



# PROFUNDAR A CRISE

OLHARES MULTIDISCIPLINARES

Alexandre Sá

Ana Teresa Peixinho

Carlos Camponez

ORGANIZAÇÃO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
2012

**O SOM DO SILÊNCIO:  
A QUESTÃO DA VOZ NAS SOCIEDADES NEOLIBERAIS EM CRISE**

*Crise e neo-liberalismo*

Referindo-se à atual crise económica, o filósofo Esloveno Slavoj Žižek (2009: 9) disse que a verdadeira surpresa não é que o problema económico tenha, de facto, acontecido, mas a facilidade com que se aceitou a ideia de que ele aconteceu do nada e que era imprevisível. Simultaneamente, embora houvesse já muitos sinais indiciadores do colapso financeiro, quando de facto ele ocorreu, estabeleceu-se uma enorme confusão sobre como entendê-lo. A incerteza e incompreensão da situação produziram pânico e muitas histórias que buscaram uma culpa, como é típico das situações de crise. E, quando a primeira reação é de pânico, este reafirma violentamente as premissas básicas da ideologia dirigente. Tal explica que, na crise económica atual, a tarefa central da ideologia dirigente tenha sido “impor uma narrativa que coloca a culpa da crise financeira não no sistema capitalista global em si mesmo” mas “em desvios secundários e contingentes” como a falha do sistema de regulação ou a corrupção das grandes instituições financeiras ou ainda ações levadas a cabo por indivíduos que agiram, maioritariamente, de forma irresponsável e irracional (Žižek, 2009: 19).

Este foco na procura dos culpados do problema económico tende a levar a soluções aparentemente simples para um problema complexo dado que, uma vez aparentemente identificadas as fontes do problema, basta-nos agir sobre elas. Neste caso, a reação constituiu-se no discurso de que bastaria eliminar as maçãs podres que causaram a crise e produzir rapidamente ações apenas impulsionadas pela crença irracional de que seria preciso “fazer alguma coisa”, fosse ela qual fosse.

Destas reações, pelo menos duas consequências se fazem já sentir de um modo profundo no tecido social. Por um lado, as consequências “arrastadas” que aprofundam ainda mais a crise social. É em função delas que Zizeck argumenta que aquilo com que realmente precisamos de nos preocupar não é apenas com as consequências económicas da crise -financeira mas com o modo como esta crise é, ela própria, usada “para impor duras medidas de «ajuste estrutural»” (2009: 20). Por outro lado, como tem sido recordado, o problema de pacotes de estímulo e planos de resgate como os que foram organizados por causa da pressão dos governos para fazer algo rapidamente é que não só eles não funcionam, como produzem uma tendência para minimizar o contexto mais vasto cultural e político que lhe deu forma.

Na verdade, quando a crise é entendida apenas como “matéria económica ou financeira, não conseguimos ver o grande quadro que nos permite formular respostas estratégicas” e projetar “imaginários políticos viáveis do futuro” (Grossberg, 2010a: 296).

Ora, a procura desses imaginários pode partir precisamente do contexto que deu forma à crise e do qual esta não deve ser separada: e esse contexto é do neoliberalismo como doutrina que se refere, em termos gerais, à rejeição da economia do Estado de bem-estar keynesiano e ao domínio da Escola de Chicago da economia política baseada nas doutrinas de von Hayek, Friedman e outros.

Na América, poder-se-á situar o início desta doutrina no último ano da administração americana de Jimmy Carter, e mais claramente na de Reagan. A inspiração ideológica viria, no entanto, da Grã-Bretanha, nomeadamente do slogan de Margaret Thatcher “Não Há Nenhuma Alternativa” (TINA), que declarou obsoletas todas as variantes de keynesianismo social e revivificou as crenças de início do século xx “na magia” de mercados supostamente autorregulados (Arrighi e Zhang, 2011).

Mais remotamente, as origens do neoliberalismo são diversas, mas não queremos deixar de assinalar Walter Lippman, jornalista, publicista e teórico social do início do século xx, como uma das suas fontes. Lippmann, embora tivesse começado por ser favorável ao New Deal que ao seu tempo aparecera na América, viria posteriormente a identificá-lo com a economia do estado totalitário. Associando coletivismo e totalitarismo, dizia que “nas suas formas de pensamento, os intelectuais que expõem o que agora passa por «liberalismo»,

«progressivismo», ou «radicalismo» são quase todos coletivistas no seu conceito da economia, autoritários no seu conceito do estado, totalitários no seu conceito de sociedade” (Lippmann, 1937: 49). O verdadeiro liberalismo, afirmou em *The Good Society*, deve insistir em dois mecanismos sociais ameaçados pela ordem coletivista – o mercado livre e a Lei. Opondo-se a todas as formas de coletivismo, Lippmann afirmou que

“a filosofia liberal é baseada na convicção que, salvo em emergências e com objetivos militares, a divisão do trabalho não pode ser regulada com sucesso pela autoridade coerciva, seja ela pública ou privada, que o modo da produção que a humanidade em geral começou a adotar há cerca de cento e cinquenta anos é, na sua essência, uma economia de mercado, e que, por isso, a verdadeira linha do progresso não é prejudicar ou abolir o mercado, mas mantê-lo e melhorá-lo” (Lippmann, 1937: 175).

A sua mensagem principal era, portanto, uma afirmação do princípio da superioridade da economia de mercado relativamente à intervenção estatal.

Pouco tempo após a publicação de *The Good Society*, um pequeno grupo de liberais (incluindo Raymond Aron, Friedrich August von Hayek, Ludwig von Mises, Michael Polanyi), convidados pelo filósofo francês Louis Rougier, encontraram-se em Paris para discutir este mesmo livro de Walter Lippmann, dando origem a um trabalho de ressystematização do conceito de neoliberalismo (Plehwe e Walpen, 2006).

Desde então, as políticas económicas às quais o neoliberalismo se associa são bem conhecidas e são facilmente enumeradas, por exemplo na ortodoxia que emergiu nos anos 1980 e anos 1990. Vieram a ser conhecidas na frase do economista John Williamson como o “consenso de Washington”: forte disciplina fiscal, reduções da despesa pública, reforma fiscal para estimular investidores de mercado, taxas de juro determinadas pelos mercados e não pelo Estado, taxas de câmbio competitivas, liberalização comercial, o encorajamento do investimento direto estrangeiro, privatização de serviços e ativos públicos, desregulação dos mercados financeiros e manutenção de direitos privados (Williamson, 2008). A estes focos esteve subjacente a visão de que é o fracasso do governo, não dos mercados, que impede o desenvolvimento e que, por isso, são os mercados e

não os Estados que devem desempenhar o papel central no desenvolvimento económico, nomeadamente por uma “terapia de choque” (Klein, 2007)<sup>105</sup>.

Sob a influência conjunta da crise das dívidas externas e das instituições de Bretton Woods, este Consenso de Washington, que acentua a privatização, a desregulação e a liberalização do comércio, foi abraçado pelos governantes na América Latina e na Europa Oriental pós-socialista, tendo tido uma receção mais cautelosa em África e na Ásia, ainda que, também aí, as políticas tivessem assumido um impulso decidido em direcção aos mercados. O papel atribuído ao governo nestas reformas não foi além da manutenção da estabilidade macroeconómica e do papel de fornecer a educação. A prioridade, nesta linha de pensamento, era fazer recuar o Estado, não torná-lo mais eficaz.

Mas, como já vimos, o neoliberalismo foi também uma estrutura política adotada voluntariamente por muitos países ricos, como os EUA, o Reino Unido e, de uma forma geral, a Europa. O neoliberalismo, então, não é apenas o Consenso de Washington, mas mais vastamente o tipo de políticas que se desenvolveram internacionalmente desde o início dos anos 1980 para fazer do funcionamento do mercado a prioridade esmagadora da organização social. Dever-se-á dizer, no entanto, que ainda que todos estes referentes mais estritamente económicos que acabámos de referir capturem os efeitos do neoliberalismo, eles também o reduzem a um conjunto de políticas económicas com consequências políticas e

---

<sup>105</sup> Um desenvolvimento-chave na história do neoliberalismo foi a eleição de Salvador Allende como presidente do Chile em 1970, a sua morte no golpe de estado e a ascensão de Augusto Pinochet, que deu oportunidade a um grupo de académicos de Chicago (os chamados “Chicago Boys”) que, entretanto, tinham voltado para o Chile, para implementar as ideias neoliberais de Friedman a que, numa explicação altamente crítica, Naomi Klein chama “a doutrina de choque” (Klein 2007). A esta corresponde uma visão de que uma revisão total da economia necessitava de um choque (como o golpe chileno) e as políticas económicas deveriam ser projectadas para chocar a economia de modo a modificá-la dramaticamente e, pelo menos na teoria, insuflar-lhes a vida. A doutrina de choque, nos anos 1980, teve eco em especial nas administrações políticas conservadoras de Margaret Thatcher na Grã-Bretanha e de Ronald Reagan nos E.U. Cedo nas suas administrações, ambos empreenderam terapia de choque, por exemplo, contra os sindicatos. Tais choques foram então usados como uma base de aplicação das ideias neoliberais da Escola de Chicago. Uma década depois, o colapso da União Soviética aparentemente deixou poucas alternativas ao neo-liberalismo. A maior parte do mundo veio para aceitar, ou foi coagido na aceitação, neoliberalismo. Novas forças de impulso vieram do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial, que praticou uma forma de terapia de choque conhecida como ‘ajuste estrutural’, obrigando as nações a, para receber a ajuda destas organizações, a reestruturar as suas economias e sociedades de acordo com a teoria neoliberal. Ausente, este qualquer ideia de equidade, redistribuição, questões sociais ou o ambiente. Naomi Klein é altamente crítica destas políticas vendo o resultado das reformas associadas à terapia de choque como “a triste realidade da desigualdade, corrupção e degradação ambiental” (2007: 280).

sociais colaterais, ignorando a racionalidade política que as organiza e que atinge outros domínios para além do mercado. Além disso, estas explicações mas economicistas obscurecem o registo especificamente político do neoliberalismo no Primeiro Mundo, isto é, a sua potente corrosão das instituições democráticas liberais em lugares como a Europa e os Estados Unidos (Brown, 2003).

Tal força corrosiva tornou-se desde logo visível nos anos 1950, quando se desenvolveu a crença de que as sociedades industrializadas eram sistemas sociais harmoniosos que não continham interiormente nenhuma força de oposição. A isto se chamou o “fim de ideologia”, proclamado, de uma forma ou outra, por Raymond Aron, Seymour Martin Lipset e Daniel Bell. Este último, em particular, no seu livro *O Fim da Ideologia* (Bell, 1960), escreveu a partir do pressuposto de que a ideologia – descrita como a conversão das ideias em alavancas sociais – se tinha esgotado como forma de produzir ação social ou política. Em praticamente todos os países da NATO, os partidos da esquerda enfrentavam a ameaça da extinção e, face a esta suposta falência da Esquerda, as teorias conservadoras da democracia do consenso tinham ganho, sem oposição prática. A partir destes princípios conservadores, Bell assumia, assim, que a discussão sobre a ideologia como o princípio de organização de sociedade tinha terminado (1960: 47-74). Mas, na verdade, como Mills (1960) defendeu, a ideologia do fim da ideologia tornara-se ela própria, uma ideologia.

Em todo o caso, afirmando-se como discurso que veio a dominar o mundo contemporâneo (formal, prática, cultural e imaginativamente), o neoliberalismo funciona hoje com uma visão da vida económica que se impõe sobre a política, reduzindo esta à implementação do funcionamento de mercado. Neste processo de se impor sobre a política e a sociedade, evacua-se inteiramente o lugar do social na política e a regulação política da economia.

É importante referir, no entanto, que estas ideias que se disseminaram com uma extraordinária capacidade de incorporação no pensamento económico dominante, não deixaram de ter outras leituras: a ausência de imaginação e contradições do “consenso de Washington” foram expostas pelos teóricos sociais como o brasileiro Roberto Unger ou o Nobel da economia e filósofo Amartya Sen que há muito que argumenta pela reabertura da economia à ética e pela abertura dos conceitos dos economistas de racionalidade e liberdade a considerações de valor. De um modo mais geral, entre as passadas décadas de 60

e 70, também Nicos Poulantzas e Jürgen Habermas escreveram sobre os novos problemas de legitimação que resultam do rápido crescimento e das crises nas sociedades capitalistas desenvolvidas.

De quadrantes mais próximos da política económica, outras figuras se revelaram igualmente críticas das ideias-base do consenso de Washington. Por exemplo, a ideia de que os empresários e os líderes das empresas se tornaram os heróis da democracia, tendo o mercado substituído a política como o instrumento da vontade popular (“populismo de mercado”) foi exposta por Thomas Frank (2001). Os defensores de um New Deal como Joseph Stiglitz, o antigo Economista no Banco Mundial, Paul Krugman, ou o investidor multibilionário George Soros, falam hoje de um “consenso pós-Washington” (Stiglitz, 2002).

A estas vozes se juntaram outras, de dimensão coletiva: os fortes protestos relativos ao reordenamento do mundo segundo os grandes interesses empresariais e que procuram impedir o progresso da doutrina neoliberal como princípio dominante passaram a marcar presença constante na política internacional, desde os encontros da Organização Mundial do Comércio de Seattle em 1999.

Apesar destas “brechas” no discurso neoliberal, este não parece, no entanto, abalado. Como refere David Harvey,

“a existência de fendas no edifício ideológico não significa que este esteja completamente quebrado. Nem se segue que porque algo é claramente oco, as pessoas a reconhecerão imediatamente como tal. Até agora, a fé nos pressupostos subjacentes à ideologia de mercado livre não corroeu demasiado. Não há indicação que as pessoas nos países capitalistas avançados (à parte dos descontentes habituais) estejam a procurar modificações radicais do estilo de vida, embora muitos reconheçam que deveriam economizar aqui ou poupar mais ali” (Harvey, 2010: 218)

Além disso, como a crise portuguesa demonstra mais uma vez, o neoliberalismo reforça-se em situações de crise. Esta, no entanto, não é apenas económica e não pode ser explicada apenas neste termos. São as suas ramificações para o social e o político que exploramos de seguida.

## *Novos espíritos hegemônicos*

O conceito de Gramsci (1971) de «hegemonia» constitui um quadro possível para compreender a imposição do neoliberalismo na maioria das sociedades contemporâneas. Ainda que haja múltiplas interpretações neogramscinianas do neoliberalismo, parece-nos útil a de Richard Peet que escreve que, para Gramsci, “a hegemonia ideológica foi estabelecida sobretudo por instituições civis e não estatais. Nesta formulação, a hegemonia é um conceito da realidade, espalhada pelas instituições cívicas, que dá forma a valores, hábitos e ideais espirituais, induzindo, em todas as camadas de sociedade, consentimento “espontâneo” ao *status quo*. A hegemonia é uma visão do mundo, tão completamente difundida que se torna, quando interiorizada, senso comum” (Peet, 2003:15). Peet recorda ainda que processo de incorporar uma concepção do mundo hegemônica – “a produção sociocultural da forma como as pessoas pensam” (Peet, 2003: 17) – não é nunca completo, mas um esforço contínuo das elites para controlar a opinião pública.

Pelo seu lado, na análise que fazem do capitalismo contemporâneo Luc Boltanski e Ève Chiapello (2005) não utilizam o termo «hegemonia» e mantêm o de «ideologia», mas afirmam que “o espírito do capitalismo é precisamente o conjunto de crenças associadas à ordem capitalista que justificam esta ordem e, ao legitimá-la, mantêm as formas de ação e as predisposições que são compatíveis com ela” (Boltanski e Chiapello, 2005: 10). Acrescentam estes autores que teremos de “reconhecer que uma maioria dos envolvidos – os fortes, tanto quanto os fracos – se baseiam nesses esquemas para representar para si próprios o funcionamento, os benefícios e os constrangimentos da ordem em que se encontram imersos” (Boltanski e Chiapello, 2005: 11). O termo “espírito” (inspirado em Weber) do capitalismo refere-se, portanto, a uma ideologia que justifica o compromisso das pessoas para com ele e serviu para legitimar o capitalismo neoliberal flexível do nosso tempo, traçando um afastamento das estruturas hierárquicas fordistas em direção a modelos mais flexíveis de organização e emprego. Focando principalmente o contexto francês, estes autores veem no neoliberalismo um “espírito” totalizador que tudo deve ao facto de cada nova época do capitalismo cooptar o espírito de divergência e de desafio da época anterior. Assim, nos anos 1970 e 1980, os teóricos da gestão de empresas agiram



como uma vanguarda neoliberal quando embeberam o espírito radical de 1968 e o venderam às massas de trabalhadores da Nova Economia.

Nesse sentido, o discurso da gestão incorporou e cooptou «a crítica artística», articulada com aparecimento, em final dos anos 60, de um novo tipo de protesto de grupo, “especialmente sensível à crítica artística do capitalismo, com as suas exigências de libertação (particularmente sexual) e uma existência e «verdadeira» (movimentos feminista, homossexual, anti-nuclear e ecológicos)” (Boltanski e Chiapello, 2005: 190). Conseguiram fazê-lo porque o neoliberalismo, embora possa servir fins ideológicos específicos, é muito mais que uma ideologia, tal como esta é tradicionalmente entendida (grupo de crenças falsas ou ilusórias). Antes, é melhor entendido como «hegemonia», uma hegemonia do mais vasto horizonte do pensamento que mantém, como aceitáveis, as desiguais distribuições dos recursos e do poder.

A transformação dos movimentos sociais nos anos 60 e a sua aliança à chamada “Nova Esquerda” produziu, com efeito, para alguns autores, uma co-optação destes ao neoliberalismo. Antes de meados dos anos 1960, os teóricos dos movimentos sociais concentraram-se na perceção comum de desigualdade económica, injustiça social e nas relações mais vasta de classe e/ou raça. Mas, desde então, observou-se que os chamados “novos movimentos sociais” mostraram uma tendência de afastamento das lutas de ideologia ou classe em direção a questões de identidade e auto-perceção.

Referindo-se a este particular aspeto, a análise que Nancy Fraser desenvolve sobre a relação do feminismo como neoliberalismo é especialmente potente e perturbadora porque não só estabelece os grandes quadros de análise para pensar esta questão, como mais particularmente foca um dos movimentos sociais que mais força teve na sua luta contra as desigualdades e as injustiças geradas pela sociedade capitalista: o feminismo. Valerá a pena, antes de mais, citar longamente como ela descreve as várias frentes de luta das feministas em finais das décadas de 1960 e 1970 contra a cultura política economicista, androcêntrica, estatista e Westfaliana do capitalismo organizado pelo Estado:

“as feministas da segunda vaga uniram-se a outros movimentos emancipatórios para romper o imaginário restritivo e economicista do capitalismo organizado pelo Estado. Politizando “o pessoal”, expandiram o significado

de justiça, reinterpretando como injustiças desigualdades sociais que tinham sido negligenciadas, toleradas ou racionalizadas desde tempos imemorráveis. Rejeitando tanto o foco exclusivo do Marxismo na economia política quanto o foco exclusivo do liberalismo na lei, desvendaram injustiças localizadas noutras lugares – na família e nas tradições culturais, na sociedade civil e na vida quotidiana. Além disso, (...) ampliaram o número de eixos que poderiam abrigar a injustiça. Rejeitando a primazia das classes, as feministas socialistas, as feministas negras e as feministas anti-imperialistas também se opuseram aos esforços das feministas radicais em situar o género na mesma posição de privilégio categorial (...). Ao fazê-lo, ampliaram efetivamente o conceito de injustiça para abranger não apenas as desigualdades económicas, mas também as hierarquias de status e as assimetrias do poder político. Numa visão retrospectiva, podemos dizer que elas substituíram uma visão de justiça monista e economicista por uma compreensão tridimensional mais ampla, abrangendo a economia, a cultura e a política.” (Fraser, 2009: 103)

Fraser nota então que o neoliberalismo causou uma profunda mudança no próprio terreno que constitui a base da segunda vaga do feminismo. Com efeito,

“a ascensão do neoliberalismo coincidiu com uma alteração na cultura política das sociedades capitalistas em que as reivindicações de justiça foram progressivamente expressas como reivindicações de reconhecimento da identidade e da diferença. Com esta mudança “da redistribuição para o reconhecimento” vieram pressões poderosas para transformar a segunda vaga do feminismo numa variante da política de identidade. Uma variante progressista, de facto, mas que tendia, contudo, a alargar excessivamente a crítica da cultura, enquanto subestimava a crítica da economia política. Na prática, a tendência foi para subordinar as lutas sócio-económicas a lutas pelo reconhecimento” (Idem).

Numa referência a Boltanski e Chiapello, Fraser interroga-se, portanto, se o feminismo de segunda vaga forneceu inconscientemente um ingrediente-chave do “novo espírito do capitalismo” que, por sua vez, incorporou a crítica do feminismo de segunda vaga do capitalismo estatal e “o resignificou”.

Outros fatores constituem elos de ligação entre o capitalismo e a segunda vaga do feminismo. Assim, se o “espírito do capitalismo” assenta numa narrativa masculina do indivíduo livre, na verdade as mulheres são um seu elemento central. Atraídas pela necessidade de independência económica que o capitalismo parecia oferecer, e na base de uma crítica do salário familiar, encontramos, por isso, na interface com o sistema económico, grandes frentes de mulheres: não apenas “os quadros femininos das classes médias profissionais, determinadas a quebrar os tetos de vidro”, como “as trabalhadoras temporárias, de trabalho parcial, prestadoras de serviço de baixa remuneração, domésticas, trabalhadoras do sexo”. Por isso, ao contrário de uma suposta emancipação que teria trazido para as mulheres, na verdade o “capitalismo desorganizado vende gato por lebre ao elaborar uma nova narrativa do avanço feminino e de justiça de género” (Fraser, 2009: 110).

Fraser não abandona algum otimismo sobre a possibilidade de uma viragem no neoliberalismo vigente, mas o mais perturbador no seu texto é o vislumbre de que mesmo a voz dissidente e emancipatória pode ser cooptada por lógicas que criamos também pela nossa própria voz e não apenas pelos nossos silêncios.

Mas, ao considerar as nefastas consequências da crise neoliberal como um aprofundamento da pobreza em geral e para os grupos que estão em maior desvantagem, talvez devamos considerar que o que está em causa não é apenas a voragem economicista das nossas reivindicações culturais, mas também uma verdadeira crise de voz, no sentido em que esta não é escutada. Ouvir, aqui, constitui-se como o ato radical de reconhecer que alguém tem algo a dizer, que é capaz de gerar outras narrativas de si mesmas/os e dos seus projetos humanos. Ouvir, neste sentido, obriga-nos a adotar perspetivas morais que garantam as condições sociais do reconhecimento e do respeito por todos os outros, pelo amor, igualdade e solidariedade (Honneth, 2007).

### *Uma crise de voz*

E é precisamente como uma crise de voz que Nick Couldry vê o êxito incontestado da racionalidade neoliberal, onde o termo fundamental na compreensão do mundo é “mercado”: o mundo social surge nesta racionalidade apenas como

composto de mercados e de espaços de concorrência potencial, bloqueando todas as outras narrativas (Couldry, 2007). É este bloqueio de narrativas que, para este autor, se constitui como uma crise da voz. Nas suas palavras (2010: 10), “a voz é minada por racionalidades que não têm em conta a voz e por práticas que excluem a voz ou desprezam formas da sua expressão”. E essa racionalidade que impede a voz é, para Nick Couldry, precisamente o neoliberalismo, um tema que ele desenvolve extensamente no seu livro *Why Voice Matters* (2010).

Para Couldry, o termo “voz” constitui a ligação que interrompe a perspectiva neoliberal da vida económica, desafia a visão neoliberal da política como mercado e que nos permite construir uma perspectiva alternativa de política, que é pelo menos em parte orientada para valorizar os processos da voz, incluindo um reconhecimento da capacidade que as pessoas têm de cooperação social. A voz, como Couldry a entende, não traduz uma certa perspectiva dos processos económicos (a “voz” do consumidor) ou sequer dos mecanismos da representação política (a ‘voz’ política), mas constitui-se como uma explicação mais vasta do que são os seres humanos, implicando reconhecimento da sua capacidade de ação reflexiva e de reconhecimento dos outros. Nas suas palavras, a voz

“refere-se ao valor de segunda ordem da voz enraizado no processo de reconhecer mutuamente que as nossas afirmações uns aos outros como agentes humanos reflexivos, cada um com uma explicação para oferecer, uma explicação das nossas vidas que tem de ser registada e ouvida, estando as nossas histórias infinitamente emaranhadas nas histórias dos outros” (Couldry, 2009: 580)

O valor da voz articula determinados aspetos básicos da vida humana que são relevantes, sejam quais forem as nossas visões de democracia ou justiça. Por isso, permite estabelecer pontos em comum entre as estruturas contemporâneas para avaliar a organização económica, social e política e para pensar a crise contemporânea além da estrutura neoliberal.

O termo “voz”, em Couldry, passa pela bem conhecida discussão de Aristóteles em *a Política*” onde ele distingue *a mera ‘voz’ (phone)* ‘do discurso’ (*logos*); para Aristóteles só este último é o meio de deliberação política e ação, sendo a primeira a capacidade que os seres humanos partilham com a maior parte de

animais de comunicar sentidos básicos de dor, prazer etc.. Mas a integração moderna do mundo da vida e dos sistemas, intensificada na prática nos regimes da era dos *media* digitais e ideologicamente pela doutrina neoliberal, interrompe o espaço básico da voz/expressão que Aristóteles via como seguramente assumida “sob” o discurso político. Hoje, a *phone* ocupa quase totalmente o lugar do *logos* e o resultado é uma forte cacofonia que nada mais é que o ruído do silêncio.

Importa, pois, recuar no silêncio e devolver a voz à sua dimensão narrativa, como explicações de nós e do nosso lugar no mundo. Como referiu Paul Ricoeur, também citado por Couldry, “Talvez, apesar de tudo, seja necessário... acreditar que novas formas narrativas, que ainda não sabemos como denominar, já estejam a nascer”. Pois, escreve ele, “não temos ideia nenhuma do que seria uma cultura onde já ninguém soubesse o que significa narrar as coisas”. (Ricoeur, 1984: 28). Tratar as pessoas como se elas não tivessem essa capacidade de narrativa é tratá-las como se elas não fossem humanas e o século passado fornece muitos exemplos vergonhosos disto mesmo.

A voz, para Nick Couldry, é uma palavra para essa capacidade, mas ter voz nunca é o suficiente. Tenho de saber que a minha voz importa; de facto, a oferta de voz é crucial à legitimidade das democracias modernas, e na vida económica e social a voz é oferecida de várias formas. No entanto, habituámo-nos a formas de organizar o mundo que ignoram a voz, que supõem que a voz não importa e desse modo negamos a nossa humanidade.

O reconhecimento disto é comum à filosofia continental (Paul Ricoeur), ao pós-estruturalismo (Judith Butler, Adriana Cavarero) e à tradição anglo-americana (Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser), mas é nesta última que a comunicação ganha particular destaque, no seu sentido ético-moral: seja na ética discursiva habermasiana (frequentemente criticada pelo seu formalismo e proceduralismo), seja na perspectiva de Honneth onde as próprias patologias do reconhecimento possam ser o centro do diagnóstico crítico das nossas sociedades e onde “os conceitos básicos de uma análise da sociedade têm de ser construídos de modo a compreender as desordens ou défices na estrutura social do reconhecimento, enquanto que os processos de racionalização societal perdem a sua posição central” (Honneth, 2007: 74).

Também no campo da psicologia, Carol Gilligan analisou a dimensão ética do escutar do outro, na frequente dificuldade das mulheres em encontrar uma

voz ou um reconhecimento da sua agência moral e como a forma como “numa voz diferente” podemos desenvolver uma ética não da justiça, mas do cuidado. Também o seu trabalho mais recente com sobre a interseção de raça, classe e género das jovens pobres negras ou latinas americanas permite compreender como se produz uma ausência de poder e de voz. Carol Gilligan, com Jill Taylor e Amy Sullivan, em *Between Voice and Silence*, seguem um grupo de raparigas adolescentes que começam a sua vida certas do seu direito de falar, mas que aprendem, à medida que crescem, que o silêncio é valorizado sobre a voz. As experiências de vida ensinam estas jovens a “aprender” a ser passivas e a não questionar. Dizem-nos as autoras: “neste livro, introduzimos uma paisagem que é estranhamente silenciosa – onde as jovens na sua maioria não são ouvidas em público, ou se são, fala-se delas, em geral, na terceira pessoa. Estas raparigas têm vozes; elas são perfeitamente capazes de falar na primeira pessoa, mas como elas dirão repetidamente, ninguém escuta, ninguém se preocupa, ninguém pergunta o que elas sentem e pensam” (Gilligan et al, 1995: 1). Fica, portanto, claro como também as intensas forças locais podem fazer com que a algumas pessoas sejam fechadas as oportunidades de falar e de ser reconhecidas positivamente no que dizem, dentro de uma mais larga distribuição social da voz que tem fortes marcas de género.

O que todos estes exemplos nos mostram é a necessidade de pensar a voz muito para além dos binários ativo-passivo dos modelos de comunicação e da receção baseados em teorias da “transmissão”, tão comuns quando se pensa a comunicação humana. E é sobretudo essa desconstrução que urge fazer quando passamos ao terreno dos *media*.

### *Media e reconhecimento*

Regressando a noções de hegemonia para explicarmos a imposição do neoliberalismo, não podemos deixar de recordar Gramsci para quem “a relação entre os intelectuais e o mundo da produção não é tão directa como é com os grupos sociais fundamentais mas é, de forma variável, «mediada» por todo o tecido da sociedade” (Gramsci 1971: 12). E é nessa mediação que Dieter Plehwe, Bernhard Walpen e Gisela Neunhöffer (2006) se centram para compreender o que chamam de

“constelações neoliberais”, referindo-se à ascensão sem precedentes de diversas organizações de sociedade civil implicadas nas lutas contemporâneas pela hegemonia dentro e através de fronteiras nacionais: actores privados transnacionais, como fundações, *think tanks* e organizações de pesquisa, *media*, sindicatos e igrejas desempenham um papel-chave na manutenção do *status quo* neoliberal. Não basta, portanto, pensar os grandes “núcleos” estatais ou empresarias para compreender a imposição de uma certa racionalidade sobre todo o tecido social e político. É preciso compreender também como ela é aceite a partir da base e da própria sociedade civil:

“As forças neoliberais são fortemente deturpadas e subestimadas se forem equacionadas com as «forças sistémicas» das elites ou classes dirigentes, ou se a reprodução do neoliberalismo «de baixo para cima» no terreno da sociedade civil não merecer atenção” (Plehwe *et. al.*, 2006: 15-16).

A crise de voz de que fala Couldry para compreender o neoliberalismo e a situação atual encontra, portanto, alguns dos seus elos “de baixo para cima” na ligação que se faz, entre outros elementos, nos suportes que sustentam a nossa voz: os *media*. Estes são um elo, na verdade, extraordinariamente potente, não porque tenham efeitos imediatos e unívocos, mas porque, de modo mais subtil, são eles que se constituem como lugar privilegiado para analisar a interseção entre determinadas narrativas da crise, que hoje fazem parte do nosso quotidiano, e os processos de reconhecimento moral que necessariamente terão de estar presentes em qualquer comunicação, como vimos, se queremos que as nossas vozes tenham significado. Por isso, é também para os *media* que nos devemos também voltar para compreendermos a crise que vivemos.

Na verdade, os *media* desempenham um papel importante na construção das nossas compreensões, dos nossos afetos e respostas, tanto populares como governamentais, à crise (Grossberg, 2010b). Numa perspetiva cosmopolita, eles podem, nos termos de Roger Silverstone, permitir-nos ligar justiça e liberdade com “hospitalidade”, no sentido de “obrigação ética de ouvir” (Silverstone, 2006: 14). Mas essa capacidade é com frequência impedida pelo facto de os *media* serem, eles próprios, um produto das lógicas das guerras de audiências, do apelo ao consumo e não à cidadania, atravessados por uma economia

política neoliberal que permeia todo o seu funcionamento. Por isso, conhecemos as vozes, os argumentos, as narrativas que eles constituem diariamente e ouvimos o som do silêncio das vozes alternativas que, com raras exceções, não encontram espaço para se expressarem. Além disso, a narrativa mediática da crise – a sua velocidade, instantaneidade, produção de uma vertiginosa sucessão de eventos catastróficos que se precipitam – tende também a acentuar a articulação de vidas individuais de uma forma que exclui ou impede a possibilidade de estabelecer as ligações entre os destinos individuais e as formas mais vastas de humanidade que a todos/as nos liga. Na verdade, tais histórias são exemplos claros das imbricações dentro da vida quotidiana dos atos mediados de falar e de escutar, onde o conjunto de práticas de escuta alternativa é reprimido e interpelado por uma espécie de “empresarialização da escuta”, contra as suas energias coletivas e democráticas (Lloyd, 2009). Daí, o silêncio ensurdecedor a que sistematicamente certos grupos, como as mulheres e as minorias, neles são votados, salvo quando a sua voz pode ser narrativizada em histórias singulares descontextualizadas que apelam ao sentimento e não à razão e raramente estão ligadas às narrativas maiores que lhes dão forma e das quais não podem ser destacadas.

Apesar destes fortes problemas, porém, isto não significa que os *media* sejam apenas os altifalantes da racionalidade neoliberal e é demasiado fácil encontrar neles mais um bode expiatório das narrativas da crise. Igualmente problemático é pensar que os processos de comunicação mediática se constituem como simples correias de transmissão de mensagens (como Walter Lippmann imaginava), geradas por uma ideologia a que não podemos escapar. Mesmo quando pensamos os mais recentes *media* digitais, vemos que o seu papel na arena pública não é linear ou unívoco. Por um lado, não é, de facto, possível ignorar as ligações entre o neoliberalismo e as redes digitais. Recordemos que para os seus teóricos, como Hayek, o neoliberalismo implica o triunfo das agregações de fins individuais e não de fins sociais. E de facto, ele conduziu, de várias formas, a uma forma da organização em rede na qual as pessoas não estão de modo substancial “anexadas” a grupos ou a organizações, mas a que se unem de uma maneira contingente e potencialmente frágil. Além disso, o modo como a “interatividade” é agora assumida ao nível da tomada de decisão política na sua relação com os/as cidadãos/os



é paradigmática desta mesma fragilidade. A partir dos exemplos do Reino Unido – que podem ser estendidos possivelmente a toda a Europa –, Nick Couldry (2010) dá-nos claros exemplos do conflito entre a possibilidade de “oferecer voz” em, por exemplo, os serviços públicos – escolha interativa do/da consumidor/a – e um rotundo fracasso em compreender o que é escutar e dar um valor mais vasto à voz, para além do puro formalismo do acesso.

E, no entanto, apesar destas preocupantes evidências, seria um erro subestimar o potencial de voz dos *media* ou presumir que estas novas redes, como os seus *media* precedentes, são apenas suportes tecnológicos a que os indivíduos se podem ligar para fins meramente consumistas.

O quadro do reconhecimento tem muitas implicações para a análise da voz, não apenas em termos do acesso aos recursos materiais (dar voz) mas em termos de justiça comunicativa, isto é, de atenção e resposta às necessidades (materiais e culturais) que avançamos. Ora, as instituições e as representações dos *media* são centrais aos processos de (não)dominação cultural, (não)reconhecimento e (des)respeito, bem como à constituição de recursos partilhados nas lutas pelo reconhecimento. No contexto dos *media*, a justiça torna-se uma questão não apenas da quantidade de tempo de antena ou acesso aos meios da produção, mas também da qualidade de relações entre oradores/as e ouvintes. Ao pensar os *media* em termos de reconhecimento, não basta, portanto, considerar apenas numa redistribuição material do acesso à voz. Na verdade, a política do reconhecimento sugere que uma simples redistribuição de recursos materiais da voz é inadequada, a menos que haja também uma mudança nas hierarquias de valor e respeito atribuídas a diferentes identidades e à sua produção de voz. Se, para citar Fraser, o remédio para a injustiça económica é a redistribuição, “o remédio para a injustiça cultural, pelo contrário, é algum tipo da modificação cultural ou simbólica”:

“Isto pode implicar a reavaliação de identidades desrespeitadas e dos produtos culturais de grupos desvalorizados. Pode também implicar o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural. Mais radical ainda, pode implicar a transformação por atacado dos modelos sociais de representação, interpretação e comunicação de modos que poderiam modificar o sentido de si mesmo/a de todas as pessoas” (Fraser 1997: 15).

É, portanto, na dupla componente de redistribuição material (dar voz) e cultural (reconhecer a pluralidade de vozes, dar atenção, ouvir) que os *media* – velhos e novos – são elementos cruciais para a transformação do sentido do nosso *self* e dos nossos projetos de vida. Eles são, de facto, a mais potente plataforma capaz de cumprir o ideal de comunicação, onde a voz de muitos pode constituir um horizonte comum de interpretação, dentro da qual a auto-compreensão de nós mesmos/as como comunidade política e não apenas económica re-imaginada pode ser disputada publicamente. Nessa perspectiva, e para além das suas hierarquias de valor das notícias, entretenimento, interesse e credibilidade, os *media* não serão simples polos de um processo de comunicação que envolve emissores e recetores assimétricos no seu poder de produzir discursos ou de constituir uma audiência, mas uma parte indissociável da comunicação comum, baseada no reconhecimento do valor mútuo das vidas que quotidianamente narramos pela nossa voz viva e/ou mediada. Assim, um dos focos prioritários da nossa análise da crise neoliberal terá de ser, não apenas o dos ruídos da crise, mas o som dos silêncios mediáticos.

## BIBLIOGRAFIA

- Arrighi, Giovanni e Lu Zhang (2011), “Beyond the Washington Consensus: A New Bandung?” In Jon Shefner and Patricia Fernández-Kelly (editors), *Globalization and Beyond: New Examinations of Global Power and its Alternatives*, Philadelphia, PA: Pennsylvania State University Press.
- Bell, D. (1960), *The end of ideology*. Glencoe, IL: Free Press
- Boltanski, Luc, Chiapello, Ève (2005), *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso
- Brown, W. (2003), “Neo-liberalism and the end of liberal democracy”, *Theory and Event*, 7(1): 4-25
- Campbell, John L., and Pederson, Ove K., eds. (2001), *The Rise of Neoliberalism and Institutional Analysis*. Princeton: Princeton University Press.
- Cavanagh, John, and Robin Broad (2007), “Washington Consensus.” In Ian Aart Schölte and Roland Robertson, eds., *Encyclopedia of Globalization*. New York: MTM Publishing
- Couldry, Nick (2009), “Rethinking the politics of voice”, *Continuum*, 23: 4, 579-582
- Couldry, Nick (2010), *Why Voice Matters: Culture and Politics After Neoliberalism*. London: Sage Publications

- Cox, Robert (1996/1991), "The Global Political Economy and Social Choice", in R.W. Cox and T. J. Sinclair, *Approaches to World Order*, Cambridge: Cambridge University Press
- Frank, T. (2001), *One Market Under God*, London: Secker & Warburg
- Fraser, N. (1997), "From Redistribution to Recognition?" in *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. London: Routledge, pp. 11-40
- Fraser, N. (2009), "Feminism, Capitalism and the Cunning of History", *New Left Review* 56, pp. 97-117
- Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers.
- Grossberg, Lawrence (2010a), "Modernity and commensuration: A reading of a contemporary (economic) crisis". *Cultural Studies*, 24: 295-332.
- Grossberg, Lawrence (2010b), "Standing on a Bridge: Rescuing Economies From Economists", *Journal of Communication Inquiry*, 34(4): 316-336
- Harvey, David (2010), *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, London: Profile Books
- Klein, Naomi (2007), *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Metropolitan Books.
- Lloyd, Justine (2009), "The listening cure", *Continuum*, 23: 4, 477-487
- Mills, C.Wright (1960), "Letter to the New Left." In *Power, Politics and People: The Collected Essays of C.Wright Mills*, ed. I. L. Horowitz, New York: Oxford University Press, pp. 247-259
- Peet R (2003), *Unholy Trinity: The IMF, World Bank and WTO*. London: Zed Books
- Plehwe, Dieter e Bernhard Walpen (2006), "Between network and complex organization. The making of neoliberal knowledge and hegemony", In, *Plehwe, Dieter, Bernhard Walpen Gisela Neunhöffer*, (eds.), *Neoliberal Hegemony: A Global Critique*. London: Routledge, pp. 27-50
- Plehwe, Dieter, Bernhard Walpen e Gisela Neunhöffer (2006), "Introduction: Reconsidering neoliberal hegemony", In *Plehwe, Dieter, Bernhard Walpen e Gisela Neunhöffer*, (eds.), *Neoliberal Hegemony: A Global Critique*. London: Routledge, pp. 1-24
- Ricoeur, P. (1984), *Time and Narrative/Temps et Recits*, Vol II. The University of Chicago Press: Chicago
- Silverstone, R. (2006), *Media and Morality: On the Rise of the Mediapolis*. Cambridge: Polity
- Stiglitz, Joseph E. (2002), *Globalisation & Its Discontents*, Norton: New York
- Taylor, J. M., Gilligan, C., & Sullivan, A. M. (1995), *Between voice and silence: Women and girls, race and relationship*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williamson, John (2008), "A Short History of the Washington Consensus" in Serra, Narcis e Joseph E. Stiglitz (eds), *The Washington Consensus Reconsidered. Towards a New Global Governance*, New York: Oxford University Press
- Zizek, S. (2009), *First as tragedy, then as farce*. London: Verso.