dados socioeconômicos) e particularidades (situações específicas e visões de mundo de personagens diretamente envolvidos no fenômeno). Com isto, a reportagem da Folha de S. Paulo saiu do mero registro do acontecimento e tenta responder as perguntas formuladas

por Oscar Jara na sua proposta de sistematização de experiências: “*por que passou isto que passou*” e “*por que não passaram outras coisas*”, inclusive demonstrando os vários elementos singulares que dificultam que as medidas institucionais e governamentais tenham êxito, por melhores que sejam.

Além disto, ao iniciar a reportagem articulando a dimensão do trabalho escravo com a economia agrícola mais desenvolvida economicamente (o agronegócio e a pecuária de ponta), há neste texto jornalístico a preocupação com a *totalidade*, a inter-relação de fenômenos aparentemente distintos (a “modernidade” do agronegócio com o “atraso” das relações de trabalho escravo).

Com isto, é possível se superar a aparente “distância” que um tema destes poderia suscitar ao universo de leitores do jornal, formado na sua maioria por uma classe média e média-alta das grandes metrópoles, permeada por relações sociais “modernas”.

A ideia de “totalidade” aproxima-se da noção freireana de que a emancipação humana é uma ação coletiva, “os homens libertam-se em comunhão”.

E é evidente que esta reportagem não é *neutra* e tem uma posição nítida de se contra o trabalho escravo. Toma uma posição e logo de cara aponta para a estrutura econômica do agronegócio como uma das responsáveis pela sua existência. O texto da reportagem nesta passagem é extremamente

opinativo e usa de adjetivos, o que é incomum em matérias informativas: “[o trabalho escravo] é a face obscura de parcela do agronegócio, uma cicatriz escondida em meio à riqueza.”

Isto significa que a prática de jornalismo emancipatório tem posição explícita. Por mais que as diversas vozes – inclusive as divergentes desta posição inicial – sejam registradas, elas veem como elementos de explicação ou justificação para dialogar com a posição inicial tomada.

5.3.2 – A estética feminina vista com olhar crítico

Em outubro de 2013, a estudante de jornalismo Amanda Manara escreveu uma pequena reportagem para o jornal laboratório “Notícias do Jardim São Remo”³⁴ intitulada *Beleza são-remana vai além dos padrões* na seção “Mulheres” do jornal.

A reportagem começa com uma frase de Clarice Lispector sobre beleza feminina, registra algumas declarações de mulheres entrevistadas que relacionam estética com oportunidades de emprego:

“É muito importante você se manter arrumada, é uma questão maior que a beleza. Se você for fazer uma

³⁴ O jornal Notícias do Jardim São Remo é um periódico laboratorial comunitário realizado pelos alunos do 1º. Ano de Jornalismo da Escola de Comunicações e Artes da USP. Trata-se de um jornal tabloide com dezesseis páginas (incluindo um suplemento infantil com quatro páginas), de periodicidade mensal e distribuído gratuitamente aos moradores do Jardim São Remo, uma favela urbanizada que fica atrás do campus Butantã da Universidade de São Paulo. Diversos moradores do Jardim São Remo trabalham na USP na maioria em funções operacionais desenvolvidas por empresas terceirizadas. Até 2013, nos últimos oito anos, apenas um morador do Jardim São Remo estudou na universidade evidenciando a distância simbólica apesar da proximidade física.

entrevista, dependendo do lugar, você pode até ser reprovada por causa do cabelo”, afirma a comerciante Jaqueline Araújo Dantas. Esse caso aconteceu com sua irmã, que não foi aceita em uma entrevista por não ter cabelo liso. “O cara ainda falou pra ela: da próxima vez, vai num cabeleireiro, faz uma escova, arruma o cabelo. Para mim isso foi puro preconceito”. (NJSR n. 07, outubro/2013, p. 10)

Da última fala do entrevistado que foi preconceito, a matéria faz uma inteligente articulação que permite universalizar a singularidade do fato:

Essa é uma questão que vai além dos cuidados com a beleza e a aparência, tem a ver com os padrões estabelecidos pela sociedade. Por causa dessa influência das mídias, de revistas e novelas, as mulheres se sentem cada vez mais pressionadas a se manter dentro de determinados padrões. Um cabelo cacheado, bem cuidado, é tão bonito quanto um cabelo liso, mas pode causar essa impressão de não estar arrumado, por não ser tão comum e pelo fato de a maioria das mulheres quererem manter sempre o cabelo liso. (idem)

Outras preocupações com a estética, como ter um corpo bonito, uso de maquiagem, tipos de roupas são rapidamente abordados pela matéria a partir de falas de entrevistadas. O fio condutor da matéria é discutir se tais comportamentos são produto de buscas pessoais ou por pressões externas a partir de determinados padrões de beleza impostos socialmente. Para tanto, a matéria recorre a dimensão poética de Clarice Lispector novamente quando a escritora diz: “Bonita é a mulher que é feliz”.

E, no final, coloca as preocupações com a saúde e os alertas para os exageros no uso de determinados produtos químicos e regimes sem orientação médica.

Esta matéria aproxima-se também da perspectiva de prática de jornalismo emancipatório porque busca responder as perguntas “*por que passou isto que passou*” e “*por que não passaram outras coisas*”.

Por que passou isto que passou? No caso, as pressões, em particular em entrevistas de empregos nas quais os padrões estéticos consolidados viram mecanismos de seleção, forçam as mulheres a terem determinadas preocupações estéticas. A crueldade deste fenômeno está exposta, pois a sobrevivência destas pessoas depende, muitas vezes, da obtenção de uma vaga de emprego.

A gravidade deste mecanismo de pressão ajuda a responder a outra pergunta – *por que não passaram outras coisas*. Inclusive as respostas das próprias mulheres entrevistadas que demonstram o aspecto “funcional” da busca desta estética e até a consciência que este comportamento seletivo de emprego é produto de preconceitos afasta a ideia de que a preocupação com estética é “futilidade” e, portanto “menos importante”.

Terry Eagleton (1997) considera que o poder do capitalismo não se assenta apenas nos mecanismos ideológicos – vistos estes como “visões de mundo inculcadas” ou “falsa consciência” ou ainda “mascaramento da realidade”. Decorrem, em boa parte, por técnicas de controle social.

No caso específico abordado por esta matéria, está nítido para os entrevistados que se trata de preconceito, de uma

exigência do mercado de trabalho. Entretanto, a *necessidade* de trabalhar, de obter aquela vaga de trabalho os *obriga* a ceder ante a esta pressão por um padrão estético. O que a matéria faz é tornar explícito este aspecto e ampliar o universo pela busca da beleza para além destas exigências e padrões.

5.4 – *Os limites da prática do jornalismo emancipatório*

Os dois exemplos analisados nos tópicos anteriores ao mesmo tempo em que apontam as potencialidades de uma prática de jornalismo emancipatório também expõem os seus limites.

O mais nítido deles é o fato de tais textos não apontarem para uma solução. Entretanto, na proposta de sistematização de experiências de Oscar Jara é nítida a preocupação de que esta metodologia, ao cotejar contextos teóricos com experiências analisadas, tem como resultado *problematizações* novas que devem ser refletidas pelos seus agentes. Com isto, Jara quer fugir de soluções pré-concebidas que apontariam para uma elite vanguardista, “libertadora” do outro, bem distante da proposta freireana de construção coletiva do projeto emancipatório.

O jornalismo emancipatório que aqui se propõe vai na mesma linha. Não se trata de um jornalismo para propagandear palavras de ordem ou para disseminar determinados textos ideológicos, mas sim de assumir um posicionamento em um processo de construção coletiva de emancipação.

A dimensão *relacional* é o elemento central desta proposta. Dimensão esta que também transversaliza os pensamentos de Paulo Freire, Martin Baró e Oscar Jara. Isto porque estes autores identificam que a opressão é produto de uma *tipologia de relações* e os indivíduos se sujeitam a elas. Quando Paulo Freire propõe que a libertação é um projeto coletivo é porque ele enxerga que a emancipação só virá se houver uma *mudança qualitativa* nas dimensões relacionais entre seres humanos e entre seres humanos e a natureza. Esta é a ação cultural emancipatória que o grande educador brasileiro fala.

As duas matérias analisadas, guardadas as suas diferenças de enfoque, de natureza dos periódicos e de assuntos abordados tem em comum o foco nas dimensões relacionais. As “fontes” consultadas não são apenas pessoas que falam, mas seres sociais, inseridos em determinados contextos e lugares que sinalizam para certas falas e atitudes. Por esta razão, os aspectos estruturais macros não podem ser desprezados em práticas jornalísticas como esta – seja o preconceito nas seleções para vagas de emprego ou a estrutura econômica do agronegócio.

E aí é evidente que uma prática jornalística emancipatória tem uma posição explícita: ser contra as estruturas institucionais e não institucionais de opressão. Mas não se trata apenas de um jornalismo de denúncia, pois procura

registrar como os seres humanos submetidos a este processo de opressão atuam em fenômenos singulares.

Por isto, é uma prática jornalística que constrói um olhar crítico de *personagens, cotidiano e ambiente* buscando deslocá-los da sua funcionalidade e reposicioná-los dentro de uma perspectiva estrutural.

Os limites para tal prática decorrem de uma série de elementos estruturais do jornalismo.

1º.) O fato do próprio jornalismo como instituição estar inserido dentro deste sistema social que é opressivo. Assim, não há como desconsiderar que o objetivo ideológico do jornalismo, enquanto instituição, é a manutenção da ordem vigente. Entretanto, esta ação ideológica do jornalismo é realizada no processo de interpelação do indivíduo como um ser isolado das relações sociais. O senso comum jornalístico trata a sociedade como um conjunto de pessoas, indivíduos, anódinos, com opiniões pessoais próprias e livres e as instituições como elementos potencialmente perigosos para tal liberdade e que precisam, então, ser “controlados” ou “vigiados”. Em momentos de construção de democracias institucionais, tal preocupação de vigilância é de extrema importância, porém com o deslocamento do poder para fora do universo da política em função da “ação direta do capital”, tal vigilância restrita ao elemento institucional pouco pode esclarecer ou até ajuda a ocultar. Por isto, a dificuldade de se discutir engajamento em jornalismo. É uma prática

jornalística emancipatória é, necessariamente, um jornalismo engajado. Por esta razão que práticas de jornalismo emancipatório nas mídias hegemônicas serão sempre de caráter “episódico” pois contrastam com os objetivos ideológicos do veículo. Entretanto, são uma possibilidade de se resgatar a autonomia intelectual do jornalista de que fala Bernardo Kucinsky (1999) e que foi perdida durante o acomodamento dos veículos impressos à transição política pós-ditadura, conforme se discutiu no capítulo anterior.

2º.) O fato da maioria dos projetos de jornalismo alternativo ou contra-hegemônico se preocuparem, principalmente, na disseminação das ideologias de contraposição, de desmascarar o sistema, de criticar por criticar e de propagandear as ações e posições dos grupos e segmentos subalternizados, em particular as suas entidades representativas. Com isto, o jornalismo contra-hegemônico se aproxima de um discurso de propaganda ideológica. Evidente que tal prática jornalística se explica quando é realizada dentro de órgãos de comunicação de entidades e partidos políticos, porém não se esgota aí as possibilidades do jornalismo.

Estes limites apenas sinalizam que o jornalismo não é a solução para todos os problemas da opressão, assim como também não é ele a fonte disto. Apenas que ele tanto pode ser um elemento auxiliar na construção dos sistemas de opressão e também, dialeticamente, pode ser um espaço para

se construir um pensamento crítico e de superação. Ressalta-se que se trata de um *espaço* e não um *instrumento*: isto porque a visão instrumental do jornalismo é uma armadilha que pode levar tanto a uma visão apocalíptica do jornalismo hegemônico (apenas como instrumento ideológico das classes dominantes) ou salvacionista do jornalismo contra-hegemônico (apenas como instrumento de instrumento de ação ideológica revolucionária). Nem a opressão e nem a superação dela é feita única e exclusivamente pelo jornalismo.