

O conceito de comunidade na Comunicação

The concept of community in Communication

EDUARDO YUJI YAMAMOTO

Professor e pesquisador do Departamento de Comunicação Social da Universidade Estadual do Centro Oeste (Unicentro). Guarapuava, PR, Brasil.
<yujieduardo@gmail.com>

RESUMO

Este estudo lança a possibilidade de pensar um outro conceito de “comunidade” ante o atual cenário mediatizado, um conceito distinto daquele herdado das Ciências Sociais do século XIX que a entende, exclusivamente, enquanto substância comum compartilhada (território, cultura, etnia, classe etc.). Este outro conceito, reivindicado por importantes pensadores (Bataille, Blanchot, Nancy, Rancière, Derrida, Agamben), é desenvolvido no texto pela hermenêutica de Roberto Esposito, que encontra no significado arcaico da “comunidade” (communitas) uma ontologia originária. Tal ontologia, fundamentada no conceito de physis, provê uma estrutura genética das entificações comunitárias que pode ser acolhida pelos estudos comunicacionais para ampliar seus objetos de pesquisa e legitimar as intervenções comunicacionais na luta biopolítica contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidade. Ontologia. Interpretação. (Fonte: Thesouro da UNESCO).

ABSTRACT

The text introduces the possibility of thinking an another concept of community to the current scenario mediatized, a concept distinct from that legacy of the Social Sciences of the nineteenth century that meant, exclusively, common substance shared (territory, culture, ethnicity, class, etc.). This concept, claimed by important thinkers – such as Bataille, Blanchot, Nancy, Rancière, Derrida, Agamben and others –, is developed here by hermeneutics of Roberto Esposito that finds in the archaic meaning of community (communitas) a fundamental ontology. This ontology, based on the concept of physis (which Heidegger draws from a study of the Aristotelian substance), provides a genetic structure of the community entifications that can be accepted by the communication studies not only to expand their research subjects, but to legitimize communicational interventions in the biopolitic struggle.

KEYWORDS: Community. Ontology. Interpretation. (Source: Thesouro UNESCO).

É cada vez maior o número de pessoas que utilizam *websites* de relacionamento como ferramenta de sociabilidade. Esse fato despertou o interesse de muitos pesquisadores brasileiros, das áreas das Ciências Humanas e Sociais, pelo fenômeno comunitário. Contudo, à medida que se observa um aumento significativo de produções acadêmicas brasileiras sobre as chamadas comunidades virtuais, percebe-se também a sua precariedade conceitual¹. Fala-se de comunidade, mas o que é comunidade nos dias de hoje? Um grupo de pessoas que partilham coisas em comum? Um território ou uma língua? Um grupo de pessoas que possuem afinidades ou interesses em comum? Um grupo de oração, um partido político ou uma fila de ônibus, por exemplo? Podem ser consideradas comunidades essas formas superficiais de amizade pela internet, tal como no *Orkut* ou no *Facebook*? Ainda: para que algo seja da comunidade deve estar vinculada, necessariamente, à ideia de grupos estigmatizados, marginalizados cultural e economicamente (como as favelas ou as minorias étnicas)? Não se reconhecerão também, sob este nome, os moradores de condomínios ostensivamente vigiados e os grandes grupos financeiros? Estas questões, recorrentes nos círculos acadêmicos, e em muitos outros espaços (inclusive no senso comum), indicam uma crise do conceito de comunidade.

No campo comunicacional brasileiro, especialmente nos setores da comunicação comunitária e da cibercultura, apesar de suas particularidades internas, trabalha-se com a ideia generalista da objetivação de um comum proveniente, ora de atributos naturais, ora de eventos acidentais ora, simplesmente, de uma manifestação espontânea da vontade coletiva.

No caso da comunicação comunitária, é unânime o uso do termo para se referir ao conjunto de elementos presente nos espaços marginalizados da cidade. Assim, seu qualificativo comunicacional estende-se aos aparelhos técnicos de comunicação utilizados por essas pessoas para dar visibilidade às suas demandas: precária situação

material, reivindicação de assistência social básica (saúde, segurança, saneamento), divulgação dos serviços ou da arte que ali se produzem etc.

Já no caso da cibercultura, a expressão da vontade comum comparece ao problema das solidariedades digitais, interessadas tanto na economia colaborativa entre os diferentes grupos, quanto na afirmação identitária e nas trocas e negociações intersubjetivas. Aqui, se por um lado a comunidade se desvincula do entrave territorial; por outro se dispersa numa infinidade de formas associativas (sejam elas “naturais” ou “racionalis”, como distinguiria Ferdinand Tönnies) de modo que, no conjunto comunicacional, evidencia-se certa incapacidade do conceito em indicar tanto sua especificidade ontológica (o ser da comunidade), quanto delimitar um fenômeno específico (sua entificação).

Foi com este cenário de fundo que propomos em 2010 a pesquisa “A questão da comunidade na era da midiaticização”². Na ocasião, o objetivo era não só delimitar a atual semântica da comunidade, mas estabelecer, no limite de uma crítica e uma ontologia, um conceito estrito e abrangente de comunidade. Quer dizer, que tivesse um epicentro sólido (uma ontologia consistente), mas que, ao mesmo tempo, fosse capaz de sustentar uma multiplicidade de fenômenos no domínio comunicacional.

Diagnosticamos que o conceito de comunidade em voga na Comunicação, tomado irrefletidamente da Sociologia do século XIX (de Conte a Durkheim, passando por Le Play, Marx, Tönnies, Weber e outros), mantinha um forte caráter substancial que, invariavelmente, resultava em graves problemas à pesquisa. O principal deles era o essencialismo acrítico, a ideia de comunidade enquanto verdade inquestionada uma vez que proveniente do povo, imanada de baixo para cima, como se o fato de um comum se objetivar de maneira espontânea – seja por um princípio indeterminado, seja por uma vontade coletiva – fosse razão suficiente para se fazer legítima³. Sob tal dogma

conceitual, entretanto, desdobrava-se uma série de problemas, sobretudo relacionados à essencialização, quais sejam, o autoritarismo micropolítico; a exclusão das diferenças (e do diferente) a partir de uma vontade comum transcendente; a eliminação das singularidades humanas conforme a vulgarização de temas comunitários (a cultura popular autêntica, a afetuosidade e a solidariedade exagerada, o caráter exótico e criminal da periferia etc.); a subsunção do vínculo humano a partir de sua pressuposição no estabelecimento de uma rede técnica e intersubjetiva de compreensão mútua; entre outros.

Esta condição exigia a busca de um outro conceito de comunidade, ou melhor, de uma ontologia originária capaz de compreendê-la em seu modo de ser substancialista (essencialista), mas que fosse também crítica em relação a ele, que promovesse a sua abertura, porém, sem o risco de um deslize ontológico. Mais ainda, que se adequasse ao contexto desterritorializado da “mídiatização”⁴. Seria possível uma empreitada deste porte? Seria possível dar à comunidade um tal escopo ontológico? De que modo a Comunicação pode se valer deste conceito para ampliar os seus objetos? As linhas que se seguem pretendem apresentar uma resposta razoável a estas indagações.

Communitas

Um pensador que nos auxiliará nesta empreitada é Roberto Esposito. A ele devemos uma distinção fundamental, a organização da totalidade dos estudos sobre o conceito de comunidade em duas perspectivas: a substancialista e a dessubstancialista. Esta distinção é a novidade introduzida por Esposito aos estudos conceituais de comunidade definida, segundo ele, em sentido estrito, quer dizer, como fenômeno vincutivo humano e não absolutamente como formação histórico-social particular⁵. Ela será de suma importância, já que definirá dois modos ontologicamente diferentes de pensar a

comunidade, isto é, a partir da estrutura fechada do ser (*Sein*) ou da estrutura aberta do ser-com (*Mitsein*).

De acordo com a organização proposta, a perspectiva substancialista da comunidade abarcaria toda a “filosofia política” tradicional, onde se arrolam correntes teóricas e conceitos como a *Gemeinschaft*, o neocomunitarismo norte-americano e a ética da comunicação. Tal perspectiva, afirma Esposito (2007, p. 156), “parte sempre dos indivíduos pré-constituídos – conservando-os como tais, ou fundindo-os num indivíduo maior”. Em outra perspectiva (dessubstancialista), pelo contrário, que “parte sempre da relação do compartilhamento”, Esposito vê despontar do “grande pensamento da comunidade”⁶, onde comparece a noção de *communitas*. Vale à pena resgatar aqui este extraordinário conceito.

Communitas é a palavra latina para designar comunidade. É a partir dela que Esposito extrai dois importantes radicais, *cum* e *munus*. Ao passo que *cum* revela a presença incontornável de um outro (um além de mim), no segundo radical (*munus*), Esposito encontra três significados possíveis: *onus*, *officium* e *donum*. Chama-lhe atenção o fato de *donum* (dom) pertencer a um mesmo conjunto semântico que indica dever, dívida, obrigação. Afinal, como um dom haveria de ser obrigatório? Não deveria, pelo contrário, ser algo espontâneo? Esta pergunta norteará toda reflexão de Esposito sobre o conceito de comunidade que, ao final, concluirá: se *donum* (*munus*) institui uma doação obrigatória, e *cum* refere-se à presença insistente de um outro (que está oculto), *cum+munus* (ou *communitas*) significa um tipo de relação em que o sujeito doa-se incondicionalmente ao outro (qualquer, indefinido), logo, à comunidade enquanto outro na condição de virtual.

Este é, segundo Esposito, o significado arcaico da comunidade obliterado pelo pensamento moderno (subjetivista), a externalidade que corroi o sujeito.

“

*Como indica a etimologia complexa, porém unívoca, a que temos apelado, o **munus** que a **communitas** compartilha não é uma propriedade ou pertença. Não é uma possessão, mas ao contrário, uma dívida, uma prenda, um dom a dar. E é, portanto, o que vai determinar, o que está por converter-se, o que virtualmente já é, uma falta. Um ‘dever’ une os sujeitos da comunidade – no sentido de que ‘te devo algo’, e não no sentido de que ‘me debes algo’ – que faz com que não sejam inteiramente donos de si mesmo. Em termos mais precisos, os expropria, em parte ou inteiramente, sua propriedade inicial, sua propriedade mais própria, ou seja, sua subjetividade.”*

(Esposito, 2007, p. 30-31)⁷

Tal interpretação, como se percebe, contraria a lógica comunitária vigente (aquisitiva, reparativa) que concebe a comunidade muito mais como uma posse, um atributo (uma propriedade) do que uma obrigação, um tributo (uma “impropriedade”⁸); muito mais um conjunto de indivíduos credores do que de devedores; muito mais uma instância de reafirmação dos sujeitos do que de dessubjetivação coletiva.

Para Esposito, a ideia de comunidade enquanto substância ou propriedade comum tem as suas origens na redução ontológica operada pelo pensamento moderno que instituiu o primado do sujeito (Cogito) e, a partir daí, fez da comunidade a sua derivação (um conjunto de “indivíduos pré-constituídos”). Neste caso, sua hermenêutica parte para o momento imediatamente anterior à instituição do Cogito, com o objetivo de recobrar a sua semântica arcaica e devolver à comunidade a sua primazia (sua ontologia originária) – fato que decorre com a interpretação da *communitas* segundo o entendimento do *donum* compartilhado.

Com efeito, a partir da *communitas*, desvela-se a condição (comum) de impropriedade do sujeito que se encontra, de início e na maioria das vezes, preso, vinculado, mergulhado numa rede de intensas ligações que ele insistentemente ignora para se firmar enquanto tal, como dono de si, Eu soberano ou núcleo a partir do qual irradiam as relações e a substância comunitária. Toda suposta propriedade (ou soberania) do sujeito moderno, entretanto, dissolve-se nessa dimensão originária (e persistente) da dívida e do dever. Opostamente ao seu sentido convencional, objeto ou anteparo projetivo de subjetividade, a comunidade, em sua acepção originária, reivindica, agora, a posição de sujeito, instância expropriadora da subjetividade⁹.

A atitude radical deste entendimento, a completa realização da *communitas*, diz Esposito, coincide com a máxima extorsão do sujeito, a tal ponto desta condição revelar-lhe o lugar de sua proveniência: a indeterminação de si. Este seria, a rigor, o caráter originário do sujeito, o mostrar-se do “que virtualmente já é [ou sempre foi], uma falta”¹⁰ (Esposito, 2007, p. 30). Puro fluxo, pura relação. Toda ânsia moderna voltada à produção de dispositivos como a razão, a consciência (Cogito), os contratos, os princípios morais, a tecnologia (*Gestell*) e, de maneira mais generalizada, a *in-munização* (neutralização do *munus*)¹¹, só pode ser compreendida pelo desejo de completude (ou interdição) desta “falta” de si do sujeito.

Devolver este caráter originário não apenas ao sujeito, mas à própria comunidade, eis o que pretende a perspectiva dessubstancialista da comunidade: dessubstancializá-los, dessubjetivá-los; estender tal processo a toda construção metafísica edificada em torno do Ego (indivíduo/sujeito) – das instituições sociais modernas (tutelares e autocentradas) aos modos de relacionamento *immunizante* do Direito, da Economia, e, aqui, principalmente, da Comunicação.

Uma ontologia originária

A crítica de Esposito à ideia substancialista de comunidade o conduz a um radical aprofundamento ontológico. Pois, na medida em que toca em pontos-chaves do pensamento ocidental (o indivíduo, a subjetividade, a essência etc.), traz à tona o solo metafísico grego de onde partem todas estas referências. Mais ainda, põe em questão a pedra angular deste sistema arquitetônico: o ser.

Ora, se acompanharmos o questionamento sobre o pressuposto da perspectiva substancialista da comunidade (a primazia do indivíduo/sujeito), não é difícil constatar a relação que a ideia de próprio mantém com a concepção platônica e aristotélica de ser, ou seja, com a ideia de um fundamento sempre presente em tudo aquilo que é. Colocando em termos ontológicos: para os grandes disseminadores da noção ocidental de ser, Platão e Aristóteles, o ser é aquilo que está sempre pressuposto na apresentação dos entes em sua totalidade, daí sua coextensão com termos como “ideia” e “essência”. O ser, neste caso, enquanto presença constante no ente, pode ser também designado como o próprio do ente. Tal aproximação é possível e, todavia, promissora, se levarmos para essa concepção de ser a problemática de Esposito sobre a ideia de próprio – a de que é o “impróprio” (e não o próprio) o comum de todo ente (ver nota 8). Isso abriria um campo promissor de reflexões ontológicas que ultrapassaria o mero debate sociológico sobre a legitimidade das instituições comunitárias centradas no indivíduo e voltadas à sua proteção. Afinal, poder-se-ia objetar: a estrutura platônico-aristotélica estaria obrigada a algum *munus* originário? A emergência do ser platônico-aristotélico não teria se dado à custa da exclusão de uma diferença ontológica (o *cum* que o constitui)?

A referência a Heidegger aqui é inevitável e tanto mais proveitosa se considerarmos o escopo pleno de sua ontologia. Não por acaso que Esposito, mas também seu colega

Jean-Luc Nancy, em seus questionamentos sobre o sentido derradeiro da comunidade (referida, respectivamente, como *communitas* e “ser-em-comum¹²”), façam constantes menções a “Ser e tempo” e ao fracasso de *Dasein* para superar-se a si mesmo como consciência ou unidade existencial – pois lhe falta, ainda aí, uma diferença ontológica, um impróprio constituinte. Mas é tanto mais sugestivo o fato de Esposito utilizar a palavra substância (das leituras de Heidegger sobre Aristóteles) para qualificar a organização dos estudos conceituais da comunidade, encontrando na gênese ontológica da substância o ponto de inflexão de sua ontologia comunitária.

Substância, do latim *substantia*, é antes a tradução do grego *ousia* (ουσία) que nos textos de Aristóteles aparece como aquilo que é sempre (presença constante), que perdura ou preexiste, enfim, que se situa para além de suas variações. Segundo as investigações heideggerianas, diferentemente da *substantia*, que para os romanos refere-se apenas ao que subjaz aos acidentes, a *ousia* impunha aos gregos uma determinação entre ser e tempo que permaneceu velada durante toda vigência da metafísica ocidental. Dois significados de *ousia* reforçam a ideia de uma presença constante: 1) um tempo específico, supratemporal, que dura além do instante daquilo que ocorre – *ousia* é o particípio do verbo grego ser *ειναι* utilizado na função não limitativa do tempo (*a-orista*), perdurando independentemente deste e; 2) raiz ou terra (propriedade), significado extraído das estruturas fáticas do mundo grego e utilizado pelos mesmos para resolver problemas cotidianos de ordem prática.

Tais significados provêm do retorno de Heidegger à Grécia Antiga, de sua aventura hermenêutica para encontrar a estrutura de sentido fundamental que vigora até os nossos tempos (a compreensão do ser como *ousia*). Mas a *ousia*, enquanto aquilo que permanece no ente, que diz algo sobre ele (ser), guarda um sentido ainda mais originário¹³, *physis* (φύσις), natureza e ente na totalidade.

“

Aristóteles designa tanto a pergunta pelo ente na totalidade quanto a pergunta pelo que é o ser do ente, sua essência, sua natureza, como próte philosophía, ou como filosofia primeira. Este questionamento é o filosofar em primeira linha, o filosofar próprio. O filosofar próprio consiste na pergunta pela physis nesta significação dupla: a pergunta pelo ente na totalidade e, em unidade com ela, a pergunta pelo ser.”

(Heidegger, 2003, p. 41)

Contudo, a interrogação deste significado da *physis* no próprio solo de sua proveniência revela uma dinâmica originária tanto mais contraditória: erigir-se emergente, mas também desdobrar-se que em si repousa.

“

Devemo-nos afastar completamente do conceito de ‘natureza’. Pois physis significa o surgir emergente, que brota. O desabrochar e desprender-se que em si mesmo permanece. A partir de uma unidade originária se incluem e manifestam nesse vigor repouso e movimento. Nesse vigor (Walten) o presente se apresenta como ente. A vigência de tal vigor só se instaura a partir do ocultamento. Isso significa para os gregos: a aletheia (o des-ocultamento) se processa e acontece, quando o vigor se conquista a si mesmo como um mundo! Só através do mundo o ente faz ente.”

(Heidegger, 1999, p. 89)

Para Heidegger, o revelar-se daquilo que é (ser) deve conservar essa dinâmica originária: arrancar o ser do não-ser que o constitui (desvelamento a partir do velado; o “ser” e o “vir-a-ser”¹⁴). Essa é a constância pressuposta na *physis*, mas que cede lugar, em Platão e Aristóteles, para a “ideia” e a “substância”. Ou melhor, nestes dois filósofos a constância da dinâmica originária (desvelamento e retração) é interpretada como constância de uma presença – daí a expressão de Jacques Derrida “metafísica da presença”, inspirada na designação de Heidegger a essa primeira filosofia.

Essa breve incursão nos estudos de Heidegger sobre a gênese da substância aristotélica é importante para compreendermos a distinção ontológica operada por Esposito. Se a *physis*, que constitui a determinação ontológica originária, apresenta-se como dinâmica do desvelamento e retração, a comunidade, ao se pretender como princípio originário de reunião ou vinculação dos entes humanos – algo como um *logos* (*λογος*) inter-humano –, deveria considerar tal dinâmica enquanto determinante de sua própria ontologia. Em outras palavras: uma ontologia rigorosa da comunidade não poderia limitar-se apenas àquilo que ela reúne e mostra (substância), ignorando o que dela se separa (a diferença, o impróprio, a des-substância), a região ontológica que a constitui, mas que se retrai ou se oculta naquilo que ganha presença. Daí a perspectiva dessubstancialista da comunidade, a restituição desta região que devolve para sua ontologia o seu impróprio constituinte (vínculo secreto do *cum* e do *mit*).

Tal delineamento pode ser observado na organização ontológica de Esposito: mostraçãõ da substância comum (a essência comunitária) e ocultamento daquilo que dela se separa (as singularidades). Se a perspectiva substancialista abrange os modos de ser da comunidade fundados numa essência comum, portanto, reunindo sujeitos plenos ou indivíduos autossuficientes do ponto de vista identitário; a perspectiva dessubstancialista irá se referir não a um conjunto específico de comunidades, mas ao seu entorno ou sua própria dissidência, um *ápeiron* (*απειρον*) adormecido. Se fossemos

para figurativizá-la em um conjunto de homens, citaríamos a bela expressão de Georges Bataille, “comunidade dos sem comunidade”, uma comunidade de desertores e renegados, de homens destoantes, inconciliáveis, irreduzíveis, desmotivados a fazer “obra da comunidade” (expressão de Nancy) ou a se reconhecerem enquanto tais (enquanto comunitários, comunitaristas). Ou ainda, “*communauté des amants*” (Blanchot, 1983), de homens arrebatados pela paixão e pelo êxtase, condenados a viverem, a cada novo encontro, como nômades, entes sem destinação.

Como observou Pelbart (2002), é somente a partir de uma tal comunidade, “comunidade de celibatários” (expressão de Derrida), que a política poderia efetivamente ter lugar, na medida em que torna inaceitável todo tipo de absolutismo ou totalização, acenando para sua “originalidade”, compreendida aqui enquanto “singularidade”, mas, principalmente, enquanto *communitas*, voz originária que clama à dessubjetivação radical:

“

[...] o que resta às almas quando não se aferram mais a particularidades, o que as impede então de fundir-se num todo? Resta-lhes precisamente sua ‘originalidade’, quer dizer um som que cada uma emite quando põe o pé na estrada, quando leva a vida sem buscar a salvação, quando empreende sua viagem encarnada sem objetivo particular, e então encontra o outro viajante, a quem reconhece pelo som. Lawrence dizia ser este o novo messianismo ou o aporte democrático da literatura americana: contra a moral europeia da salvação e da caridade, uma moral da vida em que a alma só se realiza pondo o pé na estrada, exposta a todos os contatos, sem jamais tentar salvar outras almas, desviando-se daquelas que emitem um som demasiado autoritário ou gemente demais, formando com seus iguais acordos e acordes, mesmo fugidios. A comunidade dos celibatários é a do homem qualquer e de suas singularidades que se cruzam: nem individualismo, nem comunialismo.”

(Pelbart , 2002, p. 96)

Nesta organização ontológica, atenta-se para um dado importante: ao passo que a primeira segue a determinação do ser platônico-aristotélico (*Sein*), a segunda encontra referência na estrutura peculiar do *Mitsein*, uma estrutura aberta ao indeterminado (devir), logo, antiontológica. Coexistentes, a relação entre a comunidade substancialista e a dessubstancialista pode ser dita de complementação, impedindo tanto a absolutismo de uma, quanto a completa deriva de outra – ambas formam o que chamamos de estrutura genética das entificações comunitárias¹⁵.

A proposição destas considerações metafísicas, embora possa parecer desnecessária, constitui um gesto fundamental para desvelar esta dimensão imprópria da comunidade e, desse modo, sua concepção dessubstancialista, modo de ser da comunidade ocultado pelo pensamento moderno. A liberação, em seu horizonte originário, da estrutura limitativa do ser (e de seu acesso igualmente restritivo: universal ↔ particular), dá agora notoriedade às comunidades “singulares” provindas dos mais variados encontros humanos. Essa liberação amplia o escopo do fenômeno comunitário para além de seu aspecto essencialista ou substancial, implicando uma dupla conquista ontológica: primeiramente, recupera a dimensão imprópria que lhe é inerente (*cum+munus*), assumindo-a como constituinte da comunidade¹⁶; posteriormente, dá inteligibilidade (enquanto fenômeno comunitário) às inúmeras formas vinculativas contemporâneas, antes compreendidas como não-comunitárias porque superficiais, transitórias, frágeis ou inconsistentes.

Novos objetos comunicacionais?

De que modo o desvelamento da ontologia originária da comunidade poderia afetar os estudos comunicacionais? Uma resposta óbvia logo sugeriria: ampliando os objetos do campo, investigando a amplitude do fenômeno comunitário (essencialização e dessubstancialização), impulsionado pelos aparelhos de comunicação. Uma tal

resposta não estaria incorreta, mas o enclausuramento do fenômeno comunitário na esfera técnica – como se tem percebido enquanto tendência do campo – pode dirimir o potencial desvelador desta ontologia.

É bem verdade que uma parte considerável destes fenômenos atravessa os meios de comunicação. De fato, não se pode ignorar a influência que tal infraestrutura técnica exerce sobre as vinculações humanas, por exemplo, estimulando encontros interpessoais, facilitando o acesso ao outro, multiplicando os contatos para além da imposição espacial etc. Porém, estas relações são anteriores aos dispositivos técnicos, possuem autonomia em relação a eles e à própria linguagem; segundo Sodré (2002), dizem respeito a uma dimensão humana que é a da abertura do ser, do acolhimento do outro, da instauração do sentido. Em outras palavras, trata-se do “vínculo” (o estar junto, a presença incontornável do outro), questão pouco explorada pelas Ciências Sociais, não obstante, demasiadamente comunicacional, constituindo, segundo ele, o “núcleo teórico” do campo¹⁷:

“

A sociologia pode tentar abordar, mas a comunidade não é simplesmente agregação, a junção de pessoas. É o laço atrativo. E esse laço é atrativo, é a obrigação simbólica originária, que faz nascendo uma dívida simbólica com o grupo social [...] São compromissos sociais de vida e morte. Isso eu chamo de vínculo social.”

(Sodré, 2001)

O ponto em que a noção de vínculo de Sodré coincide com a comunidade é onde hoje tem se destacado a grande questão comunicacional: a abertura do sujeito, a dessubjetivação. Se em Sodré o “vínculo” já traz implícita essa abertura (compromisso

com o outro, assunção da própria morte subjetiva), nós a enfatizamos ao longo deste texto conforme o significado arcaico da comunidade, seja pelo *munus* originário, seja pelos prefixos *cum* e *mit* – segundo Nancy (1996, p. 61) “pré-posição da posição em geral” –; existenciais que expõem a fissura que percorre inteiramente as instituições autocentradas, obrigando os sujeitos (e as comunidades deles derivadas) a se doarem incondicionalmente, arrastando-os à sua condição originária, isto é, à vida errante, à servidão absoluta, ao apelo do fora.

Nestes termos, não seria absurdo tomar a comunidade, em sua amplitude ontológica, enquanto objeto comunicacional. Isso porque a investigação da abertura ou dessubjetivação (“experiência comunitária” conforme a temos denominado), tanto quanto dos processos de delimitação da substância comum, de fechamentos identitários, além da invenção de origens comunitárias, estariam todos sob o domínio do vínculo, podendo, portanto, ser realizados em âmbito comunicacional sem prejuízo epistemológico.

Por mais controvertido que seja, tal objeto está muito longe de ser uma novidade no campo comunicacional brasileiro. Se acompanharmos a extensa produção acadêmico-científica de Sodré, podemos perceber uma constante preocupação com o vínculo e a comunidade imiscuídos em problemas diversos, tais como: em sua crítica epistemológica à pressuposição da abertura em todo processo comunicativo¹⁸; na denúncia dos dispositivos de poder (os conglomerados multimidiáticos) que negam a potência biopolítica da vinculação social, imputando formas de *in-munizá-la*¹⁹; na apresentação do vínculo/comunidade enquanto conceito fundamental, ainda que por um outro nome (“cultura, sob o ponto de vista ortoestrutural”²⁰) etc.

Situando à cena atual, é difícil não enxergar a centralidade do vínculo na comunicação humana, a importância dos jogos dessubjetivadores (da “sedução da verdade”) nos estudos de linguagem (análise de discurso e de conteúdo) e igualmente

naqueles que avaliam os efeitos da mídia sobre a sociedade – questões estas que trazem, em alguma medida, uma dimensão comunitária (a esfera dos valores²¹).

Da mesma forma, é difícil não pensar na premência de uma redescritção da comunidade em vista dos atuais conflitos sobre a apropriação do comum que atravessam o campo: liberdade na rede; embargo dos *creatives commons*; colonização da linguagem; lutas micropolíticas nos espaços periféricos da cidade etc. Questões estas a que se tem chamado contemporaneamente de biopolítica ou bio-lutas, cujas singularidades tem escapado às lentes de muitos analistas.

Sendo protagonizadas por formas sociais efêmeras, fugazes e frágeis, estas são, muito frequentemente, acusadas de apolíticas (até mesmo de conservadoras) por aqueles que se apoiam no retrógrado substancialismo. Um ponto de vista que ignora a inscrição de uma nova modalidade de política voltada à dessubstancialização das formas absolutistas da modernidade como o Estado e os partidos políticos, bem como seus dispositivos de representação (mídia hegemônica) e de controle (jurídico, administrativo, urbanístico), os quais desaconselham o contato íntimo, os encontros explosivos, o tête-à-tête da relação; enfim, que diminuem aquilo que Nietzsche chamou de “expansão da vida”, e que tantos pensadores (Blanchot, Foucault, Deleuze, Negri e Agamben) lançaram suas esperanças, como algo que poderia efetivamente pôr em risco um governo biopolítico.

A proposição de um outro conceito de comunidade na Comunicação – na verdade uma ampliação semântica conforme seu significado originário –, viria a dar visibilidade a essa demanda política, considerando o potencial aglutinador, mobilizador, logo, transformador, que esta palavra, ainda, preserva.

Mas uma interseção midiática, como sempre, é possível. E aqui os meios de comunicação podem fazer uma diferença na medida em que interfiram na abertura, funcionem como “espaçadores”²² de indivíduos e comunidades substancialistas. Isto

é, na medida em que criem situações ou condições (técnicas) de mudança de si e do mundo.

Sem a pretensão de esgotar suas possibilidades, mas apenas como sugestão de caminhos investigativos do fenômeno comunitário, apontamos dois âmbitos seminais:

1. Uma frente de investigação que se preocuparia com o acolhimento do outro e com a reinvenção de si, mergulhando no cerne da questão da comunicação e da comunidade, o vínculo humano e;
2. Uma outra que se preocuparia com a produção de dispositivos de abertura, estabelecendo como problemática norteadora a proposição de práticas de intervenção no mundo.

Se a primeira tem como foco a observação dos fenômenos associativos contemporâneos (frágeis, efêmeros e fugazes) e das experiências estéticas mediadas tecnicamente, dedicando-se, portanto, à análise de materiais discursivos e extradiscursivos cuja produção tem-se avolumado nos últimos anos (literatura, música, ficções seriadas, filmes etc.); a segunda se voltaria à confecção destes materiais, uma intervenção comunicacional semelhante às práticas artísticas²³. ●

REFERÊNCIAS

- BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 1983.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- _____. *Bios. Biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- NANCY, Jean Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Editeurs, 1986.
- _____. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée, 1996.
- NEGRI, Toni. *Arte y multitud*. Ocho cartas. Madrid: Mínima Trotta, 2000.
- PELBART, Peter P. A comunidade dos sem comunidade. In: PACHECO, Anelise; COCCO, Giuseppe; VAZ, Paulo (Org.). *O trabalho da multidão*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002, p. 93-108.
- RANCIÈRE, Jacques. Comunidade como dissentimento. In: DIAS, Bruno P.; NEVES, José (Org.). *A política dos muitos: povo, classes e multidão*. Lisboa: Tinta da China, 2010. p. 425-436.
- SODRÉ, Muniz. Sobre a epistème comunicacional. *Revista Matrizes*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 15-26, out. 2007.
- _____. *A máquina de Narciso*. Rio de Janeiro: Cortez, 1984.
- _____. *Antropológica do espelho*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- _____. Objeto da comunicação é a vinculação social. Entrevista para Desireé Rabelo. In: PCLA (UMESP), São Bernardo do Campo, v. 3, n. 1, dez. 2001. Disponível em: <<http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista9/entrevista%209-1.htm>>. Acesso em: 18 maio 2014.

NOTAS

- ¹ Convém a observação de Muniz Sodré sobre a tendência recente dos estudos comunicacionais brasileiros: “É bem possível que uma parte razoável dos futuros estudos e discussões em torno da comunicação venha a se pautar uma linha marcadamente ‘epistemológica’, isto é, de crítica interna de seus princípios, hipóteses e resultados, na medida em que os pesquisadores deste campo se preocupem mais com a precariedade teórica de suas análises” (Sodré, 2007, p. 14).
- ² Trabalho de doutoramento desenvolvido na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ).
- ³ Sobre isso ver a crítica de Jean-Luc Nancy (1986, 2007) às democracias contemporâneas. É esclarecedor, neste sentido, o fato de as experiências mais aterradoras de comunidade do século XX (nazismo, comunismo, fundamentalismo) estarem todas elas fundadas na substância comum e legitimadas na vontade coletiva.

- ⁴ O conceito de “mídiação” aqui é tributário de Sodré (2007, p. 17) e designa “o funcionamento articulado das tradicionais instituições sociais com a mídia”. A hipótese que sustenta a mídiação – “uma mutação sociocultural centrada no funcionamento atual das tecnologias da comunicação” – acena para a necessidade de uma ampla redefinição dos tradicionais conceitos das Ciências Humanas e Sociais.
- ⁵ Com isso evita-se a referência do termo exclusivamente às formações sociais heterogêneas que precederam a sociedade urbano-industrial (comum no quadro geral das Ciências Sociais), ou seja, como designativo da vida clânica, rural, idílica (inspirada pela literatura romântica alemã); ou ainda como sinônimo de tribo, corporação (guilda), vila ou pequena cidade medieval.
- ⁶ “Parte siempre de los individuos preconstituídos – conservándolos como tales, o fundiéndolos en un individuo mayor” (...) “parte siempre de la relación del compartir” (...) “gran pensamiento de la comunidad”.
- ⁷ “Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que hemos apelado, el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta. Un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de ‘te debo algo’, pero no ‘me debes algo’ – que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropria, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad”.
- ⁸ O fato mais importante da *communitas*, segundo Esposito, é o fato dela revelar a “impropriedad” como traço comum e originário de todo ente, isto é, a condição devedora de todos os sujeitos, a predominância de um outro virtual (*Mitsein*) sobre estes: “no es lo propio, sino lo improprio – o más drásticamente, lo otro – lo que caracteriza a lo común” (Esposito, 2007, p. 31).
- ⁹ De fato, desde os tempos mais imemoriais, a comunidade sempre designou a autoridade que introduz o ente no mundo, possibilitando a sua existência por meio da vida social integrada, definidora de sua situação existencial na cadeia de reciprocidade e na circulação do *munus*. Daí a sua feição credora, instância expropriativa que abre e dissolve o ente na integração coletiva. Sem isso, o ente jamais compreenderia a si mesmo como existente (jamais existiria como consciência), pois flutuaria no vazio da não-relação, sem qualquer limite ou discernimento de sua própria extensão.
- ¹⁰ “Que virtualmente ya es, una falta”.
- ¹¹ Esposito (2010) apresenta uma tese interessante sobre um suposto “paradigma imunitário” que acompanha o projeto político moderno do ocidente desde a transição do poder soberano ao biopolítico. Tal paradigma baseia-se na conservação da vida através de sua “in-munização” (neutralização do *munus*). Para ele, a imunização constitui um importante dispositivo biopolítico que atua tanto no evitamento de um íntimo contato humano quanto na diminuição da frequência de uma relação horizontalizada entre os governados.

- Estas formas de relação constituem, na verdade, modos de contágio que poderia induzir a uma “expansão da vida”, pondo em risco um governo biopolítico.
- ¹² As expressões “ser-em-comum”, “ser-juntos”, “ser-uns-com-os-outros”, presentes nas obras de Nancy (1986, 2007), são formas de extrair o ser platônico-aristotélico de sua milenar condição solipsista (plena, absoluta), deslocando-o ao plano ético onde ele se indeterminaria, ou melhor, demandaria um outro (*cum*) como componente imprescindível de sua determinação ontológica. “El *ser-em-común* se define y constituye por una carga, y en último análisis no está a cargo de otra cosa sino del mismo *cum*” (Nancy In Esposito, 2007, p. 16). A expressão “ser-em-comum” é bastante próxima da *communitas* de Esposito.
- ¹³ A relação entre *ousia* e *physis* não provém de sua morfologia linguística, mas da interpretação de Heidegger sobre o primeiro início da filosofia, a partir de uma lida com os pré-socráticos (em especial Heráclito). Esta aproximação se deve ao fato da *physis* designar emergência, abertura, brotar daquilo que vige e, nesta experiência, revelar algo como uma determinação ontológica do ente, experiência de essênciação do ser (*ousia*).
- ¹⁴ “*Physis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o ‘vir-a-ser’ como o ‘ser’, entendido esse último no sentido restrito de permanência estática. *Physis* é o surgir (*Ent-stehen*), o ex-trair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se” (Heidegger, 1999, p. 45, grifo nosso).
- ¹⁵ Desenvolvemos em nossa pesquisa esta “estrutura originária da comunidade” com base no conceito de “duração” de Bergson, mas, acima de tudo, na estrutura dupla do acontecimento de Gilles Deleuze (2007, p. 56), situada em seu campo transcendental *sui generis*: “A distinção não é entre duas espécies de acontecimentos, mas entre o acontecimento, por sua natureza ideal e sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas. Entre o acontecimento e o acidente”.
- ¹⁶ Em toda essa reordenação ontológica, a *communitas* desempenha um papel excepcional; é o ponto de inflexão (ou desocultação) do ser da comunidade, pois traz no significado arcaico de *munus* (*donum*) a questão de sua impropriedade constituinte agora revelada. Isso fica ainda mais evidente através dos radicais *cum* e *munus*. Cada um, à sua maneira, recupera o horizonte de mostração originária do ser: *cum* é o outro oculto, o que se retrai no desvelamento do ser; *munus* é a lembrança da condição inicial do indivíduo (enquanto faltante, devedor, impróprio), lembrança de sua emergência enquanto diferença ontológica.
- ¹⁷ Em “Antropológica do espelho”, Sodré (2002, p. 223) afirma: “[...] faz claro o núcleo teórico da comunica o: a vincula o entre o eu e o outro, logo, a apreensão do ser-em-comum (individual ou coletivo)”.
- ¹⁸ Sodré (2002, p. 234-235) sugere, neste caso, a divisão do campo em: veicula o, vincula o e cogni o.
- ¹⁹ Esta perspectiva se apresenta em sua produ o teórica dos anos de 1980 e 90, quando o autor fala do “código tecnocultural”, que exclui a ambivalência da comunica o humana (olho-no-olho), o “movimento ambivalente e agonístico de relacionamento do homem com o real” (Sodré, 1984, p.112).

- ²⁰ Em “A verdade seduzida”, por exemplo, pode-se percebê-las em seu conceito alternativo de cultura, distanciando-se da verve estruturalista da época e predominante nas Ciências Sociais e na Comunicação: “Cultura implica num esvaziamento da unidade individual, no que faz circular os termos polares da troca, no que reintroduz o acaso e o Destino, no ato simbólico que extermina as grandes categorias da coerência ideológica, no que se constitui em morte do sentido e da verdade universais, no que faz aparecerem as singularidades, num ato de delimitação e de atração, em resumo, no movimento do jogo” (Sodré, 1983, p. 180).
- ²¹ Cf. *Communitas, ethike* (in: Sodré, 2002, p. 169-220).
- ²² A expressão é de Jacques Rancière e designa o conjunto de artifícios empregados para instauração do sentido; fazer “passar palavras de um registro a outro”: das palavras às coisas e das coisas às palavras (Rancière in: Dias; Neves, 2010, p. 431).
- ²³ “La función constitutiva de las prácticas artísticas implica que su función central no consiste en contar historias, sino en crear dispositivos en los que la historia pueda hacerse” (Guattari apud Sánchez in: Negri, 2000, p. 13).

Recebido em: 18 maio 2014

Aceito em: 12 jun. 2014

Endereço do autor:

Eduardo Yuji Yamamoto <yujieduardo@gmail.com>

Universidade Estadual do Centro-Oeste

Departamento de Comunicação Social – DECS

Rua Presidente Zacarias de Goes

Caixa-postal: 730

85015430 Guarapuava, PR, Brasil